மெய்யியல்

ஓர் அறிமுகம் 1

Philosophy - An Introduction 1

நூலாசிரியர்கள்

னகசபை சிவானந்தமூர்த்தி
B.A. (Hons) Cey. M.A.

கந்தசாமி அன்ரன்டயஸ்
B.A. (Hons) Jaff.

0
வா
|PR

மெய்யியல் ~ ஓர் அறிமுகம் ~ 1

Philosophy ~ An Introduction ~ 1

நூலாசிரியர்கள்

கனகசபை சிவானந்தமூர்த்தி
B. A. (Hons). Cey. M. A
முதுநிலை விரிவுரையாளர்

கந்தசாமி அன்ரன்டயஸ்
B. A (Hons). Cey
விரிவுரையாளர்

மெய்யியற்றுறை
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்
யாழ்ப்பாணம்

அம்பாள் வெளியீட்டகம், புத்தூர்.
Ampal Publication, Puttur.
1998.

Subject	~	Philosophy
Title	~	Philosophy - An Introduction
Authors	~	Mr. K. Sivanandamoorthy, B.A (Hons.), Cey, M. A. Mr. K. Antondias , B.A (Hons.), Jaff.
Address	~	Easwarypuri Puttur East, Puttur, Jaffna. 100, Arunagiri Street, Trincomalee.
Edition	~	First - September 1998.
Copyright	~	To the Authors
No. of Copies	~	Thousand
Publishers	~	'Ambal Publications', Puttur, Jaffna.
Type Setting & Printing	~	'Admiral Graphics' 403 1/1 Galle Road, Colombo - 06.
Price	~	240/=

எம்மை

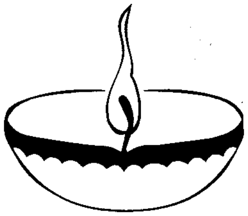
எழுதவும்

வைத்த

எம்

தந்தையர்க்கு

சமர்ப்பணம்



உள்ளடக்கம்

		பக்கம்
	அணிந்துரை	i
	முகவுரை	ii - iii
1.	மெய்யியல் ஓர் அறிமுகம்	
	அ. மேலைத்தேய நோக்கில் மெய்யியல்	1 - 12
	ஆ. இந்திய நோக்கில் மெய்யியல்	13 - 18
2.	ஐயவாதம்	19 - 32
3.	இருப்புவாதம்	33 - 45
4.	தருக்கப் புலனறிவாதமும் அதன் பின்னிணைவுகளும்	46 - 62
5.	சமகால இந்திய மெய்யியல் ஓர் நோக்கு	63 - 74
6.	மெய்யியல் நோக்கில் அழகியல்	75 - 84
7.	பன்முகப்படுத்தப்பட்ட தலைமைத்துவ அமைப்புக்கள் - சமூக உளவியல் நோக்கு	85 - 106
8.	போதைவஸ்து ஓர் சமூக உளவியல் நோக்கு	107 - 122
9.	தண்டனையும் தண்டனை பற்றிய கொள்கைகளும்	126 - 142
10.	அளவையியலில் வாதம்	143 - 154
11.	வென்வரைபடமும் வகுப்பளவையியலும்	155 - 188
	அடிக்குறிப்புகள்	189 - 205
	உசாத்துணை நூல்கள்	206 - 213

அணிந்துரை

மெய்யியல் என அறியப்படும் கல்வித்துறையின் ஆய்வுப்பரப்பை "அது இன்னதுதான்" என வரையறுத்துக்கொள்வது அவ்வளவு இலகுவானதல்ல. மனிதப்பண்பியல் தொடக்கம் உயிர்த்தொழில்நுட்பம் ஈறான சகல ஆய்வுத்துறைகளிலும் மெய்யியல் ரீதியான சொல்லாடல்கள் உள்ளடக்கப்பட்டிருப்பதால் அவை அனைத்தையும் தனியொருநூலில் கண்டுகொள்வது சாத்தியமற்றது. "மெய்யியல் ஓர் அறிமுகம்" என்ற இந்நூலில் தெரிந்தெடுக்கப்பட்ட சில மெய்யியற் பிரச்சனைகள் ஆராயப்பட்டுள்ளன.

நூலாசிரியர்கள் இருவரும் யாழ்ப்பாணப்பல்கலைக்கழக மெய்யியற்றுறை விரிவுரையாளர்களும் எனது சகபாடிகளும் ஆவர். கற்பித்தலுடன் நின்று விடாது கற்றலிலும் அவர்கள் ஆர்வம் உடையவர்கள் என்பதால் நூற்பொருளின் சகல அம்சங்களையும் வாசகர்களுக்கு அறிமுகப்படுத்துவதில் வெற்றி பெற்றுள்ளார்கள்.

இந்நூல் மெய்யியலை ஒரு பாடமாகப் பயிலும் உள்வாரி, வெளிவாரி மாணாக்கர்களின் ஒரு பகுதி தேவையையும் அளவையியலைப் பயிலும் மாணவர்களது தேவைகள் சிலவற்றையும் நிறைவு செய்கிறது. எனினும் சாதாரண வாசகனுக்கும் ஆர்வம் தரும் விடயங்கள் பல இதிலுண்டு. மெய்யியலை எடுத்துரைப்பாகப் போதிக்காது ஆக்கபூர்வமான சொல்லாடலாக வளர்த்தெடுப்பதற்குரிய அடிப்படைகளைத் தேடும் முயற்சியில் இந்நூலாசிரியர்கள் ஈடுபட்டுள்ளனர். அவர்களது முயற்சி வெற்றி பெறுவதாக.

பேராசிரியர் சோ. கிருஷ்ணராஜா
மெய்யியற்றுறை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்,
யாழ்ப்பாணம். **7. 09. '98**

முகவுரை

தமிழ்மொழிவழி மெய்யியலைக் கற்க விரும்பும் மாணவர்களுக்கு மெய்யியல் நூல்கள் குறைந்த எண்ணிக்கையில்தானும் கிடைக்காமை நீண்டகாலமாக எம்மால் உணரப்பட்டதொன்றாகும். மாணவர்களின் சுயகற்றல் திறன் நலிவுக்கு மொழிப் பிரச்சனையும் ஏதுவாக அமைகின்றது. இந்நிலையில் இன்று பல்கலைக்கழகங்களில் உள்வாரியாகவும், வெளிவாரியாகவும் மெய்யியலை ஒரு கற்கை நெறியாக அனேக மாணவர்கள் தேர்ந்தெடுக்கின்றனர். அத்துடன் மெய்யியலின் ஒரு பகுதியான அளவையியலைப் பயிலும் மாணவர்களும் அனேகர். அவர்கள் ஊக்குவிக்கப்பட வேண்டும். தரமான சாஸ்திரங்கள் இன்று உலகளாவிய ரீதியில் தத்தம் தாய்மொழி மூலம் வெளியிடப்பட்டு வருகின்றன. இத்தகைய எண்ண உந்துதல்கள் 'மெய்யியல் ஓர் அறிமுகம்' என்கிற நூலினை உருவாக்க எம்மைத் தூண்டியது.

இந்நூல் மெய்யியல் பற்றியும் அதன் பிரிவுகளான அறிவாராய்ச்சியியல், அழகியல், உளவியல், அறவியல், அளவையியல் ஆகிய துறைகள் குறித்தும் அடிப்படையான அறிவினைப் பெற்றுக் கொள்ள வாய்ப்பளிக்கிறது. அவ்வகையில் முதலாவது கட்டுரை மெய்யியல் என்றால் என்ன? அது எதனைப்பற்றியது என்பதற்கு இருவித பார்வைநிலைகளிலிருந்து விளக்கமளிக்க முனைகிறது. அடுத்த மூன்று கட்டுரைகளில் பிரசித்தமானதும் முக்கியத்துவம் பெற்றதுமான மெய்யியற் போக்குகள் பற்றியும் அதனது பிரதான அம்சங்கள் பற்றியும் பேசப்படுகின்றது. மெய்யியற் கற்கை நெறியில் குறிப்பிடத்தக்கதான இடத்தைப் பெற்றுக்கொண்டுள்ள இந்திய மெய்யியல் பற்றியதொரு பார்வை அடுத்து அமைகின்றது. கலைமெய்யியல் அல்லது அழகியல் பற்றிய அறிமுகத்தை தொடரும் கட்டுரை உணர்த்துகிறது. மேலும் இரு கட்டுரைகள் உளவியல், சமூக உளவியல் விடயங்களில் இரண்டினை ஆராய்கிறது. மறுகட்டுரை ஒழுக்கமெய்யியலில் பிரதானமானதொரு பிரச்சனையை ஆராய்கிறது. இறுதி இரண்டு கட்டுரைகளும் மெய்யியலின் பிரிவான அளவையியலின் இரு அம்சங்கள் பற்றி ஆராய்கின்றது. ஆக, மெய்யியலின் கிளைகளுள் பெரும்பாலானவை தொடர்பான தலைப்புகள் கொண்டு இந்நூல் அமைந்திருப்பதனால் மெய்யியல் பற்றிய அறிமுகத்தை - அடிப்படை அறிவினை வழங்கும் என்பது எமது நம்பிக்கையாகும்.

இந்நூலுக்கு அணிந்துரை எழுதிய யாழ்ப்பாணப்பல்கலைக்கழக மெய்யியற்றுறைத் தலைவர் பேராசிரியர் சோ. கிருஷ்ணராஜா அவர்களுக்கு எமது நன்றிகள். நூலை

வெளியிட்ட அம்பாள் பப்ளிகேஷன், புத்தூர் உரிமையாளர்களுக்கும், இந்நூலினை கனகச்சிதமாக அச்சேற்றிய "அட்மிரல் கிராப்பிக்ஸ்" ஸ்தாபனத்தாருக்கும் வேறு வழிகளில் எமக்கு உதவி புரிந்த அனைவருக்கும் எமது நன்றிகள்.

ஆசிரியர்கள்.

□1

மெய்யியல் – ஓர் அறிமுகம்
(Philosophy- An Introduction)

(அ) மேலைத்தேய நோக்கில் மெய்யியல்

சர்வதேச ரீதியாக பெரும்பாலான சர்வகலாசாலைகளிலும் உயர் கல்லூரிகளிலும் மெய்யியல் கற்கவும் கற்பிக்கவும்படுகின்றது. பெரியன எனக் கருதப்படும் பெரும்பாலான நூலகங்களில் மெய்யியல் நூல்களுக்கான இட ஒதுக்கீடுகள் இடம் பெற்றிருக்கின்றன. இத்தனை பிரபல்யமான இடத்தினை கல்விச் சமுதாயத்தில் பெற்றிருக்கிற 'மெய்யியல்' என்பது என்ன? 'மெய்யியல் நூல்கள்' எனக் கருதப்படுபவைகள் 'மெய்யியல்' என்றால் என்ன? என்பது குறித்து தகுந்த விளக்கத்தினை தருகின்றனவா? சாதாரணமான சாமானியனொருவன் மெய்யியல் என்றால் என்ன? என்கிற கருத்தினைக் கொண்டிருக்கின்றானோ அந்தக் கருத்தினையே, புத்திஜீவிகள் கொண்டிருக்கின்றனரா? சாதாரண பாஷைப்பிரயோகத்தில் வருகிற மெய்யியல் என்கிற சொல், கல்விசார் மெய்யியலாளர்கள் கருதுகிற பொருளில் உபயோகிக்கப்படுவதில்லை. வியாபாரிகள் பலர் தாங்கள் ஒருவித மெய்யியல்நுட்பத்தின் அடிப்படையிலேயே தங்களது வியாபாரத்தினை வெற்றிகரமாக நடாத்துவதாகக் கூறுவார்கள். அவ்வாறு ஒரு நாவிதனும், தானும் ஒருவித மெய்யியல் எடுப்பின் அடிப்படையிலேயே தனது வாடிக்கையாளர்களுக்கு முடிவெட்டுவதாகக் குறிப்பிடுவான். இவர்கள் மெய்யியல் என்றால் என்ன என்பதை விளங்கிக் கொண்டு மெய்யியல் என்கிற சொல்லினை உபயோகிக்கவில்லை. மிகவும் கரடுமுரடான வியூகத்திலேயே உபயோகிக்கிறார்கள். இவர்கள் மட்டுமென்ன அறிவுசார் மெய்யியலிலும்கூட அதிகமானோர் இவ்வாறான பொதுவியூகத்திலேயே மெய்யியல் குறித்துப் பேசிக் கொள்வதுமுண்டு. சாமானியன் வியூகத்திலிருந்து வேறுபட்ட ஒன்றாகவே மெய்யியல் அறிவுசார் வியூகம் அமைந்துள்ளது.

நீண்டதொரு வரலாற்றுப் பின்னணியினைக் கொண்ட மெய்யியல் என்கிற சொல், கிரேக்கச் சொல்லான Philosophia என்கிற சொல்லிருந்து வந்ததொன்றாகும். கிரேக்கத்தில் Philosophia என்பது Love of (Philo) knowledge (Sophia) என அமைவது ஞானவேட்கையை அல்லது ஞான விருப்பைக் குறிப்பதாகவுள்ளது. கிரேக்கச் சொல்லான Sophia என்பதனை ஆங்கிலத்தில் சாதாரணமாக மொழிபெயர்க்கிற போது விருப்பு (Wisdom) என்கிற பொருள் கிடைக்கும். Philosophia என்கிற கூட்டுச் சொல்லிலிருந்தே Philosophy என்கிற சொல் உருவானது. இச்சொல்லானது அறிவின் மீதான வேட்கையைக் குறிப்பதொன்றாய் காணப்பெறுகின்றது. நவீன காலத்தில் ஆங்கிலத்தில் Sophia என்கிற சொல்

பெறுகிற 'விருப்பம்' என்கிற பொருளினைக் காட்டிலும் அகன்றதொரு பொருளினைக் குறிப்பதாகவே கிரேக்கத்தில் Sophia என்கிற சொல் காணப்பெறுகின்றது. [1] நடைமுறை விவகாரங்களில் 'புத்திகூர்மை' அல்லது மதிநுட்பத்தை பிரயோகித்தலையே இந்த Sophia என்கிற சொல் குறித்து நிற்பதாகக் கருதப்படுகின்றது. எனவே கிரேக்கத்தில் Sophia என்கிற சொல் சொல்லிலக்கணப் பிரகாரம் ஒருவர் தன் மதிநுட்ப ஆற்றலையும், விருப்பினையும் நடைமுறைகளில் பிரயோகப்படுத்துகிறதொரு விருப்பினையே குறித்து நிற்கிறது. இது வெறுமனே ஞானவிருப்பை அல்லது வேட்கையை மட்டும் குறிப்பிடுவதொன்றல்ல.

'ஒக்ஸ்போட்' அகராதி மெய்யியலினை பூரணத்துவமான உள்பொருள் குறித்தாய அறிவுகளை அடங்கப் பெற்றதொரு துறையெனவும், அல்லது பொருட்களினது பொதுவான நியதிகள், காரணங்கள், அடிப்படைகள் குறித்து ஆராய்கின்றதொரு துறை எனவும் குறிப்பிடுகின்றது. மெய்யியல் என்பதை விளங்கிக் கொள்ள, மெய்யியலை வரைவு செய்ய வரலாற்று ரீதியாக நீண்ட பணிகள் தொடர்கின்றன. குறிப்பிடத்தக்க மெய்யியலாளரான சோக்கிறதீஸ், இன்று ஒழுக்க மெய்யியலின் நடுவண் பிரச்சனைகளாகக் கருதப்படுகின்றனவற்றை அன்று மெய்யியலின் மையப் பிரச்சனைகளாகக் கருதி ஆராய்ந்தார். அதாவது நன்மை என்றால் என்ன? தீமை என்றால் என்ன? ஒழுக்கம் என்றால் என்ன? என்பவை போன்றவையே அன்றைய மெய்யியலின் மைய ஆய்வுப் பொருள்களாகும்.

பிளேட்டோவின் பிரகாரம் மெய்யியல் விருப்புடமையின் முதலியல்பாக அமைய வேண்டியது திறனாய்வுச் சம்பாஷணைகளுக்கு முகம் கொடுத்தல் என்பதாகும். கலைஞனாக இருந்தாலென்ன, கவிஞனாக இருந்தாலென்ன ஏன் இதனைச் சொல்கிறேன் என்ன செய்கிறேன் என்பவை குறித்து தெளிவான வரையறவுகளை வெளியிட வேண்டும். நேரிய எண்ணங்களுக்கும் கொள்கை வகுப்புகளுக்கும் இந்த விசாரணைகள் உதவ வேண்டும் என்றார். [2] அரிஸ்ரோட்டல் உலகின் இயல்பை முழுமையாகக் காணுதலே மெய்யியல் என்றார். [3] இவ்விதம் உலக இயல்பை முழுமையாகக் காணுதல் என அரிஸ்ரோட்டில் கூறியமையை அவர் தனியன்கள் குறித்தும் தனிப்பட்டவைகள் குறித்தும் அக்கறைப்படவில்லை என்று கருதக்கூடாது. மேலும் Plato மெய்யியலினது அணுகுமுறையானது தனித்துவமாக அமையவேண்டும் எனக் கருதினார். இவரது முறையியல் இயக்கவியல் பாங்கினதாகக் காணப்பெறுகின்றது. இயக்கவியல் முறைமை என்கிற போது கிடைக்கப்பட்ட கருத்துக்களை திறனாய்வதன் வழியாக மெய்யியலினை முன்னெடுத்துச் செல்ல வேண்டும் என்பதாகும். விஞ்ஞானமாகவிருந்தாலென்ன, கணிதவியலாக இருந்தாலென்ன யாவும் மெய்யியல் திறனாய்வுக்கு உட்பட்டவையேயாகும். முற்கற்பிதங்கள் எதனையும்

ஏற்றுக் கொள்ளாத மெய்யியலினை மட்டுமே உயர்ந்ததொரு விசாரணை முறைமை எனலாம் என்கிறார். உருக்களின் உலகம் சாயல்களின் உலகம் என இருவேறு உலகங்களைக் குறிப்பிடும் பிளாட்டோ உண்மையான உள்பொருள் (True reality) உருக்களின் உலகிலேயே உண்டென்றும் மாறுகிற அழிகிற சாயல்களையே இவ் உலகம் கொண்டிருக்கிறதென்றும், இவ்வுலகில் உண்மை அறிவுகளெதனையும் பெறமுடியாதெனவும் குறிப்பிடுகிறார்.

மெய்யியலானது திறனாய்வுச் சம்பாஷணைகளை உள்ளிட்ட ஒன்றாகக் காணப்பெறுவதனால் மெய்யியல் குறித்த வரைவிலக்கணத்தை இலகுவாக வரையறுத்துக் கொள்ளமுடியாது. எந்தவொரு அறிவுசார் விசாரணைகளையும் உள்ளடக்கியதொன்றுக்கு வரைவிலக்கணம் தருவது அசாத்தியமான பணியாகும். திறனாய்வுச் சம்பாஷணைகள் வித்தியாசமான பல வடிவங்களை எடுக்கலாம். விஞ்ஞானத்தில் கருதுகோள்களை பரிசோதனை முறைகள் வழியாக சோதித்துப் பார்க்கலாம். தூயகணிதத்தில் உள்ள எடுப்புக்கள் முரணுகின்றனவா என வருவித்துப் பார்க்கலாம். எனவே மெய்யியலுக்கு என ஒரு முறையுண்டா? மெய்யியல் முறைகள் குறித்து ஒருமித்த கருத்து எட்டப்படவில்லை. பிளேட்டோவும் கெகலும் பிரபஞ்ச முறைகளுடன் உடன்படாது இயக்கவியல் முறைமையே மெய்யியல் முறைமையெனக் குறிப்பிட்டனர். பேர்கோசனுக்கு (Bargoson) உள்ளுணர்வும், மோறிஸ் சிலிக்குக்கு (Mortitz Schelick)க்கு வகைப்படுத்தலும் ஹசலுக்கு (Hussell) தோற்றப்பாட்டியல் வருணனையும் (Phenomenological desscription) ஹியூமுக்கு பரிசோதனை விசாரணைகளும், ஸ்பினோசாவுக்கு கேத்திர கணித முறையியல் போன்றதொன்றும் முறையியலாக அமைந்தன. இவ்வாறாகப் பலமுறையியல்கள் மெய்யியல் கருத்துக்களை வருவித்துப் பெறுவதற்காக முன்வைக்கப்படுகிறவிடத்து மெய்யியலுக்கு ஒரு வரைவிலக்கணம் காண்டல் பொருத்தமற்றதும் சிரமமானதுமாகவே அமையும். ஏதாவதொரு முறையியல் தான் சரியானது என ஏற்கிறபோது அதனடிப்படையிலான மெய்யியல் குறித்த பார்வையானது பக்கம் சார்ந்ததொன்றாய்விடும். காலத்துக்குக் காலம், மெய்யியலாளர்களுக்கு எதுவொன்று முதன்மைப்பிரச்சனையாகத் தோன்றுகிறதோ அதுவொன்றினையே மெய்யியலின் ஆய்வுக்குரிய மையப்பொருளாகவும், முதன்மைப்பொருளாகவும் கருதி ஆராய்ந்தனர்.

அலக்சான்றியா காலப்பகுதியைச் சேர்ந்தவர்கள், சோபிஸ்ட்டுக்கள், எப்பிக்கூரியர்கள், பொதுவான ஐயவாதிகள் மெய்யியல் என்பது எவ்வாறு மனதில் சமாதானத்தை ஏற்படுத்துவது என்பது பற்றிக் கூறுவதாகும் என்கிற எண்ணப் போக்கில் மெய்யியல் ஆராய்சிகளில் ஈடுபட்டனர். சிசரோ மெய்யியல் என்பதை ஒரு வாழ்க்கை முறையாகக் கருதினார். Plato மெய்யியலின் நோக்கம் இயற்கையைக் கண்டுபிடிப்பதும் அதன் உண்மைப் பொருளைக் கண்டடைதலும்

ஆகும் என்றார். மேலும் மெய்யியல் என்பதோர் முடிந்த முடிவல்ல, புதிய சிந்தனையொன்றினை நோக்கிய விசாரணைச் செயற்பாடு என்றார். மாற்றத்திற்கும் மறைவுக்கும் உலக நிகழ்ச்சிப் போக்குகள் யாவற்றையும் ஊடுருவியுள்ள அனைத்தும் தழுவிய ஒன்றினைப் பற்றிய தேடலே என்றவாறாக ஹெரக்கிளைட்டசின் மெய்யியற்பார்வை அமைகிறது. உணர்வுக்குப் புறம்பாக சுயமாக மெய்மை எதுவுமில்லை. மெய்யியல் தேடல் மனம் சார்ந்த செயலைக் குறிப்பதாக அதுவும் அனுபவ அறிவு குறித்த தேடலாக அமைய வேண்டும் என்கிற கருத்தினை டேவிட்கியூம் கொண்டிருந்தார். காண்ட் புறப்பொருள் உண்மையை ஏற்றுக் கொண்டவராயினும் அதனை அறிய முடியாது என்றும், அறிவுகுறித்த சாத்தியமான எல்லைக் கோட்டினை வரையமுயல்வதே மெய்யியலின் பணியாக அமைய வேண்டும் என்கிறதுமான நிலைப்பாட்டினை உடையவராகக் காணப்படுகின்றார். இருக்கக்கூடிய அனைத்தையும் பற்றிய ஆய்வே மெய்யியல் என கேகல் கருதினார். மெய்யியல் இறைவனால் வழங்கப்பட்ட மனிதனுக்கானதொரு கொடை என்கிற கருத்தினை தோமஸ் அக்குவானஸ் கொண்டிருந்தார். கபிரியல் மார்ஷல் புதிய சிந்தனைகள் மாற்றங்கள் ஏற்படுவதற்கு வழி செய்வதே மெய்யியல் என்றார். எல்லோராலும் அறிந்து கொள்ளப்படக்கூடிய புறப்பொருள்கள் பற்றிய விஞ்ஞான அறிவுக்கு மாறாக உண்மைப் பொருள் முழுமை பற்றிய அறிவை அறிந்து கொள்வதுதான் மெய்யியல் என்கிற கருத்தினை காள்ஜெஸ்பஸ் குறிப்பிடுகிறார். விக்கின்ஸ்டைனின் கருத்துப்படி மெய்யியல் என்பது ஒரு செயற்பாடு எனவும் அந்தச் செயற்பாடானது எண்ணங்களை வகைப்படுத்துவதுமாகும். பொதுவாக இதனை பகுப்பாய்வு அல்லது மெய்யியல் பகுப்பாய்வு எனக் கூறலாம் என்றார்.

மெய்யியல் குறித்து வரைவிலக்கணம் காண்பதிலும் அது கையாளுகின்ற முறைகள் (Methods) குறித்து ஒழுங்குபடுத்துவதிலும் உள்ள சிரமப்பாடுகளில் ஒரு தெளிவு நிலை கிடைக்கப் பெற்றபின் மெய்யியலினை வரலாற்றியல் நோக்கில் அறிந்து கொள்கிறபோது மேலும் சில தெளிவு நிலைகளைப் பெற்றுக் கொள்ளலாம். வரலாற்று ரீதியாக நோக்குகிற போது காலத்திற்குக் காலம் மெய்யியல் ஆய்வுகளில் முதன்மை பெறும் எண்ணக் கருக்கள், ஆய்வுகளில் பயன்படுத்தப்படும் வெவ்வேறு முறையியல்கள் குறித்து விளங்கிக் கொள்ள முடியும். ஆதிகிரேக்க மெய்யியல் காலமே மேற்கத்தேய மெய்யியலின் 'தொட்டில்' ஆகும். பிரபஞ்சத்திற்கானதொரு அடிப்படையினைக் காண்டலே இக்கால மெய்யியலாளர்களின் நோக்காகவிருந்தது. அண்டம் குறித்த ஆராய்ச்சிகளை முன்னெடுத்த மெய்யியலாளர்கள் பிரபஞ்சத்திற்கு அடிப்படைக் காரணமாக அமைந்த பொருள் 'ஒன்றாக' இருக்கிறது என்ற முடிவினை எட்டவில்லை. முதன்மைப் பொருளாக அல்லது வஸ்துவாகக் கருதப்பட்டவை குறித்த முடிவுகளை முன்வைத்தபோது, அதற்கான நியாயங்களையும் முன்வைத்தார்கள்.

தாம் கொண்ட ஆய்வு முறையில் பெறப்பட்டதொன்றாக 'முடிவுகளை' முன் வைத்தார்கள். நியாயித்தல் என்பது மேற்கத்தேய மெய்யியல் மரபில் ஆரம்பத்திலிருந்தே கடைப்பிடிக்கப்படுகிறதொரு முறையியலாகக் காணப்பெறுகிறது. தேலீஸ் அனக்சிமாந்தர், அனக்சிமனஸ் போன்றோர் மூலக்காரணி (Original Cause) பிரபஞ்ச அடிப்படைப் பொருள் (The first principle of Cosmology) குறித்து ஆராய்ந்தார்கள். தேலீஸ் பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை நீர் என்றவாறாகக் கண்டார். நீரானது ஆவியாகவும், திரவமாகவும், திண்மமாகவும் மாறக்கூடிய சாத்தியக் கூறுகளை அவதானித்ததன் முறைமையால் இந்த முடிவுக்கு வந்தார். அனக்சிமாந்தர் 'முடிவற்ற' தொரு பொருளை முதன்மைக் காரணியாகக் கண்டார். அனெக்சிமனஸ் காற்றினை அடிப்படைப் பொருளாகக் கண்டார். இவர்களை அடுத்து வந்த மெய்யியலாளர்களது தேட்டமும் பிரபஞ்ச அடிப்படைகளை ஒட்டியதாகவே அமைந்தது. மாற்றத்திற்கும் மறைவுக்கும் உட்பட்ட உலக நிகழ்ச்சிப் போக்குகள் யாவற்றிலும் ஊடுருவியுள்ள அனைத்தையும் தழுவியதொன்றைப் பற்றியே ஹெரக்கிளைட்டசின் தேடல் அமையப் பெற்றது. சோக்கிரதீசினதும் பிளேட்டோவினதும் தேடல்கள் முதலும் முடிவுமில்லாத உருக்களின் (நிறைகள்) உலகங்கள் குறித்து அறியமுறப்படுவதாக அமைந்தாலும் இவர்களது மெய்யியல் போக்குகள் மனிதன் குறித்தும், அவன் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய ஒழுக்க விழுமியங்கள் குறித்தும் அறிவு குறித்துமாய் பல்வேறு நியமங்களை உள்ளடக்கியதொன்றாக ஒழுக்கமுடமை என்கிற நோக்கினைத் தேடிச் செல்கின்ற போக்கினைக் கொண்டதாகக் காணப்பெற்றது. சோபிஸ்ட்டுக்களின் காலத்திலேயே மனிதம் குறித்த அக்கறைப்பாடுகள் ஆரம்பித்துவிட்டது. சோபிஸ்டுகள் மனிதனே சகலத்துக்கும் அறிகருவியாகிறான் (Man is the Measure of all things) என்கிற நிலைப்பாட்டில் இறுக்கம் கொண்டவர்களாக விளங்கினர். இவர்களின் மெய்யியல் தாக்கங்களே சோக்கிரதீஸ், பிளேட்டோ, அரிஸ்ரோட்டல் ஆகியோரது சிந்தனைப் பாங்குகளை பாதிப்பதாய் அமைந்தது. ஆதிகிரேக்க மெய்யியல், கிரேக்க மெய்யியலுக்கு அடுத்து வருகிற காலப்பகுதி, இடைக்கால மெய்யியல் பகுதி என வகுக்கப்பட்டுள்ளது.

இடைக்கால மெய்யியலானது பௌதீகவதீத எண்ணக்கருக்களுக்கு முதன்மை கொடுப்பதாயும், சமய வாழ்க்கையுடன் மெய்யியலை இணைத்து வைப்பதாயுமானதொரு பாங்கினைக் கொண்டதாக அமைகிறது. இறையியல் உண்மைகள் தருக்க ரீதியாக நிறுவப்பட வேண்டும் என்கிற நிலைப்பாடு குறித்தே இவர்கள் கூடிய அக்கறை காட்டினார்கள். அரிஸ்ரோட்டலினால் முன்வைக்கப்பட்ட 'இயங்குகிற' உலகினை இயக்குகிற இயங்காத இயக்கியே இறைவன் என்கிற கருத்தாக்கத்திற்கு நியாயித்தல் அடிப்படையிலான நிறுவல்களைத் தேடுவதிலும் நிலைநாட்டுவதிலுமே தோமஸ் அக்குவானஸ் அதிகம் நாட்டம் கொண்டவராய்

விளங்கினார். அன்சலம் அகஸ்டின், அக்குவானஸ் போன்றவர்கள் இக்காலப்பகுதிக்குட்பட்ட மெய்யியலாளர்களுள் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். இறை மனித சம்பந்தத்திற்கும் இறை மனித இணைப்புக்கும் இடையில் தொடுவாய்களைக் கண்டறிவதே இக்காலத்தின் மெய்யியல் கோலமாக அமைந்து கிடந்தது.

மெய்யியல், வளர்ந்து செல்கின்ற விஞ்ஞான வளர்ச்சிக்கும், மறுமலர்ச்சியினால் ஏற்பட்ட சமூகப் பொருளாதார மாற்றங்களுக்கும் ஈடுகொடுக்கத்தக்க வகையில் மெய்யியல் பாங்கினை மாற்றியும் விரிவுபடுத்தியதுமான போக்கினைக் கொண்டதாக நவீனகால மெய்யியல் பரிணமிக்கின்றது. நவீன மெய்யியலின் தந்தை என ஏற்கப்படுகின்ற டேக்காட்டின் பங்களிப்புகள் மெய்யியல் வளர்ச்சிப் போக்கில் பல மைல்கற்களைக் கடந்ததொன்றாகவே காணப்படுகிறது. இக்காலத்தில் விஞ்ஞான அறிவுக்கும், கணித பௌதீக அறிவுக்கும் ஈடுகொடுக்கத்தக்க வகையில், தர்க்கியல் நியாயித்தலை அடிப்படையாகக் கொண்டு மெய்யியல் செயற்பட வேண்டும் என்றவாறாய் இனம் காணப்பட்டது. 'அறிவு முதல்' என்ற அடிப்படையில் இங்கு மெய்யியல் வளர்ச்சி காண்கிறது. டேக்காட், ஸ்பினோசா, லைபினிட்ஸ் போன்றோர் இக்காலப்பகுதியில் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். டேக்காட் தொடக்கி வைத்த ஐயவாதமும், ஸ்பினோசாவின் கணித, தருக்கப் பங்களிப்புகளும் லைபினீட்ஸின் மொனாடுகள் குறித்த கருத்துக்களும் சமகால மெய்யியல் ஆய்வுகளில் நிறைந்த தாக்கத்தினை ஏற்படுத்தியதாக காணப்பெறுகின்றது. பௌதீகவதீத தத்துவங்கள் யாவும் தருக்க அடிப்படையில் நிறுவப்பட வேண்டும் என்கிற அக்கறையினை டேக்காட் கொண்டிருந்தார். யாவற்றினையும் ஒரு நேர்கணியப் பேற்றினைப்பெற வாய்ப்புடையனவாக்க வேண்டும் என்கிற அடிப்படையில் எல்லாவற்றின் இருப்புக் குறித்தும் டேக்காட் ஐயப்படத் தொடங்கினார். இறுதிநிலையில் 'நான் சிந்திக்கிறேன் ஆகவே நான் உள்ளேன்' என்கிற கருத்தினை அவரால் ஐயப்பட முடியவில்லை. எனவே உணர்கிறேன் ஆதலால் உள்ளேன் என்கிற ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்ட தற்புல உண்மையினை அடிப்படையாகக் கொண்டு தனது இருப்பையும், இறைவனின் இருப்பையும் நிறுவிக் கொண்டார். டேக்காட்டினால் முன்வைக்கப்பட்ட மன - உடல் பிரச்சனைகள் குறித்த காட்டீசிய வாதமானது சமகால மெய்யியல் குறித்த ஆய்வுகளுக்கு பெரும் ஆதரவாய் அடிப்படையாய் அமைந்தது.

டேக்காட்டின் எண்ணக் கோட்பாடு (Idea) மெய்யியலில் பிரதானமானதொன்றாக இன்று வரையும் காணப்படுகிறது. இவ்வெண்ணம் (Idea) என்கிற சொல்லானது பிளேட்டோவினது காலத்திலிருந்தே பிரபல்யம் பெற்றதொன்றாக காணப்பெற்றது. 'எண்ணம்' என்கிற எண்ணக்கரு பிளேட்டோவினால் புதியதொரு உணர்வோடு நோக்கப்படுகிறது. எண்ணங்களாவன குறித்த வகையான சிந்தனையாகும் (Ideas are thought of a certain kind), கருத்துக்களும் ஒருவகைப்பட்ட எண்ணங்களேயாகும்.[4] எண்ணங்கள் பொருட்களின் விம்பங்களாக உள்ளன. இத்தகைய எண்ணங்கள் இவ்வெண்ணங்களைக் கொண்டிருப்பவருடைய அகம் சார்ந்தவைகள். இவைகள் தவறான கருத்துகளாக இருக்க மாட்டாது. எடுத்துக் காட்டாக நான் ஒரு குறிப்பிட்ட திசையில் பார்க்கும்போது அங்கு எனக்கு ஆதாரமாகத் தோன்றியதைக் கொண்டு எனது கதிரையில் பூனை இருக்கிறது என ஒரு கருத்தினை வெளியிடுகிறேன். இக்கருத்தினைப் புலன் வழியாகக் கிடைத்தவற்றை மட்டும் தனியாகக் கொண்டு வெளியிட்டேன் என்று கூறமுடியாது. எனவே இது எனது புலன் வழி அனுபவப்பேறு என்று மட்டும் சொல்லமுடியாது.பூனை அங்கு இல்லாமல் கூட இருக்கலாம். அப்படியிருந்தாலும் கூட எனது கதிரையில் பூனை இருக்கிறது குறித்து எனக்குச் சந்தேகம் வராது. இதற்குக் காரணம் எனக்குப் பூனை பற்றியதொரு எண்ணம் இருக்கிறது. எனக்கு எது தெரிகிறதோ அதுவே பூனை வடிவம், பூனையின் நிறம் ஆகும். இதுவே டேக்காட்டின் எண்ணங்கள் குறித்த விளக்கமாகும். புலன்காட்சி மட்டும் எண்ணங்கள் அல்ல. அதற்கு மேலாகவும் எண்ணங்களுக்கெனச் சில விடயங்கள் உண்டு. நாம் எவை குறித்து ஏதேனும் முடிவு எடுக்கிறபோது அவை குறித்த எண்ணங்கள் எங்களிடமிருந்தே எங்களுக்குத் தரப்படுகிறது. இந்த எண்ணங்கள் உள்ளபடியால் நாம் பிழைவிட முடியாது என்கிறார். இதுவே பிற்கால அனுபவவாதம், புலக்காட்சி, புலன் தரவுகள் குறித்த மெய்யியல் எண்ணக்கருக்களுக்கு அடிப்படையாக அமைந்தன.

லொக், பாக்லி, கியூம் போன்றோர் மெய்யியலை ஒரு வகைத்தான உளவியல் சார்ந்தொன்றாக நோக்கினார்கள். இவர்கள் விஞ்ஞானத்துக்குரிய முறையியலை இங்கு கைக்கொள்ளவில்லையெனினும் இவர்கள் தம்மை ஊடறுத்துப் பார்த்து முடிவுகளை மேற்கொண்டார்கள். இங்கு மனம் முதன்மைப்படுத்தப்படுகின்றது. எண்ணத்துக்கும் மனத்துக்குமான தொடர்புகள் பார்க்கப்படுகிறது. இங்கு மெய்யியல் உளவியல் அணுகுமுறைகள் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இவ்வித புதிய போக்குகளுக்கு சமதரமாகவே ஏற்கனவே மெய்யியலில் இருந்து வந்த எண்ணக்கருக்களும் ஆய்வு முறைகளும் பரிசீலிக்கப்பட்டு தொடர்ந்து முன்னெடுக்கப்படுகிறது.

கெகலினது மெய்யியல் வித்தியாசமானதொரு பாங்கினைக் கொண்டதாகக் காணப்பெறுகின்றது. கெகல் எல்லாம் மனம் என்றவாறாக, அதாவது அகம் சார்ந்தவை என்றவாறான கருத்தோட்டத்தினை கொண்டிருந்தார். ஒரே ஆன்மாவாக உலக ஆன்மாவாக உலகை நோக்கினார். இந்தியத் தத்துவம் குறிப்பிடும் 'ஏகம்சத்' என்கிற பான்மையிலேயே கெகலினது மெய்யியல் இழையோடுகின்றது. முழுமுதல்கருத்து (absolute Idea) என்பதே கெகலின்

மையக் கருத்தாகக் காணப்பெறுகின்றது. 'முழுமுதற் கருத்தினை' உள்பொருளாக இவர் கொண்டிருந்தாலும் இதனை இறைவனாகக் கருதாது வெறும் ஒளியுருவாகவே கருதினார். இந்த முழுமுதல் பற்றிய கருத்தானது மனித மனங்களில் மூன்று கட்ட அடிப்படையில் இடம் பெறுகின்றது. முறையே கருத்தினைத் தன் நெஞ்சிலேயே வளர்த்தல். இது தர்க்க விஞ்ஞானம் எனப்படும். (Science of Logic) இயற்கை என்ற வடிவத்தில் கருத்தின் வளர்ச்சி இங்கு இயற்கை வளர்ச்சியடைவதில்லை. இயற்கையின் ஆன்மீக சாரமாகவுள்ள தர்க்கங்களின் வளர்ச்சியே வளர்ச்சி போல் தோன்றுகிறது. இரண்டாவது புற உருவத் தோற்றங்கள் இதுவே இயற்கை பற்றிய தத்துவம். மூன்றாவது கட்டத்தில் சிந்தனையிலும் வரலாற்றிலும் ஆன்மாவின் வளர்ச்சியினைக் குறிப்பிடுகின்றது. மனித அறிவு மனித செயல் ஆகியவற்றின் பல்வேறு வடிவங்களில் முழுமுதல் கருத்து தனது உள்ளடக்கத்தைக் காண்கிறது என்றார்.

கெகலினையடுத்து காள் மார்க்ஸ் புரட்சிகரமான மெய்யியல் ஒன்றினை உலகிற்கு வழங்கினார். பாரம்பரிய மெய்யியல் பார்வையில் இருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டதாக மார்க்ஸினது மெய்யியல் பார்வை அமைந்தது. மெய்யியலின் தோற்றம்முதல் கருத்து முதலில் தோன்றியதா, சடம் முதலில் தோன்றியதா என்கிற விடைகாண முடியாதிருந்த வினாவுக்கு விஞ்ஞான ரீதியான விடையினை மார்க்ஸ் கண்டார். 'இயக்கவியலே' இவரது முறையியலாக அமைகிறது. வரலாற்றினையும் இவர் இயக்கவியல் அடிப்படையிலேயே நோக்கினார். எதிர்நிலைகளின் ஒற்றுமையும் போராட்டமும், நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பு, பண்புமாற்றமும் அளவுமாற்றமும் இவரின் அடிப்படை விதிகளாக அமைகின்றன. கலை, ஒழுக்கம், அரசியல், வரலாறு, பொருளாதாரம் குறித்து வேறுபட்ட மெய்யியல் கருத்துக்களை வெளியிட்டிருந்தார். கெகலுக்கு அடிப்படைத் தத்துவமாக கருத்துநிலை தூயபொருள் (Spritual reality) அமைகையில் மார்க்சுக்கு பொருளாதார, சமூக நிலைமைகள் (Economical Social Condition) அடிப்படைத் தத்துவமாக அமைகிறது.

இயற்கை விஞ்ஞானங்களில் ஏற்பட்ட எண்ணப்புரட்சிகள் வளர்ச்சி நிலைகள், அயன்ஸ்டீன், பிளானல் (Planall) போன்றவர்களின் விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்புகள் ரசலினதும் வைற்கெட்டினதும் தர்க்கம் கணிதம் குறித்த ஆராய்ச்சிகள், ரசலினது பிரின்சிபியா மதமற்றிகாவினது தோற்றம் போன்றவை சமகால மெய்யியல் போக்கில் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றங்களை ஏற்படுத்தின. இந்த நூற்றாண்டில் மெய்யியல் வரையறை செய்யப்பட்டதொரு நிலையில் தன் வளர்ச்சியினைக் காண வேண்டிய நிலைக்குள்ளாகியது. விஞ்ஞான வளர்ச்சியும், இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் பெற்றுக் கொண்டிருக்கிற முறைமைகளும் இத்தகையதொரு இறுக்க நிலைக்கு மெய்யியலை இட்டுச் சென்றது. 20ம் நூற்றாண்டு மெய்யியலினை மூன்று வேறுவேறான கூடாரங்கள் நின்றவாறாக செயற்பட வைக்கின்றார்கள் என பேட்டன் ரசல் குறிப்பிடுகிறார். இவரினது இந்த வகையீடானது அவ்வளவிற்கு கூர்மையானதொன்றாகக் காணப்படவில்லை. ரசலின் பிரகாரம் ஜேர்மானிய சாஸ்திரீய மெய்யியல் ஈடுபாடு கொண்டவர்கள் சில வேளைகளில் காண்டினது கருத்துக்களாலும் வேறுசில சந்தர்ப்பங்களில் கெகலினது கருத்துக்களாலும் ஈர்க்கப்பட்ட நிலைகளிலிருந்து செயற்பட்டுக் கொண்டார்கள். ஜேர்மானிய இலட்சியவாதிகள் உளவியல் சம்பந்தப்பட்டவைகளில் கூடிய விருப்பம் கொண்டிருந்தனர். ஆங்கில மெய்யியலாளர்கள் பெரும்பாலும் ஜேர்மன் இலட்சிய வாதத்தில் விருப்புடன் காணப்பட்டார்கள். இரண்டாம் வகையினர் பயன்வழிவாத (Pragmatic) அடிப்படையில் மெய்யியலை ஆராய்பவர்களாகக் கருதப்பட்டனர். மூன்றாம் வகையினர் விஞ்ஞானத்துடனான ஈடுபாட்டுடன் மெய்யியலை நோக்குபவர்கள். இவர்கள் மெய்யியலினை ஒருவகை சிறப்புண்மை குறித்த அடையாளத்தைக் கொண்டதல்ல எனக் கொண்டும் இதற்கெனச் சிறப்பான முறையியல்கள் இல்லை எனக் கொண்டும் சாதாரண இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் போன்றதொன்றாகவே மெய்யியலினைக் கருதி ஆராய்ந்தார்கள். இவர்கள் மெய்மைவாதிகள் (Realistic) எனப்பட்டார்கள். [5]

ஜேர்மனிய இலட்சியவாதம் இந்த நூற்றாண்டில் முக்கியத்துவம் பெற்றதொன்றாக விளங்குகிறது. விஞ்ஞானம் கணிதம், இயற்கை விஞ்ஞானங்கள், சமூக விஞ்ஞானங்கள், பௌதீகவியல், தருக்கவியல் போன்ற துறைசார்ந்த சான்றோர் வியன்னாவில் 1921 இல் ஒன்று கூடி மெய்யியலின் நோக்கும் போக்கும் எதிர்காலத்தில் எவ்வாறாய் அமைய வேண்டும் என்பது குறித்தாய ஆய்வுகளை மேற்கொண்டார்கள். இவர்களது சிந்தனைப் போக்குகளில் பேட்டன் ரசலினது பிறின்சிப்பியா மதமற்றிக்காவும், விற்கின்ஸ்டைனின் ரக்ரேட்டசும் (Tractatus) பெரிய தாக்கங்களை ஏற்படுத்தின. விஞ்ஞானத்தில் பிரயோகிக்கப்படுகிற முறைமையியல்கள் மெய்யியல் ஆய்வுகளிலும் பிரயோகப்படுத்தப்பட வேண்டும் என்கிற எதிர்பார்ப்பு வியன்னா வட்டத்தைச் சார்ந்தவர்களிடம் நிலவியது. அவ்வாறே விஞ்ஞான முடிவுகள் போல் மெய்யியல் முடிவுகளும் இறுக்கத் தன்மை வாய்ந்தவையாக அமைய வேண்டும் என எதிர்பார்க்கப்பட்டது. விஞ்ஞான அனுபவவாதம் (Scienctific empiricism) தர்க்க அனுபவவாதம் (Logical empiricism) தர்க்க நவ அனுபவவாதம் (Logical new empiricism) ஆகிய வேறுவேறு துறைகளுக்கான முறையியல்கள் இங்கு ஒன்று சேர்கின்றன. சிலிக் (Schlick) என்பவர் 1930 இல் கேம்பிறிஜ் பல்கலைக்கழகத்தில் ஆற்றிய உரையில், மெய்யியலின் புதிய நோக்கும் போக்கும் பிரகடனப்படுத்தப்பட்டது. மெய்யியலுக்கென வரையறுக்கப்பட்ட கற்கை நெறியியலில் இயற்கை விஞ்ஞானங்களைத் தவிர அதற்கென தனியான பாடவிதானங்கள் என்று எதுவுமில்லை எனப் பிரகடனம் இடம் பெற்றது. [6] மெய்யியல் மனச்

செயற்பாடெனவும் இச்செயற்பாடானது சாதாரண பாஷையிலும் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் குறித்த எடுப்புக்களிலும் உபயோகப்படுத்துகிற சொற்களையும் எண்ணக்கருக்களையும் வகைப்படுத்துதலும் பகுப்பாய்வு செய்தலுமே மெய்யியலின் பணியென்றவாறாகக் கருதப்பட்டது.

மெய்யியல் விஞ்ஞான முறையில் அணுகப்பட வேண்டும் என்கிற கருத்தாக்கம் இந்நூற்றாண்டின் இறுதிப்பகுதியில் எற்றுக் கொள்ளப்பட்டதனால் வெறுமனே ஊகங்களின் அடிப்படையிலும், நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையிலும் நிறுவப்பட்டும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டும் இதுவரை காலமும் மெய்யியலின் மையப் பிரச்சனையாக கருதப்பட்ட பௌதீகவதீத சிந்தனைகள் மெய்யியலிலிருந்து ஓரம்கட்டப்பட்டன. உள்பொருள், நேர்வு, உலகு, பெறுமதிகள் போன்ற எண்ணக்கருக்கள் குறித்து ஆராய்ந்து வந்த அறிவாராட்சியியல் ஓரம்கட்டப்பட்டு பகுப்பாய்வுத் தத்துவத்தை, பயன்பாட்டுத் தத்துவத்தை மனம் குறித்த உளவியல் ரீதியான ஆராய்ச்சிகளை ஈடுபடுத்தியவாறாக அறிவாராட்சியியல் பரிணமிக்க வேண்டும் என எதிர்பார்க்கப்பட்டது. உண்மை, பொய், சரி, பிழை, நன்மை, தீமை என்றவாறாக பெறுமதியையும் பொதுமைத் தன்மையையும் அகவயநோக்கையும் அடிப்படையாக்கிக் கொண்டு ஆராய்ந்து வந்த அறவியலின் பாங்கு அர்த்தமற்றதென ஒதுக்கப்பட்டு ஒழுக்கவியல் விஞ்ஞான மனப்பாங்குடன், புறவியல் தன்மையதாக ஏற்றுக் கொண்டு ஆராயப்பட வேண்டும் எனப்பிரகடனப்படுத்தப்பட்டது. குறிப்பாக விஞ்ஞான மகாநாட்டுத் தீர்மானங்கள் மெய்யியலின் புதிய போக்கினை உருவாக்கின.

விக்கின்ஸ்டைனின் அர்த்தம் பற்றிய கொள்கை சமகால மெய்யியல் போக்கில் பெரிய தாக்கத்தினை ஏற்படுத்தியது. மொழி பற்றிய ஆராய்ச்சிகளே மெய்யியல் ஆராய்ச்சிகள் என்றவாறாகக் கருதப்பட்டது. மெய்யியல் என்பது மொழி பற்றிய திறனாய்வாக அமைந்துள்ளதால், மொழியினைச் சரிவர புரிந்து கொள்வதனாலேயே மெய்யியல் புதிர்களைச் சரிவரப் புரிந்து கொள்ள முடியும் என விக்கின்ஸ்டைன் குறிப்பிட்டார். [7] மொழியின் அர்த்தம் பற்றி புரிந்து கொள்வதனாலேயே மெய்யியல் பிரச்சனைகளைத் தீர்க்கலாம் என நம்பினார். இவ்வாறாய்ப் புதிய கண்ணோட்டங்களோடு மெய்யியல் இந்த நூற்றாண்டில் வளர்ந்து செல்கிறது.

ஆரம்ப காலத்தில் மெய்யியல் விசாரணைகள் பிரபஞ்சம் குறித்ததாய் ஆரம்பமானது அண்டம், வெளி, காலம் குறித்தும் பின்னர் வாழ்க்கையின் ஆரம்பம் இயல்புகள் குறித்துமாய் விரிவாக்கம் பெற்றது. எவ்வாறாயினும் பிரபஞ்சவியல் அணுகுமுறை (Cosmological approach) இங்கு முதன்மை பெற்றுக் காணப்பெற்றது. அடுத்து வந்த மெய்யியல் ஆராய்ச்சிகள் மனிதனை

மையமாகக் கொண்டும், கூர்ப்புக் கொள்கைகள் (evolution) குறித்துமாய் விளங்கின. காலப்போக்கில் மெய்யியலானது உண்மையியல் வாதங்களை முன்னெடுப்பதாய் பரிணாமம் பெற்றது (Ontological arguments) ஒருமைவாத, இருமைவாத, பன்மைவாத ஆராய்ச்சிகள் இடம் பெற்றன. இதன் வழியாகப் பொருள்முதல்வாதம், அறிவுமுதல்வாதம் போன்ற எண்ணக்கருக்கள் வளர்ச்சி பெற்றன. இடைக்காலத்தில் மெய்யியல் ஆராய்ச்சிகள் முக்கியமாக ஆன்மா, இறைவன், உயிருக்கும் உடலுக்குமிடையிலான தொடர்புகள் குறித்தும் அமைந்தன. பௌதீகவதீத எண்ணக் கருக்கள் ஆய்வின் மையமாகவமைந்தன. சமயப் பெறுமதிகள் ஒழுக்கப் பெறுமதிகள், அழகியல் பெறுமதிகள் முதன்மை பெற்றன. மெய்யியல் பின் அறிவாராட்சியிலாகப் பரிணமிக்கிறபோது அறிவு பெறும் வாயில்கள் குறித்தும் அறிவின் வலிதாம் தன்மை குறித்தும் முதன்மைகள் வழங்கப் பெற்று ஆராய்ச்சிகள் தொடர்ந்தன. அறிவின் சாத்தியப்பாடு வலிதாம் தன்மை குறித்த வெளிச்சத்திலிருந்து மெய்மைவாதப் போக்குகள், இலட்சியவாதப் போக்குகள் மெய்யியலில் வளர்ச்சி பெற்றன. காலப்போக்கில் பகுப்பாய்வே மெய்யியலின் பணி என்றவாறாய் கருதப்பட்டது.

இன்றைய காலகட்டத்தில் மெய்யியலானது அறிவாராட்சியியல் (Epistemology) ஒழுக்க மெய்யியல் (Philosophy of Ethics) அரசியல் மெய்யியல் (Political Philosophy) வரலாற்று மெய்யியல் (Philosophy of History) சமய மெய்யியல் (Philosophy of Religion) மனமெய்யியல் (Philosophy of mind) அழகியல் மெய்யியல் (Philosophy of Aesthetics) விஞ்ஞான மெய்யியல் (Philosophy of Science) சமூக விஞ்ஞான மெய்யியல் (Philosophy of Social Science) உள மெய்யியல் (Philosophical Psychology) கணித மெய்யியல் (Philosophy of Mathematics) தருக்க மெய்யியல் (Philosophy of Logic) என்றவாறாக பல துறைகளிலும் பரிணமித்து விரிந்த ஒன்றாகக் காணப் பெறுகிறது.

எந்தவொரு முறையியலை வழிக்கொண்டு எந்தவொரு துறையில் மெய்யியல் தன் பகுப்பாய்வினை மேற்கொண்டாலும், மெய்யியலின் நோக்கெல்லையாக விக்கின்ஸ்டைன் குறிப்பிடுவதனைப் போலவே அமைந்துவிடும். அவ்வாறெனின் போத்திலுக்குள்ளே அடைபட்டுள்ள பூச்சிக்கு வெளியே செல்லக்கூடிய வழியினைக் காட்டுவதாகவே அமைவுறும். [8] இதுவே மெய்யியலின் நோக்காகவும் போக்காகவும் அமையும். இங்கு காட்டுதல் (to show) பூச்சி (fly) வெளிவரும் வழி (Way on) பூச்சியுள்ள போத்தல் (Fly bottle) ஆகியவற்றின் அர்த்தங்கள் பகுப்பாய்வு செய்யப்படல் வேண்டும். இங்கு பூச்சியென்பது மெய்யியல் ஆர்வலர்களையும், மாணவர்களையும், பூச்சியுள்ள போத்தல் என்பது பகுப்பாய்வு செய்யப்படாத பொதுவான உலக அனுபவங்கள் எமக்குத் தோற்றமளிக்கும்

விதத்தையும் வெளிவரும் வழி, காட்டுதல் என்பவை பகுப்பாய்வாளர்கள் பொறுப்பேற்று அறிவதற்கானதொரு முறைமையை வழங்குவதன் வழியாக பிரச்சனைக்குட்பட்டவர்கள் (போத்தலுக்குள் அடைபட்டவர்கள்) சுயமாகவே தன் சிந்தனை வழியால் தெளிந்து வழியினைத் தெரிந்து வெளிவர உதவுதலையும் குறிக்கும். எனவே மெய்யியலினதோ மெய்யியலாளர்களினதோ பணி, பிரச்சனைக்கான தீர்ப்புகளை வழங்குவதல்ல. பிரச்சனைகளைத் தீர்ப்பதற்கான வழி வகைகளைக் காட்டுவதாகும்.

(ஆ) இந்திய நோக்கில் மெய்யியல்

இந்திய மெய்யியல் என்றவாறாக இன்று அழைக்கப்பெறும் மெய்யியல் அன்று இந்திய மரபில் தரிசனங்கள் என்றும், மெய்யியல் நூல்கள் என இன்று இனம் காணப்படுபவை அன்று தரிசன நூல்கள் என்றும் அழைக்கப்பெற்றன. மேற்கத்தேயம் வாழ்வியலோடு சம்பந்தப்பட்ட ஒவ்வொன்றினதும் அடிப்படை மெய்மைகள் குறித்த அறிவினை மெய்யியல் என்றவாறாக அழைத்துக் கொண்ட அதேபாங்கில், அதே கண்ணோட்டத்தில் ஆன்மா குறித்தும் அதன் அடைவுகள் குறித்தும் இந்தியா கொண்டிருந்த மரபுவழிச் சிந்தனைகள் அனைத்தும் மெய்யியல் என அழைக்கப்பட்டது. இந்திய மெய்யியல் என்கிற பெயர்சூட்டல், இந்தியரல்லாதோரால், இடைக்காலத்தில் சூட்டப்பட்டதொன்றேயாகும். மேற்கத்தேய 'மெய்யியல்' என்கிற சொல் கொண்டிருக்கிற அர்த்தத்தினை வெளிப்படுத்தத்தக்க சமமான சொல் வடமொழியில் இருந்ததில்லை. மெய்யியல் என்கிற சொல்லுக்கு பொருத்தமானதாகக் கூட எந்தவொரு சொல்லும் வடமொழியில் இருந்ததில்லை. இந்தியச் சிந்தனை மரபு வடமொழியில் தரிசனங்கள் என்றவாறாகவே அழைக்கப்பெற்றிருந்தது என்பதற்கே சான்றுகள் உண்டு. [2] இவ்விரு மெய்யியல் போக்குகளையும் எடுத்து நோக்கும் போது அவை ஆய்வு செய்யும் எண்ணக்கருக்களிடையே பொதுப்படையான தன்மைகள் காணப்பெறினும் சிறப்புநிலை நோக்கல்களில் ஒத்த தன்மைகள் அருகியே காணப்பெறுகின்றது. மேற்கத்தேய மெய்யியல் ஞானத்திலான விருப்பு அல்லது ஞானநாட்டம் என்கின்ற அடிப்படைகளில் வளர்ந்து செல்கையில், இந்திய மெய்யியலோ ஞானத்திலான விருப்பு அல்லது ஞான நாட்டம் என்பவற்றையும் கடந்து விடையியின் ஆன்மவிடுதலைக்கான மார்க்கங்களை எடுத்துச் சொல்வதும் அதற்கான அத்திபாரத்தை இட்டுச் செல்வதையுமே தனது பணிகளாக கொண்டு செயல்படுகின்றது. இவ்வாறாக வேறு, வேறுபட்ட அதாவது அறிவை அறிதல், அறிந்ததை உணர்தல் என்கிற இருவகைப்பட்ட அடைவுகளை இந்திய மரபுவழிச் சிந்தனைகள் கொண்டிருந்தமையால், இந்தியாவில் உள்பொருள் குறித்த ஆய்வுகள் ஆரம்பத்திலிருந்தே தரிசனங்கள் என அழைக்கப்பட்டன. தரிசனம் என்கிற சொல் வெறுமனே சொல்லிலக்கணவழியால் மட்டுமல்லாது கலாச்சார பாரம்பரிய அடிப்படைகளினாலும், நேரில் காண்டல், நேரடியான அனுபவம் என்றவாறாகவும் உண்மை அல்லது உள்பொருள் குறித்த பிரக்ஞையுடனான அனுபூதிவழிக் காண்டல் என்றவாறாகவும் கருதப்பட்டது. அனுபூதிக் காண்டலிலே ஈடுபடுத்தப்பட்டிருக்கிற 'பிரக்ஞையானது' உயர்ந்ததும் மேலானதுமான புத்திஜீவித நிலையுடையதும் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட சாதன வழிப் பெறுகையினால் கைவரப் பெறுவதுமாயதொன்றாக கருதப்பட்டது. தருக்கியல் முறைமைகளினால் 'தர்சன' நூல்களை விளங்கிக் கொள்வதனால் மட்டுமல்ல விளங்கிக் கொண்ட உண்மைகளில் 'நம்பிக்கை' கொள்வதனாலேயே 'தர்சனம்' இந்திய மரபில்

சாத்தியப்படும் எனத் தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கின்றது. 'தர்சனம்' என்பது இவ்வாறானது என இந்திய சிந்தனை மரபு, இனம் கண்டு கொண்டிருக்கிற தாராண்மியத்தினால் இந்தியாவில் தர்சனமானது மானிட சுவாசத்துடனும், மானிட வாழ்வியல் சுவடுகளுடனும் சங்கமித்ததொன்றாகக் காணப்பெறுகின்றது. அறிகையில் ஈடுபடுத்தப்படும் அறிதல் துறையும் (Faculty of knowing) உணர்தல் துறையும் (faculty of feeling) இங்கு இணைந்தவாறாகச் செயல்படுகின்றன. 'நம்பிக்கையை' உள்வாங்கியவாறே உணர்தல் சாத்தியமாதலால், இந்திய மெய்யியல் ஓர் நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலான மெய்யியல் (Faith Philosophy) எனக் கருதப்படுகின்றது.

இந்திய மெய்யியல் ஓர் தரிசன மெய்யியலாதலால், வாழ்க்கையின் மேலான அடைவுகளை, அதாவது அப்பாலை அடைவுகளைப் பெறுவதற்கான நோக்குகளை உள்ளார்ந்தமாகக் கொண்டதொன்றாகின்றது. மேற்கத்தேய மெய்யியலினைப் போல் விருப்பினையோ, ஆர்வத்தினையோ மட்டும் அடிப்படையாகக் கொண்டு, வாழ்வியல் அனுட்டானங்களைத் தவிர்த்துக் கொண்டது போலானதொரு போக்கினை இந்திய மெய்யியல் ஒருபோதும் வழிக்கொள்ளவில்லை.

மேற்கத்தேய மெய்யியலானது ஏறத்தாழ எண்ணக் கருத்துக்கள் குறித்த சொல்லிலக்கணங்களை ஆராய்வதையும், உண்மை குறித்து புலமைத்துவக் கண்ணோட்டத்தையும் பணிகளாக மேற்கொண்டு இருக்கையில் இந்திய மெய்யியல் ஆன்மீக நோக்கையும் உண்மையில் நடைமுறை ரீதியிலான உணர்வினையும் பெற வழி செய்வதொன்றாயும் காணப்பெறுகின்றது. உணர்வினை பேணல் என்கின்ற நிலையே இங்கு இடம் பெறுவதனால் சுயசான்றின் அடிப்படையில் சுய தர்சனங்களே இடம் பெறுவதனால் மெய்யியல் என்கின்ற வார்த்தைப் பிரயோகத்திலும் பார்க்க தர்சனம் என்கின்ற சொற்பிரயோகமே பொருள் பொதிந்ததொன்றாகக் காணப் பெறுகின்றது. இங்கு தர்சனம் என்பது காண்டலாகவும், காண்டலுக்கான வழியாகவும் அமைகின்றது. தர்சனம் என்பது நேரடியானதும், உடனடியானதும், உள்ளுணர்வானதுமான உள்பொருள் குறித்த காண்டலாக அமைகின்றது. உன்னையே நீ அறிவாய்! (See the self) என்பதே இந்திய தத்துவத்தின் அடிப்படை தற்புல உண்மையாகக் காணப்பெறுகிறது. தன்னைத்தானே தர்க்கிக்கின்ற செயற்பாடானது சில வழிமுறைகளைப் பின்பற்றுவதால் கிடைக்கப் பெறுவதாகும். அவை முறையே உண்மையைக் கேட்டல் (shravana) விமர்சனப் பகுப்பாய்வுகளுக்கு பின்னாய அதாவது ஐயத்துக்கிடமின்றி, தர்க்கவழி முறைகளினால் பெறப்பட்ட புலமை சார் மரபுகளைப் பின்பற்றுதல் (Manana) நடைமுறையிலான விடுதலை (Nididhasana) ஆகியவையே இங்கு தன்னை அறிதலுக்கான படிமுறைகளாக

அமைகின்றன. [4] அறிதலுக்கான படிமுறைகளாக மேற்கத்தேய மெய்யியலினைப் போல் இந்திய மெய்யியலினது ஆளுகைப்புலம் விரிந்ததொன்றாயமையவில்லை. மனிதனைக் குறித்தும், உலகத்தினைக் குறித்தும் இவ்விரு மெய்யியல்களும் கொண்டிருக்கின்ற வேறுபட்ட கற்பிதங்களே இதற்கு அடிப்படையாக அமைகின்றது. உலகியல் கடந்ததொரு உலகமே இந்திய மெய்யியலின் கருப்பொருளாக அமைகின்றது. மேலும் மனித வாழ்வினை உலகியல் இன்பத்துய்ப்புக்களிலிருந்தும், பற்றுக்களிலிருந்தும், சௌகரீகங்களிலிருந்தும் விடுவிக்கிற சிந்தனைகளை இந்திய மெய்யியல் முதன்மையாகக் கொண்டிருக்கையில் மேற்கத்தேய மெய்யியல் உலகியல் வாழ்வியலில் வளமூட்டல்களை சரியான தத்துவார்த்தத்தில் அமைத்து ஜெயித்திட முனைப்புடன் செயல்படுகிறதொன்றாகவே தன்னைப் பிரகடனப்படுத்திக் கொள்கின்றது. இந்திய மெய்யியல் உலகியல் வாழ்வை விதிவசத்தால் அல்லது பாவத்தின் வழியால் கிடைத்ததொன்றாகவே பொதுவாகக் கருதுகின்றது. எனினும் உலகவாழ்வு துன்பத்தினதும், இன்பத்தினதும் விளைவு என்றவாறாகவும் உலகத்தையே இன்பமயமாக்கி அனுபவித்துக் கொள்ளல் வேண்டும் என்கிற கருத்துப் போக்கினையும் கொண்டுள்ள வேறுவகைப்பட்ட தத்துவார்த்தங்களும் இந்திய மெய்யியலில் இருக்கவே செய்கின்றன. குறிப்பாக இயற்கையினாலும் உள்ளார்ந்த சேதனக் காரணிகளாலும் வருகின்ற உடல், உள, துன்பங்கள், இயற்கையாலும் வெளியார்ந்த சேதனக் காரணிகளாலும் வருகின்ற உடல், உள துன்பங்கள் உயர்ந்த சக்திகளாலும் வெளியார்ந்த சேதனக் காரணிகளாலும் வருகிற உடல் உளத்துன்பங்கள் நிட்சயமானவையென்றும், ஒவ்வொரு மனிதனும் இத்தகைய துன்பங்களுக்கு உட்பட்டே கடைத்தேற வேண்டும் என்றும் இந்த துன்ப சாகரங்களிலிருந்து விடுதலை பெற்று, பேரானந்த பெரு வாழ்வை அடைவதையே ஒவ்வொரு மனிதனும் நோக்காகக் கொள்ள வேண்டும் எனவும் இந்திய மெய்யியல் எடுத்துக் கூறுகின்றது. [5] சுவர்க்க வாழ்வினைப் பெறுவதைத் தன் விருப்பாகக் கொண்டவன் உலக வாழ்வினை தியாக மனப்பாங்கோடு அணுகுபவனாகவும் அவ்வாறு அணுகுவதன் வழியாக அவன் பிரம்மத்தை உணர ஆரம்பித்து வளர்ச்சி பெற்று முடிபாக உணர்தலில் முதிர்ச்சி நிலையை அடைகிறபோது அவனே பிரமமாகின்றான் எனவும் இந்திய தத்துவப் போக்கு ஏற்றுக் கொண்டிருக்கின்றது. [6] மேற்கத்தேய மெய்யிலினைப் போன்று இந்திய மெய்யியலானது ஆராய்ச்சிக்கான அடிப்படைப் பொருட்களை மாற்றியமைத்தோ அல்லது புதிய எண்ணக் கருத்துக்களை அல்லது புதிய துறைகளை மெய்யியலினுள் இணைத்து ஆராய்ந்து அறிவின் ஆளுகைப் பரப்பெல்லையினை அகட்டி அறிகைகளை விருத்தி செய்வது போன்றதொரு பாணியைக் கைக்கொள்ளவில்லை. எந்தவொரு இந்திய மெய்யியலாளனும் தான் புதிதாக எதுவொன்றினையேனும் கண்டு கொண்டதாகவோ புதிய முறையியல்கள் எவற்றையேனும் உட்புகுத்திக் கொண்டதாகவோ குறிப்பிட்டிருக்கவில்லை. சங்கரர் கூட தன்னால் முன்வைக்கப்பட்ட அத்வைத தத்துவம் ஏற்கனவேயுள்ள

உபநிடதங்களிலும் பிரம்ம சூத்திரத்திலும் சிதறியவாறும், தெளிவின்றியும் காணப்பட்டதுதான் என்றும் தனது பணி மொழிச் சிக்கல்களுக்குள்ளிலிருந்து அவற்றினை வெளிக் கொணர்ந்ததும் அமைப்பியல் அடிப்படையில் கொண்டு வந்ததும்தான் எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். [7] அன்று அறிவு குறித்து 'சுருதி' வழியாகப் பெறப்பட்டவைகளை சரியானபடி விளங்கிக் கொண்டாலே இன்றும் அவை மனித மேம்பாட்டிற்கு போதுமானவை எனக் கண்டு கொண்டனர். பலவாய்ப் பெருகிப் போயிருக்கும் மனிததேவைகளுக் இவ்வாறாக மட்டுப்படுத்தப்பட்ட -வற்றுக்குள் இடம் பெறும் ஆய்வுகள் எத்துணை தூரம் பொருந்துமோவென ஐயப்பாடுகள் தோன்றினும் இவை விஞ்ஞான வளர்ச்சியினால் மேம்பாடு அடைந்துள்ள உலகினது தேவைகளுக்கும் சந்தேகங்களுக்கும் ஈடுகொடுகுமா? என ஐயப்பாடு தோன்றினாலும் கூட மனிதன் மனிதனாக வாழ அதாவது ஆன்மீக ஈடேற்றத்துக்கு போதுமான அடிப்படைகளை இந்திய மெய்யியல் அன்றே திருப்திகரமாக கண்டு கொண்டது எனக் குறிப்பிடுதல் மிகைப்படுத்தப்பட்ட கூற்றாகக் கொள்ள முடியாது எனலாம். இந்திய மெய்யியல் தனித்துவமான தன்மையினை கொண்டது என்கின்ற கருத்து இந்திய மெய்யியலாளர்களாலும், மேலைத்தேய மெய்யியலாளர்களாலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகும். இந்தத் தனித்துவம் என்பது இந்தியாவில் மெய்யியலையும், சமயத்தையும் பிரித்துப் பார்க்க முடியாததொரு நிலையினைச் சுட்டுவதாகவே அமைகிறது. சமயம் என்கிற இடத்தில் மெய்யியலையும் மெய்யியல் என்கிற இடத்தில் சமயத்தையும் ஒரு பொருள் கிழவி போல் பாவிக்கிற தன்மை காணப்படுகின்றது. மேற்கத்தேய மெய்யியலில் சமயம் சார்ந்தவைகளையும், இறையியல் சார்ந்தவைகளையும் பௌதீகவதீதத்துவம் என்றவாறாக வகைப்படுத்தி, அவற்றினை அப்பாலைத் தத்துவங்கள எனப் பிரகடனப்படுத்தி, சிலகாலங்களில் முதன்மை கொடுத்து ஆராய்ந்தும் வேறு சில காலங்களில் முதன்மையற்றவை என ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டதுமான போக்குகள் வரலாற்றில் காணப்பெறுகிறன. ஆனால் இந்திய தத்துவத்தில் அன்றும், இன்றும் ஆய்வின் கருப்பொருளாக அப்பாலைத் தத்துவங்களே அமைந்து கிடக்கின்றது. சமயமும் மெய்யியலும் வாழ்க்கைத் தத்துவமாக கடைப்பிடிக்கப்பட்டு வருகின்றது. இந்தியாவில் சமயக் கருத்துக்கள் மெய்யியலினால் பாதுகாக்களிக்கப்பட்டதொரு நிலையில் வளர்ந்து வருகின்றது. என்றாயினும் எந்தச் சந்தர்ப்பத்திலும் மெய்யியலில் இருந்து தன்னை அந்நியப்படுத்தி விடவேண்டும் என்று சமயம் எண்ணியதில்லை, மாறாக இந்தியாவில் மெய்யியலை சமயம் தன் வழிகாட்டியாக மிகவும் மகிழ்வுடன் ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறது என்கிறார் தேவராஜ். [8]

சமயத்திற்கும், மெய்யியலுக்குமிடையிலான நெருக்கத்தன்மை குறித்து அரவிந்தர் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார். 'மெய்யியலும் சமயமும் இந்திய கலாசாரத்தின் ஆன்மாவாகும்'. ஒன்றிலிருந்து மற்றையதைப் பிரித்துவிட முடியாது. இங்கு

சமயமும் மெய்யியலும் ஒன்றுக்குள் ஒன்று ஊடுருவியவாறாகவே காணப்பெறுகிறது. இந்திய தத்துவத்திலுள்ள எல்லாவிடயங்களும் அவை ஒன்றில் தூயபொருள் குறித்த அறிவாகவிருந்தாலென்ன அல்லது அதனது இருப்புக் குறித்த, அனுபவங்கள் குறித்த விடயங்களாகவிருந்தாலென்ன, அவை அனைத்தும் சமயத்திற்கும் சமய அனுட்டானங்களுக்கும் உடன்பாடானவையே. ஒன்றினை ஒன்று ஒளியேற்றியவாறே இந்தியாவில் சமயமும், மெய்யியலும் விளங்குகின்றது. [9] இதே கருத்தினையே இராதாகிருஷ்ணனும் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார். இந்திய மெய்யியல் ஆன்மீகமயமானது, ஆன்மீக உந்துதல்களே இந்திய வாழ்க்கை முறையை ஆட்சி செய்கிறது என்றார். [10]

இந்திய மெய்யியல் இந்திய பாரம்பரியத்தின் ஊடாகவே நோக்கப்பட வேண்டியதொன்றென்றும் அவ்வாறு நோக்கப்படாதவிடத்து இந்திய மெய்யியல் என்றால் என்ன? என்பதற்கு திருப்திகரமான பதிலொன்றினைத் தரமுடியாதொன்வாறாகவும் சில சமயகால இந்திய மெய்யியலாளர்கள் கருத்து வெளியிட்டுள்ளார்கள். இந்திய மெய்யியல் குறித்ததொரு நேர்மையான நோக்கு 'இந்தியத்துவம்' (Indianness) என்ற அடிப்படையில் இருந்தே எழுச்சி பெற வேண்டும் என்கிற கருத்து சமகால இந்திய மெய்யிலில் வலிமை பெற்றுள்ளது. இந்த இந்தியத்துவம் என்கிற எண்ணக்கருவின் உள்ளடக்கம் எதுவென்பதை சரிவர வரையறுத்துக் கொள்வதில் நிறையச் சிரமங்கள் இருப்பினும் 'இந்தியத்துவம்' என்பது ஒரு புவியியல் பிராந்தியத்தையோ அல்லது இந்திய மெய்யியலாளர்களையோ குறிக்கவில்லை என்பதை தெளிவாக அறியக் கூடியதாகவுள்ளது. சமகால மெய்யியலாளர்கள் பலரது பொதுப்படையான கருத்துக்களை அடிப்படையாக்கிக் கொண்டு பார்க்கின்றபொழுது, இந்தியத்துவம் எனக் கருதப்படுவது 'ஆன்மீகம் சார்ந்த' அல்லது ஆன்மீகத் தன்மையானது என்பதையே ஆகும் என்பது புலனாகின்றது. ஆன்மீக நோக்கோடு இந்திய மெய்யியல் அணுகப்படாதவிடத்து அதுவோர் அர்த்தமற்ற மெய்யியலாகவே காணப்படும். எனவே தான் இந்திய மெய்யியலை ஆய்வு செய்த இராதா கிருஷ்ணன் இந்தியத்துவம் என்பது அழிவற்ற தத்துவங்களைக் குறிக்கின்றது என்றும் ஆன்மீகமயமான சுவாசத்தினைக் குறிக்கின்றது என்றும் எல்லாவற்றினையும் 'ஏகான்மா' ஒன்றிலே காணுகின்ற தன்மையைக் குறிக்கின்றதென்றும், குறிப்பிட்டுள்ளார். [11] எனவே ஆன்மீக நோக்கோடு தான் இந்திய மெய்யியல் குறித்து கட்டாயமாக அணுகப்பட வேண்டும் என்கிற கட்டுப்பாடு, இன்று இந்திய மெய்யியலில் காணப்பெறுகின்றது.

இந்திய மேற்கத்தேய மெய்யியல்களின் கருத்தோட்ட வேறுபாடுகள் குறித்து நோத்து றோப் (Northrop) கருத்துக் கூறுகையில் இந்திய மெய்யியலானது ஒரு உள்ளுணர்வு மெய்யியல் என்றும் மேற்கத்தேய மெய்யியலானது ஓர்

நியாயித்தலுக்கான அடிப்படையில் அமைந்துள்ள மெய்யியல் என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.[12] உள்ளுணர்வு மெய்யியல் என்கிறபோது விடயங்கள் குறித்த விளக்கங்களை அதன் உள்ளடக்கங்கள் ஊடாகக் கண்டு கொள்வது ஆகும். இது ஒவ்வொரு மனிதனது சுயத்துடனும் சுயசான்றுகளுடனும் சம்பந்தப்பட்டது. நியாயித்தலுக்கு அடிப்படையாக அமைந்துள்ள மெய்யியல் என்கிறபோது ஒவ்வொரு விடயங்களையும் அதாவது பொருட்களையும் அதனுடைய கொள்கைவழி இணைப்புக்களால் கண்டு கொள்வது அதாவது முழுமையின் ஒரு பகுதியாகவுள்ள ஒவ்வொன்றிலிருந்தும் கண்டு கொள்வது. எனவே இந்திய மெய்யியலும் மெய்யியலாளர்களும், 'உள்ளவயமானதாகவும்' உள்ளார்ந்த சிந்தனைப் போக்கினைக் கொண்டவர்களாகவும் இருக்கையில், மேற்கத்தேய மெய்யியலும் மெய்யியலாளர்களும், புறவயமானதும் புறவயத்தானதுமான சிந்தனைப் போக்கினைக் கொண்டவர்களாகவும் காணப்பெறுகின்றனர்.

இறுதி அடைவுகளிலும், அடைவுகளை ஈடுகட்டுவதற்கான முறைமைகளிலும் வேறுபாடான கருத்தோட்டங்களைக் கொண்டிருக்கின்ற மேற்கத்தேய மெய்யியலும், இந்திய மெய்யியலும் தனித்தனியான பாதைகளைக் கொண்டவைகளே. தத்தமது நிலைப்பாட்டிலிருந்து கொண்டு முன்னையது புறமெய்மையையும் பின்னயது அகமெய்மையையும் தேடிக் கொண்டேயிருக்கிறது.

02

ஐயவாதம் (Scepticism)

ஐயவாதம் எனும் எண்ணக்கரு

நிச்சயமான அறிவினைப் பெறுதல் சாத்தியமாகுமா? உண்மையறிவினைப் பெறுதல் முடியுமா? என்பவை போன்ற வினாக்களுக்கு விடைகாண முற்பட்ட போது அறிவாராட்சியியலில் தோன்றியதொரு பிரச்சனையே ஐயவாதமாகும். உண்மையறிவின் சாத்தியம் குறித்த சந்தேகங்கள் சமூக விஞ்ஞானங்களுக்கு மட்டுமுரியதொன்றல்ல, விஞ்ஞான வழி அறிகைப்பேறுகளுக்கும் உடன்பாடானதொன்றே. விஞ்ஞான வளர்ச்சிகளின் விளைவாக பல புதிய உண்மைகள் ஏற்கப்படுதலையும் பழைய கருத்துக்கள் கைவிடப்படுதலையும் காண முடிகிறது. உண்மையறிவு என்கிறதொன்று, தோன்றும் காலத்திற்கு இயைபாக சில ஆதாரங்களைக் கொண்டிருக்கும், அவ்வாதாரங்களோடு அவற்றினை நாம் நிச்சயமான அறிவு என அப்போதைக்கு ஏற்றுக்கொள்கிறோம். காலவளர்ச்சிகள் கருத்து வளர்ச்சிகள் 'உண்மையெனக் குறிக்கப்பட்டவை'. குறித்து மேலதிகமாக சாதக, பாதக கருத்துக்களைத் தரும். இவை ஒன்றில் அவற்றை நிட்சயிக்க அல்லது நிராகரிக்க உதவும், இவ்வித இயங்கியல் முறை அறிவு குறித்ததொரு இறுக்கமற்ற நிலைக்கு வழிகோலுகின்றது. இந்நிலையில் அறிவின் சாத்தியம் குறித்த பிரச்சனை ஓர் அடிப்படை மெய்யியல் பிரச்சனையாக வடிவெடுக்கின்றது. பூமி தட்டையானது, அணு பிரிக்க முடியாததொன்று என ஆரம்ப காலத்தில் விஞ்ஞானம் ஏற்றுக்கொண்டிருந்தும் காலப்போக்கில், புதிய கண்டுபிடிப்புக்கள் அக்கருத்துக்களைக் கைவிடவேண்டிய நிலைக்குள்ளாக்கியது. புதிய கண்டு பிடிப்புக்கள் கைவரப்பெறுகின்ற போது பழைய கருத்துக்கள் கைவிடப்படுகின்றன. சில பேருண்மைகள் குறித்து அறியமுற்படுகையில், அறிவுத்துறை தனது ஆற்றலின்மையினை உணர்ந்து கொள்ளுகின்றது. அறிவாராய்ச்சி ஆரம்பிக்கின்ற போது முரண்பாட்டு நிலைகளும் மாறுபாட்டு நிலைகளும் ஏற்படுவதை அவதானிக்க முடிகிறது. புலன்களினூடாகவே நாம் அறிவினைப் பெறுவதனால் புலன்கள் சில வேளைகளில் எம்மை ஏமாற்றுபவையாகவும் செயல்படுகின்றன. நாம் கேட்கும் ஒலிகள், காணும் நிறங்கள், உணரும் வடிவங்கள், நுகரும் மணங்கள், யாவும் நம்மிடையே நிகழுகின்ற மாற்றங்களாகும். இவ்விதமான மாற்றங்கள் புறப்பொருட்களின் தொடர்பினால் நம்மில் விளைவன, இம்மாற்றங்கள் புறவுலகில் நிகழ்வனவல்ல (Objective) அகத்திலேயே நிகழ்பவை (Subjective) மலரொன்று நல்ல மணம் பரப்புகையில் நாம் அதனை உணர்கிறோம். இந் நுகர்வினை மூக்கின் துணையினால் பெறுகிறோம். இது மலரில் அமைவதில்லை. புலன் அனுபவங்கள் யாவுமே நம்மில் விளைவன. ஆதலால் இது விடயி சார்ந்த விடயம். எனவே புறவுலகிலுள்ளதை உள்ளவாறே நாம் அறிகிறோம் என்பதனை

அறுதியிட்டுக் கூறமுடியாததொரு நிலைப்பாடே இங்கு இடம்பெறுகின்றது. நமது கருத்துக்கள் நாம் பெற்ற அனுபவத்தின் வழியாகவே வருபவை. புறவுலகின் நிகழ்வுகளை நாம் அறிகின்றபோது அறிவுலக நிகழ்வுகள் செப்பமாக அமையாத காரணத்தால் காட்சிகள் திரிபுறுகிறது. எனவே புறவுலகு 'உள்ளவாறாகவே' நமது காட்சியில் பிரதிபலிப்பதில்லை. மேலும் இந்திரியங்கள், அறிகருவிகள் எல்லைக்கோட்டிற்குட்பட்டே செயற்படவல்லன. நுண்ணிய கலன்களையோ (Cell) தூரத்துப் பொருட்களையோ தெளிவாக காணுகிற சக்தி அவற்றுக்கில்லை.

அறிவின் நிச்சயத்தன்மைகளைப் பெற்றுக் கொள்வதில் பல இடர்ப்பாடுகள் உண்டு. இத்தகைய இடர்பாடுகளை அனிசைட்மஸ் (Aenesidemus) வகுத்துக் கூறுகின்றார். அவை முறையே எல்லா உயிரிகளினதும் காட்சிகளும் உணர்வுகளும் வித்தியாசப்படுகிறது. மனிதர்களுக்கு உடல் - உள ரீதியாக வேறுபாடுகள் உண்டாதலால் இத்தகைய வேறுபாடுகள் அவரவருக்கு பொருள்கள் தோற்றப்படுதலையும் வேறுபட்ட அடிப்படைகளிலேயே காட்டி நிற்கின்றன. வித்தியாசமான புலன்கள் வித்தியாசமான பதிவுகளை பொருட்கள் குறித்து வழங்கும் காட்சியானது காணுகின்ற போதில் அமையப் பெறும் புத்திஜீவித நிலைகளையொட்டியே அமையும். வேறுபட்ட தூரத்திலும், வேறுபட்ட நிலைகளிலும் உள்ள பொருட்களின் தோற்றம் வேறுபட்ட முறையிலேயே கிடைக்கும். காட்சியானது எப்போதும் நேரடியானதல்ல, அதுவொரு ஊடகத்தின் வாயிலாகவே கிடைக்கப்பெறும். சாதாரணமாக பொருட்களைக் காற்றினூடாகவே (வெளி - Space) பார்க்கிறோம். பொருட்கள் அளவு, நிறம், அசைவு. வெப்பநிலை ஆகிய வேறுபாடுகளுக்கு அமையவே தோற்றப்படும். எமக்கு ஈடுபாடானது அல்லது ஈடுபாடற்றது என்கிற மனப்பதிவுகளால் அவை வித்தியாசமானவையாகவே தோற்றமளிக்கும். வேறு வேறான நாடுகளில் வேறுபட்ட கலாசாரங்களும், கருத்துக்களும் மனிதர்களிடையே நிலவுவதால் இவை அறிவு குறித்த நிச்சயத்தன்மைகளில் குந்தகம் விளைவிக்கும். மேற்குறித்த உடல் - உள ரீதியானதும் பொதுவானதுமான காரணங்கள் அறிவின் நிச்சயத்தன்மைக்கு ஊறுவிளைவிப்பனவாகவும் ஐயவாத நோக்கிற்கு வழிதிறப்பதாகவும் அமைகின்றன.

ஐயவாதம் என்பதோர் மெய்யியல் திறனாய்வு முறையாகும். அறிவின் சாத்தியப்பாடு நிச்சயத்தன்மை குறித்து மெய்யியலாளரும், ஏனையோரும் எழுப்பிக்கொள்கிற வினாவே ஐயவாதமாகும். Skeptikos என்கிற கிரேக்க வேர்ச் சொல்லிலிருந்தே 'Skepticism' என்கிற ஆங்கிலப்பதம் பெறப்பட்டது. Skeptikos என்கிற சொல் விசாரணைகள் என்பதைக் குறிப்பதாகவே கிரேக்க மொழியில் கையாளப்பட்டது. [2] விவாத முறைகளினால் (Arugument method) ஐயக் கொள்கையினர் தமது கருத்துக்களை நிலைநாட்டுகின்றனர். இம்முறைமை இலகுவில் பிறர் கருத்துக்களை இசைவிக்கும். ஐயவாதிகள் தொகுதி, தொகுதியாகச் சந்தேகங்களை முறைமையாக ஒழுங்குபடுத்தி நியாயத் தொடைகளாக வெளியிடுகின்றனர். ஐயவாதிகள் பொதுவான அடிப்படையில் அறிவின் 'சாத்தியம்' 'நிச்சயத்தன்மை' குறித்து சந்தேகங்களை மறுப்புக்களை எழுப்பி நின்றாலும் இவர்கள் ஐயவாதத்தினைப் பற்றிநிற்கும் பான்மையையொட்டிக் கடும் போக்காளர், மிதவாதப் போக்காளர், இடைநிலைப்பட்டோர் என்று வரையறுக்க வசதிப்படுகிறார்கள். கியூமினையோர் கடும்போக்கு ஐயவாதி எனவும் பொதுவாக சோபிஸ்டுக்களை தவிரவும் ஏனைய ஐயவாதிகளை மிதவாத போக்காளர் எனவும் டேக்காட்டினையோர் இடைநிலைப் போக்குடைய ஐயவாதி எனவும் குறிப்பிடலாம். கடும் போக்கினர் அறிவின் நிட்சயத்தன்மையையும் அறிகையின் சாத்தியத்தினையும் அடைவதற்கான முறைமையாகவே ஐயவாதம் பயன்படுத்தப்படல் வேண்டும், செயல்பட வேண்டும் என்கிற நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். தீவிர ஐயவாதமானது எல்லா அறிவுகளும் நேரடியாகவும், உடனடியாகவும், அனுபவத்துக்குரியனவாகக் காண்பிக்கப்படவேண்டுமென்பதில் குறியாக உள்ளது. கணித தருக்க அறிவுகளை இவர்கள் புறநீங்கலாகக் கொள்கின்றனர்.

ஐயவாதம் நிச்சயமான அறிவின் இருப்பினை அல்லது ஏற்புடமையை சந்தேகிக்கின்றதே தவிர அவை இருக்க முடியாதவை என்றவாறாகவோ அல்லது என்றுமே அறியொணாதவொன்றாகவோ குறிப்பிடவில்லை. சாத்தியத்தைச் சந்தேகிக்கும் ஐயவாதமும் சாத்தியமற்றது என்கிற அறியொணாவாதமும் தத்தம் நோக்கிலும், போக்கிலும் வேறுபட்டவைகளே. அறியொணாவாதம் என்கின்ற சொல் முதலில் கக்ஸ்லி (Huxley) என்பவரால் உபயோகிக்கப்பட்டதாயினும் கேபேட் ஸ்பென்சர் (Herbertspencer) உடைய பெயருடனேயே இச் சொல் இணைத்துக் கூறப்படுகிறது. கிரேக்கத்திலே இச்சொல் 'அறிவைப் பெறமுடியாது' என்கிற அர்த்தத்தினைக் கொண்டுள்ளதாகவே கருதப்படுகின்றது. ஸ்பென்சர் 'பூரணத்துவமான அறிவு' இயலாததொன்றென்றார். இவரைப் பொறுத்தவரையில் அறிவு சார்புடையதென்றும் சடம், அசைவு, சக்தி பிரக்ஞை என்பவை வெறுமனே அறியமுடியாதனவற்றின் அடையாளங்களே என்றார். [3]

மெய்யியல் வரலாற்றில் ஐயவாதம்

சிந்தனை வரலாற்றில் ஐயவாதம் செழிப்புடையதொன்றாகக் காணப்பெற்றாலும் காலவோட்டத்தில் அதன் முதன்மை கூடியும், குறைந்தும் கூடியும் என்றவாறாக சுழற்சிப் போக்கினையுடையதொன்றாகவே வரலாற்றில் அனுமானிக்கக்கூடிய -தாகவுள்ளது. சோக்கிரட்டீசுக்கு முன்பிருந்தே ஐயவாத சிந்தனைகள் காணப்பெறுகின்றன. ஷெரக்கிளைட்டசின் பௌதீகவதீதக் கொள்கையான

'ஒவ்வொன்றும் மாற்றமடைகின்றன'. (Flux) என்பதே ஐயவாதத்துக்கு அடிப்படையாகக் காணப்பெறுகின்றது. ஒரே ஆற்றினுள் ஒருவர் இரு தடவை கால் வைக்க முடியாதென்றும் இது போன்றே மனிதனுக்கு எந்தவிதமான மாற்றமற்ற (Fixed) அறிவும் இருக்க முடியாது என்றும் குறிப்பிட்டார். அறிவு எதனையும் நிட்சயமாகக் கொண்டிருக்க முடியாது என்கிற ஹெரக்கிளைட்டசின் கருத்தினை, மீள வலியுறுத்துபவராகவும் தீவிரப்படுத்துபவராகவும் காட்டிலஸ் (Cartylus) விளங்குகின்றார். இவரது கருத்துப்படி கால் வைக்கின்ற ஆறு மட்டுமல்ல காலினை வைக்கும் மனிதனது உளமும், உடலும் கூட உடனுக்குடன் மாற்றமடைகின்றது என்றார். இவ்வாறாக ஐயவாதப் போக்கிற்கு அகன்ற பரிமாணத்தையுடைய் களத்தினைக் காட்டிலஸ் உருவாக்கினார். [4]

சினோப்பன்ஸ் (Xenophans) கருத்துப்படி ஒரு மனிதனுக்கு சந்தர்ப்பவசத்தால் உண்மை அறிவு கிடைக்கப்பெற்றாலும் கூட, அவன் அதனைத் தவறான அல்லது பொய்யான அறிவிலிருந்து பிரித்துப்பார்க்க முடியாதவனாகின்றான் என்றார். சோபிஸ்ட்டுக்கள் ஐயவாத நிலைப்பாட்டிற்கு ஏற்புடையதாகவே தமது கருத்துக்களைத் தெரிவித்தனர். கோகியாஸ் (gorgias) ஏதாவது ஒன்று இருப்பில் உண்டென நாம் சந்தேகிக்கையில் அல்லது ஏதாவது ஒன்று இருப்பில் இருக்க நேர்ந்தால் நாம் அதனை அறியமுடியாது. அவற்றை எமக்குத் தெரியாவிட்டால், நாம் அதனுடன் தொடர்புகொள்ள முடியாது என்றார். புரோட்டோகோரஸ் மனிதனே அனைத்தையும் அளக்கும் கருவியாகின்றான் என்பதன் மூலம் ஒரு வகைத்தான ஐயவாதப் போக்கினை உருவாக்குகின்றார். புரோட்டோகோரசின் கருத்து குறித்து பிளேட்டோ குறிப்பிடுகையில் புரோட்டோகோரசின் கருத்தானது பூரணத்துவமானதொரு அறிவுண்டென்பதை மறுப்பதாகவேயுள்ளது என்றார். ஒவ்வொரு மனிதனதும் அறிவுகுறித்த வியூகங்களும் அவனைப் பொறுத்தவரையிலேயே சரியானது என அமைந்து விடுவதனால் இங்கு பொதுவான தீர்ப்பு என்கிற ஒன்றுக்கு இடமில்லாது போய்விடுகிறது என்றார். [5]

Phrho ஐயவாதப் புத்திஜீவிகளுக்கு முன்னர் வாழ்ந்தவர். ஐவாதம் என்பது ஓர் மெய்யியல் முறைமையாக Phrho வாலும் அவரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட பிளாட்டோவின் அக்கடமியினராலும் எடுத்துக்காட்டப்பட்டது. பிளாட்டோவின் கருத்துக்களுக்கு முதன்மை கொடுத்து அவரது பெயரிலேயே தங்களது அறிவியற் கல்லூரியினை ஆரம்பித்திருந்தாலும் பிளாட்டோவின் பௌதீவதீதக் கோட்பாட்டினையும் நிறைகள் குறித்த கருத்துக்களையும் எதிர்த்தார்கள். இவர்களைப் பொறுத்தவரையில் சோக்கிரட்டீசினால் கூறப்பட்ட 'எனக்கு ஒன்று மட்டும் ஐயமின்றித் தெரியும் அதுதான் எனக்கு ஒன்றும் தெரியாது என்பதே' என்கின்ற கருத்தினை மிகவும் நெருக்கமான முறையில் கடைப்பிடித்தார்கள். இந்த கல்விக் கழகத்தினர் ஐயவாதக் கல்விக்கு முதன்மை கொடுத்தார்கள். இவர்கள் எந்தவிதமான இறுக்கமான உள்பொருள் குறித்த கருத்துக்களையும் ஏற்றுக்கொள்ளாது தோற்றப்பாட்டியலை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒருவித வாழ்க்கையே சந்தோஷத்திற்கு இட்டுச் செல்லும் என்ற நினைப்போடு வாழ்ந்தார்கள். எவ்வாறெனினும் அரிஸ்டோட்டிலிய மெய்யியலுக்குப் பின்னெழுந்த மெய்யியல் போக்குகளின் முடிபுகள் ஐயவாதத்திற் கொண்டு சென்று விடுவனவாகவே அமைந்தன. இங்கு வளர்ச்சி பெற்ற நிலையில் காணப்பெறும் விடயிவாதப் போக்குகள் இயல்பாகவே ஐயவாதத்துக்குள் வந்து சேர்கின்றன.

நவீன காலத்தில் கிரேக்க காலத்திலிருந்த ஐயவாத சிந்தனைப்பாணிகள் மறைந்துவிட்டதாயினும் பாரம்பரியமற்றதொரு புதியவடிவில் திறனாய்வு விசாரணைகளின் அடிப்படையில் ஐவாதம் தோற்றம் பெறுகின்றது. 17ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த றேனே டேக்கார்ட் தன்னைப் பொறுத்த வரையில் ஒரு ஐயவாதியாகாவிட்டாலும் தனது மெய்யியலினை ஒருவித ஐயவாதப் போக்குடனேயே முன்வைத்தார். மறுமலர்ச்சிக் காலம் வரை இவரது சிந்தனைகள் அறிவுலகத்தினால் பெரிதும் போற்றப்பட்டது. [6] 18ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த டேவிட் ஹியூமும் ஒரு பிரபலமான ஐயவாதியாக விளங்குகிறார். இவர் டேக்காட்டினைப் போலவல்லாது அகம் சார்ந்த ஐயவாதியாகவும் அறிவின் நிச்சயத் தன்மைகள் ஐயத்திலேயே சென்று சேரவேண்டும் என்கிற இறுக்க நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டவராகவும் காணப்படுகிறார். இவரைப் பொறுத்தவரை நிச்சயமான அறிவென ஒன்றில்லை என்றும் சகல அறிவும் ஐயத்தின்பாற்பட்டது என்றும் அவை ஐயவாதத்திலேயே சென்று முடியவேண்டும் என்ற நிலைப்பாட்டினை உடையவராகவும் காணப்படுகிறார். அறிவின் அடிப்படைகளான காரண - காரிய உறவுகள், சட இருப்புக்கள் போன்றவற்றையும் நிராகரிக்கின்றார். மேலும் அனுபவங்கள் என்பன எமக்கு எது குறித்தும் எதுவும் தருவதில்லையென்றும் எண்ணிலடங்காத மனப்பதிவுகள் அல்லது காட்சிகள், எண்ணங்கள் அல்லது ஞாபகச் சாயல்கள் மட்டுமே அனுபவங்களை எமக்குப் பெற்றுத் தருகின்றனவென்றும் குறிப்பிடுகிறார். இவற்றை நம்புவதற்கோ, ஏற்பதற்கோவாகவேண்டிக் காட்டக்கூடிய நியாயங்கள் எங்களிடம் இலலையென்றும் கூறுகிறார். இவ்வான்மா என்பது மனப்பதிவுகளினதும் எண்ணங்களினதும் கூட்டுத்தொகை மட்டுமே என்கிறார். [7] கியூமினது ஐயவாதம் தீவிர போக்கினைக் கொண்டதொன்று.

நவீனகால மெய்யியலில் டேக்காட், ஹியூம் போன்றவர்கள் அறிவின் நிச்சயமற்ற தன்மை குறித்தும் ஐயவாதத்தின் பங்கு குறித்தும் கொண்டிருந்த கருத்துக்களைத் திறனாய்வு செய்வதையே, சமகால மெய்யியல் தன்சார்பிலான ஐயவாதப் பங்களிப்பாக வழங்குகின்றது. மில், மாக், ரசல் மூர். விக்கன்ஸ்ரைன் போன்றவர்களது ஐயவாதம் குறித்த திறனாய்வுகள் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கவை.

மேற்கத்தேய அறிவாராய்ச்சியியலிலே ஐயக்கொள்கை முதன்மை பெற்றிருப்பதைப் போன்றே இந்திய மெய்யியலிலும் ஐயக்கொள்கை முதன்மை பெற்றுக் காணப்படுகின்றது. இந்திய மெய்யியலின் ஆரம்பகாலத்து சாஸ்திரிய நூல்கள் (வேதங்கள் - உபநிடதங்கள்) அறிவினைப் பிரம்ம அறிவு (பரஞானம்), உலக அறிவு (அபரஞானம்) என்றவாறாக வகையிட்டு வெளிப்படுத்தியதன் மூலமாக, அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம் வகிக்கின்ற இடமும் பரிமாணமும் வரையறுக்கப்பட்டதொன்றாகவே காணப்பெறுகின்றது. இத்தகைய வரையறைகளின் தனித்துவத்தன்மை பௌதீகவதீதம் குறித்த (பிரம்ம ஞானம்) அறிவினையும் (Knowledge) அறிகை முறையினையும் (Cognition) பெறுவதற்கு ஆப்தத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு சர்ச்சைக்கு இடமளிக்காதவாறாக நியமப்படுத்தப்பட்டதொன்றாக அமைவுறுத்த வழிசெய்தன. பிரம்மஞானம், பௌதீகவதீதம் குறித்ததாய் அமைய, அபரஞானம் உலகம் குறித்ததாயும், உலகத்துப் பொருட்கள் குறித்ததாயும் உலக மானிடர் அறிவுகள் அவர்களிடையேயான இடைவினைகள் குறித்ததாயும் அமையப்பெறுகிறது. இந்திய மெய்யியலின் பிரகாரம் மனிதனது அறிகையானது இரு கட்டமாக அமைந்த வேறான துறைகள் இரண்டினைக் கொண்டதாக அமைகிறது. இவை அறிவுத்துறை, உணர்வுத்துறை ஆகும். பௌதீகவதீதம் குறித்த அறிகைகள் உணர்த்தலுடனும் உலகம் குறித்த அறிகைகள் அறிவுடனும் தொடர்பு கொண்டவையாகக் காணப்பெறுகின்றன.

மேற்கத்தேய மெய்யியல் இத்தகைய இறுக்கமான வரையறைகளை மேற்கொள்ளாத நிலையிலேயே ஐயவாதத்தினை ஆரம்பம் முதல் சமகாலம் வரை மேற்கொண்டு வருகின்றது. சமகால மெய்யியலாளர்களான விக்கன்ஸ்ரைன். அயர் போன்றவர்கள் ஐயவாதம் பற்றிய ஆராய்ச்சிகளில் பௌதீகவதீதக் கருத்துக்களை எடுத்துக்காட்டுக்களாகவேனும் பயன்படுத்திக் கொண்டே, ஐயவாதத்திற்கு உடன்பாடாக முரண்பாடாகக் கருத்துக்களை முன்வைத்திருக்கிறார்கள். இந்திய மெய்யியல் தனது அறிவாராய்ச்சியியலை ஆரம்ப காலத்திலிருந்தே சிறப்பாக வரையறை செய்து கொண்டமையால் மேற்கு எதிர் நோக்கும் பல பிரச்சனைகளைத் தவிர்த்துக் கொண்டது. இந்திய மெய்யியலிலான ஐயவாதம் ஆராய்ச்சிக்கு உகந்ததொன்றாகவும் காணப்பெறுகின்றது.

வடமொழியில் ஐயத்தினை 'சம்சயம்' என அழைப்பர். ஐயம் என்கின்றபோது இந்திய மெய்யியலில் அறிவுக்குக்கட்டியம் கூறுகின்றதொன்றாகவே அமைந்து காணப்பெறுகின்றது. ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்ட அறிவெனவொன்றில்லை என்கின்ற

வெற்றுநிலைக்கு கொண்டுபோய் விடுகின்றதொன்றாக இங்கு ஐயம் செயற்படவில்லை. அறிவைச் செப்பனிடுகின்றதொரு முறையியலாகவே இங்கு காணப்பெறுகின்றது. வாத்சாயனர் ஐயத்தில் நான்கு வகைகள் இருப்பதாக வெளிப்படுத்துகின்றார். முறையே தவறு (Error) (Mithya Jnana), ஐயம் (Doubt) (Vicikitasa), பெருமை (Pride) (Mana), தவறவிடல் (Negligence) (Pramada) ஆகும் [8]. இவற்றைப் விரித்துப் பார்க்கின் பல பொருள்களுக்கும் பொதுவான பண்பொன்றினை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம், சிறப்பானதும் தனித்தன்மை உடையதுமான பண்புகள் பலவற்றை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம், முரண்படும் வாக்கியங்களால் எழுகின்ற ஐயம், மாயக் காட்சி போன்ற சீரற்ற காட்சிகளினால் ஏற்படுகின்ற ஐயம், சீரான காட்சியின்மையால் ஏற்படுகின்ற ஐயம் எனலாம். [9]

உத்தியாதகர (Uddyotakara) வின் கருத்துப்படி சந்தேகம் என்பது முடிவற்றதொரு அறிகையாகும். இது என்னவாக இருக்கலாம் என்கிற வடிவத்தினை எடுக்கின்றதொன்றாக இருக்கும். இது எவ்வாறாக எழுகின்றது என்பதை நோக்கின் X என்பதனை ஏனையவற்றிலிருந்து வேறுபடுத்தும் இயல்புகளை அவதானிக்கத் தவறுவதால் எழுகின்ற ஐயம், X க்கும் Y க்கும் பொதுவான பண்பைக் காண்பதால் அல்லது அனுமானிப்பதால் எழுகின்ற ஐயம். நாம் காண்பது Y அல்ல X ஆகும் என்கின்ற தெளிவான காட்சி கிடைக்காததனால் ஏற்படுகின்ற ஐயம். [10] விஸ்வநாதர் ஐயம் குறித்துக் குறிப்பிடுகையில் ஒரு பொருள் குறித்தான முரண்பாடுகளைக் குறித்த அறிவு ஐயம் என்றார். இத்தகைய ஐயமானது கருதுகோள்களை நியாயப்படுத்துவதனால் (Hypotheticalreasoning) (Tarka), பயத்தினால் (Fear) துக்கத்தினால் (Soka) ஏற்படும். [11] மேற்கண்ட வரைவிலக்கணங்களிலிருந்து இந்திய மரபில் ஐயம், தருக்க அடிப்படை சார்ந்த ஒன்றாகவும், உளவியலடிப்படை சார்ந்ததொன்றாகவும் நோக்கப்பட்டு வந்தது என்று புலனாகின்றது.

இந்திய மெய்யியலிலும் மேற்கத்தேய மெய்யியல் போன்றே ஐயம் பற்றிய ஆய்வு நிர்ணயம் (Certainty) என்கின்ற எண்ணக்கருவினையும் தொடர்புபடுத்தியவாறே ஆராயப்படுகின்றது. இதன் அடிப்படையில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பதிலீடுகளில் ஒரு பிரச்சனையின் தீர்வாக ஏற்புடையதொன்றினை இனம் காணும்போதே ஐயம் நீங்குகின்றது. இந்திய மெய்யியலில் பொதுவாகவும், சைவசித்தாந்தத்தில் சிறப்பாகவும் மேற்கத்தேய மெய்யியலில் ஐயம் நோக்கப்படுவது போன்றே 'புலன்களுக்குரியதொன்றாக' எடுத்துக் காட்டுகின்ற போக்குக் காணப்பெறுகின்றது. இந்திய மெய்யியலில் ஐயம் உளவியல் சார்ந்ததாகவும் எடுப்புக்குரிய பெறுமானமென்றவாறாகவும் ஓர் முறையியல் என்றவாறாகவும் முப்பரிமாணங்கள் கொண்டதொன்றாகவே நோக்கப்படுகிறது.

ஐயவாதத்தினை நிலைபெறவைக்கும் வழக்குரைகள்

ஐயவாத எண்ணப்போக்கானது எவ்வகைப்பட்ட 'தூய்மையான' 'உண்மையான' அறிவும் இல்லை என மறுக்கின்றது. இந்த மறுப்பானது ஐயவாதம் தன்னைத் தானே மறுப்பதற்கும் உடன்பாடாகிறது. இவர்களது கூற்று இவர்களுக்கே சுய மறுப்பாகிறது. எல்லா அனுபவவழி எடுப்புக்களும், நிகழ்தகவுத்தன்மையனவே தவிர நிச்சயமற்றவை என்கின்றது. இவ்வாறான ஐயவாதிகளின் கருத்துக்களை அர்த்தமற்றது எனவும் பிழையானது எனவும் குறிப்பிடலாமாயினும் இவற்றினை நிறுவ அதாவது அர்த்தமற்றவை என்பதனை நிறுவ தர்க்கியல் ரீதியாக இக் கூற்றுக்கள் போதாதவை. மால்கோம் (Malcolm) என்பவரது கருத்துப்படி சாதாரண பாஷையில் விரைவு என்பது ஆறுதல் என்பதுடனும் தெளிவு - தெளிவற்றதென்பதுடனும் நிகழ்தகவு நிச்சயமானதென்பதுடனும் தொடர்புடையதாகக் கருதப்படுகிறது. இச்சோடிச் சொற்களில் ஒன்றினைப் பாவனையிலிருந்து நீக்குகின்றபோது அதனது மறுபாதி தானாகவே பாஷையிலிருந்து விலகிவிடுகின்றது. இந்த அடிப்படையில் மால்கோம் மேலும் குறிப்பிடுகிறார். அனுபவ எடுப்புக்களுக்கு நிச்சயம் என்பதனை நீக்கிவிட்டால், நிகழ்தகவுத்தன்மையது அல்லது நிகழும் தன்மையது என்பதனை உபயோகப்படுத்துகின்ற நிலையும் மொழியியலில் இயல்பாகவே நீங்கிவிடும். பாஷையில் அர்த்தமற்றதொரு சொல்லாகிவிடும்.[12] இதற்கு உடன்பாடானதொன்றாகவே ரையில் (Ryle) கூற்றும் அமைகிறது. 'எப்போது தவறான நாணயங்கள் இருக்க முடியுமெனின் ஒழுங்கான உலோகத்தில் இறைமை கொண்ட அதிகாரபீடம் அசல் நாணயங்களை வெளியிடும் போதுதான்' தவறான நாணயங்கள் இருக்க முடியும்.[13] எனவே பாஷைப்போக்கில் அத்தகைய சோடிச் சொற்கள் இருப்பதனால் ஐயப்படுதற்கான வாய்ப்பினை பாஷையின் அமைப்பே ஏற்படுத்திக் கொடுக்கிறது. எனவே மேற்குறித்த இரண்டு கூற்றுக்களினையும் ஐயவாதத்திற்கு இடமளித்தே கூறப்பட்டவை எனக்கருதுதல் பொருந்தும். மேலும் ஐயவாதிகள் எல்லா எடுப்புக்களும் நிகழ்தகவுத்தன்மையினை என்று கூறியிருந்தால் இந்த நிகழ்தகவு என்கின்ற சொல்லினை மொழியின் உபயோகத்தில் அர்த்தமற்றதொன்றாகக் கருதலாம். ஐயவாதிகள் அனுபவ எடுப்புக்களே நிகழ்தகவுத் தன்மையின என்று குறிப்பிடுகிறார்கள். கணித, தருக்க எடுப்புக்களை புறநீக்கம் செய்தே மேற்குறித்த கூற்றினைக் கூறியுள்ளார்கள். எனவே இங்கு இச்சொல் அர்த்தம் பெறுகிறது. எனவே ஐயவாதிகள் எத்தகைய வழக்குரைகள் வழியாக ஐயவாதத்தின் இருப்பினை நியாயப்படுத்துகிறார்கள் என நோக்குகையில், நான்கு வழக்குரைகளின் அடிப்படையில் தமது கருத்துக்களை நிலைநாட்ட முற்படுகின்றனர். அவை முறையே வரலாற்று வழக்குரைகள் (Historical Arguments), இயக்கவியல் வழக்குரைகள் (dialetical Arguments), உடலியல்சார் வழக்குரைகள் (Physiological Arguments), உளவியல் சார் வழக்குரைகள் (Psychological Arguments) ஆகும்.[14]

வரலாற்றியல் வழக்குரைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஐயவாதத்தை நிலைநிறுத்த முயல்பவர்கள் வேறுவேறுபட்ட அறிவியல் துறைகளைச் சார்ந்த அறிஞர்கள் தத்தமக்கிடையே அறிவின் ஒருமைப்பாட்டிற்கும் நிச்சயத்தன்மைக்கும் எதிராகக் காட்டி நிற்கின்ற போக்குகளை எடுத்துக் காட்டுவதன் வழியாக ஐயவாதத்தினை நிலை நிறுத்துகின்றனர். அறிஞர்களுக்கிடையேயான அறிவுகுறித்தான உடன்பாடின்மையே இவர்களது ஐயவாத வளர்ச்சிக்கு உகந்த அத்திவாரமாக அமைகின்றது. ஏறத்தாழ எல்லா அறிவியற் புலங்களிலும் வேறுவேறுபட்ட கருத்துக்கள் ஒரு விடயம் குறித்துக் காணப்படவே செய்கின்றன. அறிஞர்கள் என்று சொல்லப்படுபவர்கள் இவைகளைத் தீர்த்துக்கொள்ள இயலாதவர்களாகவே காணப்பெறுகின்றனர். ஐயத்திற்கப்பாற்பட்ட 'நிச்சயத்தன்மையான' ஒரு நிலையானது எமக்கு மிகத் தூரத்திலேயே உள்ளது என்பதையே இத்தகைய கருத்து முரண்பாட்டுப் போக்குகள் காட்டி நிற்கின்றன. இவ்விதமாக அறிவின் வரலாற்றினை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஐயவாதத்தை நிலைநிறுத்த முற்படுபவர்கள் முன்வைக்கும் நியாயம், ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்ட நிலையானது வெகு தூரத்திலுள்ளது என்பதனைச் சுட்டி நிற்கின்றதே தவிர அந்நிலையினை 'என்றுமே' எட்டிவிட முடியாது என்பதைக் குறிப்பிடுவதாகவில்லை. எவ்வாறெனினும் ஐயவாதிகளின் வரலாற்று வழக்குரையானது இதுவரை நிச்சயமான அறிவினை மனிதன் பெறவில்லை என்பதனை உத்தரவாதப்படுத்துகின்றதொன்றாகவே அமைகின்றது.

வரலாற்று வழக்குரைகளைக் காட்டிலும் ஐயவாத இயக்கவியல் வழக்குரைகள் கூடிய நெருக்கமான நிகழ்தகவுத்தன்மை கொண்டவையாகக் காணப்பெறுகின்றன. நியாயப்படுத்துதல் என்பது இயல்பில் தன்னுள்ளேயே முடிவான சவால்களுக்கு (Ultimate issue) முகம் கொடுப்பதில் செயலகலாத் தன்மையைக் கொண்டுள்ளது என ஐயவாதிகள் வாதிடுகிறார்கள். நிச்சய அறிவுக்கெதிராகவும் ஐயவாதத்திற்குச் சார்பாகவும் முன்வைக்கப்படுகின்ற வழக்குரைகளில், மிகவும் கனதியானதொன்றாகக் கருதப்படுவது உடலியலை அடிப்படையாகக் கொண்ட வழக்குரையாகும். இவ்வழக்குரையின் பிரகாரமாக, மெய்யான (Real) உலகு குறித்த உண்மையான (True) அறிவினை நாம் பெற்றுக்கொள்ள முடியாது. பெற்றுக்கொள்ள முடிந்தாலும்கூட அதன் உண்மையினை அறிந்துகொள்ளக்கூடிய ஏற்பாடுகள் எமக்கில்லை. ஒன்றின் உண்மையினை அறிய எமக்கு ஏதுவாகவிருப்பது எமது புலன்களே. புலன்நுகர்சியால் நுகரக்கூடியதாக இருப்பதனாலேயே ஒன்றினை உண்மை என்கிறோம். நாம் கேட்கின்ற சத்தம், பார்க்கின்ற நிறம், உணர்கின்ற வடிவம், நுகர்கின்ற மணம், உருசிக்கும் சுவை ஆகிய அனைத்தும் எம்மிலிருந்து எழுபவையே தவிர, புறவுலகிலிருந்து தோன்றுவனவல்ல. எனவேதான் புற உலகு குறித்த உண்மையான அறிவினை பெற்றுக்கொள்வதற்கு எமக்கெந்தவிதமான நியாயமும் இல்லை. ஐயவாதத்திற்கு

அடிப்படை வாய்ப்பாக அமைவது பொருள்கள் குறித்த விடயிவாதப் போக்கேயாகும். மேற்குறிப்பிட்ட வழக்குரையின் வழியாக, அனுபவ அறிவுகள் என்று கருதப்பட்டவைகள் அனைத்துமே நிச்சயமான அறிவினை, ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்டதான அறிவினைப் பெற்றுத்தர உதவாதென்பதை வெளிப்படுத்துகின்றது. இங்கு ஐயவாதிகள் மிக இயல்பாக காட்டுகின்ற அனுபவ அறிவின் ஸ்திரத்தன்மை குறித்த சந்தேகம், மிக்க கடுமையானதும் சிக்கல் நிறைந்ததுமான நிலையினை அனுபவ அறிவுகள் குறித்துத் தோற்றுவித்தன.[15]

ஐயவாதிகள் நான்காவது வழக்குரையாக முன்வைக்கின்ற உளவியல் சார்ந்த வழக்குரைகள் இலகுவானதாகவும், அவ்வேளை விரைவாகவும், விபரமாகவும் விளங்கிக்கொள்ளக்கூடியதுமொன்றாய்க் காணப்பெறுகின்றது. இவ்வழக்குரையின் பிரகாரம் நாம் ஒரு முடிவற்ற உலகினில் வாழ்கின்றோம். எதிர்காலமென்பது எமது நிகழ்காலத்தின் நிகழ்வுகளையும் உள்ளடக்கியதொன்றாகும். நினைவு அல்லது ஞாபகம் என்பது அறிவுக்கானதொரு நிச்சயமான தளமல்ல, நினைவின் அடிப்படையில் மட்டுமாய் அறிவின் நிச்சயத்தன்மையினை நிறுவிவிட முடியாது. அறிவுலகத்துறையில் மிக நலிந்ததொரு துறையே நினைவு ஆகும். எதிர்காலமென்பதோவெனில் மிகப்பெரியவெடுப்பிலான எதிர்பார்ப்பே. ஆகவே அறிவு என்பது கடந்த காலத்திலிருந்து வருடித்துப் பெற்றுக்கொண்டதும், எதிர்காலத்தைப் பற்றியதொரு எதிர்வு கூறலுமே. எனவே 'அறிவு' என்பது வெறும் பெயரளவிலான பெயரே. உளவியலடிப்படையிலான இந்த வழக்குரை அதிக தாக்கத்தினைக் கொண்டதல்ல. வெறும் தூயகணித மாதிரிகள் போன்றதொரு வடிவமைப்பைக் கொண்ட வழக்குரையேயாகும். ஆயினும் சந்தேகத்தினை ஏற்படுத்தப் போதுமானது.

டேக்காட்டினது ஐயவாதமும் அதன் விமர்சனங்களும்

டேக்காட் பாரம்பரியமாக 'நிச்சயத் தன்மைக்கு' எதிராகவும் ஐயவாதத்திற்கு ஆதரவாகவும் முன்வைக்கப்படுகின்ற கண்டனங்களான, அறிவானது புலன்வழியாகப் பெறப்படுவதாதலால், புலன் சிலவேளைகளில் ஏமாற்றலாம். காட்சியினால் பெரியனவற்றையும் சிறியனவற்றையும், தூரத்தேயுள்ளனவற்றையும் சரியாகக் கிரகிக்க முடியாது. கனவு நிலைக்கும் நினைவு நிலைக்குமான வேறுபாடுகளை ஆன்மா உணர்ந்துகொள்ள முடியாத நிலையில் உள்ளதுபோன்ற கண்டனங்களைக் கவனத்திலெடுத்து, தொடர்ந்தும் தனது மெய்யியல் சிந்தனைகள், இவ்விதமான இக்கட்டான நிலைக்குள் தள்ளப்பட்டுவிடக்கூடாது, என்கிற சிரத்தையான உணர்வோடு, தனது நிறுவல்களைப் போதியவாதாரங்களுடன் முன்வைக்கின்றார்.[16]

டேக்காட் Meditations of First Philosophy (1641) என்கிற நூலில் இறையிருப்புக் குறித்தும் ஆன்மாவுக்கும், உடலுக்குமிடையிலான தொடர்பு குறித்தும், அறிவாராய்ச்சியியலுக்கும் பௌதீகவதீதவியலுக்கும் ஏற்புடையதான முறையில் தனது கருத்துக்களை வெளிப்படுத்துகின்றார். புலன்வழியாகப் பெறப்படுகின்ற அறிவு குறித்து டேக்காட் காட்டிக்கொள்ளுகின்ற சந்தேகம், தொடர்பாக சமகால மெய்யியலாளர்கள் சில தவறான கருத்துக்களைத் தெரிவித்துள்ளார்கள் என்றவாறாகவே உணரக்கூடியதாகவுள்ளது. டேக்காட் தன்னால் பின்பற்றப்படுகின்ற ஐயவாதம் குறித்து தெளிவுபடுத்தி இருந்தும் கூட சமகால மெய்யியலாளர், டேக்காட்டின் கற்பிதங்கள் குறித்து தவறான நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டவர்களாகவே காணப்படுகிறார்கள். டேக்காட் தனது ஐயமுறை குறித்துக் கூறுகையில் 'ஐயமுறையானது அறிவுகள் அனைத்தும் ஐயத்திலேயே முடிந்துவிட வேண்டும் என்கிற அடிப்படையில் எழுந்ததொன்றல்ல என்றும் தெளிவானதும், இறுக்கமானதுமான அடிப்படையை அறிவு குறித்தாய் ஏற்படுத்திவிட வேண்டும் என்கிற உந்துதலினால் கைக்கொள்ளப்பட்டதொரு அறிகை முறையே தனது ஐயமுறை எனவும் குறிப்பிட்டார். [17]

டேக்காட்டினால் முன்வைக்கப்பட்ட ஐயவாதம் ஒரு முறையியல் எனவும் (Methodological), உடனடித் தேவையினை நிறைவேற்றும் முறையில் ஐயப்படல்முறை (Provisional) எனவும் கருதப்படுகின்றது. [18] டேக்காட் சாதாரண மனிதர்கள் கொள்ளுகின்ற நம்பிக்கைகள் குறித்து விளங்கிக் கொண்டிருக்கின்றார். எத்தகைய நம்பிக்கைகள் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது, நிராகரிக்கப்படுகிறது என்பவற்றை ஆராயப் புகுந்தமையினாலேயே அவர் சகல நம்பிக்கைகளையும் ஓர் அடிப்படை முறையியலினுள் கொண்டுவர முயன்றார். முரண் நிலைகளையும் மாசுபடிந்த நிலைகளையும் மாற்றுவதற்காக முயன்றார். உளமானது தூய்மையடைகின்றபோது, தெளிவினையடைகின்றபோது, அது உண்மையைக் கிரகிக்கும் ஆற்றலையும், அவற்றின் நிச்சயத்தன்மையை நிர்ணயிக்கும் ஆற்றலையும் பெற்றுக்கொள்ளும் என எதிர்பார்த்தார். டேக்காட்டின் ஐயமுறைமைகள் சந்தேகிக்க முடியாத உண்மைகளை வெளிக்கொணர முயற்சிக்கின்ற ஒரு நேர்கணியமான அணுகுமுறையாகவே புலப்படுகிறது.

டேக்காட்டின் உடனடித் தேவையை நிலைநாட்டும் முறையில் ஐயப்படல் என்கின்ற முறைமையை நோக்குகின்றபோது இவர் எத்தகையதொரு ஐயவாதி என்பதைப்புரிந்து கொள்ள முடியும். டேக்காட் சாதாரணமாக அறிவு என்கிற நிலைக்குள்ளடங்குகின்றவை குறித்தே சந்தேகத்தை ஏற்படுத்துகின்றார். நான் உட்கார்ந்திருக்கும் கதிரை உண்மையில் இருக்கின்றதா என ஐயப்பட்டுப் பிறிதொருவரிடம் இது குறித்துக் கூறுவேனாயின், அவர் என்னைப் பார்த்து நகைப்பதுடன் மனநோய் மருத்துவமனைக்குப் பரிசோதனைக்காக அனுப்ப

வேண்டிய ஒருவர் என மனதுக்குள்ளும் தீர்மானித்துக் கொள்வார். எனவே பொருட்கள் சந்தேகப்படவேண்டியவைகளா, வேண்டாதவைகளா என யாருமே அவற்றினை 'சந்தேகப்படு' என முன்மொழியமாட்டார்கள். குறிப்பிடத்தக்க காரணிகளே ஒரு பொருளின் உண்மை பற்றிச் சந்தேகிக்கும்படி மனிதனைத் தூண்டுகிறது. இத்தகைய 'தூண்டல்கள்' 'சந்தேகம் கொள்' எனத் தூண்டுவனவே தவிர 'சந்தேகத்தையே' முடிவாக்கிக்கொள் என்கிற முடிவினைப் பெறத் தூண்டுவதில்லை.

டேக்காட்டைப் பொறுத்தவரை சாதாரண வாழ்க்கையில் சந்தேகம் பெரியதொரு இடத்தினை வகிப்பதில்லை புலன்களிலிருந்து புலன்களூடாக கற்கிறேன், அறிகிறேன் ஆயினும் சில வேளைகளில் புலன்கள் என்னை ஏமாற்றுகின்றது என்றார். இக்கூற்றினையே ஐயவாதிகள் தமது கட்டளைக் கல்லாக அன்றும் இன்றும் ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறார்கள். பிறிதொரு இடத்தில் டேக்காட், மிக அருகிலும் தூரத்திலுமுள்ள பொருட்கள் குறித்து புலன்கள் சில வேளைகளில் எங்களை ஏமாற்றலாம் என்றார். இவ்வாறான நிலையிம்கூட சிலவற்றினை நாம் சந்தேகிக்க முடியாது. அவற்றினை எமது புலன்களைக் கொண்டு அறியலாம் என்றார். எடுத்துக்காட்டாக இந்தக் கையும்காலும் எனதல்ல என நான் எவ்வாறு மறுக்க முடியும் என்றார். எனவே சந்தேகம் என்பது எமது அறிவுக்கும் சாதாரண பாஷைப் பிரயோகத்திற்கும் இணையாகவே அமையவேண்டும் என வற்புறுத்துகின்றார். டேக்காட்டைப் பொறுத்தவரை இங்கு முறைசார் ஐயமானது நிச்சயத்தன்மையைப் பெறுவதற்குரிய ஒரு பரிசோதனை முறையாகவே காணப்பெறுகிறது.

டேக்காட்டின் காட்டீசிய ஐயவாதத்துக்கு எதிராக சில ஆட்சேபங்களை விக்கன்ஸ்டைன், மூர், விஸ்டம் போன்றவர்கள் தெரிவிக்கிறார்கள். காட்டீசிய வழக்குரைகளால் நிறுவப்பெற்ற 'புறஉலகின் இருப்பு அறியப்படக் கூடியதாயினும் உறுதியாக அறியப்படமுடியாத ஒன்று' என்கிற நிறுவலுக்கு எதிராக ஜீ. ஈ மூர் (Moor) தனது கண்டனங்களைத் தெரிவிக்கின்றார். எனினும் இவருடைய வழக்குரைகள் ஏற்புடையதாக அமையவில்லை என்றே கருதலாம். புற உலகின் 'வெளியார்ந்த தன்மையை' தனது கரத்தை உயர்த்தி இதோ எனது வலக்கரம் என்று சொல்லுவதன் மூலம் ஐயவாதிக்கு எதிரான இவரது செயல்களும் கூற்றுக்களும் 'கனவு காணும் போதும் நிகழக் கூடியது' என்பதனை மறந்த ஒன்றாகவே காணப்படுகின்றது. எனவே இதோ எனது வலக்கரம் என அவர் அறிவதை நிரூபிக்கத் தவறிவிடுகிறார். ஏனெனில் எனது வலக்கரம் இங்குள்ளது என அறிவது நான் கனவு காணவில்லை என அறிவதோடு தவிர்க்க முடியாதபடி தொடர்புள்ளது ஆயினும் ஒருவர் கனவு காணவில்லை என்பது இங்கு நிரூபிக்கப்படவில்லை.

விக்கன்ஸ்டைனும் அவரது வழிவருவோரும் பௌதீகவதீத எடுப்பினை பகுப்பாய்வு செய்வதன் மூலமாக அவை அர்த்தமற்றவை என எடுத்துக் காட்ட முற்படுகின்றனர். 'ஒருவர் பிறரது மனத்தை அறியமுடியாது' என்கிற ஐயவாதக் கருத்தை நோக்கி இதுவோர் பௌதீகவதீத புதிரானது என்கின்றனர். இது குறித்து விஸ்டம் கருத்துத் தெரிவிக்கையில், விக்கன்ஸ்டைன் 'ஒருவர் இன்னொருவரின் மனதை அறிய முடியாது' எனக் கூறுவாராயின் பிறிதொருவர் இது குறித்து வினவலாம். இதனை நீர் இன்னொருவரின் மனதினை அறிதல் என்றோ அல்லது அதுவோ அதுவோ எனக் கொள்வீர் என வினவலாம். சாதாரணமாக ஒருவர் உமது உடலிலுள்ள நரம்பு சிமித்தின் ஒரு நரம்போடு இணைக்கப்பட்டிருப்பின் ஒருவர் சிமித்தின் மீது ஊசியால் குற்றும்போது நீர் நோவினை உணர்வீரா? எனக்கேட்கலாம். இக்கூற்று சிமித்தின் நோவை அறிதலுக்கு உணர்தலுக்கு ஒப்புமா? இதற்கு விக்கன்ஸ்டைன் கூறுகிறார். எச்சூழ்நிலையாலும் எந்தச் சாத்தியமான விவரணத்தாலும் தாம் பிறர் ஒருவரின் மனதை 'அறிவார்' என எந்த ஐயவாதியும் கூறிவிட முடியாது. எந்த விவரணமும் ஐயவாதியை திருப்திப்படுத்தாத போது இன்னொருவரின் மனதினை அறிதல் என்பது அர்த்தமற்ற கூற்றே. இந்த முடிவினைப் பெறுவதில் விக்கன்ஸ்டைன் தனது அர்த்தம் பற்றிய கொள்கையினையே இங்கு பயன்படுத்துகின்றார். வின்கன்ஸ்டைனின் அர்த்தக் கொள்கையானது ஒரு வெளிப்பாடானது ஒரு விபரிக்கத்தக்க செயலின் நிலைபரத்தை வெளிப்படுத்துமாயின் மட்டுமே அதனையோர் அர்த்தமுள்ள வெளிப்பாடு எனக்கொள்ளலாம். பிறிதொருவரின் மனதை அறிவது என்பது ஓர் அர்த்தமற்ற வெளிப்பாடு என ஏற்றுக்கொள்ளப்படுமிடத்து பிறர் ஒருவரின் மனதை அறிய முடியாது என்கிற ஐயவாதிகளின் முன்மொழிவுகளும்கூட அர்த்தமற்றதாகின்றது. இவ்விதமாக விக்கன்ஸ்டைன் ஐயவாதப் புதிரை மொழியை அர்த்தமற்றவிதத்தில் பயன்படுத்துகின்றார் எனக் காட்டுவதன் மூலம் விளக்குகின்றார்.

விக்கன்ஸ்டைனின் பாணியிலேயே விஸ்டமும் ஐயவாதப் பிரச்சனைகளை அணுகுகின்றார். அகவயத்ததான எடுத்துக்காட்டின் வழியாக ஐயவாதத்தின் அர்த்தமற்ற போக்கினை விக்கன்ஸ்டைன் விளக்கி நிற்க புறவயத்ததான எடுத்துக்காட்டின் வழியாக விஸ்டம் அதனை விளங்குகின்றார். ஐயவாதிகள் மொழிக் குளறுபடிக்கு உள்ளாகியிருப்பதனாலேயே தொடர்ந்தும் ஐயவாதிகளாகக் காணப்படுகிறார்கள் என்றார். விஸ்டமும் அர்த்தம் பற்றிய கொள்கைக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கின்றார். 'மேசையில் வெண்ணையிருப்பதை ஒருவர் அறிய முடியாது' என்கிற எடுத்துக்காட்டை விஸ்டம் பயன்படுத்துகின்றார். இது ஒரு புறவய நிகழ்வினைச் சித்தரிக்கும் எடுப்பாகும் மற்றொருவரின் மனநிலையை அறிவதென்பது யாது? என வினவுவது போலவே மேசை மீது வெண்ணையுள்ளது என்பதை உறுதிப்படுத்தத்தக்கதாய எந்தவொரு விவரணமும் சட்டரீதியாக

ஐயவாதிகளிடம் இல்லை. ஏனெனில் ஐயவாதிகள் அனைத்தையுமே ஐயறுபவர்கள். எனவே மனம் குறித்த புதிர்களையும் கணிப்பது போன்றே, புறப்பொருள் குறித்த புதிர்களையும் கணிப்பதற்கு யாவருக்கும் உரிமையுண்டு. மேசை மீது வெண்ணையுள்ளது என்பதை ஒருவர் அறிகிறார் எனக் கூறுவது அர்த்தமற்றதாயின் மேசைமீது வெண்ணெய் உளது என்பதனை ஒருவர் அறிய முடியாது எனக் கூறுவதும் அர்த்தமற்றதாகின்றது. எனவே ஐயவாதிகளின் புதிர் பிற மனங்கள் குறித்ததாயிருப்பினும் புறப் பொருள் சம்பந்தமாக இருப்பினும் கனவுகள் குறித்ததாக இருப்பினும் அவையாவும் மொழியின் அர்த்தமற்ற பிரயோகத்திற்கு இட்டுச் செல்லும் புதிர்களே ஆகும்.

முடிவாக

அறிவாராய்ச்சியியலில் அறிவின் 'நிச்சயத்தன்மை'யை உறுதிப்பாட்டுடன் உருவாக்க ஐயவாதிகள் போட்ட சறுக்குக்கட்டைகள் பெரிதும் உதவின என்றவாறாக கருத இடமுண்டு. 'அறிவு' அனைத்தும் ஐயத்திலேயே சென்று சேரவேண்டும். ஐயமே முடிவாக இருக்க வேண்டும், என்கின்ற ஐயவாதத்தின் தீவிர நிலைப்பாடுகூட ஒருவிதத்தில் அறிவின் நிச்சயத்தன்மையை நிர்ணயித்துக்கொள்ள கருவியாக விளங்கியுதவியதெனலாம். ஐயவாதம் ஒரு முறையியலாக பிரயோகிக்கப்படுகின்ற போது அறிவு தனது கனதியை, ஸ்திரப்பாட்டை மேலும் நிச்சயப்படுத்திக்கொள்ள உதவும்.

❑3

இருப்பு வாதம் (Existentialism)

"ஒவ்வொன்றும் நிறுவனமயமாக்கப்பட்டுள்ள, ஒவ்வொன்றும் வெறும் நடைமுறை சார்ந்ததாகிவிட்ட, ஒவ்வொன்றும் நிலையான அமைப்பை பெற்றுள்ள இவ்வுலகில் எந்த ஒரு வாழ்க்கையும்... மிக கேவலமான வாழ்க்கையும் கூட, பாதுகாப்பான வாழ்வு என்பதைக்காட்டிலும் மதிப்பு வாய்ந்தது. சில சமயங்களில் இந்த இரவும், இந்த இருட்டும் இந்த அமைதியும் என்னை அழுத்துகின்றன. இந்த அமைதிதான் எனக்கு அச்சத்தை தருகின்றது. ஒரு வேளை மற்ற அனைத்தையும்விட இந்த அமைதியின் மீது நான் நம்பிக்கையின்மை கொண்டிருப்பது அதற்கு காரணமாக இருக்கலாம். இந்த அமைதி என்பது வெறும் தோற்றம் தான், அதனுள்ளே ஓர் அபாயம் ஒளித்திருக்கின்றது என்ற உணர்வு எனக்கு ஏற்படுகின்றது. சில வேளைகளில் எனது குழந்தைகள் அறிந்து கொள்ளவிருக்கின்ற உலகைப்பற்றியும் நான் சிந்திக்கின்றேன். எதிர்கால உலகம் அற்புதமானதாக இருக்கும் என்று அவர்கள் சொல்லுகிறார்கள். அதனால் அதற்கு என்ன பொருள்? எல்லாவற்றையும் உடைத்து நொக்குறுவதற்கு ஒரு பைத்தியக்காரனின் சைகை ஒன்றேபோதுமானது''.[1]

மெய்யியலாளர்கள் எதுவொன்றைப் பிரச்சனைக்குரியதாக எடுத்துக் கொள்கிறார்களோ அதனையே முதன்மைப் பிரச்சனையாகக் கருதியாராயும் இன்றளவிலாக இருந்து வருகின்ற மெய்யியல் தேடல்களுக்கு ஆப்பு வைத்து தனிமனிதன் என்கின்ற நிலைப்பாட்டில் இருந்துகொண்டு, தனிமனிதனை முதன்மைப்படுத்திக் கொண்டு தனிமனிதனுக்கும் சமுதாயத்திற்குமிடையிலான உறவுகளை, உறவற்ற நிலைகளை இனம்கண்டு கொள்ள வேண்டும் என்கின்ற வேட்கையுடன் எழுச்சி பெற்ற தத்துவத் தேட்டமே இருப்புவாதமாகும். அல்லது இருப்பியல் வாதம் ஆகும். இருப்புவாத மெய்யியல் தனிமனிதனுக்கான உண்மையினையே உண்மை எனக்கருதுகின்றது. உள்ளார்ந்த உணர்வுகளிலிருந்து வருகின்ற உண்மையினையே உணமையெனப் பிரகடனம் செய்கின்றது. மெய்யியலின்பணியாக அமையக்கடவது, பிரச்சனைகளை உணர்வுகளுக்குத் திறந்து காட்டுவதும் அவற்றின் நிலையான பொருட்களை புலப்படுத்துவதுமாகும் என கார்ல்யஸ்பஸ் குறிப்பிடுகின்றார்.[2]

இருப்புவாதம் குறுகிய வரலாற்றை உடையதெனினும் ஓர் தீவிர வளர்ச்சிப்போக்கினைக் கொண்டது. மெய்யியல், ஒழுக்கவியல், சமயம், கலை, இலக்கியம் போன்ற பல்வேறுபட்ட துறைகளுள் ஊடுருவிய ஒன்றாகவே இன்று இனங்காணப்படுகின்றது. இவ்வாறான இதனது தீவிர வளர்ச்சிப்போக்கிற்கும் ஊடுருவலுக்கும் விஞ்ஞான வளர்ச்சியும். கைத்தொழில் புரட்சியும் கால்கோள்களாக அமைந்தன. தொழில்நிலை வளர்ச்சிகளும், விஞ்ஞான

வளர்ச்சிகளும் மனிதத்தை மானிட நேயத்தை மறக்கடிக்கச் செய்தன. மனித நாட்டங்களை அர்த்தமற்றவையின் மேலாய் ஆக்கியது. இந்நிலையில் மனித இருப்பினை மனிதாயத்தை நிலைநிறுத்துவதற்காக, இருப்பியல் வாதம் எழுகின்றது.

இருப்பியல் பிரகாரம் மெய்யியல் என்பது உலகு பற்றியதொரு மானிட நிலைப்பாடு. எந்தளவுக்குத் தனிமனிதன் சமூக உறவுகளின் சக்தியிலிருந்து விடுபடுகிறானோ அந்த அளவுக்குத் தன் இருப்பு நிலைப்பாட்டைச் சாதிக்க முடியும். விடுபடுவதிலிருந்து தான் அவன் உண்மையான வாழ்வினைப் பெறமுடியும். விஞ்ஞானத்தால் மனித ஆளுமைக்கு நிறையவே அவலங்கள் ஏற்படுகின்றன என்பதனைச்சுட்டிக்காட்டும் இருப்பியல் வாதிகள் தாம் பேசுவதெல்லாம், மானிட மெய்மை, குறித்தேயென்கிறார்கள்.

விஞ்ஞானம் பொருட்கள் குறித்தவை என்றும் தத்துவம் உண்மைப்பொருள் மற்றும் மனித வாழ்வு பற்றியதாய் உள்ளவையென்றும் குறிப்பிட்டு மனிதாயம் சம்பந்தப்பட்டவற்றை விஞ்ஞான ஆய்வுகளுக்கு உட்படுத்தமுடியாது என்கிறார். இவைகளுக்கு புறநிலை வடிவங்கள் (Objective) இல்லை. இருப்பவைஎல்லாம் அகம் சார்ந்தவை (Subjective) என்றவாறாக இருப்பியலாளர்கள் கருதுகின்றார்கள். காள்யஸ்பஸின் கருத்து மேற்குறிப்பிட்டவற்றை வலியுறுத்துகின்றது. விஞ்ஞானம் ஆய்வு செய்பவை மானிட வாழ்விற்கு ‘வெளியே இருப்பவை’ மெய்யியல் உள்பொருளைத் தேடுகின்றது. நான் இருக்கின்றேன் என்பதிலிருந்து உள்பொருள் உண்டு என்று அறிகின்றோம். வாழ்வின் நோக்கத்தையோ, தனக்கெனவுள்ள பொருளைக் கண்டறிந்து சொல்லுகின்ற தாற்பரியமோ விஞ்ஞானத்திடம் இல்லை. கடவுள் கடமை, சுயாதீனம், போன்றவை விஞ்ஞானத்திற்கு அப்பாற்பட்டவை. விஞ்ஞானத்திற்குரியவை ‘பிரச்சனைகள் மட்டுமே’ தத்துவத்திற்குரியவை உள்பொருள் சம்பந்தமானவை என்கிறார். [3]

இருப்பியல் வாதம் என்கிற சொற்பிரயோகம் சமயவியல், சமூகவியல், மெய்யியல், அழகியல், உளவியல் போன்ற பல்வேறுவகைப்பட்ட ஆளுகைப்புலங்களுடன் பிரயோகப்படுத்தப்படுவதனால் இச்சொல் குறித்து வரையறை செய்தல் இலகுவானது ஒன்றல்ல. கடந்த காலத்திலும், சமகாலத்திலும் கூட இச்சொல்லின் சரளமான பிரயோகத் தாக்கம் இதனையோர் தடுமாற்றத்திற்குரிய சொல்லாக்கிவிட்டது. மிகவும் நவநாகரிக்கப்பட்டதொரு (Fashionable) சொல்லாகக் கருதி இச்சொல் பிரயோகிக்கப்பட்டு வருகின்றது. [4] சித்திரவரைஞனை, சிற்பியை, இசைக்கலைஞனை, இருப்பியலாளன் என அழைக்கின்றனர். இவ்வாறான நடைமுறையில் இச்சொல் ஆகிவிட்டதால் இதற்கு அர்த்தம் உண்டோ எனவும் எண்ணத்தோன்றுகின்றது. எனவே இச்சொல்லினை

மெய்யியலாளர்களுக்கும் பகுப்பாய்வாளர்களுக்கும் என்றவாறாக மட்டுப்படுத்தப்பட வேண்டும் என்றார் ஜீன்போல் சாத்ரே. [5] இருப்புவாதிகளின் பிரச்சனை மையம் இருப்பு என்பது சாராம்சத்திற்கு முன்னராகவே வந்து விடுகின்றது என்பதாகும். விடையியிலிருந்தே, விடையியினை, மையப்படுத்தியே மெய்யியல் விசாரனைகள் ஆரம்பிக்கப்பட வேண்டும் எனக் இக் கொள்கை அழுத்தம் கொடுக்கின்றது.

இருப்பியல்வாதமும், பகுப்பாய்வு இயக்கமும் (Analytic) தொடக்க நிலையில் சிலவற்றைப் பொதுவாகக் கொண்டிருப்பவைபோல் காணப்பெறுகின்றன. இருப்பியல் வாழ்வுடனும், பகுப்பாய்வியல் நுட்பங்களுடனும் (Technique) ஈடுபாடு கொண்டிருக்கின்றன. இருப்பியல் வாதிகள் தருக்கம் குறித்து சமசியப் போக்குடையவர்களாகவும், பகுப்பாய்வாளர்கள் தருக்கத்துடன் நீண்ட தொடர்புடையவர்களாகவும் காணப்பெறுகின்றனர். இருவகையானவர்களும் தத்தமது முயற்சிகளின் வழியாய் மெய்யியலில் புதிதாக எதுவாயினும் கண்டுகொள்ள வேண்டும் என்கிற வாஞ்சையுடையவர்கள். இருப்பியல்வாதிகள் வாழ்வின் அர்த்தம் அல்லது பொருள் குறித்தாய் கவனம் செலுத்துகையில், பகுப்பாய்வாளர்கள் பாஷையின் அர்த்தம் குறித்தாய் அக்கறை கொள்ளுகின்றனர். மனித நடத்தைகள் பலதுள் ஒன்றாகவே பாஷையின் உபயோகமும் உட்படுகின்றது என இருப்பியலாளர்கள் கருதுகையில் பகுப்பாய்வாளர்கள் பாஷையே ஏனைய பிறமனித நடவடிக்கைகள் அனைத்துக்குமான பார்வை வழியெனவும், பார்வையனைத்துக்குமான கண்ணாடி எனவும் கருதுகின்றனர். பகுப்பாய்வாளரான விக்கின்கின்ஸ்டைன் மொழியின் விளையாட்டுக்கள் வாழ்க்கையைச் சரிவர அமைவுறச் செய்ய முயல்கின்றன. [6] என்கையில் இருப்பியல்வாதிகளோ மொழியில் உண்மையியல் கனதி உள்ள வரையிலேயே அதில் ஆர்வம் கொள்ளல் தகும் என்கிறார்கள். இருப்பியல் எதிர்நோக்கும் பிரச்சனைகளும் பகுப்பாய்வு எதிர்நோக்கும் பிரச்சனைகளும் வேறுவேறானவை. இருப்பியலானது மனிதர்கள் அனைவரையும் அழைத்து மெய்யியலாளர்களது பார்வையின் முன் நிறுத்தி அவர்களது இருளினை (Dark) நீக்கிவிட வேண்டும் என்கிறது.

இருப்பியல்வாதமும் தொன்மையான மனோரம்மிய வாதமும் (Ramanticism) தத்தமது கருத்தமைவுகளில் மிகவும் மாறுபட்டனவையாகவே விளங்குகின்றன. மனோரம்மிய வாதிகளைப் பொறுத்தவரையில் மனிதனின் ஓர் வெளியார்ந்த சக்தியானது எப்போதும் செயற்பட்டு அவனை வெறும் வெளியீடு போன்றதொன்றாக ஆக்கநிலைப்படுத்துகின்றது எனக் குறிப்பிடுகின்றார்கள். இருப்பியல்வாதிகளோவெனில் மனிதன் என்பவன் எல்லைக்குட்பட்ட புறநிலை மெய்மையுடையவன் என்றும் அவனே அவனது செயல்களுக்கு - நல்லதாயினும் சரி, கெட்டதாயினும் சரி பொறுப்பானவன் என்றும் கூறுகின்றனர். மேலும்

மனோரம்மிய வாதிகள் உலகிலுள்ள மனிதன் தன்னில் இயற்கையிகந்த சக்தி ஆதிக்கம் செய்கின்றது என்றும் அச்சக்தியே அவனது வெற்றிகளுக்கான உத்தரவாதத்தினை அளிக்கிறது என்றும் கருதுகிறார்கள். இருப்பியல்வாதிகள் மனிதன் உலகத்துள் ஒருகாலத்தில் வந்து தோன்றியவனாயினும் அவன் உலகின் நிர்ணயங்களுக்கும் நிச்சயிப்புகளுக்கும் உள்ளாகாத ஒருவன் என்றும் குறிப்பிடுகின்றனர். ஆக 'மனிதவளனை' மனிதனே உருவாக்க வேண்டியவன் என்கின்ற தேவைப்பாட்டினை இருப்பியலாளர்கள் வற்புறுத்துகின்றனர். [7]

இருப்பியல் வாதம் தனிமனிதனதும் அவனது வாழ்க்கை நிலைகளினதும் அடிப்படைகளைப் புரிந்து கொள்வதாய் அமைகின்றது. முன் கூறியது போல் மிகக்குறுகிய காலத்தில் அமைப்பியல் ரீதியாக வளர்ச்சியினைப் பெற்றுக்கொண்டதொன்றாயினும், தீவிர வளர்ச்சிப் போக்கினைக் கொண்ட இவ்விருப்பியல்வாதமானது சமகாலத்தில் அமைப்பு ரீதியான அந்தஸ்தினைப் பெற்றுக் கொள்வதற்கு இருப்பியலுக்கு உடன்பாடானதும் அல்லது முரண்பாடானதுமான கருத்தோட்டங்கள் கிரேக்க மெய்யியல் காலத்திலிருந்து இடம் பெற்று வருகிற வரலாறு வாய்ப்பாகவிருந்து உதவுகிறது. அயோனிய மெய்யியலாளர்கள் பிரபஞ்சம் குறித்துக் காட்டுகிற அக்கறைப்பாட்டு நிலையிலிருந்து விடுபட்டதொரு போக்கினையே, பிளாட்டோ மானிடத்தை மையப்படுத்தி தனது மெய்யியல் விசாரணைகளை வளர்த்துச் செல்வதன் மூலம் காட்டிக் கொள்கின்றார். மத்திய காலமெய்யியலாளர்களுள் தாமஸ்அக்குவாஸைஸ் இருப்பியல் குறித்து நிறைய அக்கறை காட்டிக்கொண்டார். மனிதனுக்கு சாராம்சம் உண்டு அதன் மூலம் தன்னிருப்பினைக் அவன் தெரிந்து கொள்ளலாம் என்கிறார். மேலும் இறைவனால் வழங்கப்பெற்ற நுண்ணறிவினைக் கொண்டு பேரண்டக்காட்சியைக் காணலாம் என்கிறார். எனினும் நிலையாமை குறித்த உணர்வில் தவிக்கும் மனிதனுக்கு நிலையான பேரண்டம் பற்றிய விளக்கங்கள் எவ்வளவிற்கு பிரயோசனப்படும் என்பது ஐயப்பாட்டிற்குரியதொன்றே ஆகும். நவீன காலத்தில் டேக்காட்டின் இருப்பியலுக்கான பங்களிப்பு சமகாலத்தில் இருப்பியல் ஓர் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டனதா அமைப்பாக உருவாக உதவியது. இருப்பியலின் வளர்ச்சிப்பாதையில் மைக்கல் போல் இவரது சிந்தனைகள் அமைந்தன. சமயவுலகினை இவர் விஸ்தரிக்க முயன்றார். மெய்யியலையும் விஞ்ஞானத்தையும் ஒரே அறிகருவியில் (Compass) காண முயன்றார். அத்தகைய முயற்சியே இவரை ஒரு பிரான்சிய இருப்பியல்வாதி என்று சொல்லவைத்தது. டேக்காட்டினது புறநிலை மெய்மைக் கோட்பாடு (Substantialism) என்கின்ற கருத்தினை பிற்கால இருப்பியல் மெய்யியலாளர்கள் மறுக்கின்றனர். பிராயிட், மார்க்ஸ், டார்வின் போன்றோர்கள் இருப்பியல்வாதத்தின் வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் முன்னோடிக்கருத்துக்களை வழங்கியவர்கள். ஆயினும் மார்க்சினது இருப்பியல் குறித்த நோக்கு வேறான அடிப்படைகளோடு கூடியதொன்றாய் பரிணமிக்கின்றது.

ஜீன்போல் சாத்திரே இருப்புவாதிகளை இருவகையாக வகையீடு செய்தார். கபேரியல் மார்ஷல், கார்ல் ஜெஸ்பஸ் போன்ற கத்தோலிக்கம் சார்ந்த இருப்புவாதிகள கைடேகர், சாத்திரே போன்ற இறையிலிக் கொள்கையினைக் கொண்ட இருப்புவாதிகள். [8] இருப்பியல்வாதிகளிடையே முரண்பாடுகள் காணப்பெறினும் வேறுபாடுகள் காணப்பெறினும் ஒற்றுமைப்பாடுகளும் அவர்களிடையே காணப்பெறுகின்றன.

இலட்சியத் சிந்தனையாளர்கள் குறிப்பாக பிளாட்டோ பொதுமைகளை முதன்மைப் படுத்தி, தனியன்களனைத்தையும் நிறைகளின் பிரதிநிதிகளாகவே கருதுகிறார். மனிதன் சாகிறான் ஆனால் மனிதஇனம் தொடர்ந்து இருந்துகொண்டே இருக்கின்றது. குதிரை சாகிறது குதிரை இனம் இருந்துகொண்டே இருக்கின்றது. தனிப்பட்ட திட்டமான ஒன்றினைக் காட்டிலும் பொதுவான அருவமான ஒன்றே நிலையானது என்கிறார் பிளாட்டோ. பிளாட்டோவின் கருத்துப்படி தனிமனிதன் தனிக்குதிரை முதன்மையானவை இவரது கருத்துக்கு எதிர்நிலையான கருத்தினையே இருப்புவாதிகள் கொண்டிருக்கின்றனர். இருப்பியல்வாதிகள் தனியன்கள் அல்லது தனிமனிதர்களை முதன்மைப்படுத்தி, பொதுமை அல்லது நிறைகளைப் பின்தள்ளுகிறார்கள். குறிப்பிட்ட காலத்திலும் வெளியிலும் வாழ்கின்ற தனிமனிதர்களின் இருப்பு மற்றெல்லாவற்றிலும் மேலானது. மனிதன் வெறுமனே உயிரி மட்டுமல்ல, அவன் இருப்பும் விழுமியங்களும் கொண்ட உயர்வானவன். ஆனால் மானிட வாழ்க்கையில் எழக்கூடிய அர்த்தமில்லாத வாழ்க்கைமுறை பற்றிய அச்சமுடையவர்களாக இருந்ததன் விளைவாகவும் எல்லா மனிதரும் எப்பவோ ஒரு நாள் இறப்பவர்களானதாலும், இறப்புக்கு முன்பதாக வாழ்க்கையின் அர்த்தத்தினையும் விழுமியங்களையும் மனிதன் அறிந்துகொள்ளுதல் அவசியம் என்பதே இருப்புவாதிகளின் நிலைப்பாடாகும்.

இருப்பியல் வாதத்தினைப் பொறுத்தவரை வாழ்க்கையின் அனுபவத்திலிருந்தே உண்மையின் இருப்பு மனிதனுள் இருப்பதை அறிந்துகொள்ள முடிகிறது என்கிறது. உண்மை தற்சார்பற்ற புறவய இருப்புடையதல்ல, விடயிக்குப் புறம்பாக உண்மையென ஒன்றில்லை என்கிற கருத்தோட்டமுடையவர்களாக இருப்புவாதிகள் விளங்கினாலும் உண்மையின் தற்சார்பற்ற கூறுகளை இவர்கள் நிராகரிக்கவில்லையெனலாம். தற்சார்புக்கூறுகளின் முக்கியத்துவத்தினைச் சிவரப்பிரகடனப்படுத்துகிற போதிலே, உண்மைபற்றிய திருப்திகரமான விளக்கம் இடம்பெறுமென அழுத்தமாக நம்புகிறார்கள். ஒன்றினை உண்மையென விடயி முடிவு செய்யும் போது அவன் தற்சார்புடைய கூறுகளையே மையமாகக் கொண்டு தீர்மானங்களை மேற்கொள்கின்றான். ஒருவன் சுயாதீனமாக தனது கருத்துக்களாலேயே குறிப்பிட்டதொன்றை அறிந்து கொண்டு அல்லது புரிந்து கொண்டு அதன் வழியிலேயேசெயற்படுகின்றான், என்பதே இருப்புவாதிகளின்

அடிப்படையான நிலைப்பாடுகளில் ஒன்றாகும். எனினும் இந்தச் சுயாதீனமானது புறக்காரணிகளுக்கூடாக ஊடறுத்துச்செயல்பட்டு சாத்தியமான முடிவுகளை எவ்வாறு பெறும் என்பது தெளிவற்றதொன்றாகும். குறிப்பாக பயம், தனிமை, துன்பம், வெட்கம் போன்ற தனிமனித அனுபவநிலைகளை உள்ளடக்கியதொருக் கருத்துக் தொகுதியை இருப்பியல் வாதிகள் மெய்யியலில் உருவாக்கினர். மனித வாழ்க்கையில் ஏற்படுகிற பலவீனம், பாதுகாப்பின்மை என்பவற்றை அங்கீகரிக்கின்றனர். மனிதன் என்றோ ஒரு நாள் இறப்பவன் என்பது உண்மையாயினும் அது வாழ்வியலுக்கான முக்கியத்துவத்தினையும், ஊக்கத்தினையும் குறைத்துவிடும். ஒருவனது வாழ்க்கையில் இத்தகைய நினைவு நெருக்கடிகளைத் தோற்றுவிக்கும் இவ்வாறான நெருக்கடிகளை இறைவனில் நம்பிக்கை கொள்வதன் மூலமாகத் தளர்வுறுத்தலாம் என ஒருபகுதி இருப்பியல் வாதிகளும் மனித சித்தத்தின் துணைகொண்டு நெருக்கடிகளைத் தாங்கும் சகிப்புத்தன்மையைப் பெறலாம் என பிறிதொரு பகுதி இருப்பியல்வாதிகளும் கருதுகின்றனர்.

மார்ஸினது இருப்பியல் குறித்த நிலைப்பாடு நோக்குவதற்குரியது. தெளிவானதும் தீர்க்கமானதுமான கண்ணோட்டத்தில், இருப்பியலினை வளர்த்துச் செல்கிறார். மார்க்ஸ் தனது நிலைப்பாட்டின் எதிர்முனையாக கீர்க்ககாட்டினைக் கருதினார் கீர்க்ககாட் தனிமனிதனை மையமாகக்கொண்டு இருப்பியல் பிரச்சனைகளை அணுகையில் தனது இறுதித்தீர்ப்பாக மனிதனானவன் தன்னைத்தானே சமூக அமைப்புக்களிலிருந்து விலக்கிக்கொண்டும், அறிவுக்கு முதன்மை கொடாமலும் தன்னையுறுதிசெய்து கொண்டும் நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தனக்குத்தானே விமோசனம் தேடும் ஒருவனாய் இருக்க வேண்டும் என்கிறார். 'இந்த மனிதனே கீர்க்ககாட்டின் கதாநாயகன்' ஆனால் மார்க்ஸ் காணும் மனிதன் சமூகத்தில் ஒட்டியவாறே உயர்அறிவினை எட்டியவாறே சோசலிசத்தைப் பின்பற்றியவாறே முழுச்சமுதாயத்தினதும் சாராம்சத்தையும் மனித சாராம்சமாக காணுகின்ற மனிதனே மார்க்ஸின் இலட்சிய மனிதன். இருவருக்குமான துவக்கபுள்ளி ஒன்றேயெனினும் அணுகுமுறையும் அறுவடையும் எதிர்பார்ப்புகளும் வேறுவேறானவைகளே, ஏற்கனவே குறிப்பிட்டது போல் இருப்பியல் வாதிகளிடையே கொள்கை வேறுபாடுகள் காணப்பெறினும் இவர்களை இறைவாதிகள், இறைமறுப்பு இருப்புவாதிகள் என்கிற வரையறுக்குள் பொதுவாக இரண்டு வகைப்படுத்தலாம். இறையிருப்பு இருப்பு வாதியான சோரன் கீர்க்ககாட்டையும் இறையில்வாதியான ஜீன்போல்சாத்திரேயையும் மாதிரிகளாகக் கொண்டு இருவகைத்தான சிந்தனைப் போக்குகளையும் நோக்குதல் மூலம் இருப்பியல் வாதத்தினை மேலும் புரிந்து கொள்ளலாம்.

சோரன் கீர்க்கெகார்ட் (1813 - 1855) டென்மார்க்கைச் சேர்ந்தவர். இருப்பியல் வாதிகளுள் மிகவும் செல்வாக்குடையவர் என ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவர். வாழும் வரையில் காணாத பிரபல்யத்தை, கீர்த்தியை இறந்தபின் இருபத்தைந்தாண்டுகள் கடந்த நிலையில் பெற்றுக்கொண்டவர். இவரது ஆக்கங்கள் உலகின் பல மொழிகளிலும் மொழி பெயர்க்கப்பெற்றது. இவரது படைப்புகள் மனிதனின் அகவாழ்க்கைக்கு அழுத்தம் கொடுக்கின்றது. முழுபிரபஞ்சத்தையும் ஓரமைப்புக்குள் உட்படுத்திக்காட்டிய கெகலிய மெய்யியலுக்கு எதிரானதாக கீர்க்கெகாட்டின் மெய்யியல் காணப்பெறுகின்றது. கெகலின் மெய்யியல் தனிமனிதனை, அவனுக்குரிய முக்கியத்துவத்தினை பேண இனங்காணத் தவறிவிட்டது என்கிற ஆதங்கம் கீர்க்கெகாட்டின் எழுத்துக்களில் காணப்பெறுகின்றது. [9] ஒவ்வொரு மனிதனதும் வாழ்நிலைச் சந்தர்ப்பங்கள் ஏனைய மனிதர்களின் வாழ்நிலைகளிலிருந்து வேறுபடுவதனால் மனிதர்கள் குறித்த பொதுப்படையான முடிவுகள் அபூரணமானவை என்கிறார். எல்லோருக்கும் பொருந்தக்கூடிய பொதுவிதிகளை விதந்துரைக்கவோ, விதித்துரைக்கவோ முடியாது. தனியாள் சித்தமே குறிப்பிட்டதொரு சந்தர்ப்பத்தில் எப்படிச் செயல்பட வேண்டும் என்பதனைக் தீர்மானிக்கும். 'பொது நன்மை' 'பொது உண்மை' என்கிற கிரேக்கக் கருத்தாக்கங்கள் தனிமனிதனுக்குப்பொருந்தாது என்பதுடன் நன்நடத்தை எது என்பதையும், எது சரி என்பதையும் தனிமனிதனே தீர்மானிக்க முடியும் என்கிறார்.

மனித வாழ்வினை மூன்று கட்டங்களாக காண்கிறார். முறையே அழகுணர்வு வாழ்வு, ஒழுக்க வாழ்வு, சமயவாழ்வு ஆகும். ஒரு கட்டத்திலிருந்து அடுத்த கட்டத்திற்கான பாய்ச்சல் இயற்கைச் செயலாகவோ, இயல்பான செயல்களாகவோ ஏற்படுவதில்லை, அவை மனிதனின் உறுதியான முடிவின் விளைவு என்றார். இந்த உறுதியான முடிவினை எடுக்க கடவுள் துணையாக இருக்கிறார். கடவுளின் கண்ணெதிரே வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் மனிதர்களுக்கு, தன் மௌனமொழியால் தேர்ந்தெடுத்த பாதையில் முன்னோக்கிச் செல்ல கடவுள் துணையாக இருக்கிறார். தீவினை பற்றிய உணர்வின் வழியால் இங்கு பாதைத் தேர்வு இடம்பெறும்.[10] கீர்க்கெகாட்டின் மூவகையான வாழ்க்கைநிலை வகையீடானது இந்துக்கள் வெளிப்படுத்தி நிற்கும் ஆச்சிரமதர்மத்துடன் உடன்பாடுடையது போல் காணப்பெறுகிறது என்கிறார் மார்க்கிரட் சாட்டர்ஜீ. [11] இந்த வர்ணாச்சிரம முறையும் வாழ்க்கைவழிகளே. இருப்பினை உறுதிப்படுத்தும், சாராம்சங்களை உறுதிப்படுத்தும் வடிவங்களே.

அழகுணர்ச்சி வாழ்வு எவ்விதமாக கிடைக்கின்றதோ அதனை அப்படியே அனுபவித்து மகிழ்வது மனிதனின் கடனாகும். இதுவொரு அர்த்தமற்ற வாழ்க்கையாதலால் ஈடுபாடின்றி வாழ்வதே சரியானது. குளத்தில் எறிந்த கல்

சிறிது நேரம் நடனமாடி, கவினுறு காட்சி காட்டி மறைவது போலவே இந்த வாழ்வுமாகும். சில காலத்துக்குரியதே இந்த வாழ்வு. இந்த அர்த்தமற்ற அழகுணர்ச்சியை வாழ்க்கையின் ஒரு பகுதியாக கீர்க்கெகாட் ஏற்கிறார். [12]

மனிதன் அழகியல் வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டிருக்கும் போதே அதனுடன் தன்னிச்சையாக முரண்பட்டு அறவொழுக்க வாழ்க்கைக்குள் நுழைகின்றான். நிச்சயமாக வரவுள்ள மரணத்திற்கு எதிராகத் தன்னையும், தன்வாழ்க்கையையும் உறுதியுடனும் தன்னுணர்வுடனும் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்கிறான். சாவு என்கிற பின்னணி இசையொலிக்க துணிச்சலுடன் அறவாழ்க்கை தொடங்கப்படுகின்றது. அறவாழ்வின் பிரகாரம் வாழ்க்கைக்குத் தேவையான மதிப்பீடுகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. நல்லது கெட்டது பற்றிய தேர்வுகள் அறநூலின் அடிப்படையால் அமையாது. நமக்காக நாமே அமைத்துக் கொள்பவையாகவே அமையும். அறவாழ்வு என்பது பிரமச்சாரியத்தை மட்டுமல்ல இல்லற வாழ்க்கையையும் உள்ளடக்கும். மனிதன் பாவத்துக்காக வருந்துகிறபோது, அவன் அவனுக்குள்ளேயிருக்கும் தீமையின் ஆழம் வரை இழுத்துச் செல்லப்படுவான். அறநெறி வாழ்வு மனிதனுக்கு ஆறுதல் தருமே தவிர வாழ்வுக்குப்பொருள் தரமாட்டாது. இந்நிலையில் அவன் சமயவாழ்க்கைக்குள் பாய்கின்றான்.

சமயவாழ்க்கையே வாழ்வுக்குப் பொருத்தப்பாடானது. அறவியலாளர்கள் பொதுவான அறவியல் விழுமியங்களை உலகிற்கு தராதரமானது என முன்னுரைப்பர். சமயவாதிகள் பொது நியதிக்குப் புறம்பாகவும் சில விடயங்களை செய்யும்படியும் தூண்டுகிறார்கள். இங்கு செயலுக்கு நம்பிக்கையே காரணமாக அமைகின்றது. நம்பிக்கை கூர்மையடைகையில் எல்லைக்குட்பட்ட நிலையற்ற அனைத்தும் சூனியமாகத் தெரிந்து நிலையான கடவுளின் கரங்களுக்கு தாவிச் செல்ல வழிசெய்யும். நம்பிக்கை புதிரானது மட்டுமல்ல அறிவுக்கும் அப்பாற்பட்டது. மனச்சாட்சியே உயர்ந்தது. அது சமயவுணர்வினை உடையது அறவொழுக்கத்திலிருந்து வரும் மனச்சாட்சியைக்காட்டிலும் சமயவழியில் வரும் மனசாட்சியே உயர்ந்தது என்கிறார் கீர்க்கெகாட்.

வரலாறு குறித்து கீர்க்கெகாட் குறிப்பிடுகையில் கிறிஸ்துவின் வடிவத்தில் தேவன் மனிதனாக வந்தான் என்கிற வரலாற்றுச் செய்தி ஒன்று மட்டுமே ஏற்புடையது. ஏனைய வரலாறு என்று கருதப்படுபவை மனித விடுதலையை நிறைவேற்றுவதில்லை. விடுதலை தனிமனிதனிடமே நிகழ்கிறது. கெகல் கருதுவதுபோல வரலாறுகளெல்லாம் உண்மையில் உலகான்மா தன்னைச் செம்மைப்படுத்திக் கொள்ளும் முற்போக்கான வளர்ச்சிகரமான ஒன்றல்ல. பெரியனவற்றையும், சிறியனவற்றையும் குறிப்பிடத் தக்கதையும், சாதாரணமானதையும் சமன்செய்கிறதொரு முயற்சியுமல்ல. வரலாறு என்பது வெறுமனே நடந்த நிகழ்ச்சி, கிறீஸ்தவம் வரலாறாக மாறியதே அது சீரழிவதற்குக் காரணமானது என்கிறார். கீர்க்கெகாட் குறிப்பிடும் சமயவுணர்வு நிறுவனரீதியான கிறீஸ்தவத்துடன் தொடர்பற்றது. எதுவரினும் சரி என்கிற மனப்பான்மையுடன் வாழ்வை தெரிந்து எடுத்துக்கொள்கிற உறுதியே சமய உறுதி. இத்தகைய உறுதியினை மேற்கொள்பவனே இறைவனது பார்வையில் வாழ்கிறான்.

பரோஸ்டன்கம், கீர்க்கெகாட்டின் முன்வைப்புக்கள் குறித்து கூறுகையில் வெறும அருவமான சிந்தனைக்கு எதிராக அவரது தாக்குதல் நியாயமானது என்றும், மனிதன் அடிப்படைச் சமத்துவத்தினையும் மேன்மையையும் உயர்த்திக்கூறும் உலகு தழுவிய கருத்தாக்கங்களைத் தாக்குவது நியாயம் இல்லை என்றும் கூறுகிறார்.

கீர்க்கெகாட் குறித்து மார்க்ஸ் குறிப்பிடுகையில் அறிவின் மீதான இவரது தாக்குதல் பிந்திய ஐரோப்பிய சிந்தனை வளர்ச்சியில் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது என்றும் இனம், நாட்டுமக்கள் போன்றவை இழிவான கூறுகள் எனயிவர் கூறியமை பின்வந்தோர் இவைகளை உயர்த்தி மதிப்பிட வழிகோலியதெனவும் கூறுகிறார்[13] மேலும் தனியாள் உள்மனத்திற்கே உண்மையை விட்டு விடுதல் என்பது அவன் சார்ந்த சமூக அரசியல் சூழலிலிருந்து அவனைத்துண்டிக்கிற நிலையினை உருவாக்குகிறது என்கிறார் மார்க்ஸ். [14] எவ்வாறெனினும் மனிதனின் அகத்தன்மையை, தேர்வுக்கான வாய்ப்பை, சுதந்திர ஈடுபாட்டை மறுதலிக்கும் கருத்தாக்கங்களுக்கு எதிராக சோரன்கீர்க்கெகாட்டின் ஆவேசம் அணையாத தீயாய் நின்று இன்றும் சுடுகின்றது. [15]

20ஆம் நூற்றாண்டில் இணையற்றவர், சர்ச்சைக்குரிய இருப்பியல் மெய்யியல்வாதியென பிரான்சைச் சேர்ந்த ஜீன்போல் சாத்திரே (1905 - 1980) கருதப்படுகிறார். மார்க்சிய வாதம் பொதுவுடமை வாதம் என்பவை நகைப்புக்குரியவை என்கிற சாத்திரே, தனது சுதந்திரத்தில் கைபோடாத எந்தவொரு புரட்சிகரமான இயக்கத்துடனும் கைகோர்க்கத்தக்கத்தயார் என்கிறார். காட்டீசிய தனிமனிதக் கொள்கை இருமைவாதக்கொள்கை முற்றான தனிமனித சுதந்திரம் ஆகியவற்றின் தாக்கங்களின் அடிப்படையில் தன்கொள்கையை அமைக்கிறார். Being and Nothingness, Existentialism and Humanism, Critique of Dialetical Reason, The trancendence of the Ego, The imagination போன்ற மெய்யியல் நூல்களையும் Nousea போன்ற நாவல்களையும், கவிதைகள் பலதையும் கட்டுரைகள் நாடகங்கள் பலவற்றையும் எழுதியுள்ளார்.

சாத்திரேயைப் பொறுத்தவரையில் மனிதன் என்பவன் 'மனிதன் தன்னை எவ்வாறு உருவாக்குகிறானோ அதனைத் தவிர அவன் அதை விட வேறாயில்லை' என்பதாகும். இருப்பியல் வாதம் என்பது மானிட வாதமே. மனிதன் தன் வாழ்வியல் விழுமியங்களை தேர்வு செய்கையில் இயற்கை விதிகளிளோ அல்லது பாரம்பரிய கோட்பாடுகளிலிலோ தங்கியிருக்கத்தேவையில்லை. அவன் தன்னை தானே உருவாக்குவதற்கான தற்சுதந்திரம் கொண்டவன். [16] பரீட்சையமில்லாத மனிதர்களைச் சார்ந்திருத்தல், மற்ற மனிதர்களைச் சார்ந்திருத்தல் சுதந்திரத்திற்கு ஈனமானது எனக்குறிப்பிடும் சார்த்தர் மனிதநேயத்தை உருவாக்க அகத்தன்மையையே துவக்கப் புள்ளியாகக் கொள்ளவேண்டும் எனவும் தனிமனிதனைத்தான் முற்றாகவும், உண்மையாகவும் கொள்ளவேண்டும் எனவும் கூறுகிறார். [17]

சார்த்தரின் கருத்துப்படி எதேச்சையாக நிலைபெற்றிருக்கும் பிரபஞ்சம், பொருளும் வாழ்வுமாக பெருகியிருப்பதற்கு சிறப்பாக காரணங்கள் என்று எதுவுமில்லை. மூர்க்கத்தனமான பிரபஞ்சமானது ஒளிகூடப்புகமுடியாத சடத்தன்மையது. இது மனிதனுக்கு எதிரியாகவும் உள்ளது. பிரபஞ்சத்தில் வதியும், விலங்குகளும் தற்செயலாகத்தோன்றியன என ஏற்றுக்கொள்வதன் வழியாக கடவுளை உலகத்திலிருந்து ஒதுக்கிவிடுவதன் மூலம் உயிர்கள் நோக்கம் கருதியே படைக்கப்பட்டவை என்ற கருத்தாக்கத்தினையும் நிராகரித்து விடலாம் என்கிறார். மனிதவாழ்க்கையில் நியாயப்படுத்தக்கூடியதும், இன்றியமையாததும் என்றவாறாக எதுவுமில்லை. மனிதனது முன்னோக்கிய திட்டமாக இருப்பது கடவுளை அடைதல் என்பதல்ல. மாறாக தானே கடவுளாவது என்பதாகும்.

வெறுமையில் பயணத்தை ஆரம்பித்து மூர்க்கத்தனமான உலகில் வாழ்ந்து வெறுமையாகவே போகிற மனித இனம், இடையில் சில காலம் வாழவே செய்கிறது. இந்த இடைக்காலத்தில் தனிமனிதன் தனது இலட்சியங்களை தனது மதிப்பீடுகளை, தனது உலகம் என்பதை தானே உருவாக்குகிறபோதுதான் வெற்றி பெற்ற மனிதனாகிறான். மனிதனைப் பரம்பரைச்சூழல் வரலாறு, கடவுள், விதி, இலக்கியக் கோட்பாடுகள் நிலையான அளவுகோல்கள் உருவாக்குவதில்லை. மாறாக அவனே அவனது சுய தேர்வுகளே அவனை உருவாக்குகிறது. அவனது தேர்வுகளே மதிப்பினைப் பெற்ற அதுவே அவனது சாரமாக அமைகிறது. புறச்சூழல், மானிட நிர்ப்பந்தங்கள் போன்றவற்றை அவன் சொந்த வழியில் நின்று எதிர்கொள்கிற வேட்கையில், வேகத்திலிருந்தே அவனது ஆளுமை பரிணாமம் எடுக்கின்றது. சுயதேவைச் சுதந்திரத்தை சரியாக கையாளுகையில் அவன் நகலற்ற அசலாகிறான், மனிதனாகிறான்.

சமய சார்பை, சதந்திரத்தை அச்சுறுத்தும் தொடர்புகளை மதிப்பிட்டு நிர்ணயங்களைத் தன்னலம் கருதாது பிறர்க்கெனவாழும் வாழ்வினை வெறுத்துரைக்கும் சாத்திரே, ஏற்பாடுகள் உத்தேசங்கள் மனிதனுக்கு வழிகாட்டமுன் தனிமனிதனே தனிமனிதனுகுரியதைத் தேர்ந்தெடுக்க வேண்டும் என்கிறார். செயலினையும் சதந்திரத்தினையும் பிரிக்கமுடியாதவை என்கிற சாத்திரே, சமயங்கள் விதந்து கூறும் சுதந்திரமானது அப்பட்டமான கருத்துமோசடி என்கிறார். சமய சுதந்திரம் புலனடக்கத்தோடான துறவிகளுக்கான சுதந்திரம் செயற்பாடுகள் முடக்கப்பட்ட, சிதைக்கப்பட்ட சக்தியற்ற மனிதர்களின் சுதந்திரம் இதுவாகும். வேண்டுமாயின் இந்தச் சுதந்திரத்தினை கரங்கள் இழந்த மனிதர்களின் கையில் கிடைத்த சுதந்திரத்திற்கு ஒப்பிடலாம் என்கிறார். சுதந்திரத் தேர்வு என்பது மனிதனுக்கு இலகுவானதல்ல ஏனெனில் சுதந்திரம் என்பது மனிதன் தான் தனிமையானவன், ஆதரவற்றவன் என்கிற உணர்வுகளை வென்று உருவாக்கவேண்டியதொன்றாகும். பொறுப்புக்களை துறப்பதல்ல அதனை ஏற்பதே சுதந்திரம். மனிதமெய்மையும் சுதந்திரமும் பிரிக்க முடியாதவை. மனித சாராம்சத்தை சாத்தியமாக்குகிற சுதந்திரம் மனிதனோடாயானது.

சுதந்திரத்தின் பெறுபேறாக மனிதன் தன்னைத்தானே நிர்ணயிக்கும் ஆற்றலையும், விஞ்ஞானம், தொழில்நுட்பம் ஆகியவற்றினை ஏற்றுக்கொள்ளும் பான்மையையும், மகிழ்ச்சியற்ற முரண்பாடுகளைப் புறக்கணிக்காமல் பதட்டத்துடன் ஏற்றுக் கொள்ளும் பான்மையையும் பெற்றுக் கொள்வான். பதட்டத்தை சாத்திரே நமது நிலை பற்றிய விழிப்புணர்வு என்றவாறாக வெளிப்படுத்துகிறார்.

சுதந்திரத்தினைச் சாத்திரே ஏனையயோரோடான உறவின் சுதந்திரம், பொருட்களுடன் கொண்ட உறவின் சுதந்திரம் என்றவாறாக வகையீடு செய்கிறார். பிற மனங்களின் இருப்பினை ஏற்றுக்கொள்கிற சாத்திரே ஒவ்வொரு தனிமனங்களுக்குமிடையிலே இன்றியமையாத உணர்வுரீதியான தொடர்பின் இருப்பினை வற்புறுத்துகிறார். மற்றவர்களது பார்வையில்தான் ஒரு மனிதன் அடிப்படையில் மற்றவர்களுகென இல்லாத ஜீவி என்பதை வெளிப்படுத்துகிறான் என்கிற சாத்திரே மனித உறவுகளை எதிர்க்கணிய நோக்குடனே வெளிப்படுத்துகின்றார். ஒருவனுக்கு அடுத்தவன் அச்சம் தருபவனாகவும் வெட்கம் விளைவிப்பவனாகவும் இருக்கிறான் எனவும் தனிமனிதனுக்கிடையே ஏற்படும் சந்திப்பு ஈரமற்ற இறுகிப்போன தயக்கம் சங்கடம் விளைவிக்கின்றதொன்றெனவும் சாத்திரே கூறுகிறார்.

தனிமனிதனுக்கும் பொருளுக்குமிடையிலான தொடர்பினை இரண்டு வகையாக வரையறை செய்கிறார் சாத்திரே. பொருட்களுடன் உடமை கொள்ளும் உறவு, பொருட்களை விளையாட்டுக்குரியதாக்கும் உறவு. மனிதனே பொருளைப்

படைத்தான் என்ற காரணத்தினாலும், அவை மனிதனது மேம்பாட்டுக்குதவும் என்கிற அடிப்படையினாலும் பொருட்களை மனிதன் உடமையாக்குகிறான். செய்தல், கொள்ளுதல் வாழ்தல் என்கிற அடிப்படையில் பொருட்களுடனான விருப்பு அமைகின்றன. போலி நம்பிக்கையுடையவர்களாக மனிதர்கள் இருப்பதனால் பொருட்களிலேயே மனிதர்கள் தம்மை இழந்துவிடுகிறார்கள். பொருட்களுடனேஉறவினை விளையாட்டாக வைத்துக்கொள்கிறபோது மனிதன் சுதந்திரஜீவியாகவும் பொருட்கள் பொருட்களாகவும் இருக்கும் மனித அகத்தன்மை ஆற்றலுடையதாகவிருப்பதால் பொருட்களுடன் தனக்குள்ள உறவுகள் புறநிலைப்பட்ட உட்பிரிவுகள் என ஏற்றுக்கொண்டு பொருட்களுடனே பிணைப்பை மகிழ்ச்சியுடன் ஏற்கும் அதே வேளையில், பொருட்கள் பொருட்களாக இருக்கும் வண்ணமும் மனிதன் மனிதனாக இருக்கும் வண்ணமும் மனிதன் பார்த்துக் கொள்கிறான்.

பற்றாக்குறை, முடக்க நிலை என்கிற எண்ணக்கருக்கள் குறித்தும் சாத்திரே கவனம் செலுத்துகிறார். பற்றாக்குறை நிலவும் சூழலில் ஒவ்வொரு மனிதனும், இதர மனிதர்களுக்கு மனிதத்தன்மை அற்றவனாகவும், நரகமாகவும் காட்சியளிப்பான். முடக்கநிலை என்பது மனிதன் தான் உற்பத்தி செய்த பொருளின் உற்பத்திப் பொருளாக மாறுகிற வகையில் மாற்றியமைக்கப்பட்ட பொருண்மையாகும். [18] இந்நிலையில் இயற்கை மனிதன் மீது ஆதிக்கம் செலுத்தும். எந்த நோக்கத்திற்காக கருவிகள் யந்திரங்கள் உருவாக்கப்பட்டனவோ அவற்றுக்கு மாறான விளைவுகள் இடம் பெற்று அவற்றுக்கு அடிபணியும் நிலை உருவாகும். மனிதன் உருவாக்கிய கருவிகள் மனிதனை ஆட்கொள்ளும். பூர்ஷ்வா சமுதாயங்களில் ஏற்பட்டுள்ள தொழில்நுட்ப மாற்றங்கள் உழைக்கும் மக்களை மேலும் அன்னியப்படுத்தும். சாத்திரே கருத்துப்படி தானியங்கள் உற்பத்தியமைப்பில் புகுத்தப்பட்டதன் பேறாக, அவற்றை இயக்கும் தொழில்நுட்பம் தெரிந்த பெண்கள் பலர் பகற்கனவுகண்டுகொண்டும் படுக்கையையும் படுக்கையறையையும் நினைத்துக் கொண்டும், கனவுலகில் சஞ்சரித்தவாறு இயக்கும் இயந்திரங்களை வெறியுடன் தடவிக்கொடுக்கும் நிலையிலிருந்தார்கள் என்கிறார். [19] சாத்திரேயின் சிந்தனைகள் கனதியான பல மாற்றங்களை மெய்யியலுலகினில் ஏற்படுத்தியது. மார்க்ஸிச மெய்யியல் தன்னை மறுபரிசீலனை செய்து புதுப்பித்துக் கொள்ள பெரிதும் உதவியதெனலாம். தனிமனித சாராம்சத்தை முதன்மைப்படுத்தாதவர்களை நோக்கி, சுதந்திரத்தையும் மாற்றத்தையும் விரும்பாதவர்கள் என்றும் கல்லுக்கு இருக்கிற நிரந்தரமான தன்மையில் கவர்ச்சி காண்பவர்கள் என்றும் கனமானவர்களாகவும், ஊடுருவமுடியாதவர்களாகவும், உள்ளவர்கள் எனவும் விமர்சித்து ஒருதொகுதி மெய்யியலாளர்களை புறம்தள்ளியும் சுதந்திர வேட்கையையும், புரட்சி

மனப்பாங்கையும் முதன்மைப்படுத்துகிற மெய்யியலாளர்களுக்கு ஆதர்ஷபுருஷராக சாத்திரே விளங்குகிறார். [20]

மெய்யியலாளர்கள் மனிதர்களை விளங்கிக்கொள்ள முயன்றது போன்றே சில கலைஞர்களும் விளங்கிக்கொள்ள முயன்றனர். இதன் விளைவாலே படைப்பிலக்கியங்களில் இருப்புவாதம் இன்றியமையாததொரு கருவூலமாக அமைகிறது. இருப்பியல்வாதம் மேற்கு பூகோளத்திற்கு மட்டும் என மட்டுப்படுத்தப்பட்டதொன்றல்ல. பொதுவாக மனிதகுல நிலைப்பாடுகளுக்கு உரியதொன்றாக இன்று உருவாகிவிட்டது. அன்னியமாதல், ஈடுபாடு, சுதந்திரம், இழப்புக்கள் என்கிற சொற்பிரயோகங்களின் வரையறைகள் குறித்துத் தெளிவின்மை இருக்கும் வரை இருப்பியல் வாதம் சர்ச்சைக்குரியதொன்றாக இருக்கவே செய்யும்.

தருக்கப்புலனறிவாத அறிமுகமும் அதன் பின்னிணைவுகளும்

Introduction to Logical Positivism and its Developments

1920ம் ஆண்டளவில் மெய்யியலாளர்களும், விஞ்ஞானிகளும், கணிதவியலாளர்களும். சமூகவியலாளர்களும் ஒன்றிணைந்து வியன்னா வட்டம் (Vienna Circle) என்கிற அமைப்பொன்றினை உருவாக்கினர். பல்துறைசார் விற்பன்னர்களான Ernest Mach (விஞ்ஞானத்துறை) Hans Hahans (கணிதத்துறை) Otto neurath (சமூக, பொருளியல் துறை) போன்றோரும் வேறு பலதுறைகளைச் சார்ந்த Schlick, Waismann, Viktokraft, Rudolf Carnap ஆகியோரும் இதில் அங்கம் வகித்தனர். பல துறைசார் அறிஞர்களை உள்ளிட்ட அமைப்பொன்றாதலால் அதனது ஆளுகைப்பரப்பெல்லையும், ஆய்வுப் பரப்பெல்லையும் அகன்றே அமைந்தது. முறைசார் அடிப்படையில் கிரமமாக ஆய்வரங்குகளை நடாத்தினார்கள். காலப்போக்கில் பகுப்பாய்வு மெய்யியலாளர்களான G.E. Moore, Ludwig wittgenstein போன்றோரும் இன்னும் பல ஒக்ஸ்போட் கேம்பிரிட்ஜ் பல்கலைக்கழகங்களைச் சார்ந்த மெய்யியலாளர்களும் வியன்னா வட்டக் கலந்துரையாடல்களில் பங்கு பற்றினர். 1920இல் பேராசிரியர் Moritz Schlick தலைமையில் மிகக்கிரமமாக இவ்வட்டம் செயல்படத் தொடங்கியது. [1] இக்காலகட்டத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் குறித்தான சிந்தனைகளில் ஒருவித புரட்சி மனப்பாங்கு மேலோங்கியிருந்தது. ஐயன்ஸ்டைன் (Einstien) பிளாங் (Planck) ஆகியோரது சிந்தனைகள், மேற்குறித்த புரட்சி மனப்பாங்கிற்கு கால்கோளாயின. பேட்டன்ரசலும் வைற்ஹெட்டும், தருக்கம் கணிதம் குறித்தாராய்ந்து பிரின்சிப்பியா மெதமெற்றிக்கா (Principia Mathematica) என்கின்ற நூலினை வெளியிட்டிருந்தார்கள். இந்த நூலின் கருத்தமைவுகள், மெய்யியற்புலத்தில் பெரும் தாக்கத்தினிற்கு வழிகோலியது. [2] இத்தகைய நூல்களின் வழியாயான தாக்கங்கள் இயற்கை விஞ்ஞானங்களும், மெய்யியலும் இணைந்தவாறாக சில முடிவுகளை எடுக்க வேண்டிய தேவைகளையும் மேலும் மெய்யியல் ஆய்வு முறைகூட விஞ்ஞானமயமாக்கப்பட்டதொன்றானதாயிருக்க வேண்டும், என்கிற அவசியத்தையும் வற்புறுத்துவனவாய் அமைந்தன.

விஞ்ஞான வளர்ச்சியினால் மெருகுபெற்ற இயற்கை விஞ்ஞானங்களும், பேட்டன் ரசல் போன்றவர்களது கருத்துக்களின் தாக்கங்களால், மாற்றமொன்றினை வேண்டி நின்ற மெய்யியல் போக்குகளும் ஆக்கபூர்வமான வளர்ச்சிப்பொருட்டாக இணைந்து, அனைத்து அறிவுத்துறையாளர்களையும் உள்ளடக்கி 'வியன்னா வட்டமாக' பரிணமித்து செயல்படத் தொடங்கியது. மெய்யியலில் விஞ்ஞான

அனுபவவாதம் (Scientific empricism) தருக்க புலனறிவாதம் (Logical Positivism) தருக்க நவீன புலனறிவாதம் ((Logical Neo Positivism)) ஆகிய புலங்கள் ஒன்றுபட்டுச் செயல்பட்டன. மொறிஸ் சிலிக் விஞ்ஞான வட்ட ஒன்றுகூடல்களுக்கு ஆரம்பத்தில் தலைமை தாங்கினார். இவரது சிறந்த வழிநடாத்துதல்களால் வியன்னா வட்டம் மெய்யியலினை வழிநடாத்துகிற தராதரத்தினைப் பெற்றுக் கொண்டது. இருப்பினும் ஜேர்மனிய இலட்சியவாதிகள் (German Idialist) வியன்னா வட்டத்தின் கருத்துக்களால் ஈர்க்கப்படாதவர்களாகவும் அதன் கருத்துக்களை எதிர்ப்பவர்களாகவும் காணப்பெற்றனர். [3] வியன்னா வட்டத்தை சார்ந்த தருக்கப்புலனறிவாத மெய்யியலாளர்கள் தம் முன்னிருந்த மெய்யியல் கருத்துக்கள் பலவற்றில் உடன்பாடற்றவர்களாகவே காணப்படுகிறார்கள். அநேகம் மெய்யியலாளர்கள் தங்களது பொழுதினை வீணாக உள்பொருள் முழுமை, பெறுமதிகள், புற உலகம், நேர்வுகள் என்பன போன்ற அர்த்தமற்ற எண்ணக்கருக்கள் குறித்த ஆராய்ச்சிகளில் செலவிட்டனர் எனக் குறைப்பட்டுக் கொண்ட அவ்வேளையில் கியூமினது மெய்யியல் பங்களிப்புக்கள் அர்த்தமுள்ளவை எனவும் அவரே தங்களது கருத்துக்களுக்கும் கற்பிதங்களுக்கும் ஆதர்சபுருஷராக விளங்குகிறார் எனவும் அறிமுகப்படுத்தினர். [4] லைப்பினிஷின் மெய்யியலை முழுமையாக நிராகரிக்காது, பௌதீகவதீதம், அணு குறித்தான அவரது கருத்துக்களை விடுத்து அவர் முன் வைத்த தருக்க கருத்துக்களை முன் மாதிரியானவை என ஏற்றுக் கொண்டனர். அவ்வாறே மார்க்ஸினது தருக்கம், பௌதீகவதீதம் குறித்த கருத்துக்களை நிராகரித்து வரலாற்றினை அவர் விஞ்ஞான கண்ணோட்டத்தில் நோக்குகிற பாங்கினை ஏற்றுக் கொண்டார்கள். மெய்யியல் குறித்து ஏறத்தாழ முழுமையானதொரு, புதிய பார்வையினை ஏற்படுத்துவதிலேயே இவர்கள் அக்கறை கொண்டார்கள்.

பல்துறைசார் நிபுணர்கள் இக்கூட்டமைப்பில் அங்கம் வகித்த காரணத்தால் துறைசார் தனித்துவ சிந்தனைகள் காலத்துக்கு காலம் மேலோங்கச் செய்தன. சமூக அரசியல் விடயங்களில் அதிக ஈடுபாடு செலுத்திய 'நியூரத்' வியன்னா வட்டம் அரசியல் கட்சியினைப் போன்று இயங்க வேண்டும் என எதிர்பார்த்தார். அவ்வாறு இயங்க வேண்டும் என்கிற நோக்கில் அதனை எப்போதும் தூண்டிக் கொண்டே இருந்தார். பாரம்பரிய பௌதீகவதீத சிந்தனைகளை நீக்கி விடுவதனால் சமூக அரசியலில் புதிய பிரதிபலிப்புக்களை மாற்றங்களை ஏற்படுத்திவிடலாம் என எதிர்பார்த்தார்.

ஒக்ஸ்போட்டில் 1930ம் ஆண்டளவில் நடைபெற்ற சர்வதேச மெய்யியல் காங்கிரசின் கூட்டத்தில் 'மெய்யியலின் எதிர்காலம்' என்கின்ற கருத்துரையை சிலிக் வழங்கியபோது சில நிபந்தனைகளை மெய்யியலின் எதிர்கால நடைமுறை கருதி முன்வைத்தார். மெய்யியலுக்கென வரையறுக்கப்பட்டதொரு கற்கை

நெறியென ஒன்றில்லை இயற்கை விஞ்ஞானங்களை விட அதற்கெனவொரு தனியான பாடநெறியுமில்லை என்பவையே சிலிக் வெளியிட்ட நிபந்தனைகளாகும். மெய்யியல் முழுவதுமானதொரு மனச் செயற்பாடாகும். சாதாரண மொழியிலும் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் குறித்தான எடுப்புக்களிலும் உபயோகிக்கப்படுகிற சொற்களையும் எண்ணங்களையும் வகைப்படுத்துதலும், பகுப்பாய்வு செய்தலுமே அதன் பணிகள் என்றார்.[5]

மெய்யியலின் எதிர்கால செயற்பாடுகள் அர்த்தம் பொதிந்தவையாக அமைய வேண்டும் என்கின்ற எதிர்பார்ப்பின் அடிப்படையில் மெய்யியல் விஞ்ஞான முறையியலில் அணுகப்பட வேண்டும் எனவும் இதுகாலவரையும் சிரத்தையுடன் ஆராய்ந்தும் பின் நிலை நிறுத்தப்பட்டும் வந்த பௌதீகவதீத சிந்தனைகள் உள்பொருள் நேர்வு, உலகு பெறுமதி போன்ற விடயங்கள் குறித்து அதீத சிரத்தை எடுத்து ஆராயப்பட்ட அறிவாராய்ச்சியியல் சிந்தனைகள், ஒழுக்கம் என்கிற எண்ணக்கருவினை இவ்வுலகிற்கும் மிகக் குறிப்பாக அவ்வுலகிற்கும் பொருந்துமாற்றை எடுத்துக்கூறிய ஒழுக்கவியல் சிந்தனைப் போக்குகள் 'அனைத்தும் அர்த்தமற்றவைகள்' என பிரகடனப்படுத்தி அடியோடு அவற்றினை மெய்யியலிலிருந்து பெயர்த்தெடுத்துவிடவேண்டும் என தர்க்கப் புலனறிவாதிகள் விதந்துரைத்தனர்.

பௌதீகவதீதச் சிந்தனைகள் ஆதிகிரேக்க காலம் தொடக்கம் மெய்யியலின் ஒரு பிரிவாக, முதன்மை பெற்று இருந்து வந்ததனாலும் அதனை அர்த்தமற்றதென எடுத்துக்கூறி மெய்யியலிருந்து நீக்கவேண்டும் என தர்க்க புலனறிவாதிகள் பிரேரித்தனர். அனுபவ அடிப்படையில் இவை வாய்ப்புப் பார்க்க முடியாத 'கருத்தாக்கங்கள்' ஆதலால் இவை அர்த்தமற்றவை என ஒதுக்கப்பட்டது. ரசலின் கருத்துப்படி ஒரு எடுப்புச் சோதனைக்கு மிக அடிப்படையானதெனக் கருதப்படும் ஒரு எடுப்பினை உண்மையென ஏற்பதற்கு அது புறத்தேயுள்ள நேர்வுடன் பொருந்த வேண்டும் என்கிற அடிப்படையான விதிக்குத்தானும் உடன்பாடற்றவைகளாக பௌதீகவதீத எடுப்புக்கள் அமைகிறபோது அவைகளின் உண்மையினை நிர்ணயிப்பது அசாத்தியம். எனவே அவை அர்த்தமற்ற எடுப்புக்களே எனக் கருத வேண்டியுள்ளது என்றார்.[6] பௌதீகவதீதம் குறிப்பிடுகின்ற 'உள்பொருள்' விவகாரங்கள் எல்லாம் உலகு சம்பந்தப்பட்டவையல்ல. அப்பாலானதொரு உலகு பற்றியவையே. எனவே காலத்திற்கும், இடத்திற்கும் உடன்படாத அல்லது இசையாததொன்று குறித்த ஆராய்ச்சிகள் அர்த்தமற்றவையும், அவசியமற்றவையுமாகும். தருக்கப்புலனறிவாதிகள் பௌதீகவதீதம் குறித்த தமது கருத்துக்களை வெளியிடுவதற்கு மூலாதாரமாக கியூமினது Enquiry Concerning the Human Understanding என்கிற நூலில் கூறப்பட்ட கருத்தினையே கொள்கிறார்கள். பௌதீகவதீதக் கருத்துக்கள் ஏதாவது

அருபமான நியாயங்களை அளவு குறித்து அல்லது எண்ணிக்கை குறித்துக் கொண்டிருக்கின்றனவா? இல்லை. பௌதீகவதீத எண்ணங்கள் அல்லது கற்பிதங்கள் ஏதாயினும் பரிசோதனை வழி நியாயப்படுத்துதலை நேர்வுகள் குறித்து அல்லது அவற்றின் இருப்புக்குறித்துக் கொண்டிருக்கின்றனவா? இல்லை. எனவே இவையெல்லாம் வெறும் மாயங்களே. எனவே இந்த வகையானவைகள் எதுவும் இல்லை என்கின்ற முடிவுக்கு வருகிறார்கள்.[7] கியூமினது மேற்குறித்த கருத்தினையே பௌதீகவதீதத்தை மெய்யியலில் இருந்து புறத்தகற்ற தருக்க புலனறிவாதிகள் அடிப்படையாக கொள்கின்றனர். பௌதீகவதீதமென எதுவுமில்லை. அவை பற்றிக் காணப்படுபவையெல்லாம் துண்டு துண்டான உபயோகமற்ற கருத்துக்களே என புலனறிவாதிகள் குறிப்பிடுகின்றனர். விக்கின்ஸ்டைன் மெய்யியல் புலத்திலே காணப்பெறுகிற பெரும்பாலான எடுப்புக்களும், கேள்விகளும் பிழையானவையும், அர்த்தமற்றவையுமாகும். இந்த வகையான விடயங்கள் குறித்து எமக்கு மறுமொழி தரமுடியாது என்றும் ஆயினும் இவைகள் உபயோகமற்றவையென எங்களால் ஸ்தாபித்துவிட முடியும் என்றும் குறிப்பிடுகிறார்.[8] விக்கின்ஸ்டைன் பௌதீகவதீத எடுப்புக்களை உபயோகமற்றவை என்கிறார். உபயோகமுள்ள எடுப்புக்கள் எனில் அந்த எடுப்பானது புலனனுபவத்தினை அடிப்படையாக கொண்டிருத்தல் வேண்டும். அத்துடன் அவ்வெடுப்பானது சாதாரண அவதானிப்பின் மூலமாக சரியானவை அல்லது பிழையானவை என்று நிரூபிக்கத்தக்கதாக இருக்க வேண்டும். பௌதீகவதீத எடுப்புக்கள் இவ்வாறில்லையாதலால் அது எந்தவொரு சந்தர்ப்பத்திலும் நிகழும் தன்மையில்லாதவை, நிறுவ முடியாதவை, அர்த்தமற்றவை என்கிறார். மொறிஸ் சிலிக் கருத்துப்படி கூற்றுக்களின் கருத்தினை நிர்ணயிப்பது அல்லது தெளிவுபடுத்துவதே மெய்யியல் ஆய்வின் நோக்கம் என்றார். எனவே மெய்யியலின் ஆய்வுப் பொருள் இங்கு அனுபவ விஞ்ஞானமாக அமைகின்றது. விஞ்ஞான அறிவில் உள்ளடங்கிய கூற்றுக்கள் அர்த்தமுடைய வாக்கியங்களாகும். அர்த்தமுடைய வாக்கியங்களே அறிகைப் பயன்பாடுடையவை. இவ்வாக்கியங்கள் ஒன்றில் பகுப்பாய்வாக அல்லது தொகுப்பாய்வாக இருக்க வேண்டும். பகுப்பாய்வியலானவை கூறியது கூறல் போலவும் தொகுப்பாய்வியலானவை நேர்வுகள் பற்றிய வருணனை வாக்கியங்களாகவும், இருக்க வேண்டும். 'வாய்ப்பு பார்க்க கூடியவை' என்பதே இங்கு அடிப்படையான கட்டளைக் கல்லாக உள்ளது. பௌதீகவதீதக் கூற்றுக்கள் பகுப்பாய்வுடையனவல்ல. அதேவேளையில் அவை அனுபவத்திற்குரிய வருணைவயப்பட்ட எடுப்புக்களுமல்ல. வெறுமனவே மனித உணர்ச்சிகளை வெளிப்படுத்துபவை. இவை அறிவியல் ரீதியில் அர்த்தமற்றவைகளுமாகும். அர்த்தமற்றவை குறித்த ஆய்வுகளும் அர்த்தமற்றவையாகும். எனவே இவை மெய்யியலிலிருந்து அப்புறப்படுத்தப்பட வேண்டியவை என்கிற முடிவுக்கு தர்க்கப்புலனறிவாதிகள் வந்தனர்.

புதிய காண்டீசியவாதிகள் அல்லது நவீன காண்டீசியவாதிகள் மெய்யியல் என்பது அறிவாராய்ச்சியியல் என்றவாறாக மட்டும் மட்டுப்படுத்தி வரையறுக்கப்படவேண்டும் எனவும் அது புறவுலகில் காணப்பெறும் உண்மை யதார்த்தங்களை மட்டுமே ஆராய வேண்டும் எனவும் கருதினர்.[9] தர்க்கப் புலனறிவாதிகளை பொறுத்தவரையில் புறவுலகினை மதிப்பிடுதல் என்பது கூட பௌதீகவதீத எடுப்புக்களை மதிப்பிடுதல் போன்றதொன்றே, அர்த்தமற்றதொன்றே. எமது அனுபவத்திற்கு புறம்பாக, புறவுலகம் என ஒன்றில்லை. மெய்மைவாதமும் (Realism) ஜேர்மனிய இலட்சிய வாதமும் (Idealism) கூட அறிவாராட்சியியல் என்றவாறாகவே கருதப்படுகின்றன. அவையும் அர்த்தமற்றவைகளே. எனவே அறிவாராட்சியியலில் இவ்வளவு காலமும் முதன்மை கொடுத்து ஆராயப்பட்ட பௌதீகவதீதக் கருத்துக்கள், பெறுமதிகள் குறித்த கருத்துக்கள், உள்பொருள் குறித்த கருத்துக்கள் எண்ணக்கரு குறித்த அலசல்கள், அனைத்துமே உபயோகமற்றவை. இவற்றையெல்லாம் ஒதுக்கி வைத்து அறிவாராய்ச்சியியல் ஆராய்ச்சி, மனத்தை மையப்படுத்தி உளவியல் ஆராய்ச்சியாக வழி நடாத்தப்படவேண்டும். மனித மனம் எவ்வாறு தொழிற்படுகிறது என்பது குறித்தே ஆராய வேண்டும் என தர்க்கப்புலனறிவாதிகள் கருதினர்.

றூடெல்வ் கார்ணப் (Rudolf Carnap) கருத்துப்படி உளவியல் வாக்கியங்கள், பிறமனங்கள் குறித்த திடமான வாக்கியங்கள் அல்லது ஒருவனது சொந்த மனம் குறித்த கடந்தகால நிபந்தனைகள் குறித்த வாக்கியங்கள் அல்லது ஒருவனுடைய சொந்தமனம் குறித்த நிகழ்கால நிபந்தனைகள் அல்லது இறுதியாக பொதுவான வசனங்கள் எனலாம் என்றும் பாஷையின் ஊடாக சாதாரண வசனங்களாக புறத்தேயான நடைமுறை உலகிற்கு கொண்டு வரக்கூடியவை எனவும், ஒவ்வொரு வெளியார்ந்த வசனங்களும், ஒவ்வொரு மனிதனதும், உடலின் பௌதீகவிருப்பினை நிலைநிறுத்தவல்லவை என்றும் குறிப்பிடுகின்றார். இந்த அடிப்படையில் உளவியல் ஒரு ஒருங்கமைக்கப்பட்ட தளமாக (Unified base) அமைகிறது. உளவியலடிப்படையில் அறிவாராட்சியியல் செயல்பட ஆரம்பிக்கும் போதுதான், அது பிரயோசனமானதாக பௌதீகம் குறித்த படிப்புக்களுக்கு மட்டுமல்ல காலத்துக்கும் இடத்திற்குமுட்பட்ட அனைத்துத் துறைசார் படிப்புக்களுக்கும் பிரயோசனப்படும் என்றார்.[10]

அறிவாராய்ச்சியியல் ஆய்வுகள் உளவியலுக்குடன்பாடானதாக அமைய வேண்டும் என்கிற நிலைப்பாடு பேணப்படுவதுடன் கில்பேட்றைல் அறிவியலாராய்ச்சிகளில் வகைக்குளறுபடிகள் (Categorrical mistake) ஏற்பட இடமளிக்க கூடாது என்கிறார். மனம் எனும் எண்ணக்கரு என்ற நூலில் இதனை விளக்குகின்றார்.[11] வகைக்குளறுபடி என்கின்ற போது ஒரு பொருள் தன் உண்மையான கருத்திலிருந்து வேறு வகைக்குள் செல்வதாகும். அதாவது எண்ணக்கருக்களை

இடமாற்றிப் பயன்படுத்துவதால் ஏற்படுகின்ற நிலையே வகைக்குளறுபடியாகும். சமயத்தில் பயன்படுத்தப்படும் எண்ணக்கருக்களை மெய்யியலிலும், மெய்யியலில் பயன்படுத்தும் எண்ணக்கருத்துக்களை சமயத்திற்கும் இடமாற்றிப் பயன்படுத்தும்போது மேலெழுந்த வாரியாக அவை அர்த்தமுடையவை போலத் தோன்றினாலும், அவை மெய்யியலிலோ, சமயத்திலோ பிரச்சனைகளைக் குறைப்பதற்குப் பதிலாக அவற்றினை அதிகரிக்கவே வழி தேடின என்றார். எனவே இத்தகைய வகைக்குளறுபடிகள் நீங்கப்பெற்ற அறிவாராய்ச்சியியலே மெய்யியலுக்கு உடன்பாடானதும், உபயோகமானதுமாக அமையும் என்று குறிப்பிட்டார்.

அறிவின் இயல்பானது இரு வகைப்பட்டது என்கிறார் றைல், அவை உளவாறு அறிதல் (Knowing that) அறியுமாறு உளது (Knowing how) என்பனவாகும். இயற்கை விஞ்ஞானங்களிலும் சமூக விஞ்ஞானங்களிலும் புற உலகு பற்றிய வருணனைகள் உளவாறு அறிதல் என்கிற வகையிலும் மனிதனது சிந்தனை கற்றல் என்பவை அறியுமாறு உளது என்கிற வகையிலும் உள்ளடங்குகின்றது. அறிவின் செயற்பாட்டில் இவ்விரண்டும் கலந்து வருகின்றன.[12] அறிவு குறித்த மேற்குறிப்பிட்ட வகையீடுகள் அறிவாராய்ச்சியியலில் எழுகின்ற பிரச்சனைகளைத் தீர்ப்பதற்கு உதவுகின்றன. பாரம்பரிய அறிவாராய்ச்சியியல் அதன் முறைமைகள் நீக்கப்பட்டு மேற்கூறியதுபோல் அனுபவத்திற்குரியதும், அர்த்தமுள்ளதுமான எண்ணக்கருக்களையும் விஞ்ஞான முறைமைகளோடான ஆய்வு முறைகளையும் பின்பற்றி அறிவாராய்ச்சியியல் செழுமைப்படுத்தப்பட வேண்டும் என தருக்கப்புலனறிவாதிகள் கருத்துத் தெரிவித்தனர். பாரம்பரியமாக இருந்து வருகின்ற அறவியலினையும் அதுகுறித்த ஆய்வு முறைகளையும் அர்த்தமற்றவை என்றும் அவை மெய்யியல் புலத்திலிருந்து புறநீக்கம் செய்யப்பட வேண்டியவையெனவும் தர்க்கப்புலனறிவாதிகள் கருதினர். கடந்தநிலை ஒழுக்கம் (Transcendental Ethics) என்று கருதப்பட்ட அனைத்தையும் நிராகரித்தனர். தர்க்கப்புலனறிவாதிகளின் பிரகாரம் உலக அனுபவத்திற்கும் மேலாக பெறுமதியென ஒன்றில்லை. உலக அனுபவத்திற்கும் மேலாக பெறுமதிகள் உண்டு என்று கருதி ஆராய்கிற பாரம்பரிய அறவியல் கோட்பாடுகள், தவிர்க்க முடியாதபடி பௌதீகவதீத சிந்தனைகுள் கொண்டு சென்று சேர்த்துவிடும் எனக்கருதினர். சிலிக் ஒரு சுதந்திரமான அறவியல் குறித்து நாட்டம் காட்டுகிறார். இவர் முன்வைக்கும் அறவியல் பௌதீகவதீதத்தொடர்புகள் எதனையும் கொண்டிருக்காது, முழுவதுமாக இயற்கையிலான கொள்கைகளை அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. 'பிரயோசனம் தரத்தக்கது' என்கிற அடிப்படையிலேயே அறவியல் நோக்கப்பட வேண்டும் என இவர் கருதினார். வெறுமனவேயான அறவியல் மதிப்பீடுகள் அர்த்தமற்றவையென அவர் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும் இவ்வித மட்டீடு அர்த்தமுடையவையாக ஒருபோதும்

இருக்க முடியாது என்றார். இக்கருத்திலேயே 'களவெடுத்தல் பிழையானது' என்கின்ற போது களவு குறித்து எமது உணர்வலைகளை வெளிப்படுத்துகிறோமா? எமது அனுமதியின்மையை அல்லது ஏனையோரை களவெடுத்தலிலிருந்து அறிவுரை மூலம் மனமாற்றம் செய்விக்க முயற்சி செய்விக்கிறோமா? எந்தவொரு நிலையிலும், களவெடுத்தல் பிழையானது என்கிற கூற்று எந்தவிதமான தகவல்களையும் வெளியிடவில்லையென்பதே உண்மையாகும் என்கிறார்கள் தருக்கப்புலனறிவாதிகள். தர்க்கப்புலனறிவாதிகளின் பிரகாரம் ஒன்றினை மதிப்பிடுதல் என்பது அர்த்தமற்ற செயற்பாடாகும். மதிப்பீட்டுக்குட்படுவது பௌதீகவதீதக் கருத்துக்களாவிருந்தாலென்ன ஒழுக்கவியல் கருத்துக்களாக இந்தாலென்ன. அவை அர்த்தமற்றவைகளே. வெறுமனவே அவை ஒழுக்க நிலைப்பாட்டிற்குட்பட்டனவாகவே காணப்பெறும். 'கடவுள் இருக்கிறார்' என்ற எடுப்பானாலும் சரி 'களவெடுத்தல் பிழையானது' என்கின்ற எடுப்பானாலும் சரி இவை குறித்த மதிப்பீடுகள் அர்த்தமற்றவையே. ஒன்றினது சரியான இருப்பினைக் குறித்த அறிவினை அல்லது குணவியல்புகள் குறித்த அறிவினை விஞ்ஞானம் மட்டுமே பெற்றுத்தரமுடியும்.

மொறிஸ் சிலிக் (Moritz Schlick) கருத்துப்படி ஒழுக்கவியல் என்பது ஒரு விஞ்ஞானம். ஒழுங்கமைக்கப்பட்ட உண்மையான எடுப்புக்களே ஒழுக்கவியல் குறித்த கேள்விகளுக்குச் சரியான பதில்களைத் தரவல்லன. இவை அகவயப்பட்டனவல்ல, புறவயப்பட்டனவாகவே இருக்க வேண்டிய கட்டாயப்பாட்டினையுடையன. இவற்றினை ஆய்வுசெய்து கொள்ளுவதற்கு விஞ்ஞான அடிப்படையிலான ஆய்வு முறைமைகளே பயன்படுத்தப்பட வேண்டும். ஏனெனில் ஒழுக்கவியல் ஒரு விஞ்ஞானமே என்கிறார்.[13] மேலும் ஒழுக்கவியல் எனப்பெறுவது அமைப்பு அடிப்படையில் ஒருவித அறிவே தவிர, பிறிதொன்றுமில்லை. இதன் நோக்கெல்லையாக உள்ளது உண்மையே ஆகும். ஆகவே ஒழுக்கவியல் குறித்த கேள்விகள் வெளிப்படையான கொள்கை நிலைப்பட்ட பிரச்சனைகளேயாகும். இங்கு மெய்யியலாளர்களது முயற்சிகளெல்லாம் இவற்றிற்கான சரியான தீர்வினைக் காண்பதேயாகும். ஒழுக்கவியல் சம்பந்தப்பட்ட கேள்விகளையெல்லாம் ஒருவர் படித்துக் கொள்வது வாழ்விலும் செயலிலும் இவற்றின் பெறுமதிகளையெல்லாம் பிரயோகிப்பதற்கே ஆகும். ஒழுக்கவியலைப் பொறுத்தவரை உண்மை ஒன்றினைத் தவிர, அடைவு நோக்கங்கள் என்றவாறாக எதுவும் அதனினுள் இல்லை. இந்தக் கருத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டே ஒழுக்கவியல் குறித்த எதிர்கால ஆய்வுகள் அமையப்பெற வேண்டும் எனத் தர்க்கப் புலனறிவாதிகள் எடுத்துக் கூறினர்.

புறப்பொருட்களுடன் (Subject) ஒழுக்கவியல் குறித்த கேள்விகள் எவ்வாறாக தொடர்புடையனவாகிறது என்கின்றபோது, புறப்பொருட்களை பல்வேறு

பெயர்களுடன் நாம் நாளாந்த வாழ்க்கையில் எதிர்கொள்கிறோம், உபயோகப்படுத்துகிறோம். இவை குறித்து 'என்னத்தை', 'எவ்வாறாக' விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும் என ஒருவர் விரும்புவது இயல்பே. மனிதனுக்கு தான் பின்பற்றுவன குறித்தும் உபயோகப்படுத்துவன குறித்தும் அறிந்து கொள்கிற ஆர்வம் இயல்பாகவே இருக்கும். ஒழுக்கம் குறித்த கேள்விகள், ஒழுக்கம் (Morality) ஒழுக்கரீதியானவற்றின் பெறுமதி அல்லது எதுவொன்று ஒழுக்கத்தின் தராதரமாகவிருந்து செயற்படுகிறது, அல்லது மனித ஒழுக்கத்தின் நியமங்கள் (Norms) என்ன என்பவை போன்றவையும் எதுவொன்று 'ஒழுக்கப்படி நட' என்கிற கோரிக்கையை எமக்குள்ளே எழுப்புகின்றது போன்ற கோரிக்கைகளுக்கெல்லாம், பாரம்பரியமாகத் தரப்படுகிற பதில் 'நல்லது', 'நல்லவை' என்பதே ஆகும். 'நல்லது' என்பதே மேற்கூறியவற்றின் பெறுமதியாக அமைந்து, அதன்படி நடக்கவும் அதற்கான கோரிக்கைகளை எம்மிடம் எழுப்பவும், அடிப்படையாக அமைகிறது. புறப்பொருட்களில் ஒழுக்கம் என்னத்தை சாதிக்கிறது என்கிறபோது தருக்கப் புலனறிவாதிகளைப் பொறுத்தவரையிலான பதில் ஒழுக்கம் என்பது விளங்கிக் கொள்வதற்காக உரியதொன்று என்பது தான், அவை குறித்த அறிவினை நாம் பெற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்பதற்காகவே அவை உள்ளன.

ஒழுக்கமானது அதன் சாராம்சத்தின் அடிப்டையில் அதுவொரு கொள்கையே அல்லது அறிவுமட்டுமேயாகும். இதனுடைய குறிக்கோள் அல்லது இலட்சியமானது ஒழுக்கத்தை உற்பத்தி செய்து காட்டுவதாகவோ அல்லது ஸ்தாபித்துக் காட்டுவதாகவோ இருக்கமாட்டாது. நல்லதை உற்பத்தி செய்கிற உச்சநிலை இதற்கு இல்லை. எனவே ஒழுக்கப்பொருட்களெல்லாம் அறிவினைப் பெறுவதற்காக உள்ள பொருட்களே தவிர இவை ஒழுக்கத்தை உற்பத்தி செய்யமாட்டாதவை என்கிற அடிப்படையிலேயே ஒழுக்கவியல் ஆய்வுக்குட்படுத்தப்படவேண்டும் என்கிற நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டவர்களாகவே தர்க்கப்புலனறிவாதிகள் காணப்படுகின்றனர்.[14] தர்க்கப்புலனறிவாதிகளைப் பொறுத்தவரையில் ஒழுக்கவிதிகள் மாறுந்தன்மையன. அவை வளர்ந்து வளர்ந்து பூரணத்துவமடைய வேண்டியன. முடிவானதும் அழிவற்றதும் என்று சொல்லத்தக்கவாறாக எந்த ஒழுக்கமுமில்லை. ஒழுக்கமும், அறிவும் கூட அழிந்து போகக் கூடியனவே, நிலையானவையல்ல என்பதாகும்.

மேற்சொல்லப்பட்டனவற்றிலிருந்து தர்க்கப்புலனறிவாதிகளின் நிலைப்பாட்டினை அறிந்து கொள்ள முடியும். பௌதீகவதீதச் சிந்தனைகள் மெய்யியலிலிருந்து தூரம் கட்டப்படவேண்டும் என்பதும் பாரம்பரிய அறிவாராய்ச்சியியல் முறைமைகள் மாற்றப்பட்டு புதிய முறையியல்களுடன், புதிய கருத்துக்கள் விஞ்ஞான மனப்பாங்குடன் நோக்கப்பட வேண்டும் என்பதும் ஒழுக்கவியல் அகம் சார்ந்ததொன்றாகவும் மறுவுலகத்தை சார்ந்ததொன்றாகவும் கருதப்படுகிற

நிலைமைகள் நிராகரிக்கப்பட்டு, புறவயமானதொன்றான அறிவாகக் கருதப்பட்டு உலகியல் மட்டத்தில் விஞ்ஞானக் கண்ணோட்டத்துடன் ஆராயப்பட வேண்டும் என்பதுமே, தர்க்கப் புலனறிவாதிகளின் எண்ணக்கிடக்கைகளாகும்.

தர்க்கப்புலனறிவாதம் மெய்யியற் பிரச்சனைகளுக்குத் தீர்வு காண்பதற்காக வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தினை (Verification Principle) கட்டளைக்கல்லாகக் கொள்கின்றது. வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தின் பிரகாரம் ஒரு எடுப்பினது அர்த்தமானது அதன் வாய்ப்புப் பார்க்கும் முறைமை என்பதாகும்.[15] வேறுவிதமாகக் குறிப்பிடின் எந்தவொரு எடுப்பும் அறிக்கைக்குரியதாக இருப்பின் அதனது அர்த்தத்தினை ஒன்றில் பகுப்பாய்வு செய்வதன் வழியாகவோ அல்லது அனுபவ வழியாகவோ வாய்ப்புப் பார்க்கக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும்.[16] இத்தகைய எடுப்புக்களுள் உணர்ச்சி வசனங்களும் (Emotive) கட்டளைக் கூற்றுக்களும் (Imperative) உள்ளடக்கப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக ஆகா! எத்தகையதொரு அழகான காட்சி! எனக்கு ஒரு தம்ளர் தண்ணீர் கொண்டு வா! போன்றவையும் உள்ளடங்கும். இத்தகைய எடுப்புக்களுக்கு எந்தவிதமான அறிகை அர்த்தமும் இல்லாமல் இருக்கலாம். அவை உண்மையினை அல்லது பொய்யினைக் கூட வெளிக்காட்டாதவையாக இருக்கலாம். அல்லது அறிவுக்கு இயைபாகாத விடயங்களாகவும் கூட இருக்கலாம். அவ்வாறு இருப்பினும் அவை பகுப்பாய்வு செய்யக்கூடியனவாக இருந்தால் அவை அர்த்தமுள்ள எடுப்புக்களேயாகும் என்பதே வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தின் அடிப்படையான கற்பிதமாகும். கார்ணப்பினைப் பொறுத்தவரையில் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தினை ஒரு கருத்தினைச் சோதிக்கின்ற அறிவு குறித்து மறுசீரமைக்க உதவக்கூடியதொரு பங்களிப்பு என ஏற்றுக் கொள்கின்றார். வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தின் வழியாக பௌதீகவதீத விஞ்ஞான, வேறும் வெறும் கருத்துள்ள எடுப்புக்களின் அர்த்தங்களையும் சோதித்துப் பார்க்கலாம் என்றார். இவ்வித சோதனை முறைகளின் வழியால், பௌதீகவதீத எடுப்புக்கள் அர்த்தமற்றவை என்பதையும் அறிந்து கொள்ளலாம் என்றார்.[17]

வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தின் பிரகாரம், ஒரு எடுப்பு என்பது அறிக்கைக்குரியதான நேர்வாக வருணனையாக இருப்பினும் அவை கருத்தொன்றினை வெளிப்படுத்துகின்றனவெனின் அவற்றினைக் கொள்கையளவிலேனும் அர்த்தமுடையவை என ஏற்றுக் கொள்ளுதல் பொருந்தும் என்கின்ற கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது. இவ்வாறான எடுப்புக்கள் உண்மையானவையாகவோ அல்லது பொய்யானவையாகவோ இருக்கலாம் ஒரு குறிப்பிட்ட எல்லை வரையில் நிகழ்தகவுத்தன்மையுடையவையாக இருக்கலாம். எவ்வாறெனினும் அவை அனுபவ அவதானிப்புக்கு உரியனவாகும் இவ்வாறாக தர்க்கப்புலனறிவாதிகள், அர்த்தம் பற்றியதொரு புதிய கொள்கையை

ஏற்றுக் கொண்டிருப்பதன் பிரகாரம் பாரம்பரிய மெய்யியலில் காணப்படுகிற 'உள்பொருள் தூய்மையானது', 'அழகு தனித்துவமான அமைப்புடையது', 'கடவுள் உலகினைப் படைக்கிறார்' போன்றவற்றை கருத்தற்ற அதாவது அர்த்தமற்ற கூற்றுக்கள் என நிராகரிக்கின்றார்கள். இந்த நிலைப்பாட்டினையொட்டியே விக்கன்ஸ்டைன், ரக்டேட்டஸில் (Tractatus) பாரம்பரிய மெய்யியலில் காணப்பெறுகிற பெரும்பாலான கூற்றுக்கள் பொய்யானவையல்ல என்றும், ஆனால் அவை அர்த்தமற்றவையே எனவும் குறிப்பிடுகின்றார்.[18] வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் அனுபவத்தில் அவதானிக்க முடியாத பௌதீகவதீதக் கூற்றுக்களை அர்த்தமற்றவை என நிராகரிக்கப்படுதோடு, அனுபவ விஞ்ஞானங்களும் அதற்குரிய முறையியல்களுமே உலகு குறித்து நாம் கொண்டிருக்கிற அறிகை அறிவினை சோதித்துப் பார்ப்பதற்கு வாய்ப்பானவை என ஏற்றுக் கொண்டிருக்கின்றது. வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவமானது வரலாற்றுப் பின்னணியொன்றினைக் கொண்டிருக்கின்றது. கியூமினது அனுபவவாதத்திலும், ஜோண்மில், ஏர்னெஸ்ட்மாக் போன்றோர்களது மெய்யியலிலும் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்திற்கு உவப்பானதும் முன்னோடியானதுமான கருத்துக்கள் காணப்பெறுகின்றன. பயன்வழிவாதத்துடனும் (Pragmatism) செயற்படுநடைமுறை வாதத்துடனும் (Operationalism) தொடர்புடைய ஒன்றாகவும் இக்கொள்கை இனம் காணப்படுகின்றது. ஆயினும் முக்கியமான சில அடிப்படைகளில் இவற்றிலிருந்து இக் கொள்கை வேறுபட்டுக் காணப்படுகின்றது. வில்லியம் ஜேம்ஸ், எல். எஸ். பியேஸ், ஜோண்டேவி போன்றோரால் முன்வைக்கப்பட்ட பயன்வழிவாதம் புத்திஜீவித அடிப்படைகளைக் கொண்டதாகக் காணப்படுவதோடு, மனித நடத்தைகளினதும் அனுபவங்களினதும் அடையாளங்களை ஏற்றுக் கொண்டதாக அமைகின்றது. ஆனால் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவமானது எடுப்பொன்றின் அர்த்தத்தினைப் பார்க்கிறபோது, ஒருவகையான மன ஈடுபாட்டினையும், தேவையையும் அடிப்படையாகக் கொண்டே அர்த்தம் குறித்த பார்வையினை மேற்கொள்ளுகின்றது.

வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்திலும், அதன் செயல்பாடுகள் குறித்து பிரச்சனைகள் எழவே செய்கின்றன. பிரச்சனைகள் அதன் முறைமை அடிப்படையிலும், செயற்படுவிதத்தின் அடிப்படையிலுமாய் இனம் காணப்படுகின்றன. வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தில், எடுப்பினையா? அல்லது கூற்றினையா? அல்லது வாக்கியத்தினையா? பிரயோகிக்க வேண்டும் என்பது குறித்த பிரச்சனை முதன்மையானதொன்றாகக் காணப்படுகின்றது. தொடக்க நிலையில் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவமானது அர்த்தமுள்ளது, அர்த்தமற்றது என்பவற்றை வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்கான நியமமாக அமைந்திருந்தது. இது மெய்யியல் உபயோகத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதொன்றாயும் காணப்பட்டது. எடுப்பு ஒன்று உண்மையாக அல்லது பொய்யாக இருக்கலாம். இது குறித்த ஆராய்வோ

நோக்கோ இங்கு அவசியமாகப்படவில்லை. தருக்கரீதியில் நன்கு அமையப்பெற்ற வாக்கியங்கள் அவை அறிகையில் அர்த்தத்தினைத் தரக்கூடியதாக இருந்தால் அவை எந்தவிதமான கூற்றுக்களையும் வெளிப்படுத்தாதபோதும், அற்றினை ஒரு வகைத்தான உபவகைப்பட்ட கூற்றுக்கள் (Sub class statement) எனப் பேணப்பட வேண்டும் என்கிற நிலையினை தருக்கப் புலனறிவாதிகள் கொண்டிருந்தனர். இவை அறிகை ரீதியில் அர்த்தமுள்ள வசனங்களாகப் பேணப்பட வேண்டும் எனக் கருதினர். இவ்விதமான நிலைப்பாடானது இந்த வசனங்களை உண்மையோ அல்லது பொய்யோ எனக் குறிப்பிட முடியாத நிலையினை உருவாக்கியது. இதனைச் சீர்செய்து கொள்வதற்காக அல்லது எதிர்கொள்ளத்தக்கவகையில் வசனங்கள் எடுப்புக்கள் கூற்றுக்கள் என்பவற்றை பின்வரும் வகையில் 'வேறுபடுத்திக் கொள்ளலாம் என்கிற கருத்து முன்வைக்கப்பட்டது. ஒரு வாக்கியத்தை நாம் விளங்கிக் கொள்வதென்பது ஒரு குறிப்பிட்ட பாஷையினுடைய பிரச்சனையாகும். அது அர்த்தமுடையதா அல்லது அர்த்தமில்லாததா என்பதை அந்தப் பாஷைதான் இனங்கண்டுகொள்ள வேண்டும். இவ்வாறாய் இப்பிரச்சனையை பாஷையின் மீது கொண்டு சென்று சேர்த்துவிடுவதனால் ஒரு எடுப்புக்குறித்து அது உண்மையெனவோ அல்லது பொய்யெனவோ அல்லது பிறிதொரு வாக்கியத்துடன் தொடர்புடையதோ அல்லவோ, வாய்ப்புப்பார்க்கத்தக்கதோ அல்லது பொய்யாக்கத்தக்கதோ என்பதற்கு பதிலினைக் கண்டுவிடமுடியாது. இவ்வகையான சிக்கல்கள் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தில் காணப்படுவதனால், நடைமுறையில் வாய்ப்புப் பார்க்கவோ பொய்யாக்கப்படவோ முடியாதவிடத்து ஒரு கூற்று வாய்ப்புப் பார்க்கத்தக்கது என்று கூறுவதன் மூலம் என்ன கருதப்படுகிறது என்பது புரியாத புதிராகவே நீள்கின்றது. இத்தகைய கடினநிலையைப் போக்குவதற்காக கார்ணப் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் என்பது ஓர் எண்ண வளர்ச்சி (Explication) என்று குறிப்பிட்டார்.[19] மேலும் அறிவுத்துறையின் மறுசீரமைப்புக்குக் கிடைத்த பங்களிப்பு என்று குறிப்பிட்டார். மறுசீரமைப்பு என்பதன் வழியாக பௌதீகவதீத, விஞ்ஞான விடயங்களையும் மேலும் நோக்கலாம் என அபிப்பிராயப்பட்டுக் கொண்டார்.

எடுப்புக்கள் என்கின்றபோது சாதாரணமாக அவை ஒன்றில் உண்மை அல்லது பொய்யாக இருக்கமுடியும் என வகைப்படுத்துகின்ற முறைமையானது, ஒரு எடுப்பினைச் சாத்தியமற்றது என்று கூறுவது, இவை போன்றவையெல்லாம் நடைமுறையில் குறிப்பிடுவதற்கு இடக்கான (Odd) விடயங்களாகக் காணப்படுகின்றன. அவ்வாறே ஒரு வாக்கியத்தினை அல்லது சொற்கூட்டத்தை வாய்ப்புப் பார்க்கக் கூடியது என்று கூறுவதும் இடக்கான விடயமாகவே காணப்படுகிறது. இதனால் எடுப்பு என்ற சொல்லுக்குப் பதிலாக ஏ. ஜே. அயர் கூற்று (Statement) என்கிற சொற்பிரயோகத்தைப் பயன்படுத்தினார். அத்தோடு இங்கு எழக்கூடிய பிரச்சனைகள் சொல்லிலணக்கணம் சம்பந்தமானவை

என்பதையும் தெளிவுபடுத்துகிறார். இவ்விதமாகக் காலவோட்டத்தில் பல மாற்றங்களுக்கு வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் உட்பட்டிருந்தும் இத்தத்துவம் பௌதீகவதீதக் கருத்துக்களை மட்டுமல்ல விஞ்ஞானக் கூற்றுக்களையும் நிர்மூலமாக்குவதற்கு போதிய அடிப்படைகளைக் கொண்டதொன்றாகவே காணப்பெற்றது. விஞ்ஞான எடுப்புக்களைப் பொறுத்தவரையில் அவற்றின் திரட்டு (Conclusive) நிலைகள் வாய்ப்புப் பார்க்க முடியாதனவாகவே காணப்பெறுகின்றன. விஞ்ஞான எடுப்புக்களைத் திரட்டாக அல்லது முடிபாக வாய்ப்புப் பார்த்துக் கொள்வதற்கான அனுபவத் தொகுப்புக்களை இயற்கையில் கண்டுகொள்ள முடியாது. வேறுவிதமாகக் குறிப்பிடின் அனுபவங்கள் தொகுப்பாக - திரட்டாக வாய்ப்புப் பார்க்கிற போது அதனைச் சமன்செய்யத்தக்கவாறாக இயற்கையில் இல்லை. எனவே விஞ்ஞானவிதிகளும் அர்த்தமற்றவை என்கிற கருத்தாக்கத்தை இக்கொள்கை ஏற்படுத்திவிடும். இந்த நிலைமையைச் சீர்செய்வதற்காக ராம்சே, சிலிக் போன்றோர் விதிகளைக் கூற்றுக்கள் என்றவாறாகக் கருதமுடியாது என்றும் விதிகள் மனிதரை ஒரு தனியான கூற்றிலிருந்து வேறொரு தனியான கூற்றுக்குச் செல்வதற்கு அனுமதி அளிக்கிறது என்றும் குறிப்பிடுகிறார்கள். இதனை ரைலின் பாஷையில் குறிப்பிடுவதாயின் விஞ்ஞான விதிகள் அனமானித்தலுக்கான அனுமதிகளே (Inference licenses) - இவர்களது இத்தகைய கூற்றுக்களை நியூரத்தும் கார்ணப்பும் ஆட்சேபிக்கிறார்கள். இவர்களது கருத்துப்படி விஞ்ஞானத்தில் விஞ்ஞானவிதிகள் கூற்றுக்களாகப் பாவிக்கப்படுகின்றனவே தவிர விதிகளாகப் பாவிக்கப்படுவதில்லை என்கிறார்கள்.

வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் பல கடின நிலைகளைத் தனது வளர்ச்சி நிலையில் கண்டுகொண்டதன் விளைவாக மெய்யியலாளர்கள் சிலர் இத்தத்துவத்தின் கடும்போக்கினைத் தளர்த்த முயன்றனர். வாய்ப்புப் பார்த்தல் என்பதற்குப் பதிலாக நிச்சயப்படுத்திக் கொள்ளல் (Conformability) என்கிற பதத்தை உபயோகப்படுத்தினர். நிச்சயப்படுத்திக் கொள்ளல் என்கிற வார்த்தைப் பிரயோகம் இக்கொள்கையின் நோக்கத்தினைக் கடுமையாகவே தளர்த்திவிடும் என்கிற உணர்வோடு சோதித்துப் பார்த்தல் (Testability) என்கிற பதத்தினை வாய்ப்புப் பார்த்தல் என்பதற்குப் பதிலாக சில மெய்யியலாளர்கள் பயன்படுத்தினர். இங்கு ஒரு எடுப்பினது அர்த்தமானது அனுபவத்தோடு ஒட்டிப் பெறப்பட்ட நிலைப்பாடு தளர்த்தப்பட்டு ஒரு எடுப்பானது அர்த்தமுடையதெனின் அது நிச்சயப்படுத்துவதற்கு இயலுமானதாய் இருக்க வேண்டும் என்கிறநிலை பெறப்பட்டது. உண்மையான எடுப்புக்களை ஈர்த்துப் பெறலாம் எனக் கருதப்பட்டது. கார்ணப் தனது Principle of tolerance என்கிற கொள்கையின் பிரகாரம் வாய்ப்புப் பார்க்கத்தக்க எடுப்புக்களையே அதாவது அர்த்தமுடைய எடுப்புக்களையே ஒரு மொழியானது கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும். இத்தகையவற்றையே எந்தமொழியும் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும் என்று குறிப்பிட்டார்.

ஏ. ஜே. அயர் வாய்ப்புப்பார்த்தல் என்பதனை வலிதான உணர்வினடிப்படையில் வாய்ப்புப் பார்த்தல், வலிதற்ற உணர்வினடிப்படையில் வாய்ப்புப் பார்த்தல் என இருவகையாகப் பாகுபடுத்தினார். ஒரு எடுப்பினது அர்த்தம் குறித்து அனுபவத்தில் திரட்டாக அல்லது முடிவாக வாய்ப்புப் பார்த்தலை வலிதான உணர்வோடு வாய்ப்புப் பார்ததல் எனவும் அனுபவத்திற்குப் பொருந்துகிற இயலுமாற்றைக் கொண்டிருப்பவைகள் குறித்து வாய்ப்புப் பார்த்தலை வலிதற்ற உணர்வோடு வாய்ப்புப் பார்த்தல் எனவும் குறிப்பிட்டார். மேலும் அயர் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் வலிதற்றதொரு உணர்வு மனப்போக்குடனேயே வாய்ப்புப் பார்க்க வேண்டும் என்று தான் கருதுவதாகவும் குறிப்பிட்டார்.[20]

வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவமானது தன்னளவிலேனும் அர்த்தமுடையதொன்றா என்கிற சந்தேகங்களும் சில சந்தர்ப்பங்களில் முன்வைக்கப்பட்டது. வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவம் கொண்டிருக்கிற நியமங்கள் ஒன்றில் பகுப்பாய்வாகவிருக்கலாம், அல்லது அனுபவமாகவிருக்கலாம். அவை அறிகை ரீதியில் அர்த்தமுடையனவா என்கிறபோது பகுப்பாய்வு மூலம் சோதிக்கப்படுகின்ற போது கூறியதுகூறல் போலமைந்து எதுவொன்றையும் புதிதாகத் தரமுடியாதது போலவும் காணப்படுகின்றது. குறைந்த பட்சமான விளங்க வைக்கிறதொரு பணியினையே செய்வதாகக் காணப்படுகிறது. மறுபுறத்தில் அனுபவரீதியாக வாய்ப்புப் பார்க்கிறபோது இதனது அர்த்தமானது சில தராதரங்கள் வரையில் சாத்தியமான சான்றுகளின் அடிப்படையில் நிச்சயப்படுத்துவதற்கு மட்டும் உதவுவதாகவே காணப்பெறுகிறது.

விக்கின்ஸ்டைனின் பிற்கால மெய்யியற் சிந்தனைகளினால் கவரப்பட்ட மெய்யியலாளர்கள் அர்த்தம் குறித்தும் எடுப்புக்கள் குறித்தும் புதிய கண்ணோட்டத்தினைக் கொண்டவர்களாக விளங்குகிறார்கள். இவர்களைப் பொறுத்த வரையில் ஒரு வாக்கியமானது அர்த்தமுடையதாக இருந்தால், அந்த வாக்கியத்தை அமைப்பதற்கு பாவிக்கப்பட்ட சொற்கள் அந்த பாஷையின் விதிகளின்படி அல்லது நடைமுறைப்பாவனைக்கு இயைபாக செயல்படுத்தப்பட்டது என்பதாகும். ஒரு சொல்லினை விளங்கிக் கொள்வதென்பது, அதேசொல் அங்கு ஏன் ஈடுபடுத்தப்பட்டது என்பதை அறிந்து கொள்வதற்காகவல்ல, மொழியியலின் விதிகளின் பிரகாரம் அவை அமையப் பெற்றுள்ளனவா என்பதைப் பார்த்தலுக்காக என்றவாறாகப் புதிதாக முன்வைக்கப்பட்ட மெய்யியல் நிலைப்பாடுகள் வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவத்தினை வலிவிழக்கச் செய்தன.

சர்வதேச மட்டத்தில் எழுச்சி பெற்ற, சமகால மெய்யியற் போக்குகள். தர்க்கப்புலனறிவாதிகளின் சிந்தனைப் போக்கினை பெரும்பாலும் தமக்கு உடன்பாடானவையாக ஏற்றுக் கொண்டன. சமகாலத்தில் முனைப்புப் பெற்றுக்

காணப்பெறும் பௌதீகவதீத சிந்தனைகளும் விஞ்ஞானமும், தருக்கமும் நேர்வுண்மைகளும், வாய்ப்புப் பார்க்கும் தத்துவங்களும், மனம் பற்றிய கருத்துக்களும் அர்த்தம் பற்றிய கொள்கைகளும் ஏதோவொரு வகையில், தருக்கப்புலனறிவாத சிந்தனைகளினால் ஈர்க்கப்படிருக்கின்றன. ஜேர்மனிய இலட்சியவாதிகளும் கைடேகர் போன்ற இருப்புவாதிகளும், தருக்கப்புலனறிவாதப் போக்கினை கண்டிக்கவும், எதிர்க்கவும் செய்தனர்.

தர்க்கப்புலனறிவாதம் என்பதோர் அறிவாராய்சியியல் நிலைப்பாடா என மட்டிடுதல் சிரமமாகவுள்ளதெனினும், அதுவோர் மெய்யியல் முறையியலாக அமைந்து 'எண்ணக் கருக்கள்' மிக இறுக்கமாகப் பகுப்பாய்வு செய்யப்படல் வேண்டும் என்பதனை அழுத்தி நிற்குமொன்றாக இனம் கண்டு கொள்ள முடிகிறது. பயன்வழிவாதப் போக்குகளின் அறிவாராய்ச்சியலில் முக்கியமானதொரு நிலையில் நின்று தர்க்கப்புலனறிவாதம் தொடர்ந்து செயற்பட்டுக் கொண்டிருக்கிறது.[21] வாழ்வுக்குகந்ததொரு மெய்யியலாக காலவோட்டத்தில் பரிணாமமெடுக்கிறது. வாழ்க்கை மெய்மையென்றும், மெய்மையே வாழ்க்கையென்றும் அர்த்தப்படுத்திக் கொள்கிறது. தருக்கப்புலனறிவாதத்தை உள்ளீடாக்கிய பயன்வழிவாதப் போக்குகள் மனிதாய மெய்யியலாக பரிணாமமெடுக்கிறது. உலகினை தயார்படுத்தப்பட்டதொன்றாகக் கருதாது முழுமையானது அழகானது போகத்துக்காய் கிடைத்த பொருள் என்றவாறாக உலகினை வரையறை செய்து கொள்ளாது மனித தேவைக்கு ஏற்ப, புதியதோர் உலகமாக பேதமைகள் அகன்ற உலகமாக உருவாக்க வேண்டியதொன்று என்றவாறாக தருக்கப்புலனறிவாதிகள் கண்டு கொண்டனர். மனம் பற்றியும் சிந்தனைகள் குறித்தும் புதிதானதும் மூலமானதுமான கருத்துக்களைக் கொண்டிருந்தனர். இவைகளே கட்டாயமான முடிவுகளை எடுக்கக்கூடியதும், ஏற்படுகிற கடின நிலைகளைப் போக்கக் கூடியதுமான கருவிகளாக அமையவல்லன என ஏற்றுக் கொண்டனர். இதனால் இவர்களது கொள்கையானது காலப்போக்கில் கருவிக் கொள்கை (Instrumentalism) என்றவாறாக அழைக்கப்பெற்றது. புத்திக்கூர்மையே இங்கு கருவியாக உபயோகிக்கப்படுகிறது. இந்த மெய்யியல் போக்கானது முன்னோக்கிய பார்வையினையும், நிறைந்த நம்பிக்கைகளையும் உத்தரவாதங்களையும் கொண்டதொன்றாக விளங்குகிறது. அனுபவம் குறித்ததோர் இறுக்கமான படிவொன்றினை ஏன் கொள்ள வேண்டும் என விளக்குகிறது. கருவியியல்வாதிகள் உளவியலாளர்களாகவும், பரிணாமவாதிகளாகவும் விளங்குகின்றனர். அறிவு பரிணமிக்குமாற்றினையும் விளக்குகின்றனர். வாழும் உயிருக்கும் பௌதீக சமூக சூழலுக்குமிடையே

உள்ளார்ந்த தொடர்பினை ஏற்படுத்துவதொன்றாக அனுபவம் அமைகிறது என்கின்றனர். உயிரிகள் ஏன் நிலைபெற்றுள்ளது. அவைகள் எவற்றினால் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன, ஏன் உயிரிகள் இங்கு வந்தமைகின்றன. தமக்குரிய பாணியில் அவையேன் வாழமுற்படுகின்றன என்பவை குறித்து அறிந்து கொள்வதில் பயன்வழிவாதிகள் அக்கறை காட்டுகின்றனர். இங்கு அறிவாராய்ச்சியில் உயிரியல் சார்ந்ததொன்றாகவே அமைந்துள்ளது. உயிரினையும் அதன் தேவைகளையும் அதன் அனுபவங்களைப் பகுப்பாய்வு செய்வதன் மூலமாக விளக்கமுயன்றனர். சூழலின் சக்தியானது சிலவேளைகளில் குரோத மனப்பாங்குடன், சிநேகமனப்பாங்குடன் செயற்படவல்லதென்றும், இவற்றை இயற்கையுடன் ,சமரசம் காண்பதன் வழியாகவும் இயற்கையைத் தனக்குகந்தவாறாக மனிதன் மாற்றியமைப்பதன் வழியாகவும் தனக்குச் சாதகமான விளைவுகளைப் பெற்றுக் கொள்ளலாம் என கருவியியல்வாதிகள் கருதினர்.

தர்க்கப் புலனறிவாதத்தின் வளர்ச்சிக் கிரமத்தில் ஒன்றாக விக்கின்ஸ்டைனின் மெய்யியல் சிந்தனைகளைக் குறிப்பிடலாம். ஏற்கனவே கூறியதுபோல் வியன்னாவட்டத்தில் விக்கின்ஸ்டைன் ஒரு அங்கத்தவராக இல்லாதபோதும், வியன்னா வட்டத்தின் தொடர் கருத்தரங்குகளில் தொடர்ந்து பங்கு பற்றி அதன் வளர்ச்சிக்கு ஆக்கபூர்வமான பங்களிப்பினை மேற்கொண்டவர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. விக்கன்ஸ்ரைனின் Tractatus Logico Philosophicus என்கிற நூல் முக்கியமானதொன்றாக கருதி, வியன்னா வட்டத்தால் ஆராயப்பட்டது. இந்நூலில் கூறப்பட்டிருந்த Tautologies என்கிற கூறியது கூறல் குறித்த விவகாரங்களையும் Identities என்கிற அடையாளங்காணல் குறித்த விவகாரங்களையும் சுதந்திரமான அனுபவங்கள் என்றவாறாக அவைகள் வியன்னா வட்டத்தால் ஏற்றுக்க கொள்ளப்பட்டது. மேலும் அவைகள் அனுபவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட உண்மைகளை விடவும் உயர்ந்த அமைப்புக்களின் உண்மைகள் என்றவாறாகக் கருதப்பட்டது.[22]

விக்கின்ஸ்டைனின் Tractatus Logico Philosophicus என்கிற மெய்யியல் நூல் விஞ்ஞானமயப்பட்டதொரு பார்வையிலேயே வளர்ந்து செல்கிறது. பௌதீகவதீதச் சிந்தனைகள் அர்த்தமற்றவையென்றும் அவை வாய்ப்புப் பார்க்க முடியாதவை என்றும் குறிப்பிட்டு விக்கன்ஸ்டைன் அவற்றை தனது சிந்தனைகளிலிருந்து ஒதுக்கி விடுகிறார்.

எடுப்புக்களை விக்கன்ஸ்டைன் அர்த்தமுடையவை (Senseful) அர்த்தமில்லாதவை (Sensless) வேடிக்கைக் கூற்றுக்கள் (Non Sencial) என வகைப்படுத்தி செய்கின்றார்.[23] அர்த்தமுள்ள எடுப்புக்களே புலனனுபவங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை. இவை வெறுமனவே சாதாரண அவதானிப்புக்களால் உண்மை அல்லது

பொய்யென நிச்சயிக்கத்தக்கவை. இப்போது மழை பெய்கிறது. ஓர் அர்த்தமுள்ள எடுப்பாகக் குறிக்கப்படுகிறது. இப்போது மழை பெய்தாலும் சரி, இல்லாவிட்டாலும் சரி இதுவோர் அர்த்தமுள்ள எடுப்பேயாகும். மழை பெய்கிறபோது இந்த எடுப்பினை வெளிப்படுத்தினால் இது உண்மையானதும், அர்த்தமுள்ள கூற்றாகவும் அமையும். மழை பெய்யாத போது 'இப்போது மழை பெய்கிறது' என்று கூறினால், இது பொய்யான கூற்றாகுமே தவிர அர்த்தமற்ற கூற்றாகாது. இதனை மழை பெய்கிறபோது அனுபவ அவதானிப்பில் நிறுவ முடியும். எனவே வேறெந்தவிதமான அறிவும், இந்த நிறுவலுக்கு தேவைப்படாது. இதுவே உண்மைகாண்டல் கொள்கையின் மூலக் கருத்தாகவும் விளங்குகின்றது. இக்கூற்றுக்கள் இங்கு பொதுவானதோ அல்லது அவசியமானதோ என்கிற எந்தவிதமானதொரு கருத்தினையும் வெளியிடவில்லை. இவற்றின் உண்மை, பொய் தரப்பட்டதொரு சூழலிலிருந்தே வெளிக்கொணரப்பட்டது.

விக்கன்ஸ்டைனின் பிரகாரம் எல்லா தருக்க அல்லது பகுப்பாய்வு எடுப்புக்களும் அவை முன்னது ஏதுவானதாக இருந்தாலும் கூட அவை அர்த்தமற்றவையே ஆகும். எடுத்துக்காட்டாக முக்கோணத்தின் மூன்று கோணங்களினதும் கூட்டுத்தொகை 180^0 பாகையாகும். இதுவோர், முன்னது ஏதுவான பகுப்பாய்வு எடுப்பாகும். முக்கோணத்தின் மூன்று கோணங்களினதும் கூட்டுத்தொகை 180^0 என்பதனை, சாதாரணமாக முக்கோணம் என்கிற எண்ணக்கருவினைப் பகுப்பாய்வதன் வழியாகப் பெற்றுக் கொள்ளலாம். வேறொரு எடுத்துக் காட்டின் மூலம் இக்கருத்தினையே நோக்கின் 'எல்லா வட்டங்களும் வட்டமானவை'. இந்த எடுப்பின் பிரகாரம் ஏதோவொன்று வட்டமாகவுள்ளது. அது கட்டாயமாக வட்டமாக இருக்க வேண்டும். இதன் மையப்புள்ளியிலிருந்து புறப்படும் அனைத்து ஆரைகளும் பரிதியில் தொட வேண்டும். அவ்வாறு அமையாவிடின் அதனை வட்டம் என்று கூறமுடியாது. தருக்கத்தில் உள்ள ஏனைய எடுப்புக்களும் இந்த வகையானதே. விக்கின்ஸ்டைனைப் பொறுத்தவரை இவையெல்லாவற்றையும் கூறியது கூறல் போலவே அமைவன என்றார். காலத்திலும், இடத்திலும் பொருட்கள் அனுபவப்படுவதற்கு இவை பெரிதும் உதவிவிட முடியாது என்றார்.[24] தருக்கத்திலுள்ள எடுப்புக்களெல்லாமே ஒன்றையே சொல்லுவன. புதிதாக நயம் தரும் வகையில் எதனையுமே இவை சொல்லுவதில்லை. தருக்க எடுப்புக்கள் எல்லாம் கூறியது கூறலே என்றார்.[25] விக்கன்ஸ்டைனின் பிரகாரம் பௌதீகவதீத எடுப்புக்களை வேடிக்கைக் கூற்றுக்கள் (Non Sencial) என்கிறார். அனுபவத்திற்குரியதல்லாதனவற்றையே பௌதீக அதீத எடுப்புக்கள் அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பவையாதலால் வாய்ப்புப் பார்க்க முடியாதவை. 'கடவுள் இருக்கிறார்'. என்பது ஒன்றில் இவ்வெடுப்பானது உண்மையானதாக இருக்கலாம். அல்லது பொய்யானதாக இருக்கலாம். ஆனால் வாய்ப்புப் பார்க்க முடியாதவை. எனவே இவற்றினை வேடிக்கையான எடுப்புக்கள் எனலாம் என்றார்.

மெய்யியல் என்பது மொழி பற்றிய திறனாய்வாக[26] அமைந்துள்ளதால் மொழியினைச் சரிவர புரிந்து கொள்வதன் வழியாகவே மெய்யியல் புதிர்களை விடுவித்துக் கொள்ள முடியும் என்றார். தருக்கப் பகுப்பாய்வென்பது (Logical analysis) ரசலினால் முன்வைக்கப்பட்ட கோட்பாடாயினும், விக்கன்ஸ்டைனின் பங்களிப்பால் மேலும் சிறப்புறுகிறது. Taractatus என்கிற தனது நூலில் கூறப்பட்ட கருத்துக்களை விக்கன்ஸ்டைன் மீள்பரிசீலனை செய்து மெய்யியல் விசாரணைகள் (Philosophical Investigation) என்கிற நூலினை 1955இல் வெளியிட்டார். ஏற்கனவே Taractatus இல் அனுபவ மொழியில் கூறப்பட்டவைகள் (Empirical Knowledge) இந்நூலில் புதிய கண்ணோட்டத்துடனும் விளக்கத்துடனும் பகுப்பாய்வுப் பாஷையில் கூறப்படுகிறது. (Analysis Language). மெய்யியலில் பொதுமையாக்கத்தின் தேவை குறித்து இங்கு எடுத்துக் கூறப்படுகிறது. கடந்த கால மெய்யியல் பாங்குகள் எல்லாவற்றையும் இலகுவாக எங்கள் முன்வைக்கும் மெய்யியல், எவை குறித்துமே விளக்கவுமில்லை. எவை குறித்தும் தீர்ப்பினைத் தரவுமில்லை எனக் குறைபட்டுக் கொண்டார்.[27] எனவே மெய்யியலின் நோக்கமாக இருக்க வேண்டியது போத்தலுக்குள்ளே அடைபட்டுள்ள பூச்சிக்கு வெளியே செல்ல் வழியைக் காட்டுவது போன்றதேயானதொரு பணியே, மெய்யியலின் பணியாக இருக்க வேண்டும் என்றார்.[28] மெய்யியல் அர்த்தமுள்ளதாக இருக்க வேண்டுமாயின் மெய்யியல் என ஒன்று இருக்கிறதென்பதையும் அதற்கு பொதுவானதும் தனித்துவமானதுமான நோக்கம் இருக்கிறதென்பதையும் அங்கீகரித்து முற்கற்பிதமாகக் கொள்ள வேண்டும் என்றார். மெய்யியலின் நோக்கம்தான் என்ன என்றவாறான வினா நெடுங்காலமாக கேட்கப்பட்டு வருமொன்றாகும். போத்தலில் உள்ள பூச்சிக்கு புறத்தே செல்லக்கூடிய வழியைக் காட்டுவதாகும் என்பதே இதற்கான விடையாகும். இங்கு காட்டுதல் (To Show) பூச்சி (Fly) வெளிவரும் வழி (Way Out) பூச்சி அடைக்கப்பட்ட போத்தல் (Fly Bottle) என்கிற சொற்களின் அர்த்தத்தினைப் பகுப்பாய்தல் வேண்டும். இங்கு பூச்சிகளாக மெய்யியல் மாணவர்களும் ஆர்வலர்களும், பூச்சியுள்ள போத்திலாக பகுப்பாய்வு செய்யப்படாத பொதுவான உலக அனுபவங்களும், எமக்கு தோற்றம் அளிப்பது போல என்பதனையும் பூச்சி வெளியே வரக்காட்டுதல் என்பதனையும் பகுப்பாய்வாளர்கள் பொறுப்பேற்று அறிதலுக்கானதொரு முறைமையை வழங்குதல் என்பதன் வழியாக சுயமாகவே வெளிவரவுதவுதல் என்பதனை உருவகமாகக் காட்டுகிறார்.

□5

சமகால இந்திய மெய்யியல் ஒரு நோக்கு
(Contemporary Indian Philosophy A View)

சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றம், அதன் எண்ணக்கருக்கள், அவற்றின் இயல்பு என்பன குறித்து அறிந்து கொள்வதற்கு வாய்ப்பாக இந்திய மெய்யியலின் அடிப்படையாய் உள்ள கருத்துக்களையும், அவற்றின் இயல்பையும் புரிந்து கொள்ளுதல் அவசியமாகிறது. இந்திய மெய்யியல் நீண்டகால வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தையுடையது என்பதும் முழுமையானது என்பதும், கடந்த காலத்திற்கும் நிகழ்காலத்திற்கும் பொருந்துவது என்பதும் வெளிப்படையானது.

நீண்ட கால ஓட்டத்தை ஜீரணித்தவாறு என்றும் இந்திய மெய்யியல் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது. இதன் பாரம்பரியத்தில் "நவீனத்துவம் "புதிய போக்கு" எந்த அடிப்படையில் எழுகின்றது என்பதை புரிவதன் வழியாகச் சமகால இந்தியச் சிந்தனையின் போக்கினை சரியானபடி இனம் காணலாம். சமகாலத்தவரான இராதாகிருஸ்ணரின் கருத்துப்படி வரலாற்று ஓட்டத்தில் நலிவுற்ற, தேய்வுற்ற பகுதியென்றோ அல்லது சீர்செய்யவேண்டிய தேவையுடைய பகுதி என்றோ பாரம்பரிய இந்திய மெய்யியலில் எதுவுமில்லை. [1] தாஸ்குப்தா குறிப்பிடுகையில் "சமகால மெய்யியலாய்வாளர்கள் மூத்த ஆசிரியர்களின் விளக்கவுரைகளுடன் முரண்பாடு கொள்ளாதவர்களாக - இசைவாகச் செயற்பட்டார்கள்" என்கிறார்.[2] சிறீனிவாசறாய் இந்திய மெய்யியல் பாரம்பரியத்தில் எந்தவொரு மெய்யியலாளனும் புதுக்கருத்தொன்றை தான் வெளியிட்டதாக அல்லது ஒன்றை புதிதாக கண்டு பிடித்தாக உரிமை பாராட்டிக் கொள்ளவில்லை என்றும் ஏற்கனவேயுள்ள தர்சனநூல்களுக்கும் அவற்றின் வியாக்கியானங்களுக்கும் மேலும் விளக்கங்களை நல்கியது தான் தங்கள் பணியெனக் கருதினர் எனக் குறிப்பிடுகின்றார். [3] இதை தவிர மேலும் சிலபல தேவைகள் சமகால இந்திய மெய்யியலின் பிறப்பிற்கும் அதன் செயற்பாடுகளுக்கும் கால்கோலாக அமைந்தன.

இந்திய மண்ணின் தத்துவமாகவும், சமயமாகவும், கலாசாரமாகவும் போற்றப்பட்ட "இந்திய சிந்தனைகள் விதேசப்படையெடுப்புக்களாலும், அரசியல் மாற்றங்களாலும் தன்னிலையில் சிறிது தாழ்ந்ததால் உடனடியான கவனிப்புக்குரியதொன்றாகியது. இன்றியமையா மாற்றங்களுக்காகவும் மீள்வலியுறுத்தலுக்காகவும், சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்களது கரங்களில் தன்னை ஒப்படைக்க வேண்டிய தேவையும் ஏற்பட்டது.

சமகால உலகின் புரிந்து கொள்ளலுக்கு ஏற்ற முறையில் - புத்திபூர்வநோக்கிற்கு ஏற்புடையதாக, பாரம்பரிய மெய்யியலின் போக்குகளை சிந்தித்துப் பார்க்க

இந்திய மெய்யியலாளர்கள் தலைப்பட்டனர். அறிகை முறையின் உயரளவையாகக் கொள்ளப்படும் உள்ளுணர்வுக்குப் பின்னடைவு ஏற்படாவண்ணம் இராதாக்கிருஸ்ணன் குறிப்பிடுவது போல, 'உள்ளுணர்வு நியாயித்தலுக்கு அப்பாற்பட்டதாயினும் அது நியாயித்தலுக்கு எதிரானது அல்லவென்றவாறாக' சமகால மெய்யியலாளர்கள் தமது ஆய்வுகளை மேற்கொண்டார்கள்.[4] தர்சன நூல்களிலும் அதன் வியாக்கியானங்களிலும் உயர் மானிட விழுமியங்களாக குறிப்பிடப்பட்டிருந்த எண்ணக்கருக்களை தற்கால இந்திய மெய்யியலானது விளக்குகிற கடப்பாட்டையும் கொண்டிருக்கின்றது. இந்தியர்கள் மெய்யியலை ஒரு வாழ்க்கை முறையாகக் கருதியதால் - சுவாசித்தலிலேயே அவை சங்கமித்துவிடும் என்ற நம்பிக்கையால், தனித்தனியாக கூறுபோட்டு காட்டவேண்டிய தேவை இருந்திருக்கவில்லை. உலகப் பார்வைக்கு உவப்பாக இந்திய மெய்யியற் சிந்தனைகளில் காணப்பெற்ற மானிடம் சார்ந்த பண்புகளை முதன்மைப்படுத்தி நோக்குகிற பணியினையும் சமகால சிந்தனையாளர்கள் மேற்கொண்டார்கள். வரலாற்று நோக்கோடு மேற்குறித்த பணிகளைப் பார்க்கிறபொழுது சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்களது சாதனைகள் தெளிவாகிறது. இன்று இந்திய மெய்யியல் என்றவாறாக வழங்கப்படும் சிந்தனைகள் அன்று தர்சனங்கள் என்றவாறு வழங்கப்பெற்றன. இந்திய சிந்தனை வரலாற்றில் மெய்யியல் என்கிற சொற்பிரயோகம் பாரம்பரியமான தொன்றல்ல, பன்னாட்டுத் தத்துவங்களின் வருகையின் பின்னரே பரீட்சயமானது. மெய்யியல் என்கிற சொல் சிந்தனை மரபில் பொதுவாகவும், இந்திய சிந்தனை மரபில் சிறப்பாகவும் பொருள்கொள்ளப்படும் முறை குறித்து சர்மா குறிப்பிடுகையில் மெய்யியல் என்கிற சொல் அறிவு வேட்கை அல்லது விருப்பு என நேரடியாகப் பொருள்கொண்டு ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டாலும் அச்சொல்லானது மனிதன் தன்னைப் பற்றியும், தான் வாழும் உலகைப்பற்றியும் அறிந்து கொள்ளும் தாகத்தை உள்ளீடாகக் கொண்டது. இந்தியாவைப் பொறுத்த வரையில் மெய்யியல் என்பது அடிப்படையில் ஆன்மீக வயமானது உண்மை குறித்த அனுஸ்டான அல்லது நடைமுறை உணர்வினைக் கொண்டது.[5]

ஆன்மீகவயமான உணர்வையே இந்திய சிந்தனை "தர்சனம்" எனக் குறிப்பிட்டது. ஆன்மீக உணர்வுகளை, மனிதன் வளர்ப்பதற்கு வழிகாட்டும் ஆவணங்களே தர்சன சாஸ்திரங்கள். தர்சனம் இரு வழிப்பட்ட செயற்பாட்டைக கொண்டது. ஒன்று உணர்தல் மற்றையது அறிதல். அறிதலை வற்புறுத்துவதன் மூலமாக அது ஒரு மெய்யியலாகவும், உணர்வதை வற்புறுத்துவதன் மூலம் ஒரு சமயமாகவும் புரிந்து கொள்ளலாம்.

சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்கள் வரலாற்று நோக்கின் அடிப்படையிலேயே தமது சிந்தனையை விளக்கி வெளியிட்டுக் கொள்வதனால் இவ் ஆய்வின்

முறையியலும் வரலாற்று நோக்கிலேயே செல்கிறது. ஜேர்மன் நாட்டைச் சேர்ந்த மெய்யியலாளர் எரிக் பெலர் இந்திய மெய்யியலை காலத்தை முதன்மையாக்கிக் கொண்டு பின்வருமாறு பாகுபடுத்தினார். இதன் பிரகாரம் வேதகாலத்துடன் தொடங்கும் முதற்பகுதி கி.மு 1000 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது. சைவ, வைஷ்ணவ சமயங்களின் எழுச்சி நிலைகளைக் கொண்ட பகுதி இரண்டாவது பகுதியாகும். மூன்றாவது பகுதியாக ஐரோப்பிய சிந்தனை சாயல்களைக் கொண்ட சுதேசிகளது கவனத்தைப் பெற்ற பகுதியைக் குறிப்பிட்டார்.[6] குறித்த முதல் இரு காலப் பகுதிகளை உள்ளடக்கிய சிந்தனைகள் செவிவழிச் செய்திகளாகவும் (குருசீட பரம்பரைமுறை) சுவடி எழுத்துவடிவச் செய்திகளாகவும் கல்வெட்டுக் குறிப்புகளாகவும் காணப்படுகின்றன.

இந்திய மெய்யியல் நீண்ட பாரம்பரியத்தையும், நிறைவு நாட்டப் போக்கினையும் கொண்டதாயினும்; தொடர்ச்சியான மெய்யியல் விசாரணைகளுக்கு இடம் கொடுக்கும் பண்புடையதாகவும், அறிவு பூர்வமான அணுகல்களுக்கு முதன்மை கொடுத்தும் - யாவற்றுக்கும் மேலாக, கருத்து வேறுபாடுகளை - கண்டனங்களை, நீண்ட பொறையுடன் ஏற்றுக் கொள்ளும் பாங்குடையதாய் காணப்படுகிறது. எதிர் மறையான சிந்தனைப் போக்குகளை வரவேற்றும் கண்டனங்களை ஏற்றும், கண்டனங்களுக்கு கண்டனம் தெரிவித்தும், தெளிவை நோக்கிச் செயற்படும் மெய்யியல் போக்காகத் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கிறது. மெய்யியல் விசாரணைகள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கும் காரணத்தால் இன்றும் அது உயிர்ப்பாய் விளங்குகிறது.

சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றத்திற்குப் பல காரணங்கள் கூறப்பட்டாலும், இயல்பான புதுமைகளை வரவேற்கின்ற பாங்கினையும், விசாரணைகளை வரவேற்கின்ற பாங்கினையும் இங்கு சுட்டிக் காட்டாது விடமுடியாது. முதற்பொருளாகக் கொள்ளப்படும் இறைவன் பற்றிய விளக்கமும் அதற்குச் சான்றாகும்.[7] இறைவன் பழமைக்குப் பழமையானவனாகவும் புதுமைக்குப் புதுமையானவனாகவும் இந்திய வைதீக மரபு குறிப்பிடுகிறது. புதிய சிந்தனைகளளை வரவேற்பதுடன், அறிவை ஆராய்ந்து காணவேண்டும் என்கிற இலக்கையும் தர்சன நூல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. எதிர்காலத்திலும் மெய்யியல் விசாரணைகள் இடம்பெற வேண்டும், அது கடந்தகாலத்தின் "பழுதிலாத்திறன்" என்று கண்டவற்றுக்கு ஏற்ப இருத்தல் வேண்டுமென தர்சன நூல்களுள் ஒன்றான பெரியபுராணம் குறிப்பிடுகிறது.[8]

கீர்த்திமிகு சமயங்களினதும் மெய்யியல்களினதும், செல்வாக்குகள், அரசியல் மாற்றங்கள், ஆட்சி மாற்றங்கள், இந்திய மண்ணில் காலூன்ற ஆரம்பித்த காரணத்தால் பழமை மிகுந்த பாரம்பரிய சிந்தனைகளினதும், சமயங்களினதும்

தத்துவார்த்த நிறைவுடைமைத் தன்மைகளில் அதன் முடிவுகளில், சித்தாந்தங்களில், சலசலப்புகள் ஏற்பட்டது. இந்திய மெய்யியலின் நிறைவுடைமை குறித்து பலவகைப் பட்ட விமர்சனங்களும் வியாக்கியானங்களும் சாதக பாதக மனப்பாங்குகளோடு இந்தியாவினுள் இருந்தும் மேற்கு நாடுகளிலிருந்தும் எழலாயின. உதாரணமாக டேல்றைப் தனது இந்திய மெய்யியல் குறித்த அவதானிப்பை பின்வருமாறு வெளியிட்டார். இந்திய மெய்யியலைப் பரீட்சித்துப் பார்க்கும் போது பெருமளவிலான பிரக்ஞையற்ற செயற்பாடுகளையும், அச்செயற்பாடுகளுக்கு இருப்பில் இல்லாதவற்றுடன் அறிவுசார் இணைப்புகளுமாக (அர்த்தமற்றுக்) காணப்படுகிறது. இந்திய மெய்யியலானது கலப்பற்றது, ஆன்மீகமானது, ஆன்மீக வழிபாட்டின் மூலமாய் நேரடி இறையனுபவத்தினைக் கொண்டதெனச் சொல்வதை விடவும் வேறெந்த பாரிய தவறும் இருக்க முடியாது.[9]

இதற்கு ஒத்ததான கருத்தொன்றையே மாற்றியல் ஒப்சேவரும் இந்திய மெய்யியல் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இந்தியமெய்யியல் துரதிஸ்டவசமாக சில மாந்திரீக சமயக் கூட்டமைப்பாகவும், ஒரே வித கொள்கையுடையதாகவும் அற்புதம் ஆன்மீகம் ஆகிய கலப்புக்களைக் கொண்டதாகவும் காணப்படுகிறதேயொழிய ஆன்மீக விடுதலைக்கான மிகச் சராசரியான வழிகள் எதனையும் கொண்டதல்ல என்றார். [10] மேற்குறித்த விமர்சனங்கள் பாதகமான மனப்பாங்குடன் வெளியிடப்பட்டவை போலத் தோன்றுகின்றன. இதற்கு மறுதலையான கருத்துக்களும் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக சின்காவின் கருத்துப்படி இந்திய மெய்யியல் விஞ்ஞான ரீதியாக, அறிவு பூர்வமான பரிசோதனைக்குரிய விளக்கங்களாக அணுகப்படவேண்டிய தேவையுடையதாயினும் அவ்வாறாக ஆராய்வதற்கு பலதடைகள் உண்டென்று குறிப்பிட்டார். அவ்வாறான தடைகள் பின்வருமாறு:

(i) பரலோகம் பற்றிய சிந்தனைகள்.
(ii) சுதந்திரத்துக்குப் பின்னான ஆட்சியாளர்கள் சமய, மெய்யியல் சிந்தனைகளுக்கு வழங்கும் அதீதமான முக்கியத்துவம்.
(iii) விஞ்ஞானத்தைச் சுரண்டல் மனப்பாங்கென, இனம் காட்டி நிற்கும் இந்திய இங்கிலாந்துச் சிந்தனைப் போக்குகள்.[11]

டி.பி. முகர்ஜியின் கருத்துப்படி இந்திய மெய்யியலானது மதசார்பின்மை தேசியவாதம், தனியாள் வாதம், தனிமனித சிறப்புக் குறித்த மேன்மை நோக்கு, மறுமலர்ச்சிபோன்ற ஆய்வுகளால் வளர்க்கப்பட வேண்டும் என்றார் [12]. டாஸ்குப்தா குறிப்பிடும் போது இந்திய மெய்யியல் தொடர்ச்சியான தலைமுறை வழியாகத் திறனாய்வுக்குட்பட்டதாய், அறிவியல் நுட்பம் நிறைந்ததாய் வளர்ந்து வந்துள்ள தென்றும் குறிப்பிட்டார்.[13]

மேற்குறித்த கருத்துகள் இந்திய மெய்யியல் இப்போதிருக்கும் பாங்கிலேயே தொடர்ந்திருக்க வேண்டுமா அல்லது 'புதுமையும்' 'நவீனத்துவமும்' கொண்டதாய் வளர்த்து செல்லப்பட வேண்டியதா எனத் தீர்மானிக்க உதவும்.

விடுதலையை வேண்டிநின்ற அரசியற் போராட்ட காலத்தில், மக்களின் எண்ணங்களில் சுதந்திர தாகத்தை ஏற்படுத்த வேண்டிய தேவை அன்றைய இந்திய மெய்யியலுக்கு இருந்தது. சுதந்திரத்தைப் பெறுவதற்கு முன்னேற்பாடாக சுதேச மட்டத்தில் நிலவிய சமூகப்பூசல்கள் சாதிப்பூசல்கள் போன்றவற்றைக் களைந்தெடுக்க வேண்டிய தேவையிருந்தது. அதற்கு வாய்ப்பாக சகல சிந்தனை வளங்களிலும், பண்பாட்டுப் பின்னணிகளிலும் காணப்பெற்ற ஒவ்வாமைகளைக் களைய வேண்டிய தேவையிருந்தது. அதுமட்டுமல்ல உலகச் சிந்தனைகளுக்கு உடன்பாடாகத் தனது சிந்தனைப் போக்குக்களையும் சரிசெய்யவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டது. கைத்தொழில் வளர்ச்சி காரணமாக விஞ்ஞானத்துக்கு இந்தியா வழிவிட வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. மாற்றங்களிற்குட்பட்ட மக்கள்கூட்டத்தை வழிநடாத்தும் பொறுப்பு இந்திய சிந்தனைப் போக்கிற்கு ஏற்பட்டமையால் சமகால இந்திய மெய்யியல் 'நவீனத்துவத்தையும், புதுமையையும்' பெறவேண்டிய இன்றியமையா நிலைப்பாட்டிற்கு உள்ளாகியதெனலாம். இராதாகிருஷ்ணன் குறிப்பிடுவதைப்போல 'இந்திய தேசத்தை இளமைபெயரச் செய்வதற்காக மட்டுமன்றி, முழு மனிதகுலமும் மீள்தெளிவாய் உணரப்பட்ட உறவுகளை வெளிக்கொணர்வதற்காகவும் அன்று இந்திய அறிவு வேண்டப்பட்டது' [14]. இதனைச் செயலாக்கும் வகையில் சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்கள் பலவழிகளில் முயன்றனர். இம் முயற்சிகள் அனைத்தையும் பின்வரும் அடிப்படைகளில் பிரித்துப் பார்க்கலாம்.

(i) பாரம்பரிய இந்திய மெய்யியலை வியாக்கியானம் செய்வதன்மூலம் அதனை நவீனத்துவப்பாங்குடன் சமகால உலகிற்கு முன்வைப்பது.
(ii) இந்திய மெய்யியலை விமர்சன அணுகுமுறை அடிப்படையில் அணுகி சமகாலத்துக்கு ஏற்புடைய வகையில் விளக்கங்களை முன்வைப்பது.
(iii) சமூகசீர்திருத்தம் மனிதாயவிழுமியம் என்பன குறித்த கருத்துக்கள் அனைத்தையும் மையப்படுத்தி அதனைச் சமகால சமூகத்தின்முன் வைப்பது.

பாரம்பரிய இந்திய மெய்யியலுக்கு வியாக்கியானம் செய்வதன் மூலமாக, அதன் நிறைவுடைத் தன்மையை எளிய வியாக்கியானம் விளக்கங்கள் வாயிலாக நவீன உலகிற்கு முன்வைப்பதே வியாக்கியானகாரர்களது முதன்மைப் பணியாக அமைகிறது. தர்சன நூல்களின் கருத்துக்களை பொருள் காண முயலும்

வழிமுறைகளில் ஏற்படும் பிரச்சனைகளுக்கும், மொழிவாயிலாக வரும் பிரச்சனைகளுக்கும் தீர்வுகாண முயற்சிக்கப்பட்டது. அடிப்படைத் தத்துவங்களிலும், அவை குறித்த தத்துவார்த்த நிலைப்பாடுகளிலும் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றங்கள் நிகழவில்லையாயினும் காலத்திற்கேற்ப சொற்களுக்குப் பொருள்கொள் முறையில் மாற்றங்கள் பெற்றதை உணரக்கூடியதாயுள்ளது. புதிய வியாக்கியானங்கள் காலவழக்கையும்,மொழி வழக்கையும் தழுவியே வருவதால் அவற்றின் ஏற்புடமை பற்றிய ஐயங்கள் எழுவது இயல்பே. பிரம்ம சூத்திரம் பிரம ஆன்மத் தொடர்பிற்கு பொருள்கொள்ளும் முறைமையில் அத்துவிதமாக, விசிட்டாத்துவிதமாக, துவிதமாக விளக்கப்படுகிறது. இவை எண்ணக்கருக்களிற்குப் பொருள் கொள்ளும் முறைமையில் ஏற்பட்ட விளைவுகளே, வழுவினால் வந்தவையல்ல, குறிப்பானும் குறியீடும் அதாவது சொல்லும் அர்த்தமும் காலத்திலும் வெளியிலும் வெவ்வேறு தளங்களில் நகர்ந்து கொண்டிருப்பதையே இது உணர்த்துகிறது. வியாக்கியானகாரர்களது பணி, வியாக்கியானம் செய்வதோடு மட்டும் நின்றுவிடாது, மேற்கத்தைய சிந்தனைகளோடும் அதனது போக்குகளோடும் ஒப்பிடுவதாய் இருந்தது. இத்தகைய அணுகுமுறை மேற்குலகம் இந்திய மெய்யியல் குறித்து கொண்டிருந்த தவறான கற்பிதங்களைப் போக்கிக்கொள்வதற்குப் பெரிதும் உதவின. இவ்வகையில் இராதா கிருஸ்ணன் விவேகானந்தர் போன்றவர்களது வியாக்கியானங்கள் உலகளாவிய ரீதியில் இந்திய மெய்யியலுக்குச் சிறப்பினைத் தேடித்தந்தன. டாஸ்குப்தா இராஜேந்திர பிரசாத், பாண்டே போன்றவர்களது வியாக்கியானப் பங்களிப்புகளும் இவ்வகையில் விதந்து போற்றுதற்குரியன.

இந்திய மெய்யியலை விமர்சனரீதியில் அணுகியவர்கள் ஒவ்வோர் தர்சனப் பிரிவையும் அதன் பிரச்சினைகளையும் மறுமதிப்பீடு செய்தனர். பகுப்பாய்வு செய்வதன் மூலம் தாம் ஆய்விற்கெடுத்துக் கொண்ட மரபுசுட்டும் கருத்தை தெளிவுபடுத்தினர். இவர்களது விமர்சன அணுகுமுறை தருக்க அடிப்படைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டது. இவ்வகையில் சமகால ஆய்வாளர்களான டாட்டா, சடோபாத்தியாய, சர்மா, மதிலால், ஜெயத்திலக்கா ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

சமூக சீர்திருத்தங்களையும் மானிட விழுமியங்களையும் மையப்படுத்தி, சமகால தேவைக்குத் தகுந்தவாறாக இந்திய மெய்யியலை அணுகியவர்களும் உளர். இவர்கள் மெய்யியற் சிந்தனைகளை சமூக மயப்படுத்துவதன் மூலமாக அவற்றிற்கு உயிர்ப்பைக் கொடுக்கலாமென நம்பினர். ராஜ் ராம்மோகன் ராய், விவேகானந்தர், காந்திஜீ, தயானந்த சரஸ்வதி ஆகியோர் இவ்வகையில் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

சமகால இந்திய மெய்யியல் மேற்குறித்த திசைகளில் பயணித்தபொழுதும் விதிவிலக்காக வேறுசில முனைப்புகளையும் அவதானிக்க கூடியதாயுள்ளது. இவ்வகையில் அர்த்தசாஸ்திரம், தனுர்வேதம், காந்தர்வவேதம் என்பனவும் மனு யாக்ஞவல்கியர், வாத்சாயனர் ஆகியோரின் அரசியற் சிந்தனைகளும், வானசாஸ்திரம் தொடர்பாக ஆரியபட்டர், பிரமகுப்தர், வராகமிஷ்ரர் ஆகியோர்களின் கண்டுபிடிப்புக்களும் வெளிக்கொண்டு வரப்படுகின்றன. இந்த வகையில் உளவியல் குறித்த கருத்துக்கள் யடுநாத்சிங்க, குப்புசாமி போன்றோராலும் , அழகியற் கருத்துக்கள் ஏ.கே. ஆனந்தக்குமாரசாமி தாகூர் ஆகியோராலும், சடத்தை முதன்மைப் படுத்திய கருத்துக்கள் டேவி பிரசாத் போன்றோராலும் ஆராயப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது.

II. இந்திய சிந்தனை சமகால மெய்யியலாளர்களது பார்வையில் வாழ்க்கை குறித்த ஒரு நோக்கோ அல்லது ஒரு வாழ்க்கை முறையோ என விளங்கிக் கொள்ள முடியாத புதிராக குறிப்பிடப்படுகிறது.[15] இந்தியாவில் சமயம் வாழ்க்கை முறையாகவும் பரிணமித்து விளங்குகின்றது.[16]

ஒழுக்க நெறிகளைப் பின்பற்றும்போது இம்மையில் சிறந்த வாழ்வையும், மறுமையில் பிறப்பில்லாப் பெருவாழ்வையும் பெற்றுத் தரும் என்கிற நம்பிக்கை அன்றிலிருந்து இற்றைவரை இந்திய மரபில் இழையோடிக் காணப்படுகிறது. மனிதாயப் பண்புகள் வாழ்க்கையின் தளமாக அமைவது பற்றிய சிந்தனைகளும் இந்திய மரபில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. நிலைமை இவ்வாறிருக்க, நினியன் ஸ்மாட் இந்திய மெய்யியலை பௌதிகவதீதமாகவும், சமய எண்ணங்களின் ஆதிக்கத்திற்குட்பட்டதொன்றாகவும் எடுத்துக்காட்டி வாதிடுகின்றார். [17] அது பெரிதும் மோட்சத்துடன் தொடர்புடையதென கால் பொட்டர் குறிப்பிடுகின்றார்.[18] இந்திய மெய்யியல் பற்றிய இவர்களின் புரிந்துணர்வு பெரிதும் ஒரு பக்கச் சார்பானது. மோட்சம் எந்த அளவிற்கு இந்தியருக்கு முதன்மை பெற்ற பிரச்சினையாக இருந்ததோ, அதேயளவான முக்கியத்துவம் போகத்திற்கும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வுலகவாழ்க்கை இந்திய மரபில் ஒருபோதும் கண்டிக்கப்பட்டதில்லை. காமசூத்திரம், ஆயுர்வேதம், அர்த்தசாஸ்திரம், சோதிடம் என்பன இவ்வுலக வாழ்க்கையை முதன்மைப் பொருளாகக் கொண்டதென்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இந்தியாவைப் பொறுத்தவரை மனித வாழ்க்கை முதன்மை பெற்றது. தற்கொலை எச்சந்தர்ப்பத்திலும் ஆதரிக்கப்பட்டதில்லை. அத்துடன் அது மனிதனை மட்டும் மையமாகக் கொண்டதல்ல. உயிரினம் முழுவதையும் தழுவியதாய், அவற்றின் வாழ்க்கையோட்டத்தை அங்கீகரித்ததாய் காணப்படுகிறது. போகத்தின் பின்பே மோட்சம் என்ற நிலைப்பாடே வைதீக தரிசனங்களின் முதன்மைச் சிந்தனையாயிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்திய மெய்யியற் போக்கினை ஆராய்ந்த கஜமி நாகமுரா அது பிரபஞ்சமறுப்பை நிராகரிப்பதையும். தனியான்மைவாதம் குறித்த நிலைப்பாடுகளை மறுதலிப்பதையும் பொருட்களுக்கிடையேயான பொதுமையையும், பிரபஞ்ச வியாபகத்தின் தன்மையையும், ஆளுமையின் விளக்கத்தையும், கூடவே பிரபஞ்ச ஆன்மாவின் முக்கியத்துவத்தினையும், அது சடப்பிரபஞ்சத்திலிருந்து எவ்வாறு வேறுபட்டிருக்கிறதென்பதையும். அதற்கான பௌதிகவதீத அடிப்படைகளையும், சகிப்புத் தன்மையையும் கொண்டு விளங்குகின்றதென்றார். [19] இந்திய மெய்யியல், மானிடம் குறித்தும், பிரபஞ்சம் குறித்தும், மானிட உறவுகள் குறித்தும் மரணத்தின் பின் மனிதன் நிலைகுறித்தும், ஆராய்கின்றநிறைவுடைத் தத்துவம் என்பது புலனாகிறது.

III. இந்திய மெய்யியல் நீரோட்டத்தில் 14ம் நூற்றாண்டில் இஸ்லாமியர் வருகையால் ஏற்பட்ட சமூக அரசியல் மாற்றங்களே சமய மெய்யியற் சிந்தனைகளை முதலில் தாக்கியது. இந்திய மெய்யியல் நிறைவற்றது. சமயம் சார்ந்தது. அறிவியல் நோக்கிற்கு உவப்பற்றது, என்கிற கருத்தமைவுகள் 18ம் நூற்றாண்டில் பிரித்தானியரது வருகையின் பின்னரே தோன்றின. அரசியலகதிகாரம் பெற்ற அன்னிய சமய மெய்யியற் சிந்தனை சுதேசச் சமயச் சிந்தனைகளுடன் கைகோர்த்தமை சலசலப்புக்களை ஏற்படுத்தியது.

கபீர்தாஸர் (1440-1518) போன்ற இஸ்லாமியச் சிந்தனையாளர்கள் இந்து தத்துவத்திற்கும் இஸ்லாமிய தத்துவத்திற்குமிடையில் சமரச சமத்துவம் காண முயன்றனர். சீக்கியரான குருநானக் இந்து இஸ்லாமிய தத்துவங்களை இணைத்து அதன்வழியாக சீக்கிய மதத்தினை உருவாக்கினார். ஐரோப்பியர் கிறீஸ்து மதத்தையும், தத்துவங்களையும் சுதேசிகள் மீது 'மனிதாபிமானக் கல்வி' என்கிற போர்வையில் ஆங்கிலக் கல்வி அரச உத்தியோகத்தை வழங்குமென ஆசையூட்டினர். பாரம்பரிய சமய மெய்யியல் தத்தவங்களை வெற்றுத் தத்துவம் எனவும் பேசத் தலைப்பட்டனர். இத்தகையதொரு பின்னணியில் நிலைகுலைந்துகொண்டிருந்த சுதேசச் சிந்தனைகளை கால - தேச வர்த்தமானச் சூழலுக்கு இசைவாகவும், நிறைவுடைப் பண்புகள் குலைந்து போகாது பாதுகாத்தும், கருகலாகக் காணப்பட்ட பகுதிகளைச் சீர்செய்தும். தற்கால மெய்யியலாளர்கள் தம் முயற்சிகளை மேற்கொண்டனர்.

சமகால வளர்ச்சிப் போக்கு ராஜ்ராம் மோகன்ராயினுடைய பிரம்ம சமாஜ அங்குரார்ப்பணத்துடன் ஆரம்பமாயிற்று. [20] ஈஸ்வர வித்தியாசாகர், மைக்கேல் மதுசூதன தத்தர் போன்றோர் இச் சமாசத்துடன் ஈடுபாடு கொண்டவர்களாகக் காணப்பெற்றனர். தாகூர் தனது கட்டுரையொன்றில் '1816-ம் ஆண்டு தான் பிறந்த ஆண்டாகையால் முக்கியமுடையதன்று, இவ்வாண்டிலே மூன்று

சமாஜங்கள் தோன்றி இந்திய மெய்யியற் சிந்தனைகளை வளர்க்க முற்பட்டதால் முக்கிய ஆண்டானது' [21] என்றார். ராஜ்ராம் மோகன் ராய் சமயம், வரலாறு, மெய்யியல் பன்னாட்டு மொழிகள், இஸ்லாம், பௌத்தம், கிறீஸ்தவம் ஆகியனவற்றில் நன்கு தேறியவர் ஐரோப்பிய மெய்யியலாளர்களதும் சமூகவியலாளர்களதும் பங்களிப்பினை நன்கு தெரிந்துகொண்டவர். பேக்கன், பெந்தாம் போன்ற மெய்யியலாளர்களது சிந்தனைகளில் அதிக ஈடுபாடு கொண்டவர் [22]. இவரைக் குறித்து றோமன் றோலண்ட் குறிப்பிடுகையில் இராட்சத ஆளுமையுடையவர் என்றும், இந்திய மண்ணில் வலிமையுடன் ஆழமாக உழவு செய்தவர் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். மேலும் இமாலய அற்புதங்களாகக் கொள்ளப்பட்டனவற்றை, நவீன ஐரோப்பிய விஞ்ஞானங்களின் முறையியலினுள் கொண்டுவந்தாரென குறிப்பிடுகிறார். [23] மோகன்ராய் மேலானதொரு பரம்பொருள் கொள்கையை வேத உபநிடதங்களைச் சான்றாகக்கொண்டு வெளிப்படுத்தினார். பிரம்மத்தின் இருப்பை ஏற்றுக் கொண்ட இவர், சங்கரரது வேதாந்தக் கருத்துக்களில் காட்டிக்கொண்ட ஈடுபாட்டினை விடவும். ராமானுஜரது வேதாந்தத்தில் காட்டிக்கொண்ட ஈடுபாடே கூடுதலாகப்படுகின்றது சங்கரர் உலகக்காட்சி பழுதைப் பாம்பாகக் கருதுகிற மாயை போன்றது என்கிறார். இதனை மோகன் ராய் பழுதும் உட்பொருளே அதற்கும் இருப்பு உண்டெனப் பொருள் கொண்டு, இந்த உலகம் பாம்பைப் பார்ப்பதுபோல ஒரு சுயாதீன இருப்பினைக் கொண்டிருக்காவிட்டாலும், தனது இருப்பைப் பிரமத்திலிருந்து பெறுகிறதென்றார். பிரமம் என்கிற தத்துவத்தை முன்வைத்ததன் மூலம் வேதப் பொருளை மெய்யியலுடன் இணைத்து நோக்கும் மரபை உருவாக்கினார்.

ஐரோப்பாவில் உள்ளது போன்ற சமயசார்பற்ற கல்வியையும் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் குறித்த கல்வியையும் இந்தியாவில் கற்பிக்க வேண்டும் எனச் செயற்பட்டார். மேற்கத்தேய சிந்தனைகள் விதந்து பேசும் மனிதநேயச் சிந்தனைகளைத் தர்சன சாஸ்திரங்களிலிருந்து வெளிக்கொணர்ந்து விமர்சித்தார். தர்சன சாஸ்திரங்களை பிற மொழிகளில் மொழி பெயர்த்து அச்சேற்றினார். இந்த வகையில் சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றத்திற்கு வித்திட்டவர் இவர் எனக் கூறலாம். எனினும் இவரால் முன்வைக்கப்பட்ட சமய சமத்துவ நோக்கையும் உருவ வழிபாட்டு மறுப்பையும் இந்தியமண் ஜீரணித்துக்கொள்ளவில்லை.

காலப் போக்கில் ராஜ்ராம் மோகன்ராய் தோற்றுவித்த பிரம்ம சமாஜத்தில் எழுந்த கொள்கை வேறுபாடு ஆதிப் பிரம சமாஜம், இந்திய பிரமசமாஜம், சாதாரண பிரம சமாஜம், எனப் பிரிபடக்காலாயிற்று. இந்திய மெய்யியலின் எழுச்சியையும், தேவையறிந்து கருத்துக்களை ஊன்றிச் சொல்லும் திறனையும் ராயும், அவரது சமாஜத்திலிருந்து பிரிந்து சென்றவர்களும் வெளிப்படுத்தினாலும்,

இந்திய சமயச் சிந்தனையில் முக்கியத்துவம் பெற்ற உருவ வழிபாட்டு முறைமைகளை புறக்கணித்தமை பிற சமய தத்துவங்களுடன் சமரசம், சமத்துவம் கண்டமை காரணமாக பாரம்பரிய வரலாற்றுக் கலாசாரத்தைக் கொண்ட இந்திய மக்கள் இவர்களை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. இவ்வாறே தயானந்த சரஸ்வதியினால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதும் "வேதத்திற்குத் திரும்புங்கள்" என்கிற கோஷத்தினை உயிர்ப்பாய்க் கொண்டிருந்த இயக்கமும், அன்ரி பேசன்ட் அம்மையார் உள்ளிட்ட விதேசிகள் பங்கு கொண்ட பிரம சமாஜமும் வெற்றி பெறவில்லை. முன்னையது எத்துணை தூரம் வேதக் கருத்துக்களில் இறுக்கமான அடித்தளத்தைக் கொண்டிருந்தாலும் உருவவழிபாட்டையும், சமயங்களின் இருப்பையும் ஏற்க மறுத்தமையால் தோல்வி கண்டது. பின்னையது விதேசிகள் சுதேச அமைப்புக்கள் எ்தனை உருவாக்கினாலும் சுய இலாபங்களுக்காக அவற்றைப் பாவித்தமையால் வலியிழந்தது. தட்சணேஸ்வரத்தில் கோயில் புரோகிதராகப் பணிபுரிந்து, முறைசார்ந்த கல்வி எதனையுமே பெற்றுக் கொள்ளாமல் உள்ளுணர்வின் மூலம் உண்மைப் பொருளை உணர்ந்த இராமகிருஸ்ணரின் சமய மெய்யியற் பணிகளோடேயே சமகால இந்திய மெய்யியலின் பொற்காலம் ஆரம்பமாகிறதெனலாம். முப்பது கோடி மக்களின் ஈராயிரமாண்டு கால ஆன்ம ஞான அனுபவத்தின் வெளிப்பாடு [24] என ரோமன் ரோலண்டினால் விதைந்துரைக்கப்பட்ட வரும், உலகை நோக்கி இந்திய மெய்யியலை, இந்திய சமயத்தத்துவங்களை எடுத்துச் சென்ற விவேகானந்தரைச் சீடராகக் கொண்டவருமான இராமக்கிருஸ்ணரின் மெய்யியல் பங்களிப்புகள் பாரம்பரிய மெய்யியலின் வலிமையை எடுத்துக்காட்டும் அதேவேளையில் இந்திய தத்துவத்தின் உள்ளார்ந்த கருத்துப் பூசல்களுக்கும் ஆறுதல் தருவனவாயின. அத்வைதக் கருத்துக்களுக்கு முதன்மை வழங்குகின்ற அதே வேளையில் துவைதம், விசிட்டாத்வைதம். அத்வைதம் அனைத்தும் இறுதிப் பொருளை நோக்கிச் செல்வதற்கான அறுதியான பாதைகள் என எடுத்துச் சொன்னார். துறந்தோர்க்காய் மட்டுமல்ல இவ்வாழ்வோருக்குமாகவே தத்துவம் உள்ளதென்றும், இவ்வாழ்வில் ஈடுபட்டிருப்போருக்கு அந்நிலையில் நின்றவாறே இறைவனைப் பற்ற துவிதம், விசிட்டாத்வைதம் துணை புரியும் என்றார். சமயங்களுக்கிடையே ஒற்றுமைப்பாட்டை வலியுறுத்தி வரவேற்றார்.

எந்தவொரு சமயமும் எத்தகைய கருத்தைக் கொண்டிருந்தாலும். அதைச் சார்ந்திருக்கும் சமயி தன்னை இறைவனுக்காய் அர்ப்பணித்துக் கொண்டும், தன் அயலவன்மேல் அன்பு செலுத்தியும் உதவி செய்தும் செயல்படுவானானால் அவன் சார்ந்திருக்கும் சமயம் உண்மைச் சமயமாகும் என்றார்.[25]

ராய் போன்றவர்கள் விட்ட தவறினை இராமகிருஸ்ணர் சமயங்களின் இருப்பையும் உருவவழிபாட்டின் முதன்மையையும் வலியுறுத்துவதன் மூலமாய் சீர்செய்தார்.

எனக்கு இந்துமதம் எவ்வாறாக அருமை பெருமை வாய்ந்ததாகக் காணப்படுகின்றதுவோ அவ்வாறே ஏனைய சமயங்களும் எனக்குக் காட்சியளிக்கின்றது என காந்தி குறிப்பிடுவதன் மூலம், மேற்குறித்த கருத்தை மீள வலியுறுத்தினார். இராமகிருஸ்ணர் உருவழிபாட்டு முறையின் அவசியத்தை வலியுறுத்தினார். இராம கிருஸ்ணர் உருவழிபாட்டு முறையின் அவசியத்தை வலியுத்தும் நோக்கோடு தந்தையின் புகைப்படம் எப்படி உன் தந்தையை நினைவுக்குக் கொண்டு வருகின்றதோ அதேபோல நீ தொடர்ந்து வழிபட்டு வந்தால் இறைவனை அடைவாய் [26]. என்றார். அயலவனில் அன்புகாட்ட வேண்டும். அவனுக்குச் சேவை செய்ய வேண்டும் பிறமதங்களை மதித்து நடக்க வேண்டும் என்று கூறுவதன் மூலம் மனிதாயப் பண்புகளை ஊக்குவிக்கின்ற பாங்கினை வெளிப்படுத்துகிறார். இது போன்ற கருத்தினைக் காந்தியும் வரையறை கடந்த தத்துவமான கடவுள் அதாவது சத்தியத்தை உணர்ந்து கொள்வதன் மூலமும் பிரதியுபகாரம் கருதாத அன்பை ஒருவர் நல்குவதன் மூலமுமாகவே மனித உறவுகளை சரியானபடி அமைத்துக் கொள்ள முடியும் என்றார். [27] இறைவனுடன் இணைந்துகொள்வதெவ்வாறென கிறீஸ்தவனுக்கு கிறீஸ்து மதமும், இஸ்லாமியனுக்கு இஸ்லாமிய மதமும், இந்துவுக்கு இந்து மதமும் கூறிவைத்துள்ளது.[28] என இராமகிருஸ்ணர் கூறுவதன் மூலம் சமயப் பொறையுணர்வை மட்டுமல்ல சிறந்த வாழ்வியலுக்கான ஒழுக்கக் கோவைகளையும் முன்வைக்கிறார். இவரது பணிகளை இந்திய தத்துவ ஞானியொருவரின் இந்திய தேசிய ஒருமைப் பாட்டிற்கான அறைகூவல் எனவும் சமகால இந்திய மெய்யியலின் நோக்கைப் பொருள் பொதிந்த தொன்றாக்குகின்ற முயற்சி அல்லது முனைப்பு எனவும் கூறலாம்.

இந்திய மெய்யியலில் பௌத்த தர்சனம் போன்ற ஏற்பாடுகள் கூடுதலாக துறவறக் கருத்துக்களை வற்புறுத்துகின்ற நியதியினாலும், தர்சன நூல்கள் வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை எடுத்துக் கூறுகின்ற பாங்கினாலும் இந்திய மெய்யியல் துறவிகளை உருவாக்க பிராயத்தனம் செய்கிற ஒரு ஏற்பாடு என்கிற எண்ணம் மேற்கத்தேய மெய்யியலாளர்களிடம் பரவலாகவும், கீழைத்தேய ஆய்வாளர்களிடம் சிதறலாகவும் காணப்படுகிறது. துறவுவாழ்வின் பேறாக ஆன்ம விடுதலையை இலகுவாக்கிக் கொள்ளலாம். மோட்ச நிலைகள் என்று கருதப்பட்டனவற்றுள் மேலான நிலையினை அடைந்து கொள்ளலாமென்ற சிந்தனைகள் பாரம்பரிய மெய்யியலில் காணப்படுகிறது. சமகால மெய்யியலாளர்களுள் ஒருவரான ரவீந்திரநாத்தாகூரின் மெய்யியற் பங்களிப்புக்கள் கணிசமான துறவையும், வாழ்வை வெறுக்கும் மனப்பாங்கையும் களைவதற்கான முயற்சியேயாகும்.[29] வாழ்க்கையில் பிடிப்பை ஏற்படுத்திக் கொண்டே விடுதலையை அடையலாமென சமகால மெய்யியலாளர்கள் பலர் கருத்துகளை வெளியிடுகின்றனர். பகவத்கீதையின் அறவியற் கருத்துக்களை தன்வாழ்வியலின் அறக்கட்டளைகளாக

ஜீரணித்த விவேகானந்தர் ஆன்மன் பிரம்மன் அத்துவிதப்படுத்தலுக்கு இராஜயோகம் மட்டும் சிறந்த வழியல்ல அன்பின் வழியாக கடமைகளை நிறைவேற்றி நிற்கும் கர்ம மார்க்கமும் சமவளவில் வலிதான வழியே என்றார்.[30] மனிதன் மற்றைய மனிதனுக்காய் பயன் கருதாது சேவையாற்ற வேண்டும் என்றார்.

உண்மையான சமயியானவன் எல்லா மனித உயிரிலும் சிறப்பாக நலிவுற்றோரில் இறைவனைக் காண்பவனாக விளங்க வேண்டும் என்றார். இங்கு மனித நேயம் அழுத்திக் கூறப்படுகிறது. இறைவனை சக மனிதனில் காண்பதன் மூலமும் பயன் கருதாத கடமைகளைச் செய்வதன் மூலமும் ஆன்ம - பிரம்ம சங்கமம் சாத்தியமாகும் என்றார். எனவே அதனை அடைவதற்கான பயிற்சி நெறியாக பயன்கருதா கடமையையும், பயனாக ஆன்ம இறைவன் சங்கமத்தினையும் வகுத்துக் கூறுகிறார்.மனிதாயப் பண்புகளை நடைமுறைகளோடு ஒட்டியே சமகால இந்திய தத்துவம் முன்வைக்கிறது. இதற்கு விவேகானந்தருடைய மெய்யியல் பங்களிப்புகள் சிறந்த சான்றாகும். மனிதாய வர்க்கத்திற்கு செய்யும் சேவையின் மூலமாக கடவுளை நான் காண முயன்று வருகின்றேன் எனக் காந்தி [31] கூறுகின்ற கருத்து விவேகானந்தரது கருத்தை மீள வலியுறுத்துவதாக அமைகிறது.

அறவழிப்பட்ட வாழ்வு, அதாவது சத்தியம், மனிதநேயம், மனித சமத்துவம் பேணல் காந்தியின் மெய்யியலடிப்படையாகக் காணப்படுகிறது. சமுதாய சமத்துவம் பேணாத கருத்துக்கள் தர்சன நூல்களின் மூலமான வேதத்தில் இருந்தால் என்ன, வேறெங்கிலிருந்தாலென்ன அதனை மிக வன்மையாகச் சாட காந்தி தவறியதில்லை.

அழிக்க முடியாத களங்கம் ஒன்றை இந்துமதம் தன்னகத்தே கொண்டிருக்கின்றது. அநாதி காலம் தொட்டு அது நமக்கு வந்திருப்பதாக நான் நம்பியதில்லை நாம் மிக தாழ்ந்த நிலையில் இருந்த காலத்திலே தான் இந்த துக்கமான, கேவலமான அடிமைத்தனமான தீண்டாமையுணர்வை நாம் கைக்கொண்டிருக்க வேண்டுமென்பது எனது கருத்தென காந்தி கூறுவதன் மூலமாக - சமகால இந்திய மெய்யியற் சிந்தனையாளர்கள் சமூக அநீதிகளை சமுதாயச் சீர்கேடுகளை வன்மையாக எதிர்க்கிறார்களென்பது புலனாகிறது.

❑6

மெய்யியல் நோக்கில் அழகியல்
(Aesthetics - A Philosophical Approach)

அழகியல் மனிதர்களிடையே விருப்பத்துக்குரிய, கவருவதாய, திருப்தியளிப்பதாய, உணர்வுகளை ஏற்படுத்துகிறதொன்றாகும். சமகால மெய்யியலின் கிளைகளுளொன்றாய் அழகியல் மெய்யியல் அமைந்து அழகியல் இயல்பு குறித்தும் பெறுமதி குறித்தும் ஆராய்கிறது. அழகியலின் பாற்பட்டதான சங்கீதம் கலைப்பொருட்கள் நாடகங்கள் இலக்கியங்கள் குறித்தாய் மனிதர்கள் காட்டிக் கொள்ளுகின்ற ஆர்வம் வெறுமனவே அவை நல்ல பொழுதுபோக்காக அமைகின்றன என்பதனால் மட்டுமல்ல அத்தகையதொரு ஆர்வம் வாழ்வின் தராதரத்தையும் வாழ்க்கைப் பாதையையும் செப்பனிடவும் மேல்நிலைப்படுத்தவும் செய்யும் என்கிற நம்பிக்கையுடனான ஆதங்கத்தினாலேயும் ஆகும். கலையிலும் அழகியலிலும் பட்டுத்தெறிக்கும் ஆர்வமானது சக மனிதர்களோடான அனுபவத்திலும் புழக்கத்திலும் பிரதிபலித்து நிற்கும் என நம்பப்படுகிறது.

அழகு குறித்தும் கலை குறித்ததுமான சம்பாசனைகள் புராதன கிரேக்க காலத்திலிருந்தே பரிட்சயமானவை. அழகென்றால் என்ன என்று சொல்வாயா? என்கிறார் சோக்கிரதீஸ். இவ்வினாவுக்கான விடையின் திருப்தியின்மை இன்றும் இத்தேடலைத் தொடரச் செய்கின்றது. இத்தேடலின் தொடர்ச்சிக்கு ஒன்றில் அழகுபற்றிச் சொல்லப்படுகின்ற வரைவிலக்கணத்தை மனிதர்கள் ஏற்றுக்கொள்ளத் தயங்குகிறார்கள் அல்லது தாமாகத் தானும் அழகு குறித்த வரைவிலக்கணம் ஒன்றை மனிதர்கள் கண்டு கொள்ளத் தயங்குகிறார்கள் என்பவற்றை காரணங்களாக ஊகிக்கலாம்.

விக்கின்ஸ்ரைனின் 'அழகியல்' என்கிற விடயமானது மிகப்பெரியதும் அதே சமயம் எனது பார்வையில் முற்றிலுமாய் தவறான விளக்கங்களைக் கொண்டதுமாகக் கண்டுகொள்ளக் கூடியதாகவுள்ளது [1] என்கிற கூற்றானது அழகியலாய்வாளர்களுக்கு எச்சரிக்கையுணர்வையுண்டுபண்ணுகிற தொன்றாகவுள்ளது.

அழகியல் என்கிற சொல்லை ஜேர்மன் மெய்யியலாளரான அலெக்சான்டர் பவும்கார்தேன் என்பவர் Aiesthetikos என்கின்ற கிரேக்க சொல்லை வேர் சொல்லாகக் கொண்டு முதல்முதலாக உபயோகித்தார். [2] 19ம் நூற்றாண்டில் இச்சொல் கவிதைகளைக் குறிப்பதாயும் இந்நூற்றாண்டில் கலை குறித்த மெய்யியலடங்கலையும் குறிப்பதாயும் அமைகிறது.

காலம் காலமாக அழகியல் குறித்த மெய்யியலாளர்களது நோக்குகள் தத்தமக்கு உவப்பான வெவ்வேறு அழகியல் எண்ணக்கருத்துக்களை அழகியலின் மையக் கருவாகக் கண்டு காட்ட முற்பட்ட முயற்சிகளாகும். மாக்ஸினதும்எங்கல்சினதும் கருத்தில் கலையானது சமூகயாதார்த்தத்தை பிரதிபலிப்பதாயும் உள்ளவாறே பொருளாதார அமைப்பு முறையைப் பிரதிபலிப்பதாயும் புரட்சிக்கு கூர்மையூட்டுவதாயும் அமைய வேண்டும்.[3] மனித உணர்வுகளை வெளிப்படுத்துவதாக கலை அமைய வேண்டும் என்கிறார்கள் டால்ஸ்டாயும் கொலின்வூட்டும். [4] கலைகள் இந்திய மரபில் புருஷார்த்தங்களை வெளிப்படுத்துவதாகவும் தெய்வீக மேம்பாட்டை ஏற்படுத்துவதாகவும் அமைய வேண்டும் எனக் கருதப்பட்டன. [5] பிராட்லி போன்றவர்கள் கவிதை. கவிதைக்காகவே கலை கலைக்காகவே என்கின்ற கருத்துக்களை கொண்டிருந்தனர்.

'கலை கலைக்காகவே' என்கின்ற கொள்கை கைத்தொழில் புரட்சிக்கு முந்திய பிரித்தானியாவில் பிரபல்யமடைந்ததாகக் காணப்பெற்றது. கலை கலைக்காகவேயுள்ளவை மேலான கலாச்சாரத்தையோ நம்பிக்கையினையோ வலுப்படுத்தும் கருவியாக அதனைக் காணல். கருதல் பொருத்தமற்றது. நல்ல குறிக்கோளுக்கு இட்டுச் செல்லும் தன்மையினை, கலைஞனுக்குப் பொன்னையும் பொருளையும் புகழையும் அமைதியையும் பெற்றுத் தரும் தன்மையினைக் கலைகள் கொண்டிருப்பினும் கூட அவை கலையின் சிறப்புப் பற்றிய ஆய்வுக்கு அப்பாற்பட்டவை என இக்கொள்கையினர் குறிப்பிடுகின்றனர். இவ்வழகியல் கருத்து இந்திய அழகியலுக்கு உடன்பாடற்றது. இந்திய மரபில் மக்களை ஈர்ப்பதையும் மனிதாயத்தை மேம்பாடடையச் செய்வதையும் கலைகள் தமது கண்களாகக் கொள்கின்றன. காந்திஜி நன்மையையும் உண்மையையும் வெளிப்படுத்தும் எதுவும் எழிலை வெளியிடும் என்கிறார். உண்மையான கலை மனிதனின் ஒழுக்க நெறியை உயர்த்துவதாயும் மனிதர்களிடையே இணைப்புக்களை ஏற்படுத்துவதாயும் வாழ்க்கையை "இசைபட வாழுதல்" என்கிற நிலைக்கு உயர்த்துவதாயும் அமையும். இந்நிலைக்கு கலையுயரும்போதுதான் அழகுத்துவம் கலைத்துவம் முழுமையடையும். கலைப்பொருளில் கண்டு போற்றப்படும் அழகு எதுவாக இருக்க வேண்டுமெனில் அது நிட்சயமாக ஒழுக்க மேம்பாட்டை அறிவிக்கும் ஒன்றாகவே இருக்க வேண்டும். [6]

கலையினை ஒருவகைத்தான அனுபவம் என்றவாறாக ஜோன்டேவி வளர்த்துச் செல்கிறார். [7] ஜோஜ் டிக்கியின் கலையாக்கம் என்பது மூன்று அடிப்படையான இயல்புகளைக் கொண்டிருக்குமெனவும் அவை முறையே கவருந்தன்மை அழகியல் பெறுமானம் கலையுலக அங்கீகாரம் என்பனவாகும். [8] இவ்வாறாக காலத்துக்கு காலம் அழகியல் மெய்யியலாளர்களுக்கு வெவ்வேறான அம்சங்கள் கலையின் பணியாகவும் கலையின் உள்ளீடாகவும் அமைவுறுகின்றன.

பொதுவாக அழகியலானது கலையாக்கங்கள் என்பன எதைப்பற்றியதாகவுள்ளன? அவைகளின் கருப்பொருள் என்ன? கலைப்பொருளின் மையமாக எது அல்லது எவை அமைந்துள்ளன. சுவைஞனிடம் எத்தகையதொரு பாதிப்பினைக் கலைப்பொருட்கள் ஏற்படுத்துகின்றன என்பவை குறித்தான விளக்கங்களை பெறுவதற்காக கலைப்பொருளை கலைப்பொருளல்லாதவற்றிலிருந்து பாகுபடுத்தியும் கலைஞனை மையமாகக் கொண்டு கலைப் பொருளை நோக்கியும், சுவைஞனை மையமாகக் கொண்டு கலைப்பொருளை நோக்கியும், கலைக்கும் மொழிக்குமான தொடர்பினை கண்டறிந்தும் அழகியலின் உள்ளீடுகளை விளக்க அழகியல் மெய்யியலாளர்கள் முயற்சிக்கின்றனர்.

கலைப்பொருளாக்கத்தில் இருந்தே அழகியல் அனுபவம் என இனம் காணப்பெறுகின்ற 'ஒன்று' பெற்றுக் கொள்ளப்படுகின்றது என்கிற நியதியினாலும் சமகால அழகியல் மெய்யியல் கலைப்பொருள் குறித்த மெய்யியல் எனக் கருதப்படுவதனாலும் அழகியலை, அழகியல் செயற்பாட்டை, அழகியல் அனுபவத்தை, அழகியல் தீர்ப்பினை ஒரு பொதுவான தொடர்புடன் கண்டு கொள்ளவே அழகியல் மெய்யியல் முயற்சிக்கின்றது. அழகியல் கொள்கைகள் எண்ணக்கரு ரீதியாக அழகியலை அழகியல் அல்லாதவைகளிலிருந்து பாகுபடுத்திக் கொள்ள வழி செய்கின்றது. அழகியல் நிலைமைகள் அழகியற் சூழல்கள், அழகியற் கொள்கைகளை உருவாக்க, வகையீடு செய்ய வழி செய்கின்றன.

சிலர் சிலவற்றை 'அழகு' என்கிறார்கள் வேறுசிலர் இவர்களை நோக்கி 'அது' அல்லது அவை ஏன்? எதனால்? எப்படி? அழகாய் இருக்கிறது என வினாவுகிறார்கள். நேரடியாகவே அழகு என்று கூறுவதில் நீர் கருதுவது எதனை எனவும் கேட்கவே செய்கிறார்கள். சிலருக்கு அழகாகப்படுபவை வேறு சிலருக்கு அழகற்றனவையாகக் காணப்பெறுகின்றன. இவ்வாறான நிலைகளில் தீர்ப்புச் சொல்ல வேண்டிய நிலைப்பாட்டுக்குள்ளாகுபவர், எவ்வெவற்றைக் கவனத்தில் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும் எவை தீர்மானத்துக்கான தரவுகளாக வந்தமையும்? இத்தகைய சிரம நிலைகளில் இருந்து விடுபடுவதற்காகவே 'அழகு கலைஞனின் கண்களில் தங்கியுள்ளது' என்று கூறுவதன் வழியாகவும் காண்பதினாலும் கற்பனையினாலும் ஏற்படுகிற [9] ஒருவித இன்ப அனுபவமே அழகு எனக் கூறியும் தப்பித்துக் கொள்கின்றார்கள்.

அழகு, கலை. அழகியல் போன்ற முக்கியமான சொற்களுக்கு வரைவிலக்கணம் தர வேண்டிய தேவைக்குள்ளான மெய்யியலாளர்கள் ஏற்படக்கூடிய கடின நிலைகளைக் குறைத்துக் கொள்வதற்காக அழகியல் குறித்த சில கொள்கைகளை வகுக்கின்றார்கள். சமகால அழகியலில் அழகு என்பதனைக்

காட்டிலும் கலை என்கிற சொல்லானது சர்ச்சைக்கு உரியதொன்றாகவும் வியாக்கியானத்துக்கு உரியதொன்றாகவும் காணப்பெறுகிறது. வரலாற்றில் கலை என்பது 'போலச்செய்தல்' என்றவாறாகக் கருதப்பட்டது. சிலைகள் சிற்பங்கள் மனித உயிரினங்கள் போலச் செய்யப்பட்டவையென்றும், நாடகங்கள் மனித நடத்தை போல வடிவமைக்கப்பட்டவையென்றும், சங்கீதம் பிரபஞ்ச அமைதிபோன்றதொன்றாக அமையப் பெற்றவை எனவும் கருதப்பட்டன. [10]

அழகியல் கொள்கையினர் ஒவ்வொருவகைப்பட்ட போலச் செய்தலுக்கும் இடையிலான வேறுபாடுகளை விளக்குவதன் மூலமாக அழகியலை விளங்கிக் கொள்ளலாம் எனக்கருதினர். 'போலச் செய்தல' என்கிற கொள்கையானது இன்றுவரையும் அழகியலில் ஈடுகொடுத்துக் கொண்டிருக்கும் ஒன்றாயினும் இக்கொள்கைக்குப் புறம்பாகப் பல கொள்கைகள் அழகியலில் தோன்றியுள்ளன.

அழகியற் கொள்கைகள், அழகியல்நிலைமைகள் ஒருவனை அழகியற் பொருட்களையும், அழகியலல்லாத பொருட்களையும் வரைவு செய்து கொள்வதற்கு சந்தர்ப்பத்தை ஏற்படுத்துகின்றன. அழகியற் கொள்கைகள் முறையே கலைஞன், சுவைஞன், கலைப்பொருள், கலைநிகழ்வு, கலைப்பொருளுக்கான அல்லது கலை நிகழ்வுக்கான சந்தர்ப்பம் ஆகியவற்றில் எதையேனும் ஒன்றினையே மையப்படுத்திக் கொள்கின்றன. மேலும் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட கொள்கைகள் எவ்வாறாய் தமக்கிடையே இடைவினையை ஏற்படுத்திக் கொள்கின்றன என்பன குறித்தும் கவனம் செலுத்தப்படுகின்றன. இவ்வாறாக உருவாக்கப்பெறும் கொள்கைகள் கலை, அழகு, அழகியல் என்பன எவ்வாறான வியூகங்களைத் தம்மிடையே அமைத்துக் கெள்கின்றன என்பதனைப் பரீட்சித்துப் பார்ப்பதன் வழியாக அழகியலின் பெறுமானங்களை அறிந்து கொள்ள முயல்கின்றன.

கலைஞனை மையமாகக் கொண்ட கலைக் கொள்கை உருவாக்கத்தில் டேவி என்பவர் முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றார். இவரது கருத்துப்படி கலைஞன் எனவொருவன் இல்லாதவிடத்து கலைப் பொருள் என ஒன்றில்லை. கலைஞன் ஒருவனால் உருவாக்கப்படாமலே அழகு மிகுந்ததாய் இயற்கையில் எவைதானும் அழகு மிளிர்வுடன் காணப்பெற்றாலும் கூட அவை கலைப்பொருளுமல்ல அவற்றிற்கு கலைக்களஞ்சியத்தில் இடமுமில்லை என இவர் கண்டிப்பாகக் கருதுகிறார். செயல் முறைகளினாலே பெறப்படுவதே கலைப்பொருளாகும். கைவினைக்குரியதே - ஆக்கத்திறனுக்குரியதே கலைப்பொருளாகும். மனித உழைப்பே கலைப்பொருளை உருவாக்கும் என்பது இவரது நிலைப்பாடாகும்.

கலைஞனின் கைபடாது இயற்கையின் கொடையாய் கிடைக்கின்ற கிளிஞ்சல் போன்றவை கலைப்பொருட்கள் ஆகாதா? இத்தகைய பொருட்களிலும் அழகும் ஒழுங்கமைப்பும் காணப்பெறுகின்றனவே இவற்றைக் கலைப்பொருளாகக் கருத முடியாதவிடத்து கலைஞன் கைப்பட்டும் ரசனைக்குரியனவாக அமையாத பொருட்களை கலைப்பொருளெனலாமா? கலைஞன் கைபடுதல் என்பது எவ்வாறு எப்படி நிகழ்கின்றன என்றவாறான டேவியின் கொள்கைக்கு முரண்பாடான முறையிலும் வேறும் உடன்பாடான முறையிலும் வழக்குரைகள் முன்வைக்கப்படுகின்றன. உடன்பாடுகளிலிருந்தும் முரண்பாடுகளிலிருந்தும் தோன்றிய இருகருத்துக்கள் பொதுக் கருத்துக்களாக முதன்மை பெறுகின்றன முறையே அவை கலைஞனது உளவியலை ஆராய்வதிலிருந்து அதற்கான விளக்கத்தைப் பெறலாம், மற்றையது கலைஞன் தனது உணர்ச்சிகளை கருத்துக்களை வெளிப்படுத்த எடுத்துக்கொண்ட முயற்சிகளிலிருந்தே அதற்கான விளக்கத்தைப் பெறலாம் என்பனவாகும். சிக்மன் பிராயிட்டும் அவர் வழிவருவோரும் கலைஞனது ஆளுமையே கலையாக்கச் செயற்பாட்டில் முதன்மையானது என்கிறார்கள். சமூகத்தடைகளினாலும் சந்தர்ப்ப தடைகளினாலும் கலைஞனது அடிமனதிலே ஒளிந்திருந்த எண்ணங்களும் ஆர்வங்களும் எழுச்சியடைந்து சமூக அங்கீகாரம் பெற்ற கலைப்படைப்புகள் உருப்பெறுகின்றன [11] என்கிறார். பிராய்டின் கொள்கை மெய்யியல் ரீதியாகவும் உளவியல் ரீதியாகவும் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது. எனினும் சிக்மண்ட் பிராயிட்டின் வழிவந்த காள்யுங் பிராயிட்டின் கருத்தை மறுதலித்து பிராய்ட் கூறும் உள ஆற்றல்கள் மனிதர்கள் அனைவருக்குமே உரியதொன்றாதலால் இதனைக் கலைஞர்களுக்குரிய சிறப்பாற்றல் என விதந்து கூறுவது அல்லது சுருக்கி கூறுவது பொருந்தாது [12] என்கிறார். எவ்வாறெனினும் கலைப் படைப்புக்கள் பற்றிய விளக்கத்திற்கு கலைஞனது உளவியல் குறித்த விபரங்கள் உளத்துனையாய் அமையும் என்பதில் ஐயம் இல்லை.

யுங் கலை அல்லது கலையல்லாத செயற்பாடுகளை உருவாக்கல் முறைமையை பெயர்ப்புச் செயல் என்றவாறாக இனம் கண்டு விளக்குகிறார். எடுத்துக் காட்டாக மரத்துண்டு ஒன்று சாதாரண சடப்பொருள் என்றும் அப்பொருளைக் கலைஞன் தன் கைவண்ணத்தால் ஏதோவொன்றாகத் தன் கற்பனையையும் கண்டுபிடிப்பையும் செலவு செய்து உருவாக்கும் போது அது கலைப்பொருளாகின்றது என்கிறார். எனினும் அது கட்டாயமாக புறநிலையுலகத்தைப் பிரதிபலிப்பதாக அமைய வேண்டும் என்கிற கட்டாயம் இல்லை. பிளேட்டோகூறுவது போல் கலைஞர்கள் இயற்கைக்கு கண்ணாடி பிடித்துக் காட்டவில்லை. [13] கலைஞர்கள் புதுப்புது உலகங்களைச் சிருஷ்டித்து ஏனையோரது மீள்பார்வைக்காக முன்வைக்கிறார்கள். [14] எனவே 'கண்டுபிடிப்பு' என்பது இங்கு உருவாக்குதல் என்பதற்கு மையமாக அமைகின்றது.

ஜோன் கொஸ்பேஸ் போன்ற அழகியலாளர்கள் கலையைப் படைத்தல் அல்லது உருவாக்குதல் விதிமுறைகளைப் பின்பற்றிச் செயற்படுமோர் செயல் அல்ல என வாதாடுகின்றார்கள் கலைஞனுக்கு கலைப்படைப்பொன்றைத் தொடங்க முன் அது எவ்வாறு அமைவுறும் எனத் தெரியவராது.[15] ஏன் விதிகளைப் பின்பற்றிப் படைப்பாக்கம் செய்யும் போது கூட அப்பொருள் எவ்வாறு அமையும் எனக் கலைஞனுக்கு தெரியவராது என்கிறார். ஜோன் கொஸ்பேஸின் கருத்தினை சில அழகியல் மெய்யியலாளர்கள் மறுதலித்து கலையாக்கத்தை கோட்பாடு ரீதியாக விளக்கலாம் என்கிறார்கள். கலையாக்கம் இவ்வாறுதான் அமையப் பெறும் என ஏற்கனவே கலைஞர்களுக்கு திட்டமிட முடியும் என்கிறார்கள். கலையாக்கச் செயலானது தயார் படுத்தல், அடைகாத்தல் அகக் காட்சி அல்லது கண்டுபிடிப்பு ஸ்தூலமாக்கல் என்கிற படிமுறைகள் வழிப்பட்டு நிகழ்வதாகும். கலையினை கோட்பாடு ரீதியாக விளக்கலாம் என்பதை கலை என்பது பெயர்ப்புச்செயல் என்கிற கொள்கையும் [16] கலையை பிரச்சனை தீர்க்கும்முறை என விளக்கும் கொள்கையும் [17] மீள் வலியுறுத்துகின்றன.

இந்தியக் கலை மரபில் கலை மரபுகள் பற்றிய விதிகள் பின்பற்றப்பட வேண்டும் என்கிற கருத்தாக்கம் புரையோடியதொன்றாகக் காணப்பெறினும் கலைஞனது சுதந்திரத்துக்கும் சுயாதீனத்திற்கும் நிறைய மதிப்பளிக்கப்படுகின்றன. ரவீந்திரநாத்தாகூர் குறிப்பிடுகையில் இலக்கியங்கள் இலக்கண விதிகளைப் போற்றி நிற்கின்ற போதும் அவை தன்னகத்தே சுதந்திரத்தன்மை, சுயாதீனத் தன்மை உடையனவாகவும் சந்தோசத்துக்குரியனவாகவும் காணப்பெறுகின்றன. இங்கு விதிகள் சிறகுகள் போல காணப்பெறுகின்றன. விதிகளான சிறகுகள் கலைப்படைப்பினது தனித்துவத்தினை அல்லது தராதரத்தினை குறைத்து விடுவதில்லை. மாறாக கலைப்படைப்பினை சுதந்திரத்தினை நோக்கி எடுத்துச் செல்கின்றன. விதிகளை மீறாதவாறு விதிவழி வந்தனவாக கலைப்படைப்புக்கள் காணப்பெறினும் அவற்றின் ஆத்மம் அவற்றின் அழகிலேயேயுள்ளன. விதிகள் சுதந்திரத்தை நோக்கிய பாதையின் முதற்படிகள். அழகு நிற்பதும் பிரகாசிப்பதும் இந்த விதிகள் என்கிற இறக்கைகளிலிருந்தவாறாகவேயாகும் என்கிறார்.

ஜோன் டேவி போன்ற நோக்கக் கொள்கையினர் தற்செயலாக தோன்றும் பொருட்கள் கலைப்பொருளாக இருக்கமுடியாதென்றும் இங்கு கலைஞனின் நோக்கமே கலைப்பொருளுக்கான இன்றியமையாத நிபந்தனை என்றும் குறிப்பிடுகின்றார். இது அழகியலில் பலத்த வாதப் பிரதிவாதங்களை தோற்றுவித்த கொள்கையாகும். இக்கொள்கையினர் கலைஞன் என்ன நோக்கத்திற்காக இதனை உருவாக்கினான் என்பதனை புரிந்து கொள்வதன் மூலமே கலைப் பொருட்களைப் புரிந்துகொள்ளலாம் என்கின்றனர். இக்கொள்கைக்கு சாதகமான முறையிலேயே பிளேட்டோவும் தனது கருத்துக்களை முற்கூட்டியே வெளியிட்டிருந்தார்.

இக்கொள்கையினர் கலைப்பொருட்களை கலைப்பொருள் அல்லாதவற்றிலிருந்து பிரித்தறிய கலைஞனின் நோக்கத்தை தெரிந்து கொண்டிருத்தல் உதவுவதாயிருக்கும் என்றனர்.

நோக்கக் கொள்கையினரின் முன்வைப்புக்களை பியேர்சிலி போன்ற அழகியலாளர்கள் மறுக்கின்றனர். படைப்பாளியின் நோக்கம் கலையழகு மிளிர வேண்டும் என்பதிலிருந்து சந்தையில் நல்ல விலை கிடைக்க வேண்டும் என்பது வரையில் நீண்டு செல்லலாம். பல தரப்பட்ட, வகைப்பட்ட கலைஞனது நோக்கங்கள் கலைப்பொருளை புரிந்து கொள்வதில் உதவாது. கலைஞன் கலாரசனைக்குரியதாகக் கலைப் பொருளை உருவாக்குவதில் தோல்வியினைக் கூட தழுவியிருக்கலாம். கலைப்பொருளாகக் கருத முடியாதனவற்றை கலைப்பொருள் என நியாயிக்க தன் மனத்திலிருந்த நோக்கத்தை சொல்வதாலோ, அறுதியிட்டுக் கூறுவதாலோ அப்பொருளானது கலைப்பொருளாக, ரசனைக்குரிய பொருளாக அங்கீகாரத்தைப் பெற்று விடமுடியாது. ஒன்றினை கலைப்பொருளோ, அல்லவோ எனத் தீர்மானிப்பதற்கு சுவைஞனின் மனவுணர்வுகளே காரணமாகின்றன.

18ம் நூற்றாண்டிலிருந்தே அழகியல் அனுபவங்கள் குறித்து விளக்க விவரணை செய்ய சுவை அல்லது ரசம் என்கிற கருத்தாக்கம் பயன்படுத்தப்பட்டு வருகின்றது. டேவிட்கியூம் 1757ல் oFastanded taste என்கிற கட்டுரையில் ரசத்தை அல்லது சுவையை மையமாகக் கொண்டு கலைப்பொருட்களை விளங்கிக் கொள்ளலாம் எனத் தெரிவித்தார். சமகாலத்திலும் இக்கொள்கையானது முதன்மை வாய்ந்ததொன்றாகக் கருதப்படுகின்றது. புல் பச்சை நிறமானது, வீணையில் சுருதிக்கட்டைகளுள் பெரியன உச்ச இசையினையும், சிறியன அடக்கமான இசையையும் வெளிப்படுத்தும் என்பதனைக் குருடர்கள், செவிடர்கள் தவிர்ந்த ஒழுங்கான உடற்கூற்றியல், உளவியல் இயக்கமுடையோர் அனைவருமே புரிந்து கொண்டு ஏற்றுக் கொள்வார்கள். கியூமைப் பொறுத்த வரை அழகு என்பது பொருளில் இல்லை என்றும் ஆனால் அது அதனைச் சுவைப்பவனது மனநிலையிலேயே உண்டு என்றும் கூறுகிறார். சுஜாதாவைக் காட்டிலும் சுசீலா சிறந்த பாடகி என்று கூறக்கூடிய ரசனைத்தராதரம் மனிதனுக்கு உண்டு. இது இயல்பானது. சுவையை அடிப்படையாகக் கொண்டு அழகியலை அழகியலல்லாதத்திலிருந்து பிரித்தறிய இந்த நூற்றாண்டில் Frank Sibley போன்ற அழகியலாளர்கள் முயன்றனர். [19].

இந்திய அழகியலைப் பொறுத்தவரையில் ரசக் கொள்கை முதன்மை பெறுகின்றது கலைப் பொருளைப் பார்க்கின்ற போது அல்லது படிக்கின்ற போது தம்மிடம் ஏற்படுகின்ற அனுபவப் பொருளே ரசம் எனப் பரதர் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும்

விபாவம், அனுபாவம், வியபிசாரிபாவம் ஆகியவற்றின் சேர்க்கையால் ரசம் வெளிப்படுகின்றது. [20] ஒவ்வொரு மனிதனிடமும் இருக்கக்கூடிய அடிப்படை நிலையான உணர்வுகளான ரதி, ஹாஸம் சோகம், குரோதம், உத்ஸாகம், பயம், ஜுகுப்சை, விஸ்மயம் போன்ற உணர்வுகள், சிறிது பொழுதில் மனிதனில் தோன்றி மறையும் அச்சம், சோர்வு, வியபிசாரி, பாவங்கள் முதலானவற்றின் துணைகொண்டு ரசமாம் தன்மையை பெறுகின்றன என்றவாறாக இந்திய அழகியல் குறிப்பிடுகின்றது.

கலைகளிலிருந்து நுகர்வோனுக்குக் கிடைக்கும் அனுபவம் அழகியல் சார்ந்தது என்பதும் கலைகளை நுகர்வதற்கு நுகர்வோன் காட்சியை ஆதாரமாகக் கொள்கிறான் என்பதும் ஐயப்பாட்டிற்கு அப்பாற்பட்ட உண்மைகள். நடைமுறைப் பார்வைகளிலிருந்து அழகியல் ரீதியாக உலகினைப் பார்த்தல் என்பது வித்தியாசமானது, வேறுபாடானது. மனத்துக்குள் கொண்டு போய் சேர்ப்பதற்காக பார்க்கிற பார்வையே கலைப்பொருள் குறித்த பார்வைகள். சாதாரண காட்சியைக் காட்டிலும் கலைக் காண்டல் வேறானவை. கலைக் காண்டல் ரசனையை உள்ளிட்டது. கலைக்கண் கொண்டு பார்க்கும்போது சுவைப்பும், மதிப்பீடும் தொடர்புபடுகின்றன என்கிறார் சிப்லி. சுவைப்பு சுவைஞனின் தனிப்பட்ட விவகாரமாக அமைகின்றபோது சுவைப்புக் குறித்து பொதுவான தராதரத்தை பெறுதல் அசாத்தியம்.

அழகியலின் ஆளுகைப்புலத்துள் கலைகள் நுகர்வோனிடத்து அல்லது சுவைஞனிடத்து மெய்ப்பாடுகளைத் தோற்றுவிக்கின்றன என்கிற கருத்தாக்கமும் உள்ளடங்குகின்றது. கவலையை வெளிப்படுத்தும் கலையாக்கம் சுவைஞனிடத்து துன்பியல் மெய்ப்பாட்டை துலங்கச் செய்யும். அவ்வாறே மகிழ்ச்சியை வெளிப்படுத்துபவை இன்பியல் மெய்ப்பாட்டை துலங்கச் செய்யும். இத்தகைய கருத்துக்கள் பொதுமையாக்கம் பெற்ற கருதுகோள்களாக அமையுமே தவிர, சிறப்புக் கருத்துக்கள் என்றவாறாக ஏற்கத்தக்கவையல்ல. நிறையவே இங்கு புறநடைகள் இடம்பெற வாய்ப்புண்டு. மனிதனுக்கு மெய்ப்பாடுகள் தனியே கலை நுகர்வினால் மட்டும் வருபவையல்ல. அது நிஜ வாழ்வின் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலிருந்தும் தோன்றியவாறாயிருக்கும். ஊடலிலும், கூடலிலும்கூட நிறையவே மெய்ப்பாடுகள் தோன்றும். திங்கள் நுதல் வியர்க்கும், வாய் துடிக்கும், கண் சிவக்கும், அங்கைத் தளிர் நடுங்கும், சொல்லசையும் என காம மெய்ப்பாட்டு வெளிப்பாடுகள் குறித்து தண்டியலங்காரர் குறிப்பிடுகின்றார். துன்பியலான கலை நுகர்வுகளிலிருந்து பெறும் சுவையானது உளவியல் ரீதியில் நன்மை பயப்பவை என்கிறார் அரிஸ்டோட்டில். நாளாந்த வாழ்வில் நசுக்குண்டிருக்கும் மனிதன் தற்காலிகமாகவேனும் விடுதலை பெறுவதற்கு இத்தகைய துன்பியலவலச் சுவையை வெளிப்படுத்தும் கலையாக்கங்கள் சமூக அங்கீகாரம் பெற்ற

வடிகாலாக விளங்கி உதவக் கூடும். இவற்றில் கிடைக்கும் அனுபவங்கள் நிஜ வாழ்க்கையின் அனுபவங்களை ஒத்தனவல்ல. கலையாக்கத்தில் பெறப்படும் அனுபவங்கள் நிழல் போன்றவை, சாயல் தன்மையன என்கிறார் எட்மண்ட் பேர்க். [21]

நுகர்வோனின் மனப்பாங்கின் அடிப்படையில் கலையனுபவத்தினை விளக்க யெயரோம்ஸ்ரோல்நிட்ஸ் முற்படுகின்றார். நுகர்வோனது மனப்பாங்கு அழகியல் நுகர்வினை வழி நடாத்துகிறது. எடுத்துக்காட்டாக கரும்பலகையை அழிக்க வேண்டும் என்கிற தேவையேற்படின் அழிப்பானது நிறத்தைக் கருத்தில் எடுப்பதில்லை. அது போன்றே ரசிக்கக் கூடிய மனப்பாங்கு தோன்றுகிற போது சங்கீதத்தில் பாடப் பெறும் கீர்த்தனை தெலுங்காகவிருந்தாலென்ன, கன்னடமாகவிருந்தாலென்ன, தமிழாகவிருந்தாலென்ன, பாஷை குறித்து அக்கறை கொள்ளாது சுவைக்கும் மனப்பாவமே இங்கு மேலோங்கி நிற்கும். கலைப் பொருளின் நுகர்வுக்கு, கலைப்படைப்புக்கு அப்பாற்பட்ட தேவைகள் எதனையும் கலையனுபவம் கருத்தில் கொள்ளாது. கலையினைக் குறியீடுகளாகக் கருதிய அழகியலாளர்கள் காலப் போக்கில் கலைக்கும் மொழிக்கும் இடையிலான தொடர்பினை ஆராய்ந்தனர். எழுதப்பட்ட கலை இலக்கிய வடிவங்களுக்கு பாஷையே ஊடகமாக உள்ளது. ஏற்கனவே பரிச்சயமான சொற்களே பாஷையை வடிவமைக்கின்றன. மொழி சிறப்பான பகுப்பாய்வுக்கு இடனாவது. பொருளும் அதாவது அர்த்தமும் உண்மையும் மொழிக்கு பிரச்சினையாகின்றன. எழுதப்படாத கலை வடிவங்களுக்கும் இப் பிரச்சினைகள் ஏற்படுகின்றன. Deryckook சங்கீதத்தை மொழியாகவே கருதுகின்றார்.

கலையின் மையப்பிரச்சினைகள் குறித்தாய சிக்கல்களை சிக்கறுப்பதில் சிரத்தையுடன் அழகியல் மெய்யிலாளர்களுள் ஒரு சாரார் ஈடுபட்டிருக்கையில் மறுசாரார் சிக்கல்களை இனங்காண்பதும், வரைவிலக்கணப்படுத்துவதும் அசாத்தியமானது என்கின்றனர்.

பொதுவானதும், தொடர்பானதுமான கருத்துக்களை அழகியல் மெய்யியலில், உருவாக்க காலம் காலமாக முனைப்புடன் அழகியல் மெய்யியலாளர்கள் ஈடுபட்டும், இன்றளவிலும் அந்த இலக்கினை எட்டவில்லை. கலைப்படைப்புக்கள் எனக் கருதப்பட்டவை காலவோட்டத்தில் பாவனைப் பொருள்களாகவும், பாவனைப் பொருட்கள் என்று கருதப்பட்டவை காலப்போக்கில் கலைப் பொருளாகவும், அந்தஸ்து மாற்றம் பெறுகின்றன. கலை பற்றி காணப் பெறுகிற வரைவிலக்கணங்களும், காலத்துக்குக் காலம் மாறுபடுகின்றன. கலைக் குடும்பத்தில் புழக்கத்தில் உள்ள கருத்தாக்கங்களின் முதன்மைகள் காலத்துக்குக் காலம் கூட்டியும், குறைத்தும் மதிப்பிடப்படுகின்றன, மதிப்பைப் பெறுகின்றன.

எமது சொற்களஞ்சியத்தில் உள்ள அநேகமான சொற்கள் மிக நுணுக்கமாக வரையறுக்கப்பட்டிருக்கவில்லை என்கிற விக்கின்ஸ்டைனின் கருத்து, அழகியலுக்கு மிகவும் பொருத்தப்பாடானதாக அமைகின்றது. மொறிஸ்விற்ஸ் என்பவர் விக்கின்ஸ்டைனின் கருத்தினால் மிக ஈர்க்கப்பட்டு அழகியலில் முக்கியத்துவத்துடன் பிரயோகிக்கப்படுகின்ற சொற்களிடையே காணக் கூடியதெல்லாம் மிக இறுக்கமற்ற 'குடும்ப ஒற்றுமைப்பாடே' என்கிறார் [22]. எடுத்துக் காட்டாக கர்நாடக சங்கீதமும், ஜானகி ராமனின் மோக முள்ளும், காளிதாசனின் சகுந்தலையும் தமக்கிடையே எதனைப் பொதுவாகக் கொண்டிருக்கின்றன. இவை கலையாக்கங்கள் எனக் கருதப்பட்டாலும் இவற்றுக்கிடையே பொதுப்படையானது எனக் குறிப்பிட எதுவுமில்லை, காணப்படக் கூடியது 'சாயலொற்றுமைப்பாடு' என ஏற்றுக் கொண்டாலும், இந்தக் கருத்தாக்கத்தினை வைத்துக் கொண்டு அழகியலின் ஆளுகைக்குட்பட்ட எண்ணக்கருக்களை வகைப்படுத்தலோ வரைவிலக்கணப்படுத்தலோ பெரிதும் பிரயோசனமாகாது. மனிதனின் உழைப்புத் திறன் அனைத்தையுமே அழகானது என்கிற நோக்கோடு பார்க்கின்ற மானிடப் பார்வை சமகாலத்தில் வளர்ந்துள்ளது. அழகான சிற்பம், அழகான சங்கீதம், அழகான கட்டிடம், அழகான பேனை, அழகான கொலை, அழகாக அழுதான், அழகாக உடைத்தான், இந்நிலையில் அழகியலில் பொதுமைக் கருத்தினை வரையறைகளை உருவாக்குதல் சாத்தியமாகுமா? கலைகளும், கலை ரசனைகளும் தனி மனித சம்பந்தமானவை.

7

பன்முகப்படுத்தப்பட்ட தலைமைத்துவ அமைப்புக்கள் - சமூக உளவியல் நோக்கு

(Leadership & its Multifarious Forms - A Socio Psychological Approach)

1.0 சமகால உலகம் தலைமைத்துவம் என்கிற எண்ணக்கரு குறித்து நோக்க வேண்டிய கட்டாயக்கடப்பாட்டைக் கொண்டுள்ளதெனலாம். தேசத்தின் பொருளாதார வளத்தை மேம்படுத்த கலாசார, பண்பாட்டு விழுமியங்களைச் சிறப்புறச் செய்ய, உடல், உள வலுக்களை வளர்த்தெடுப்பதில் முக்கிய கூறுகளில் ஒன்றாய் விளங்குகின்ற விளையாட்டுத்துறையை விருத்தி செய்ய, தலைமைத்துவம் தலைமைத்துவப்பண்புகள் தனிநபர் ஒவ்வொருவரிடமும் வளர்க்கப்பட வேண்டும் என்கிற கருத்து வலிமையுடன் காணப்பெறுகின்றது. முதலாளித்துவ நாடுகள் தலைமைத்துவப் பண்புகளைத் தனிநபர்களிடையே வளர்தெடுக்கப் பல்வேறு நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்கின்றன. பொதுவுடைமைக் கொள்கைகளைத் தமது விழுமியங்களாகக் கொண்ட நாடுகள் தனி நபர் தலைமைத்துவ வளர்ச்சிக்கான அதீதமுயற்சிகள் குறித்துத் தமது அதிருப்திகளை வெளிப்படுத்துகின்றன. தனிநபர் இயல்பாக அக்கறை கொள்கின்ற பொருளாதாரம், கல்வி ஆகிய துறைகளிலே காட்டுகின்ற விருப்புக்களைத் திசைதிருப்பப் பொழுது போக்கு, கலாசாரம் என்றவாறாய் அதிக முக்கியத்துவம் இல்லாத விடயங்களிலே தனிநபர் சக்தியைத் திசைதிருப்பத் தலைமைத்துவப் பயிற்சிகள் வழிசெய்கின்றன எனக் குறைபடுவதாகக் கூறப்படுகின்றது. தலைமைத்துவ தனிநபர் அக்கறைப்பாடானது சுயத்தை அறிய விடாதவாறு திரையிடுகின்றது எனவும்,தனியாள் தலைமைத்துவ வளர்ச்சியிற் காட்டப்படுகின்ற அக்கறைகளைச் சமூகம் என்கிற கூட்டு அடிப்படையிற் காட்டப்படும் போது சமூகப் பார்வை,சமூகத்தன்மை உருவாக வழிவகுக்கும் எனவும் பொதுவுடைமை நாடுகள் நம்புகின்றன. தலைமைத்துவப் பண்புகளில் நேர்க்கணிய வளர்நிலைகள் நாட்டு நலனுக்கு மட்டுமல்ல வீட்டு நலனுக்கும் அவசியமானதென்பதாலும், சமகால உலகம் தலைமைத்துவ ஆராய்ச்சிகளில் அதீத அக்கறையைக் காட்டி நிற்பதாலும், தலைமைத்துவம் பற்றியதும், அதன் வகையீடுகள் பற்றியதுமான நோக்கல், பொருத்தமானதாகிறது.

தலைவர்கள் தலைமைத்தவ குணவியல்புகளை பிறப்புவழிக் கொணர்கிறார்கள் என்ற கருத்தும், தலைமைத்துக் குணவியல்புகள் பிறப்பு வழியும் வரலாம் வாராதும் விடலாம் ஆனால், வளர்த்துக் கொள்ளலாம் என்கிற கருத்தும் முக்கியத்துவம் வாய்ந்த இரு வேறுபட்ட கருத்துக்களாக அமைகின்றன. இவ்விருநிலைப்பட்ட கருத்துக்களின் பொருத்தப்பாட்டை, பொருத்தப்பாடின்மையை கட்டுரையின் வளர்ச்சிநிலையில் காணலாம்.

1.1 1896 ஆம் ஆண்டிற்கு முன் தலைமைத்துவம் குறித்து ஆய்வுகள் இடம்பெறவில்லை. இடம் பெற்றதற்கு உடன்பாடாக நூல்களோ கட்டுரைகளோ கிடைக்கவில்லை. தலைமைத்துவம் என்கின்ற எண்ணக்கரு குறித்த நோக்கு, 'தனிநபர் தங்களது சக்திகளை பயன்படுத்திக் கொள்வதில் காட்டிநிற்கும் வேறுபட்ட நிலைகள் நிலைக்கான காரணிகள் என்றவாறாக கொன்பூசியஸ் முதலாய் பேட்டன்ரசல் வரையில் அலசப்பட்டு வந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது'. [1] முதலாம் உலகப்போரின் விளைவாகச் சமூக உளவியல், சமூகவியல் முதலிய பாடவிதானங்கள் தலைமை தலைமைத்துவம் குறித்து விஞ்ஞான விளக்கத்துடன் அறிந்து கொள்ளத் தொடங்கின.

1.2 தலைமைத்துவம் குறித்து வரைவிலக்கணமொன்றைத் தரமுற்படும்போது. மிக நிறைவானதும் சுருக்கமானதுமான வரைவிலக்கணத்தை தருவதுசிரமமானது. தலைமைத்துவம் குறித்துப் பல்வேறு விளக்கங்களும் விபரங்களும் வேறுபட்ட காலப்பகுதியில் வேறுவேறான சமூக உளவியல், சமூகவியல் அறிஞர்களால் வெவ்வேறு குணவியல்புகளை முதன்மைப்படுத்தித் தரப்பட்டிருக்கின்றன. சில வரைவிலக்கணங்களை இங்கு நோக்குதல் பொருத்தமானதாகும் 'எவரேனும் ஒருவர், ஏனையோருக்கு முன்மாதிரியாக நின்று செயற்படுகின்றாரோ அந்த நபரை தலைவர் அல்லது தலைமை எனலாம்' [2] என ஸ்புறாட்ஸ் குறிப்பிடுகின்றார். இது ஒரு எளிய வரைவிலக்கணமாகும். இவ் வரைவிலக்கணத்தின்படி தலைமைத்துவம் என்பது ஒருவரிடம் குவிந்துள்ள சிறப்புக் குணவியல்புத்தொகுதி என்றும், இத்தொகுதியானது அத்த தலைமைத்துவத்தை பின்பற்றுபவர்களுக்கு முன்மாதிரியாக அமைகின்றது என்றும் குறிப்பிடலாம். மல்யுத்தவீரனே மல்யுத்தக்குழுவொன்றிற்குத் தலைவராகலாம். அரசியல் விதிகளையும், வழிமுறைகளையும் அறிந்த ஒருவரே அரசியற் குழுவொன்றின் தலைவராகலாம். குறித்த இரு நிலைகளிலும் தலைவன் என்கிற நாமகரணம் சிறப்பான குணவியல்புகளைக் கொண்ட ஒருவனுக்கு அவன் வழிப்பட்டு வருபவர்களால் அதாவது குழுவொன்றினால் வழங்கப்பெறும் குறியீட்டுப்பெயர் அல்லது அடையாளம் எனலாம்.

மேர்வின் இ.சோ தலைமைத்துவம் குறித்துக் கூறுகையில் 'தலைவன் என்பவர் தூய்மையானவர் சிக்கனமானவர் என்றும், தன்னைச் சார்ந்துள்ள மக்கள் கூட்டத்தின்மேல் அல்லது குழுவின் மேல் நேர்க்கணியமான செல்வாக்கைச் செலுத்தக்கூடியவராகவும் விளங்க வேண்டும்' என்றார். [3] குழுவில் உள்ள தனியன் அல்லது முழுக்குழுவும் தலைவரை நோக்கி செலுத்துகின்ற செல்வாக்கைக் காட்டிலும் கூடுதலான செல்வாக்கை தன் குழுவைச்சார்ந்த அனைவரிடத்திலும் தலைவன் செலுத்தக் கூடிய செல்வாக்குடையவனாக அமைய வேண்டும்.

சமூக விஞ்ஞானத்தில் தலைமைத்துவம் என்ற சொற்பிரயோகமானது மூன்று முக்கிய அம்சங்களை உள்ளடக்கியுள்ளது. டானியல் கற்ஸ்கும், றோபோட் எல்- கானும், குறிப்பிடுகையில் தலைமைத்துவம் என்பது ஒரு நிலையின் உடமை, தனியனின் குணவியல்பு நடத்தையின் கூறு என்கிறார்கள். [4] இந்த மூன்று கூறுகளும் ஏக காலத்தில் தோற்றம் பெறுவனவாகவும் செயற்படுவனவாகவும் அமைகின்றன.

தலைமைத்துவம் குறித்து றிச்சாட் கொங்மன்னும்,நோர்மன் ஆர்.எவ்.மைம்மும் குறிப்பிடும் போது 'தனிநபரொருவரைத் தலைமைத்துவம் என்கிற நிலையில் அமர்த்துகின்ற போது அந்நபர் தன்னை நிலைப்படுத்திய குழுவினர் மீது செல்வாக்கைச் செலுத்துவார். அந்நிலைக்குத் தனிநபரை நிலைப்படுத்தியோரும், தனிநபரான தலைவர் தம்மை நோக்கிச் செல்வாக்குச் செலுத்துகின்ற பாங்கை ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க முறையிலேயே தம்மைத் தயார்படுத்திக் கொள்கின்றனர்' [5] என்றார்கள்.

எனவே தலைமைத்துவம்,தலைவன் என்கிற நிலை ஏனையோரால் உன்னத இயல்புகள் குணவியல்புகள் என்று கருதப்படுகின்றவைகளைத் தன் உள்ளடங்கலாய்க் கொண்டு அமைகின்றது என்பதும், பதவி நிலை என்பதும், தலைமைக்கும், குழுவுக்கும் அல்லது வழிவருவோருக்கும் இடையிலான இடைவிடாத இடைவினையின் பேறாகத் தலைமைத்துவம் உயிர்ப்பாய் உள்ளது என்பதும் பெறப்படுகின்றது.

1.3 தலைமைத்துவச் செயற்பாடு தனிச் செயற்பாடா, அல்லது இணைச் செயற்பாடா, தலைமை அல்லது தலைமைத்துவம் எவ்வகையிலே தோற்றம் பெறுகின்றது என்பவை குறித்தும், தலைமைத்துவம் தோன்ற அதன் பின்னணியில் எது அல்லது எவை உள்ளன என்பது குறித்தும் விளக்கங்கள் அவசியமாகின்றன. தலைமைத்துவத்தைத் தனிநபரும் முன்னெடுக்கலாம். பலர் கூட்டாயும் முன்னெடுக்கலாம். தலைமைத்துவத்தை வேறுபட்ட பல வழிகளின் வாயிலாகவும் அடையலாம். அலுவலகத்தின் தலைமையை அவ்வலுவலகத்தைச் சேர்ந்த பிற அலுவலர்கள் சேர்ந்து செயற்பட்டு உருவாக்கலாம், அதிகாரம் மிக்கவர்களால் தலைமைத்துவத்திற்கு தனியாள், அல்லது ஒன்றிற்கு மேற்பட்டோர் நியமிக்கப்படலாம். தேர்தல்கள் மூலம் வாக்குப்பெற்றுத் தலைமைத்துவத்தை அடையலாம். பிறிதொருவரிடமிருந்து தலைமைத்துவத்தை வரன்முறை வழியாகப் பெறலாம். அபிமானமற்ற முறையில் எதேச்சையாகத் தலைமைத்துவத்தை அடையலாம். எவ்வாறு தலைவனானேன் என்று தெரியாமல் எதுவித முயற்சியும் இன்றி மிக இயல்பாகக் கூடத் தலைமைத்துவத்தைப் பெற்றுக் கொள்ளலாம்.

மக்களை வலுக்கொண்டு அடக்கித் தலைமைத்துவத்தை கைப்பற்றலாம்.[6]

தலைமைத்துவத்தை ஏற்படுத்திக் கொடுத்தும் அதன் செயற்பாட்டிற்கு உதவியாகவும், உந்துசக்தியாகவும் அதன் பின்னணியில் அமைந்திருப்பவை மக்களின்அமைப்புக்களாகும். அந்த அமைப்பு, அரசாங்கமாகவோ, அரச நிறுவனமாகவோ, சமய நிறுவனமாகவோ, சமூக நிறுவனமாகவோ, பிற சிறு சிறு குழுக்களாகவோ அமையலாம். தனிநபர் சில இலக்குகளை அடைந்து கொள்வதற்காக ஒன்றாகக் கூடுகின்ற போது குழுக்கள் அமைகின்றன.[7] ஒவ்வொரு தனிநபரும், மிக இணைத்தன்மை வாய்ந்த எமது சமூகத்திற்குப் பல தரப்பட்ட வேறுவேறான சமூகக் குழுக்களில் அங்கத்தவர்களாக விளங்குகின்றனர். இத்தகைய குழுக்களை 'இரு வகையாக வகையீடு செய்யலாம். உளவியல் குழுக்கள், சமூக நிறுவனங்கள் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட தொகையினர் ஒன்று கூடும்போது குழு தோற்றம் பெற்று விடும். இங்கு சுதந்திரமான சுயாதீனமான கருத்துப் பரிமாறல்கள் இடம்பெறும். ஒவ்வொரு தனிநபரது நடத்தைக் கோலம் ஏனைய குழுவிலுள்ள மற்றவர்களது நடத்தையில் செல்வாக்கைச் செலுத்தும் குழு அங்கத்தவர்கள் தமக்கிடையே எண்ணங்களை, நம்பிக்கைகளை, அடையவிரும்பும் இலக்குகளை, பெறுமதிகளைக் குறித்து கலந்துரையாடுவார்கள். இங்கு தனித்துவம் வாய்ந்த எண்ணக்கருவை நோக்கி இவர்களது சிந்தனைகள் குவியும், இந்த இலட்சியத்தை தமது குழுவின் இலட்சியமாக்கிக் கொண்டு, இலக்காக்கிக் கொண்டு அதனை அடைய வழிகளை, முறைமைகளை வகுத்துக் கொள்வார்கள். பொதுவான இலக்கை எட்ட ஒருமுகப்பட்டுச் செயற்படுவார்கள். இவ்விதமாக குடும்பக் குழுக்கள், நண்பர் வட்டங்கள்,அரசியல் குழுக்கள். சமயக்குழுக்கள் முதலானவை உருவாகின்றன. குழுக்கள் திட்டமிட்ட நீண்ட கால இலட்சிய அணிகளை ஈட்டிக் கொள்ள உருவாக்கப்படலாம். குழுக்கள் தற்செயலாகவும் உருவாகலாம். நீண்ட காலத்திற்கும் சில நிமிடதேவைக்கும் ஏற்றவாறாயும் கூட உருவாகலாம்.

மக்கள் தொகுதிகளாக குழுக்களாக இணைந்து தமது இலக்குகளை அடைந்து கொள்வது குறித்து இரு நிலைப்பட்ட கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. தனித்துவத்தை (Self-awareness theorists) முதன்மைப்படுத்துகின்ற கொள்கையினர், குழுக்களின் தோற்றம்குறித்து மாறுபாடான கருத்தினைக் கொண்டிருக்கின்றனர். 'சுய கட்டுப்பாடின்மையாலும் குறைந்தளவில் மட்டுமே பொறுப்பேற்றுக் கொள்கிற மனித சுபாவத்தின் விளைவுகளினாலும் குழு நடத்தை ஏற்படுகின்றது' என்கிறார்கள்.[8] இக்கொள்கையினைச் சமூக அறிமுகக் கொள்கையினர் (Social identity theorists) மறுதலிக்கின்றார்கள். பரிசோதனைகள் பலதின் மூலம் குழு நடத்தையைச் சுய எண்ணத்திலான உயர்ந்த கட்டமைப்புக்குட்பட்டதாக வெளிப்படுத்துகின்றனர். சமூக அறிமுகக்

கொள்கையினர் சுயப்பிரக்ஞை கொண்ட மக்கள் கூடுதலாக தமது சமூக இனங்காட்டல் அடிப்படையில் நடந்து கொண்டு குழுவினுள் விசுவாசம் காண்பித்து, குழுவின் தனிச்சிறப்பையும் பேணுகிறார்கள். கூடுதல் தனித்துவமுடையவர்கள் கூடுதலாகவே சமூகத்திற்கு ஏற்புடைய வழியில் நடந்து கொள்ளும் சுபாவமுடையவர்களாகக் காணப்படுகிறார்கள் என்கிற கருத்துக்களை இவர்களது ஆய்வுகள் நிறுவின.

2.0 குழுவினரிடையே தலைமைத்துவம் எவ்வாறாய் அமைந்து, தொழிற்படுகின்றது என்பதை நோக்கின் தலைமைத்துவமானது தன்னைச் சார்ந்துள்ள குழுவினரிடையே, தனக்கெனவொரு விசேட பாணியை அமைத்துக் கொண்டு சிறப்புவழிகளில், செயல் முறைகளில்,தொடர்புகளைத் தொடர்ச்சியாக மேற்கொள்கின்றது. தலைமைத்துவம் தன்னைச் சார்ந்த குழுவினரது பார்வையில் வியக்கத்தக்கதொன்றாக, இலட்சிய வடிவாகக் காட்சி கொடுத்துக்கொண்டிருக்கும். தலைமைத்துவம் இத்தகையதொரு தோற்றப்பாட்டை வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கும் வரைதான் தலைமைத்தவம் நிலைத்திருக்க முடியும். இந்நிலையிலிருந்து பிறழ்வுறும் போது தலைமைத்துவத்தை இழக்கவும் அதிருப்தியின் விளைவாய் குழுவிலிருந்து நீக்கவுமான நிலைகள் தோன்றலாம். தலைமைக்கும் வழிவருவோருக்குமான இடைவினைகள் புரிந்து கொள்ளல் அடிப்படையில் அமைகையில் வழிவருவோர் எத்தகைய சுய இழப்புக்களையும் தாங்கிக் கொண்டு தலைமையைக் காத்துக்கொள்ளும் மனவுறுதியைப் பெற்றுக்கொள்ளுவர். வழி வருபவர்களது மன உறுதிப்பாடானது தலைமைக்குரிய கடமைப்பாட்டை, கடப்பாட்டை செயல்படும் இயல்பில் தொனிக்க வைப்பதற்கும் உந்து சக்தியாக விளங்கும். இது தலைமைத்துவத்தை உயிர்ப்புடன் விளங்கச் செய்யும்.

தலைமைத்துவத்தின் சிறப்பியல்பினை, சார்ந்துள்ள குழுவில் செலுத்தும் செல்வாக்கின் அடிப்படையிலும் மதிப்பிடலாம். குழுவில் உள்ள அனைத்து அங்கத்தவர்களும் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு, தலைமைத்துவக் குணவியல்புகளைக் கொண்டிருப்பார். எனினும் தலைமைத்துவம் என்பது குழுவில், குணவியல்புகள் குவிந்தவொரு அதிஉயர் நிலையாகும். இந்த மையப்பகுதியில் இருந்துதான் செயல்பாட்டிற்கான செய்திகள் வெளியிடப்படுகின்றன. தலைமைத்துவம் திட்டமிடலையும் தீர்மானம் எடுத்தலையும் இந்த நிலையில் இருந்துதான் மேற்கொள்கின்றது, குழுவினது இலக்குகளை அதாவது குறிக்கோளை அடைவதற்கான வழிகள் செயற் திட்டங்களை வடிவமைத்து வழங்குகின்றது. தன்னைச் சார்ந்துள்ள குழுவின் பிரதிநிதியாக ஏனைய குழுக்களுடன் தொடர்புகளை ஏற்படுத்துவதும் தலைமையின் பணியாக அமைகின்றது. தன்னைச் சார்ந்த குழுவின் தொடர்பு நிலைகளைக்

கட்டுப்படுத்துவதும், ஒழுங்குபடுத்துவதும் புதிய தொடர்பினை ஏற்படுத்துவதும் கட்டுப்படுத்துவதும் ஒழுங்குபடுத்துவதும் குழு அங்கத்தவர்களது விசேட செயல்களைப் பாராட்டுதலும், தேவை ஏற்படின் பரிசளித்துக் கௌரவிப்பதும் தவறுகளைக் கண்டித்தும் தேவை ஏற்படின் தண்டனை வழங்குவதும் தலைமைத்துவத்தின் தலையான பணிகளாக அமைந்து காணப்படுகின்றன. குழுவைச் சார்ந்தவர்களிடையே கருத்து வேறுபாடுகள், கசப்பு நிலைகள், தோன்றுகின்ற போது எதேச்சையாகவே அங்கத்தவர்கள் நீதி கேட்டு தலைமையை நாடிவரத்தக்கவகையில் நடுநிலையான நீதி வழங்கல் செயற்பாடுடையதாக தலைமைத்துவம் விளங்கல் வேண்டும்.

3.0 சில அடிப்படைகள்ள முதன்மையாகக் கொண்டே தலைமைத்துவத்தை வகையீடு செய்யலாம். அவையாவன தலைமைத்துவத்தின் தோற்றம் (Origin of leadership) தலைமைத்துவத்தின் தேவை (Purpose of leadership) தலைமைத்துவத்தின் இயல்பு (Nature of leadership) தலைமைக்கும் தலைமையைச் சார்ந்த குழுவிற்கும் இடையிலான தொடர்பு (Nature of the relation of the leader with the followers) என்பவை ஆகும். மனித சமூகமானது தேவைகள் ஏற்படுகிற போது, குழுக்களையும் அதற்கான தலைமைத்துவத்தையும் உருவாக்கிக் கொள்ளுகின்ற வேட்கை தாரன்மியத்தை இயல்பாகவேயுடையது. குழுவாகத் தம்மை இணைத்துக் கொள்கிற வேட்கை இயல்பானதாயினும் குறித்த சமூகத்தை வழிநடத்தும அரசாங்கம் இத்தகைய செயல்களை ஊக்குவித்தும் கட்டுப்படுத்தியும் செயல்படுவதை அவதானிக்க முடியும். தலைமைத்துவத்தை, அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்துகிற, அதிகாரத்தைப் பரவலாக்குகின்ற இயல்பினையொட்டியும் செயல்படும் முறைகளையும் செயல்படுத்துவதில் பின்பற்றுகின்ற வழிவகைகளை ஒட்டியும் வழிவருபவர்களுடன் கொள்ளுகின்ற தொடர்பின், வேறுபட்ட நிலைகளையொட்டியும் வகைப்படுத்தலாம்.

தலைமைத்துவம், அதிகாரத் தலைமைத்துவம் (Autocratic leadership) சனநாயகத் தலைமைத்துவம் (Democratic leadership) தான்தோன்றித் தலைமைத்துவம் (Laissezfaire leadership) என்றவாறாக வகைப்படுகின்றது. அதிகாரத் தலைமைத்துவம் ஆனது, கடும் போக்குடைய அதிகாரத் தலைமைத்துவம் (Strict autocratic leardership) மென்போக்குடைய அதிகாரத்தலைமைத்துவம் (Benevolent autocratic leadership) திறமையற்ற அதிகாரத் தலைமைத்துவம் (Incompetent autocratic leadership) எனவும் வகைப்படுத்தப்படுகின்றது. சனநாயகத் தலைமைத்துவம் ஆனது நேர்மையான சனநாயகத்தலைமைத்துவம் (Genuine democratic leadership) தோற்றத்திலான சனநாயகத்தலைமைத்துவம் (Pseudo-democratic leadership) எனவும் வகைப்படுத்தப்படுகின்றது. [9]

3.1 கடும் போக்குடைய அதிகாரத்தலைமைத்துவத்தில், தனி நபரொருவரே சகல அதிகாரங்களையும் தன்வசமாக்கிக் கொள்வார். தீர்மானங்களை எடுக்கும் போது தன் மனம்போன போக்கிலே தன்னிச்சையாகவே எடுத்துக் கொள்வார். இம் மாதிரியான தலைமைத்துவம் எதுவொன்று குறித்தும் விபரமான விளக்கங்களை தன்வழிவருவோருக்கு வழங்குவதில்லை. தலைமைத்துவம் மேற்கொள்ளும் தீர்மானங்கள், மிக இயல்பாகவே குழுவைச் சார்ந்தவர்கள் நிறைவேற்றி வைக்கவேண்டும் என்கிற பிடிவாதப் போக்கு தலைமைத்துவத்திடம் காணப்பெறும். தன்சார் குழுவிடம் எப்போதும் ஒருவித பய உணர்வை, எச்சரிக்கை உணர்வை ஊட்டிய வண்ணமும் பணிப்புகளை உடனுக்குடன் சரியானபடி நிறைவேற்றாது காலதாமதப்படுத்தினால் அந்த இடைவெளியுள் தம் அதிகார ஆள்புலத்திற்கு புறத்தேயுள்ள சக்திகள், தமக்குச்சதி செய்துவிடும் என்கிற அச்ச உணர்வையும் ஊட்டிய வண்ணமுமாகத் தலைமைத்துவம் செயல் பட்டுக்கொண்டிருக்கும். எதிலும் எப்போதும் கூட்டுணர்வு இங்கு காட்டப்படமாட்டாது.

கடும்போக்கு அதிகாரத்தலைமைத்துவமானது பொதுவாகச் சர்வாதிகார அரசுகளிலும் சர்வாதிகாரப் பணிமனைகளிலும் காணப்பெறும். [10] தலைமைத்துவம் தனியாட்காட்சியாக அமைந்து, தன்னைச் சார்ந்திருக்கும் குழுவினர், தத்தமக்கிடையே ஏற்படுத்திக் கொள்ளக்கூடிய உறவுமுறைகள்,உறவின் எல்லைகள் யாவையும் வரையறுக்கும் பணியை தலைமையே கவனிக்கும். கடும் போக்கு அதிகாரத் தலைமையானது, ஏகபோக முகாமையாகவும், நிதியாளனாகவும் நீதியாளனாகவும் நீதிமன்றமாகவும் விளங்கிக் கொள்ளும். இத்தலைமைத்துவத்துக்குப் பின்னால் நிற்பவர்களது தலைவிதி தலைமைத்துவத்தின் கரங்களாலேயே நிர்ணயிக்கப்படும். இத்தகைய தலைமைத்துவம் தனக்குப்பின் தலைமையை ஏற்க என்றவாறாக, இன்னொருவரைத் தயார்படுத்தாது. இலை மறைகாயாக அவ்வாறு உருவாக வாய்ப்புக்கள் குவிந்தால் கூட, முளையிலேயே அதனைக் கிள்ளி விடும். தலைமைக்கு எதிராகக் கருத்துவேறுபாடுகள் அதிருப்தி நிலைகள் வழிவருவோரிடமிருந்து வரின், அவை ஆரம்ப நிலையிலேயே வன்முறை கொண்டு அடக்கப்படும். இயன்ற வரைக்கும் தலைமையின் ஊடாகவே குழு அங்கத்தவர்கள் தொடர்புகளை, உறவுகளை,மேற்கொள்ளத்தக்கவாறாக, கண்காணிக்கும், வெளி உலகத்தொடர்புகள் மட்டுப்படுத்தப்பட்டேயிருக்கும். நெகிழ்வற்ற தன்மையை தலைமைத்துவம் அங்கத்தவர்களிடையே கடைப்பிடிப்பதனால் காலப்போக்கில் அங்கத்தவரிடையே மீச்செலவு, மனமுறிவு, அமைதியின்மை முதலானவை உருவாகும். தலைமைத்துவத்தை அனுசரித்துச் செயற்படுவோருக்கு வெகுமதிகளும், சிறப்புக்களும் வழங்கிப் பாராட்டியும், அனுசரியாதவர்களுக்கு தண்டனையும் கூடிய பட்சம் மரண தண்டனையும்

வழங்கி, கட்டுக்கோப்பைக் காத்துக் கொள்ளும். தலைமைத்துவத்துக்கு உகந்தவர்களெனக் கருதப்படுபவர்களுக்கு உயர் பதவிகளை வழங்கிக் கௌரவித்தும் உகந்ததல்லாதாரெனக் கருதப்படுபவர்களுக்கு பதவி இறக்கமும், அவமதிப்பும் வழங்கி நிருவாகத்தை முன்னெடுக்கும். கடும் போக்குடைய அதிகாரத்தலைமைத்துவத்தில் வினைத்திறன், செயற்றிறன் வெளியீடு சிறப்பாக அமையும். அதிகாரத்தலைமைத்துவத்துடன், அதன் வழிவருவோர் தொடர்பானது பல வடிவங்களில் இடம்பெறுமாயினும் அதன் எளிமையான தொடர்பு வடிவம் அடிக் குறிப்பில் காட்டப்பட்டவாறு அமையும்.[11]

3.1.1 மிதவாத அதிகாரத் தலைமைத்துவத்தை,மென்போக்குடைய அதிகாரத் தலைமைத்துவம் எனவும் குறிப்பிடலாம். இங்கு தலைமைத்துவமானது தன் வழிவருவோருக்கு அதாவது தன்னைச் சார்ந்துள்ள குழுவினருக்கு நல்லதையே செய்ய வேண்டும் என்கிற மனோபாவத்துடன் செயல்படும். குழுவினரது மனக்கிடைக்கைகள் உணரப்பட்டு, அதன் இசைவின் அடிப்படையிலே செயல்பாடுகள் அமையும். புரிந்து கொள்ளல் செயற்பாடுகளின் மையவிசையாக அமையும். நீண்டகால ஓட்டத்தைத் தழுவியதாக செயற்பாடுகள் அமையும். தலைமைத்துவப் பொறுப்பை வகிப்பவர் அல்லது வகிக்கும் ஒன்றுக்கு மேற்பட்டோருக்கு ஒழுக்க சமயக் கோட்பாடுகளில் கூடிய ஈடுபாடு இருப்பின் செயற்பாடுகளின் பெறுபேறுகளில் அதாவது வெளியீடுகளில் தயை தாட்சணியப்பண்புகள் இழையோடிய வண்ணமாயிருக்கும். இத்தகைய தலைமைத்துவத்தில் இரக்க சுபாவம் அதிகமாயிருக்கும்.

3.1.2 திறமையற்ற அதிகாரத் தலைமைத்துவம், இந்த வகைப்பட்ட தலைமைத்துவத்தின் செயற்திறனை அதிகார வரம்பை, அதன் குறியீட்டுப் பெயரே வெளிப்படுத்துகிறது. திறமையற்ற தலைமைத்துவத்தினால், யாருக்கும் இலாபம் இல்லை. இத்தகைய தலைமைத்துவம் குறித்து, மேசிமித் கூறுகையில் 'இவ்வகைப் பட்ட தலைமைத்துவம் நிர்வாகத்தின் குழந்தைகள் என்றார்'. குழந்தைகளுக்கு நிறைய சக்தியிருந்தும், அதற்கு அதிகாரமின்மையால் சக்தியை நல்ல வெளியீட்டுக்காகப் பயன்படுத்திக் கொள்ள முடியாது. திறமையற்ற தன்மையால், இத்தகைய தலைமைத்துவம், எதனையும் சாதித்து விட முடியாது. தனது சொந்த விருப்பு வெறுப்புக்களை மட்டும் தன்னைச் சார்ந்த குழுவினருக்கு அல்லது நிருவாகத்திற்கு வெளிப்படுத்தலாம். இத்தகைய வெளிப்படுத்துதல், எந்த விதமான பயன்பாட்டையும் பெற்றுத்தராது.

3.2.0 அதிகாரத் தலைமைத்துவமாக இருந்தாலென்ன, சனநாயகத் தலைமைத்துவமாக இருந்தாலென்ன, அவைகளின் செயற்பாட்டிற்கு அதிகாரமே அடிப்படையானதாகும். அதிகாரங்கள் அதிகாரத் தலைமைத்துவத்திற்கும் சனநாயகத் தலைமைத்துவத்திற்கும் பொதுவானவையே. அவற்றை

கையாளுகின்ற, பிரயோகிக்கின்ற முறைகளிலேயே வழிவகைகளிலேயே தலைமைத்துவ வேறுபாடுகள், பாகுபாடுகள் உருவாகின்றன. நேர்மையான சனநாயகத் தலைவரை அல்லது தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்த வரையில், இயலும் வரையில் தன்னைச் சார்ந்துள்ளோரது, கருத்துக்களைக் கேட்டறிந்து, சம்மதப்பாட்டினை கேட்டறிந்து அவர்களது மனப்போக்குகளும் மனவொருமைப் பாடுகளும் தலைமைத்துவத்தின் செயற்பாடுகளில் பிரதி பலிக்கத்தக்க விதத்திலேயே செயல்பாடுகளை அமைத்துக் கொள்ளும். தன்வழி வருவோர்களது உயர்ந்த இலட்சியங்களை, இலக்குகளை ஈட்டிக்கொள்ளும் பொருட்டாய் வழிவருவோர் அனைவரது ஒத்துழைப்பையும் வெவ்வேறு வழிகளில், ஒப்புரவான முறையில்பெற்றுக்கொள்ளத் தலைமைத்துவம் முயற்சித்தவண்ணம் இருக்கும். இவ்வகைசார் தலைமைத்துவமானது பொறுப்புக்களை, அதிகாரங்களை தன்னை நோக்கி குவித்த வண்ணம் இருப்பதைக் காட்டிலும் தன்னைப் பின்பற்றுவோர்களை நோக்கியே பரவலாக்கிக் கொண்டிருக்கும். தன் வழிவருவோரிடம் உள-உடல் பலங்களை விருத்தி செய்வதற்காக, அவர்களிடையே உள்ளார்ந்தமான தொடர்புகளை ஏற்படுத்தி பரஸ்பரம் ஒற்றுமைப்பாட்டை, நல்லெண்ணத்தை நம்பிக்கைகளை, வளர்த்துக்கொள்ளத் தலைமைத்துவம் பாடுபடும். வழிவருவோருக்கு இடையிலாய் வரும் முறுகல் நிலைகளை, கருத்தொவ்வாத நிலைகளை களைந்துவிட உடனுக்குடன் செயற்படும். குழுவினரிடையே அதிகார வேட்கையை மையமாகக் கொண்ட வரிசை முறை உருவாகாதவாறும் திறமைகளை, ஆற்றல்களை அனுபவங்களை மையப்படுத்தி சிறப்புச் செயற்பாட்டை, உறுதிசெய்யத்தக்க வகையில் செயல்களை மையமாகக் கொண்டு வரிசை முறை உருவாகுவதை அங்கீகரித்தும் தலைமைத்துவம் செயல்படும். நேர்மையான சனநாயகத் தலைமைத்துவம் முகவர் அமைப்புப் போல் விளங்கி மக்கள் வழங்கிய செயல் விஞ்ஞாபனத்தை நிறைவேற்றும் நிலையமாக விளங்கும். அதிகாரத் தலைமைத்துவத்தில், தலைமை சிறிய காலத்திற்கு சரீர ரீதியாகப் பிரசன்னமாகாதவிடத்து அமைப்பு குழப்பமடைந்து விடும். சனநாயகத் தலைமைத்துவத்தில் தலைமை சரீரரீதியாகப் பலகாலம் பிரசன்னமாகாத விடத்தும்,செயல்பாடுகளும் கடமைகளும் கற்பித்தது போல் கட்டுப்பாட்டுணர்வுடன் நடைபெறும். சனநாயகத் தலைமைத்துவத்தில் வழிவருவோரால் தலைமையானது, தலைவரானவர் எம்மில் வேறானவர் அல்ல (not an outsider) என்கிற உணர்வு மேலோங்கி எங்களில் ஒருவர் (one of us) என்கிற உணர்வு பரிணமித்து இருக்கும். தலைமைத்துவச் செயற்பாடுகள் வியத்தகு விதத்தில் செயற்பட்டுக்கொண்டு செல்லும் போது தலைவர் எங்களை விடவும் உயர்ந்தவர். (best of us) என்கிற எண்ணம் வழி வருவோர் மத்தியில் நிலைபெறும். இங்கு தலைமைக்கும், வழி வருவோருக்கம் இடையிலான மிக எளிதான தொடர்பு அமையும்.[12]

3.2.1 தோற்றப்பாட்டு சனநாயகத் தலைமைத்துவத்தை பொறுத்தவரையில் உண்மை சனநாயகப்பண்புகள் பரிணமித்துக் காணப்படுகின்றது போன்ற ஒரு தோற்றப்பாட்டையே, ஏற்படுத்தும். அவ்வாறெனின், போலியான பொய்யான தன்மையையே, இவ் வகையீடு சுட்டி நிற்கின்றது. இத்தகையதலைமைத்துவம் இலக்கைஎட்டத்தக்க வகையில் சிறப்பாகச் செயற்படமாட்டாது. மிகச் சுலபமாக வழிவருவோரது அதிருப்தி நிலைகளுக்கு அடிக்கடி இடமாகும். இத்தகைய தலைமைத்துவம் வெறும் உணர்ச்சி வெளிப்பாட்டையே வெளியிட்ட வண்ணம்இருக்கும். தலைமைத்துவம் எப்போதும் பகட்டான வார்த்தைப் பிரயோகங்களை உபயோகித்துக் கொண்டிருக்கும். எடுத்துக்காட்டாக 'நாங்கள் ஏறத்தாள ஒரு மகிழ்ச்சியான பெரிய குடும்பம்' என்றவாறாகப் பிரகடனப்படுத்தும். செயலின்றியும் இலக்கை எட்டும் நாட்டமின்றியும் காலத்தை கடத்திக்கொண்டு தலைமைத்துவம் செயற்பட்டுக் கொண்டிருக்கும்.

3.3.1 லெசிவியர் தலைமைத்துவத்தைத் தான்தோன்றித் தலைமைத்துவம் எனக் குறிப்பிடுவார். தலைமைத்துவத்தை அடையாளப்படுத்துகின்றதொரு சின்னம் போலவே இத்தலைமைத்துவம் அமையும். பொதுவாக இத்தகைய தலைமைத்துவம் நிருவாக வழி நியமனங்களாகவே அமையும், இயக்குனர் சபையொன்று தன் ஆள்புலத்திற்குட்பட்ட நிறுவனமொன்றிற்கு தனது பிரதிநிதியாகச் செயற்படத் தலைவராக நியமிக்கும் நியமனத்திலேயே, அதிகாரமற்ற பெயரளவில் தலைவர் என்கின்ற தொனி புலனாகின்றது. இத்தகைய தலைமைத்துவத்திற்கு எதுவித அதிகாரமும் இன்மையால் நிறைவேற்றும் ஆற்றலும் இயலாததாகின்றது. அதிகாரமில்லாத ஒருவரது ஆணைக்கு நிருவாகம் கட்டுப்படாது. நிறுவனம் தனக்கென வழங்கப்பட்ட அதிகார வரம்பெல்லைக்கு உட்பட்ட செயற் திட்டங்களை நிறைவேற்றிக் கொண்டிருக்கும். வெறும் விருந்தினர் என்கின்ற கோதாவில் இத்தகைய தலைவர்கள் நிறுவனத்திலே பிரசன்னமாகிக் காலத்தை கழிப்பார்கள்.

3.4.0 தலைமைத்துவம், அதிகாரத் தலைமைத்துவமும் உபபிரிவுகளும் சனநாயகத் தலைமைத்துவமும் உபபிரிவுகளும், தான்தோன்றித் தலைமைத்துவமும் என்றவாறாகக் குணவியல்புகளையும் செயல் முறைகளையும் மையப்படுத்தி, அரசாங்கத்தில், நிருவாகத்தில், சமூகத்தில் அவை வகிக்கின்ற இடம், ஏற்றுக் கொண்டிருக்கும் பொறுப்புக்கள் குறித்தும் இது வரையில் ஆராயப்பட்டன. மனித சமூகத்தின் தேவைகளும் அதன் இலக்குக்களும் ஆர்வங்களும் என்றுமில்லாதவாறாகச் சமகாலத்தில் பெருகிக் கொண்டே செல்கின்றன.இதற்கு ஈடுகொடுக்கும் வகையில் இலக்குகளை அடைவதற்கான வாய்ப்புக்களை ஏற்படுத்திக் கொள்ளவும் சமூகத்தில் பல அமைப்புக்கள், நிறுவனங்கள் புதிது புதிதாகத் தோன்றுவது இயல்பாகின்றது. அமைப்புக்கள்

அதிகரிக்கும் போது அதன் வடிவமைப்புகளும், செயல்திட்டங்களும் கூட வேறுபடுகின்றன. அதனை வழி நடாத்தும் தலைமைத்துவ வடிவங்களும் வேறுவேறான வடிமைப்பைப் பெறுகின்றன. வளர்ச்சி நிலைகளில் இவை தவிர்க்க முடியாதவையாகிவிடுகின்றது. இதுவரையில் நோக்கப்பட்ட அதிகாரத் தலைமைத்துவம், சனநாயகத் தலைமைத்துவம், தான் தோன்றித் தலைமைத்துவம் ஆகியவற்றின் குணவியல்புகளினதும் செயல் வடிவங்களினதும் அடங்கல்களே புதிதாக வகையீடு செய்யப்படும் தலைமைத்துவத்தின் அமைப்புக்களிலும் பிரதிபலித்தாலும், கால, கருத்து வளர்ச்சிக்கும் இணையாவனவாகவே குணவியல்பு அமைப்பு வடிவங்களிலும் சில சில வேறுபாடுகளை உள்ளடக்கியனவாக தலைமைத்துவம் மேலும் பத்து வகைகளாக வகையீடு செய்யப்படுகின்றன. நவீன உலகில் மனித தேவைகள் அதிகரித்துச் செல்கின்ற நியதியால் பல வழிகளில் தனிநபர் ஏனையோர் மீது செல்வாக்குச் செலுத்துகிற நிலை ஏற்படுகின்றது. எந்தவொரு தனிநபரும் ஏதாவது ஒரு செயலை ஒரு குழுவின் இலக்கை நோக்கி வழங்குகின்ற போதும், இத்தகைய வழங்குமாற்றல் ஏனைய பிறிதொரு அங்கத்தவர்களிடமிருந்து வராததாய் தனித்துவமுடையதாக அமைகின்ற போதும் இத்தகைய வழங்கலைச் செய்பவர்களை ஓரளவிற்கு தல்லமைத்துவம் உடையவர்கள் எனலாம் எனவும் கூறப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக காவற்றுறை அலுவலர், ஆசிரியர்கள், ஏனையோர்கள் போன்றவர்கள். தலைமைத்துவத்தின் பத்து வகையீடுகளும் பின்வருமாறு அமைகின்றன. [13]

- **நிறைவேற்றும் தலைவர்** (the Administrator)
- **நிர்வாகத் தலைவர்** (the bureaucrat)
- **கொள்கை வகுப்புத் தலைவர்** (the policy maker)
- **துறைசார் நிபுணத்துவத் தலைவர்** (the expert)
- **இலட்சியத் தலைவர்** (the ideologist)
- **கவர்ச்சித் தலைவர்** (the charismatic leader)
- **அரசியல் தலைவர்** (the political leader)
- **அடையாளத் தலைவர்** (the symbolic Leader)
- **தந்தைவடிவத் தலைவர்** (the father figure)
- **சமயத் தலைவர்** (the religious Leader)

நிறைவேற்றும் தலைமைத்துவமானது அகன்ற ஆள்புலத்தை உள்ளடக்குகின்றது. திட்டமிடல் ஒருங்கிணைத்தல், நிருவாகத்தை வழிப்படுத்துதல், அமைப்புறுவித்தல் போன்ற செயல் வடிவங்களை இத்தலைமைத்துவம் முன்னெடுக்கின்றது. கருமங்கள் சரிவர நடைபெறுகின்றனவா எனவும் மேற்பார்வை செய்கின்றது.

நிறுவனத்தின் அல்லது குழுவின் மிக முதன்மையிடத்தை இத்தலைமைத்துவம் வகிக்கின்றது. இத்தகைய தல்லமைத்துவத்தின் கீழ் இயங்கும் நிறுவனம் ஆள்வலுவும், அதிகார வலுவும் ஒருங்கே அமையப்பெற்ற நிறுவனமாதலால் இலக்கை அடையத்தக்கதும், பெறுபேறுகளை பெற்றுத் தரத்தக்கதுமான அந்தஸ்தைக் கொண்டிருக்கின்றது. இத்தகைய தலைமைத்துவம் உற்பத்தியை இலக்காகக் கொண்ட நிறுவனத்திலோ அல்லது சேவைகளை வழங்குகின்ற குழுவிலோ இடம்பெறலாம். இங்கு தலைமைத்துவம் நிர்வகிப்புப் பணியை மேற்கொள்கின்றது. எனினும் சில நிறுவனங்களில் கொள்கை வகுப்பும், நிர்வாகமும் வேறுவேறான அமைப்புக்களிடம் விடப்பட்டிருக்கின்றன.

3.4.2 நிருவாகத் தலைமைத்துவம் என்பது 'பெரும்பாலும்' ஒரு நிறுவனத்தில் அல்லது குழுவில் நேரடியாகக் கண்காணிப்பாளராக, நெறிப்படுத்துபவராக விளங்குபவரையே குறிப்பிடுகின்றது. தலைமைத்துவத்திற்கு என்று இங்கு சில சிறப்பான கடமைகள் உண்டு. நிர்வாகக் கட்டமைப்பின் வரிசை முறையில் இத்தலைமைத்துவம் செயற்பட்டுக் கொண்டிருக்கும். பெரிய குழுக்களும் நிறுவனங்களும் அவற்றின் செயற்பாடுகளை இலகுபடுத்தவும் துரிதப்படுத்தவுமாய் அமைப்பைத் தனித்தனிப் பகுதிகளாக வகுத்துக் கொள்கின்றன. இவைகள் தனித்தனி கிளைகளாகக் காட்சி தருகின்றன. அரசாங்க நிறுவனமாகவோ தனியார் நிறுவனமாகவோ அல்லது சமய நிறுவனமாகவோ பிற ஏதுவாகவோ அமைந்திருப்பினும் அவை இலகுச் செயற்பாட்டிற்காகச் சிறு சிறு கிளைகளாக வகுக்கப்பட்டு ஒரு நிருவாகத் தலைமைத்துவத்தின் கீழ் இயக்கப்படுகின்றது. இவ்வாறாய் அமைவுறச் செய்கையில் செயற்றிறனும், பெறுபேறுகளும் சிறப்பாக அமையும் எனக் கருதப்படுகின்றது.

3.4.3 கொள்கை வகுப்புத் தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்த வரையில் ஒரு வகையில் நோக்கில் இவரும் நிருவாகத் தலைவரேயாவர். இங்கு காணக்கூடிய வேறுபாடு கொள்கை வகுப்பாளரைப் பொறுத்தவரையில் அவர் இயக்குனர் சபையில் அங்கத்தவராகக் காணப்பெறுவார். நிருவாகி பொதுவாக இந்தக் கொள்கை வகுப்பாளருக்கு அல்லது கொள்கை வகுக்கும் குழுவுக்குத் தலைமை தாங்குவார். கொள்கை வகுக்கப்பட்ட பின் அதனை வழி நடத்துபவராக நிருவாகியே விளங்குவார். கொள்கை வகுப்பாளரைத் தலைமைத்துவத்தின் மறைபொருளாய் இருப்பவர் எனவும் கூறலாம். 'முடிக்குப் பின்னால் நிற்கும் மனிதர்' இவர் என்றும் குறிப்பிடலாம்.[14]

3.4.4 துறைசார் நிபுணத்துவம் பெற்றவர்கள் பொதுவாக ஆலோசகர் என்ற முறையில் கொள்கை வகுப்பாளருக்கும் நிருவாகம் செய்வோருக்கும் உறுதுணையாக நின்று செயற்படுவார். சில துறைகளில் நிபுணத்துவம் வாய்ந்தவர்களாதலால் இவர்கள் கொள்கைகளைத் தொகுப்பதிலும் வகுப்பதிலும் நிறுவனத்தில் முதலிடம் வகிப்பர். துறைசார் நிபுணர்களைப் பொறுத்தவரை நிறுவனத்தின வளர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டு அதன் செயற்பாடுகளை விமர்சிப்பவர்களாகவும் விளங்கி நிறுவனத்தின் வளர்ச்சிக்கு உறுதுணையாக விளங்குவார்.

3.4.5 இலட்சியத் தலைவர்களைப் பொறுத்தவரையில் துறைசார் நிபுணத்துவமுடையோர் போன்றே இலட்சியத் தலைவர்களும் விசேட தகைமைகளைக் கொண்டிருப்பார். இவர்கள் சிந்தனை ஆற்றல்களை நிறையப் பெற்றவர்கள். எண்ணங்கள் நம்பிக்கைகள் குறித்தும் பகுப்பாயும் திறன் பெற்றவர்கள். சமூகத்தின் போக்குக் குறித்தும் அதற்கான அடிப்படை நியதிகள் நியாயங்கள் குறித்தும் சில கொள்கைகளை வகுத்துக் கூறுபவர்களாகக் காணபெறுவார். எடுத்துக்காட்டாக 'கார்ள்மாக்ஸ்', 'புனித அகஸ்ரின்', ஆகியோரைக் குறிப்பிடலாம். இலட்சியத் தலைவர்களது இலட்சிய மொழிவுகள் உலகெங்குமாய் வாழ்கின்ற இலட்சோப இலட்ச மக்களின் மனங்களிலே நன்கு பதிந்து அதன் வழி செல்லத் தூண்டியவாறு அமைந்து கொண்டிருக்கும். இலட்சியவாதிகள் தங்கள் இலட்சியப்பொதியை வெளியிடும் வரையிலேயே இலட்சியத தலைவர்களாக விளங்குவார். வெளியீடுகளை வெளியிட்டதும் இவர்களது பணி நிறைவேறிவிடும்.

3.4.6 கவர்ச்சித் தலைமைத்துவம் குறித்துப் பார்க்கின் சமூகவியலில் மாக்ஸ்வெபர் 'கரிஸ்மாற்றிக்' என்கிற சொல்லைப் பிரயோகப்படுத்தியதை அடுத்தே சமூக உளவியலில் கரிஸ்மாற்றிக் என்கிற சொற்பிரயோகம் இடம் பெறுகின்றது. அதிகளவில் உணர்ச்சிகளை. எழுச்சிகளை வெளிக்காட்டுகிற தலைவர்கள் குறித்துக் குறிப்பிடும் போது கரிஸ்மாற்றிக் என்கிற சொல்லை 'மாக்ஸ் வெபர்' பயன்படுத்தினார்.[15] Charismatic என்ற சொல் Charisma எனற கிரேக்கச் சொல் வழியாக வந்ததாகும். சில விசேட சக்திகளைக் கவர்ச்சிகளை தன்வயமாகப் பெற்றுக் கொண்டு அதன் வழி சில பல பிரமிக்கத்தக்க செயல்களைச் செய்பவர் இந்தக் கரிஸ்மாற்றிக் என்கிற கவர்ச்சி, எழுச்சித்தலைவர்களாவர். 'இவர்களது' கவர்ச்சியான எழுச்சியூட்டுவதான ஆணைகளுக்கு உடன்படும் மக்கள் கூட்டம் இவர்களின் பின் அணிதிரளும். இவர்களது தலைமைத்துவப் பாங்கு உணர்ச்சிகரமாக அமைந்து காணப்படும். கவர்ச்சி மற்றும் விசேட சிறப்பியல்புகளைக் கொண்ட தலைமைத்துவத்தை மூன்று வகைகளாக வகையீடு செய்யலாம். வெறுமனே கவர்ச்சியையும், எழுச்சியையும் ஊட்டிக்கொண்டு தன் சுய விருப்பு வெறுப்புக்களைத் தன்னைச் சார்ந்து வருவோர் மூலம், குழுவின் மூலம் நிறைவேற்றி வைக்கும் தலைமைத்துவம், கவர்ச்சியை முழு முலதனமாகக் கொண்டும் சிறிதளவாகினும்

தன்வழிவருவோரின் இலக்குகளை அடையச் செய்விக்கும் நோக்குடன் வழி நடத்தும் தலைமைத்துவம், ஒழுக்க வழி நிற்றலையே தன் கவர்ச்சியாக்கிக் கொண்டும் மேலும் சிறப்பியல்புகளாக ஒழுக்க விழுமியங்களை அடிப்படையாக்கிக் கொண்டும் தன் வழிவருவோரை வழிநடாத்தும் தலைமைத்துவம் எனவும் மூவகைப்படுத்தலாம்.

கவர்ச்சியையும் எழுச்சியையும் ஊட்டிக்கொண்டு தன் சுய விருப்புவெறுப்புக்களை தன் வழிவருவோர் மூலம் சாதித்துக் கொள்ள விரும்புகிற தலைமைத்துவம் விரைவாக அழிந்துவிடும். எடுத்துக்காட்டாக ஹிட்லரின் தலைமைத்துவத்தைக் குறிப்பிடலாம். வழிவருவோர் வெறும் கவர்ச்சிகளுக்கு அடிமைப்படுகின்ற காலவரையறைவரைதான் இத்தகைய தலைமைத்துவம் தாக்குப் பிடிக்க முடியும். இத்தகைய தலைமைத்துவத்துக்கு உடன்பாடானவர்கள் குறித்து, 'எறிக்கொவர்' குறிப்பிடுகையில் இவ்விதம் பின்பற்றிவரும் நம்பிக்கையானது இருட்டானது என்றும் அறிவின்மையாலும் ஆற்றலின்மையாலும் இவர்கள் இவ்விதம் நடந்து கொள்கிறார்கள் என்றும் கூறுகிறார். அறிவு வளர்ச்சி, சிந்தனை வளர்ச்சி இவர்களுக்கு ஏற்படும் பட்சத்தில் தலைமைத்துவத்துடன் உடன்படும் போக்கு பறந்து விடும். தலைமைத்துவமும் வழிவருவோர் இல்லாமல் அழிந்து விடும்.

கவர்ச்சியை முழு முதலீடாகக் கொண்டும், தலைமைத்துவச் சிறப்பியல்புகளை சிறிதளவில் கொண்டும் தன் வழி வருபவர்களுக்கு நல்லது செய்ய வேண்டும் என்கின்ற தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்தவரையில், கவர்ச்சி நாட்டம் வழிவருவோரது மனதில் நீடிக்கும் வரையும் நிலைபெறும், கவர்ச்சியை முழு மூலதனமாக்கிக் கொண்டு தலைமைத்துவத்தைப் பெற்றிருப்பினும் அந்த நிலையை அடைந்த பின் ஏனைய தலைமைத்துவ குணவியல்புகளை தன்னில் விருத்தி செய்து கொண்டு அதன் வழி சிறப்பாய் செயலாற்றி நேர்க்கணியப் பெறுபேறுகளை வெளிக்கொணரும் பட்சத்தில் தலைமைத்துவத்தின் ஆயுளை அதிகரித்துக் கொள்ளலாம். தலைமைத்துவக் குணவியல்புகள் நீண்ட பட்டியலைக் கொண்டிருக்கையில் வெறும் கவர்ச்சி மட்டும் தலைமைத்துவத்தை தக்கவைக்கக் கை கொடுக்காது, எடுத்துக்காட்டாக ஜெயலலிதாவைக் குறிப்பிடலாம்.

ஒழுக்கப்பண்புகளையே கவர்ச்சியாக்கிக் கொண்டும் ஒழுக்க விழுமியங்களை எழுச்சி உணர்வுகளாக்கிக் கொண்டும் அமையும் தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்தவரையில் நீண்டகாலம் பௌதீக பிரசன்னம் அற்ற நிலையிலும் போற்றுவதற்கும், அதன்வழிச்செல்வதற்கும் உடன்பாடான தலைமைத்துவமாகவும் அமையும். எளிமை நேர்மை சத்தியம் ஆகிய விழுமியங்கள் பிரபஞ்சத்திற்கும் மனித இனத்துக்கும் பொதுவானவை. ஆதலால் இத்தகைய இலட்சிய முன் எடுப்புக்களைக் கொண்டிருக்கும் தலைமைத்துவம் உலகளாவிய

கௌரவத்தையும் அந்தஸ்தையும் பெற்றுவிடுகின்றது. தங்கள் வழிவருவோருக்கும், பொதுவாக மானிட சமூகத்திற்கும் எந்த வேளையிலும் எந்தச் செயலிலும் நல்லதையே ஒழுக்க விழுமியங்களின் கட்டுக்கோப்புக்களுக்கு உடன்பட்டுச் செய்ய வேண்டும் என்கிற வேட்கையுடையதாக இத்தகைய தலைமைத்துவம் அமைந்து காணப்பெறும். எடுத்துக்காட்டாக மகாத்மாகாந்தி, மாட்டின்லுதர்கிங்,காமராசர் ஆகியோரைக் குறிப்பிடலாம். இவர்களது தலைமைத்துவம் தேசத்தின் பாடவிதானமாகப் பரிணமித்துவிடும். இத்தகையவர்களது தனிப்பட்ட வாழ்க்கையும் ஏனையோருக்கு வாழ்க்கை முறையாகிவிடுகின்றன, கொள்கைகள் மட்டுமல்ல வாழ்க்கைக் கோலங்களும் இலட்சியமாகி விடுகின்றன.

3.4.7 அரசியல் தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்த வரையில் இது வரையில் நோக்கிய தலைமைத்துவ வகைகளை விடவும் முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததொன்றாக இது அமைகின்றது. இலட்சியங்களையும் கொள்கை வகுப்புச் செயற்பாடுகளையும் உள்ளடக்குகின்றது. அரசியல் தலைமைத்துவம் சமயச் சார்பற்ற சமூகப் பிரச்சனையை மட்டும் கொண்டமைந்த தலைமைத்துவமாகவும், தலைமைத்துவ தக்கவைப்புக்குத் தேவைப்படின் சமய தலைமைத்துவத்துடன் இணைந்து கொண்டு செயல்படும் தலைமைத்துவமாகவும் சமய சார்பான அரசியல் தலைமைத்துவமாகவும் வடிவத்தைப்பெறும். அரசியல் தலைவர்கள் அரசியல் கட்சிகளில் அல்லது அரசாங்கத்தில் சுயாதீனமாகச் செயற்பட்டுக்கொண்டிருப்பர், அரசியல் தலைமைத்துவம் இலக்குகளை, தங்களுக்காகவும், தங்கள் நண்பர்களுக்காகவும், தங்களுக்கு வாக்களித்து தெரிவு செய்த மக்கட் கூட்டத்தினருக்காகவும் பேரம் பேசியும் விட்டுக்கொடுப்புடனும் அடைந்து கொள்ள முயல்லும். அரசியல் தலைவர்கள் பிரச்சனைகளைத் தீர்த்துக்கொள்ளும் பொருட்டாய் ஏனைய நிறுவனங்களுடனும் அரசியல் கட்சிகளுடனும் பேரம் பேசுவார்கள் தொடர்பு கொள்ளுவார்கள். அரசியல் அமைப்பானது சமத்துவமான பங்களிப்பினை எதிர்பார்த்திருக்கும் தன்மையினால், அரசியல் தலைவர்கள் தனிவழி நின்று செயல்பட்டுக்கொள்ள முடியாது. அரசியல் தலைவர்களுக்கு ஆதரவு தேடல் மிக அவசியமானதொன்றாதலால் பேரத்தின் அடிப்படையில் ஆதரவினைப்பெறும் சந்தர்ப்பங்களும் நிறையவே காணப்பெறும்.

3.4.8 அடையாளத் தலைமைத்துவம், இதுவரை நோக்கப்பட்ட தலைமைத்துவ வகைகளை விடவும் சிறிது வேறானது ஆகும். 'தான் சாந்து தலைமை வகிக்கும் அமைப்பை' உலகளாவிய ரீதியில் பிரகடனப் படுத்துகின்ற பணியையும், அதன் உயர் நிலைப்பிரசை தான் என்கிற நிலையைப் புலப்படுத்துகிற பணியையும் அடையாளத் தலைமைத்துவம் மேற்கொள்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக பிரித்தானிய மகாராணி, போலந்து இளவரசி ஆகியோரைக் குறிப்பிடலாம். இத்தகையவர்கள்

உலகில் எங்கு பிரசன்னமானாலும் இவர்கள் தங்கள் நாட்டின் அடையாளச் சின்னமாகவே சென்றவிடமெல்லாம் மதிப்பினைப் பெற்றுக்கொள்வார். பிரித்தானியாவின் முதல் குடிமகனும், தலைவியும் மகாராணியாரேயாயினும் அவர்கள் எந்த விதமான அரசாங்கக் கடமைகளிலும் பங்கு கொள்வதில்லை. இருப்பினும் இவரே பிரித்தானிய மக்களின் தலைவராக மதிக்கப்பட்டுப் பெருமதிப்பைப் பெற்றுக் கொள்வார். அடையாளத்தலைமைத்துவம் தேசத்தின் உயர்ந்த சடங்குகள் எனக் கருதப்படுவனவற்றை நிறைவேற்றி வைக்க வேண்டும் எனவும் எதிர்பார்க்கப்படுகின்றது. சாதாரண ஒரு குழுவில் அல்லது நிறுவனத்தில் கூட இத்தகைய எதிர்பார்ப்புக்கள் இருக்கவே செய்கின்றன. ஒரு நிறுவனத்தில் தலைவராக விளங்குபவரே, அந்த நிறுவனத்தில் பணி புரிந்து ஓய்வு பெறும் ஊழியரொருவரது பிரிவுபசார நிகழ்ச்சிக்கு தலைமை வகித்து பரிசளித்துக் கௌரவிக்க வேண்டும் என்று எதிர்பார்க்கப்படுகின்றது. உயாந்த நிகழ்ச்சிகள் என எடுத்துக் கொள்ளப்படுபவை அனைத்திற்கும் அடையாளமாக அமைவது. தலைவரின் தலைமையே ஆகும்.

3.4.9 தந்தை வடிவத் தலைமைத்துவத்தைப் பொறுத்தவரையில், மனித இனத்தின் தொடக்க நிலைக் குழுவும், முதன் முதலில் அனுபவப்படுத்திக் கொண்ட குழுவும் குடும்பமேயாகும். இதன் தலைமை பெற்றோர் வடிவமாகும். தனிமனிதன் குழந்தையாக உள்ள போதே அவன் முதல் இணைவு குடும்பக் குழுவுடன் ஏற்படுகிறது. அடுத்த நிலையில் பாடசாலையில் ஆசிரியர்கள் தலைமைப் பொறுப்பை எடுத்துக் கொள்கிறார்கள். ஆசிரிய மாணவ உறவுகள் சில விதிமுறைகளுக்கு உட்பட்டே திகழும். பெற்றோர்களுடனான உறவுகள் அவ்வாறல்ல. பெற்றோர் வடிவத் தலைமைத்துவத்திற்குள் வருபவர்களை பெற்றோர் பாராட்டியும், சீராட்டியும் கண்டனம் செய்தும், தண்டனை வழங்கியும் வாழ்வின் இலக்கை நோக்கி முன்னெடுக்கச் செய்வார்கள். இத்தகைய பெற்றோர் வடிவத் தலைமைத்துவம் இரண்டாய் வகையீடு செய்யப்படுகின்றது. முறையே தன் ஆளுமைக்குட்படுத்தப்படும் தலைமைத்துவம், அன்பு வழியில் வழிக் கொள்ளும் தலைமைத்துவம் என்பனவே அவையாகும். சில நிலைமைகளில் இருவழிகளையும் ஒருங்கே பின்பற்றும் சந்தர்ப்பங்களும் அமைவதுண்டு. தன் ஆளுமைக்கு உட்படுத்தித் தண்டித்த செல்வாக்கு செலுத்தி தன் வழிக்கு கொண்டுவரும் தலைமைத்துவம் தந்தை வடிவம் (Father figure) எனவும் அன்பு வழியைக் கையாண்டு பாதுகாப்பாகவும் கூடிய விளக்கத்துடன் தயையையும் தாட்சணியத்தையும் காட்டி நெறிப்படுத்தும் தலைமைத்துவம் அன்னை வடிவம் எனவும் (Mother Figure) குறிப்பிடுவார். எடுத்துக்காட்டாக உளவியல் அறிஞர் ஒருவரது வழிமுறை அன்னை வடிவமாகவும், காவல்துறை அதிகாரி ஒருவரது வழிமுறை தந்தை வடிவமாகவும் அமையும்.

3.4.10 சமயத்தலைமைத்துவமானது மதக்கோட்பாடுகளை முதன்மைப்படுத்தி அமையும் அமைப்புக்கு, தலைமைப் பொறுப்பை ஏற்பதாகும். மனித சமூகத்தில் மிகச் சக்திவாய்ந்த அமைப்பாகச் சமயம் சார் நிறுவனங்கள் விளங்கும். அவ்வாறே அதன் தலைமைகளும் விளங்கும். சமயத்தலைமைத்துவம் கருணைப் போக்குடையதாகவும், கழிவிரக்கம் மிக்கதாகவும் காணப்படும். ஒழுக்க விழுமியங்கள் சமயத் தலைமைத்துவத்தின் அடிநாதமாக அமைய வேண்டும் என்று எதிர்ப்பார்க்கப்படுகின்றது. சமயத்தலைமைத்துவம் உலக அமைதிக்கும் மக்களின் நல் வாழ்வுக்கும் தம்மைச் சமர்ப்பணம் செய்து கொள்ளும். அந்தநாட்களில் சமயபீடங்களினதும் சமயத்தலைவர்களினதும் பணிகளின் நோக்கெல்லைகள் துயர்துடைப்பனவாகவும், பிணியகற்றுவனவாகவும், அறியாமையைப் போக்குவனவாகவும் வறுமையைப் போக்குவனவாகவும், அமைந்திருந்தன. இந் நாளில் அரசியலில் தேவையற்ற தலையீடுகளைச் செய்து நாட்டின் உறுதித்தன்மையையும், பொருளாதார அபிவிருத்தியையும் பாதிக்கும் சக்திகளாக உலகெங்குமாய் பரவலாக தொழிற்பட்டவண்ணமாய் இருக்கின்றது. பொதுவாகச் சமயத் தலைவர்களுக்குச் சார்ந்து நிற்கும் அமைப்புக்கு அப்பாலும் உலகளாவிய முறையில் மதிப்பும்,மரியாதையும் வழங்கப்படுகின்றன.

4.0 மானிட சமுதாயம் தனது இலக்குகளை, தேவைகளை நிறைவேற்றிக்கொள்வதற்காகவே குழுக்களாக, நிறுவனங்களாக, அமைப்புக்களாக கூட்டமைப்புக்களாக உருவாக்கித் தகுந்த தலைமைத்துவத்தை, ஏற்படுத்திச் செயற்படுகின்றன. தலைமைத்துவத்தின் சிறப்பான செயற்பாடுகளே சமூகத்தின் இலக்குகளை எட்ட, நேர்கணியமான பெறுபேறுகளைப் பெற்றுக் கொள்ள வழிவகுக்கும். பொறுப்பு மிக்க இத்தகைய பணிகளை நிறைவேற்றிக் கொள்கிற தலைமைக்குச் சில பல சிறப்புக் குணவியல்புகள் அவசியமாகின்றன.

4.1 தலைமைத்துவத்திற்குரிய சிறப்புக் குணவியல்பு குறித்து உளவியலாளர்களிடையே பலவகைப்பட்ட கருத்துக்கள் காணப்பெறுகின்றன. இவை அடிப்படையான வேறுபாடுகளைக் கொண்டவைகளல்ல. குறித்த குணவியல்புகளை விரித்து விரித்து விளக்குவதால் ஏற்பட்ட நிலைப்பாடுகளேயாகும். ஆல்போர்ட் என்கிற உளவியலாளர் பத்தொன்பது வகைப்பட்ட சிறப்பியல்புகளை குணவியல்புகளாகக் குறிப்பிடுகையில், சான்ஸ்போட் என்பவர் எழுபத்தொன்பதிற்கும் அதிகமான குணவியல்புகளைக் குறிப்பிடுகின்றார். இவையாவற்றையும் ஆராய்ந்த கொலின்ஸ் என்பவர் குணவியல்புகள் பதினொருவகைப் பட்டவை என்றும், இக்குணவியல்புகளே தலைமைத்துவம், திட்டமிடல், அமைப்புறுவித்தல், முன்னெடுத்தல் ஆகியவற்றைச் சிறப்புற நிறைவேற்ற உதவுகின்றன என்றும் குறிப்பிட்டார். அவையாவன நுண்ணறிவு (Intelligence) ஒழுக்க உணர்வுகள் (Moral sensitivities) இயல்பான கற்பனை

வளங்கள் (Imagination originality) கட்டுப்பாடு (Restraint) உந்துதலும் நிர்ணயமும் (Drive and determination) பொறுப்பேற்றல் (Responsibility) சுய நம்பிக்கை (Self reliance) கம்பீர உடல்வாகு (Dynamic physical characteristics) சமநிலை (Imperubability) சமூக செயற்பாடு (Social responsiveness) இயல்பான நல்ல சமூக உளத்தொடர்பு ஆற்றல் (easy maintenance of good relations with others) ஆகும். [17]

4.2.0 தலைமையை, தலைவனிடம் காணப் பெறும் குணவியல்புகள் ஆளுமைக் கூறுகள் பெற்றுத்தருகின்றன என்பது மிக அடிப்படையான கருத்தாயினும் "அனுபவம்" தலைமைத்துவத்தை பெற்றுத்தருவதில் குறிப்பாகச் சமூக பொருளாதார அமைப்புக்களிற் குறிப்பிடத்தக்க பங்கினை வகிக்கின்றது என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. அரச தனியார் நிறுவனங்களிலே அதிகாரத் தலைமையை நியமிக்கும் போது நியமனம் சார்ந்த பிற தகுதிகளை நோக்குவதோடு, அனுபவமும் கவனிக்கப் படுகின்றது. ஆற்றலுக்கும் அனுபவத்திற்கும் தொடர்புண்டு என்கிற நிலையை மறுப்பதற்கில்லை என்பதை ஹிட்லரின் ஆய்வுகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. [18]

இத்தொடர்பு நிலை செயற்திறனிலே பெரிய வேறுபாடுகளை காட்டிடவில்லை எனவும் வேறு ஆய்வுகள் குறிப்பிடுகின்றன. தலைமைத்துவச் சிறப்பியல்புகளில் ஒரு கௌரவ சிறப்பியல்பாக அனுபவத்தை ஏற்கலாம் எனலாம். தலைமைத்துவ குணவியல்புகளில் முதன்மையானது என ஏற்கப்படுவது நுண்ணறிவாகும். [19] தனிநபர் ஒருவர் தலைமைக்கு நியமிக்கப்படுகின்ற போது, தெரிவு செய்யப்படுகிற போது, வேறு எவ்வகையிலாயினும் அதனை அடைந்து கொள்கிற போது தலைமையை பெற்றவர் அதீத நுண்ணறிவுத்திறன் உள்ளவர் என்றவாறாகவே சாதாரண மக்கள் கூட நினைத்துக்கொள்வர். அந்த அளவிற்கு இந்த இயல்பு தலைமைத்துவத்துடன் இணைத்துப் பார்க்கப்படுகின்றது. றிச்சாட் மன்னின் ஆராய்ச்சிகள் தலைமைத்துவத்தில் நுண்ணறிவின் முதன்மையை துலக்கமாக விளக்குகின்றன. நுண்ணறிவு என்பது 'புரிந்து கொள்கிற' சிந்தனை அமைப்பு முழுவதினதும் உள்ளடங்கலாய் அமைகின்றது. கூர்மையான நுண்ணறிவு உள் நோக்கு, தூரதிருஷ்டியான பார்வை நுணுக்கமான பண்புகளை வழங்குகின்றது. நுண்ணறிவானது வளர்த்துக் கொள்ளக்கூடியதொன்றல்ல. பிறப்புடனாய் வருகின்றது என்கிற கருத்தொன்றும் உளவியலில் காணப்படுகின்றது. பல்வேறு பரிசோதனைகள் கூடிய நுண்ணறிவுள்ள தலைமைத்துவத்தின் முன்னெடுப்புக்கள் சாதகமானதும். அர்த்தப்பாங்கானதுமான விளைவுகளைத் தருகின்றன என்பதை மெய்ப்பிக்கின்றன.

4.2.2 தலைமைத்துவத்திற்கும் Dominance எனப்பெறும் ஆதிக்கம் செலுத்தல் என்பதற்கும் இடையிலான வேறுபாடுகளைக் கண்டு கொள்ளுதல் தலைமைத்துவம் குறித்த ஆளுகைப் புலத்தை நிர்ணயித்துக் கொள்ள உதவும். தலைமைத்துவ குணவியல்புகள் எனக் குறிப்பிடத்தக்க குண இயல்புகளுள் ஆதிக்கம் செலுத்துதல் என்கிற குணவியல்பு இரண்டாவது இடத்தைப் பெறுகின்றது. [20] ஆதிக்கம் செலுத்துதல் என்கிற நிலைப்பாட்டில் அதன் அதீத நிலைமைகள் பிறழ்வான தலைமைத்துவத்திற்கு வழிவகுக்கும். மிதமான நிலைப்பாடே நேர்க்கணிய தலைமைத்துவத்திற்கு வழி வகுக்கும். ஆதிக்கம் செலுத்துதல், வசப்படுத்தல் என்கிற நிலைக்கு முரணானது. வசப்படுத்தல் என்கிறபோது சுயம் இழந்த சரணாகதி நிலையையே குறிக்கும். ஆதிக்கம் செலுத்தலை செல்வாக்குச் செலுத்தல் என்றவாறாகவும் பார்க்கலாம். தலைமைத்தவமானது இயல்பான இடைவினையுடையது என்பதால், தலைமைத்துவத்தை ஆதிக்கம் செலுத்துதல் அல்லது ஆக்கிரமித்தல் என்பதன் பிரதியீட்டுச் சொல்லாகவும் கண்டுகொள்ள முடியாது. பிரதியீட்டுச் சொல்லாகக் கண்டு கொண்டால் மனிதர்கள் மனிதர்களாகவல்லாது, தலைமைத்துவத்தால் கருவியாகவே பயன்படுத்தப்படுவார். தலைமைத்துவ இடைவினையில் இருபகுதியினருமே ஆதிக்கம் செலுத்தப்படுகிறார்கள். இங்கு காணப்பெறும் வேறுபட்ட நிலை விகிதாசார அடிப்படையில் அமைந்து காணப்பெறும். உளவியல் சார்நோக்கில் தலைமைத்துவம், தன்னை பின்பற்றுவோரை நோக்கி ஒருவித இயல்பான செல்வாக்குச் செலுத்துகிற அதாவது ஆதிக்கம் செலுத்துகிற தன்மையையே கொண்டிருக்கும், தன்னைப் பின்பற்றுபவர்களது மனங்களை உளவியற் புரிந்துணர்வுடன், அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்தாமல், கட்டுப்படுத்தும் எச்சரிக்கையுணர்வை உண்டு பண்ணாமல், தன்மேலார்ந்த செல்வாக்கைச் செலுத்துதலே சிறந்தது. இவ்வாறு அமையும் போது தலைமைத்துவ வழி வருபவர்களது செயற்பாடுகள் தலைமையின் பேராலேயே நடைபெறுகின்றன என்றவாறான 'முத்திரை குத்துதல்' போன்ற தன்மையை பிரதி பலிக்க வேண்டும். இங்கு சரணாகதி என்கிற அர்த்தம் தோன்றாது சமர்ப்பணம் என்கிற தொனிப்பே செயல்களில் மேலோங்கி நிற்கும்.

4.2.3 மூன்றாவது முக்கிய இடத்தை வகிப்பது இசைந்து போகிற இயல்பாகும் (Adjustment). தலைமைத்துவம் கூடுதலான கோரிக்கைகளை, விண்ணப்பங்களை தன்னைச் சார்ந்துள்ள குழுவினர் மீது முன் வைக்கின்ற போது, ஒருவகைப்பட்ட உளவியற் பாதிப்பை அங்கத்தவர்களிடையே ஏற்படுத்தும். இத்தகைய பாதிப்பு தலைமைத்துவத்தின் செயற்றிறனில் வெறுப்பையும் அதிருப்தியையும் ஏற்படுத்தும் இதனைச் சரிசெய்ய தலைமைத்துவத்தின் இசைந்து போகிற பண்பே பெரிதும் உதவும். மோபேக் என்பவரது ஆய்வுகள் தலைமைத்துவத்திற்கும் இசைந்து போதலுக்கும் இடையே நேர்க்கணியமான உறவுண்டென எடுத்துக் காட்டின.

மேலும் வயதில் இளைய தலைவர்களுக்கு இசைந்து போகின்ற இயல்பு கூடுதலாக உள்ளது எனவும் நிறுவினார்.

4.2.4 செயலாற்றல், (Activity) தலைமைத்துவத்தின் சிறப்பியல்புகளில் ஒன்றாய் அமைகின்றது. தலைமைத்துவத்தை நீண்ட காலத்திற்கு தக்கவைத்துக் கொள்வதற்காக மட்டுமல்ல தலைமைத்துவத் தேர்வில் ஈடுபடும் சக அங்கத்தவர்களுக்கு, தலைமையைத் தேர்ந்து கொள்வதில் மிக வெளிப்படையாக அவதானித்துக் கொள்ளக்கூடிய இயல்பாக செயலாற்றல் அமைகின்றது. மேலும் தலைமைத்துவத்தின் விரைவுப் பெறுபேறுகளுக்கு வழி கோலுகின்றது.

5.0 இதுவரை இனம் கண்டு கொண்ட தலைமைத்துவக் குணவியல்புகள், தலைமைத்துவத்தை நேர்க்கணியமாக எடுத்துச் செல்லப் பெரிதும் உதவுகின்றன. சமகால உலகின் சமூக அமைப்புக்கள் இணைத்தன்மை வாய்ந்தவையாகவும், சிக்கல் நிறைந்தவையாகவும் அமைந்து கிடக்கின்றன. விஞ்ஞானத்தின் பிரமிக்கத்தக்க வளர்ச்சி நிலைகளும், வளர்ச்சியால் ஏற்பட்ட தொழில் நுட்ப ஆற்றல்களும் மனிதத் தேவைகளையும்,எதிர்பார்ப்புக்களையும் அதிகரிக்கச் செய்துவிட்டன, குறைந்தளவில் நேரத்தையும் பணத்தையும் செலவாக்கி, கூடியளவில் திருப்தியையும், பலன்களையும் பெற்றுக்கொள்ளவே மனித சமுதாயம் விரும்புகிறது. வாழ்வியலின் பொதுவான விழுமியங்களென கருதப்பட்டனவற்றில் காட்டி நிற்கும் ஒருமைப்பாடு குறைந்து செல்லுகின்றது. சகிப்புத்தன்மை சமநோக்கு அருகிவருகின்றன. கலாச்சார பண்பாட்டு விழுமியங்களைப் பின்பற்றுகின்ற நாட்டு மக்கள் தங்களது அதிருப்திகளை,வெறுப்புக்களை வெளிக்காட்டத் தாமதிப்பார்கள் என்கிற கருத்தும் வலுக்குன்றிவிட்டது. இன்றைய சமூகத்தின் இத்தகைய போக்குகள். மனமாற்றங்கள் தலைமைத்துவத்திலும் பிரதிபலிக்கவே செய்யும். அன்று போல் இன்று இல்லையாதலால், அன்றைய தலைமைத்துவத்துக்குப் போதுமானவை எனக் கண்டுகொள்ளப்பட்டவை இன்று போதாததாகிறது. எனவே தலைமைத்துவத்தை நிறைவுற்றதொன்றாக்க புதிய அணுகுமுறைகளையும், நுட்பங்களையும் கண்டு கொள்ளவேண்டும்.

5.1 தலைமைத்துவத்தின் வெற்றிகரமான செயற்பாடானது நிலைமைகளுக்கும் தேவைகளுக்கும் தகுந்ததான வழிமுறையை தெரிந்து எடுத்துச் செயல்படுவதில் பெருமளவு தங்கியுள்ளதெனலாம். சமூக உளவியலாளர்கள் பொதுவான வழிகள் இரண்டை முன்வைக்கின்றார்கள். அவையாவன அக்கறை செலுத்துதல் முறை (Consideration Method) முன் முனைதலும் வழிநடாத்துதலுமான முறை (Initiating & Directing Method) [21] அக்கறை செலுத்தல் முறையைப் பொறுத்த வரையில் நிறுவனத்தில் அல்லது குழுவில் தொழில் புரிபவர்களது உடல் உளம், சார்ந்த இயல்பு நிலையையும் திருப்தி நிலையையும் சகச நிலையில் வைத்துக்கொள்ளத் தலைமைத்துவம் முதலில் முயற்சி எடுக்க வேண்டும். இத்தகைய நிலையைத் தலைமைத்துவம் உறுதி செய்து கொண்டபின், தொழில் புரிபவர்களது கருத்துக்களையும், அபிப்பிராயங்களையும் கவனத்தில் எடுத்துக் கொண்டு நிறுவனத்தின் இலக்கையும் அதனை அடைவதற்கான வழிவகைகளையும் எடுத்துக்கூறி உற்சாகமூட்டி, அவர்களை மிக இயல்பாகச் செயல்பட வைத்தலாகும். முன்முனைதலும் வழிநடத்தலுமான தலைமைத்துவ முறையானது, அடிப்படையில் சில தனித்துவமான வழிகளையும், தெளிவான பாதைகளையும், குழுவினரது அல்லது நிறுவனத்தின் இலக்குகளை நிறைவேற்றிக் கொள்வதற்காக தலைமைத்துவம் அமைத்துக் கொண்டு, அந்த நிறுவனத்தைச் சார்ந்த அங்கத்தவர்களது செயல்களை வழிநடாத்தி, இயைபுபடத் தொழிற்படவைத்தலாகும். அக்கறை செலுத்தல் தலைமைத்துவ வழிமுறையானது பாரம்பரியமானதும், அதிக பலனைத் தரத்தக்கதொன்றாகவும் கருதப்படுகின்றது. முன்முனைதலும் வழிநடாத்துதலும் முறையானது பிரச்சினைக்குரிய சிரமமான இலக்குகளை அடைவதற்கு உகந்த முறையாகக் கருதப்படுகின்றது. நிருவாக தலைமை, நிறைவேற்றுத் தலைமை, கொள்கை வகுப்புத்தலைமை போன்றவற்றிற்கு இம்முறை மிகவுகந்ததொன்றாக அமைகின்றது. தேவைக்கும்,சந்தர்ப்பம், சூழ்நிலைக்கும் உகந்ததாற் போல இரு முறைகளையும் இணைத்தும் பயன்படுத்தலாம்.

5.2 முன்னெப்போதுமில்லாதவாறாய், இக்கால மனித சமூதாயம் தலைமைத்துவத்தின் மீது வெறுப்பையும், அதிருப்தியையும் மிக இயல்பாய் வெளிப்படுத்துகின்றது. தலைவர்கள் குறித்தும், உயர்பதவியிலிருப்பவர்கள் குறித்தும் கேலிச்சித்திரம் வரைதலும், விகடகவி புனைதலும், இரு அர்த்தப்பட்ட எழுதுவதும் மரபாகி வருகின்றது. இந்த நிலைமை தலைமைத்துவம் துரோகம் இழைத்தமையால் மட்டும் உருவாகும் நிலையல்ல. இகழ்தலும் இம்சைப்படுத்தலும் மனிதனுக்குரிய இயல்பான, ஆனால் வெறுக்கத்தக்க குணவியல்புகளேயாகும். தலைமைத்துவத்திடமிருந்து தாம் சுதந்திரமாக இருக்க வேண்டும் என்கிற எண்ணமுனைப்பும் பிறரது ஒத்தாசையும் தலையீடுமின்றித் தனது கருமங்களைத் தானே செய்ய வேண்டும் என்கிற எண்ணப் பாங்குகளும் இத்தகைய அதிருப்தி நிலைகளுக்கு கால்கோளாகின்றன. அதுமட்டுமல்ல தனிப்பட்ட முறையில் தன்னோடு தொடர்புற்றவர்கள், விருப்பத்துக்குரியவர்கள் அத்தகைய பதவி நிலையைப் பெறவேண்டும் என்கிற ஆவலினாலும் இத்தகைய வெறுப்பைத் தலைமைத்துவத்தில் காட்டிக் கொள்கின்றனர். மேலும் சிலர், கூட்டுவாழ்க்கையில் ஏற்பட்ட வெறுப்புக்களினாலும் தலைமைத்துவத்தைச் சாடிக்கொள்வார்கள், இந்நிலைமைகளுக்கெல்லாம் ஈடுகொடுக்கத்தக்கவாறாக, நவீன தலைமைத்துவங்கள் உருவாக்கப்பட்ட வேண்டும்.

5.3 தலைமைகள் அல்லது தனிநபர் பிரச்சினைகளைத் தீர்த்துக் கொள்வதில் அல்லது விடுவித்துக் கொள்வதில் செயற்பட்டு பெறப்படும் நேர்க்கணியப் பெறுபேற்றைக் காட்டிலும் நிறுவனத்தில் அல்லது குழுவில் அங்கம் வகிக்கும் அனைவருக்குமுன்னும் பிரச்சினைகளை முன்வைக்கும் போது பெறப்படும் தீர்வானது விரைவானதாகவும் சிறப்பானதாகவும் அமைகின்றன. [22] எனப்பல ஆய்வுகள் எடுத்துக்கூறுகின்றன. இவை பெரும் பாலும் சிறிய குழுக்களுக்கே பொருத்தமுடையனவாக அமையலாமாயினும் இத்தகைய கருத்து வளர்ச்சிகள் எதிர்காலத்திலே தலைமைத்துவத்திற்கு சவாலாக அமையலாம்.

5.4 தலைமைத்துவ முன்னெடுப்புக்கள் சிறப்புற அமைய தலைமைத்துவம் குறித்த கற்கை நெறிகளைத் தெரிந்து கொள்வதிலும் பார்க்க கடந்த கால தலைமைத்துவங்களின் தோல்விகளை ஆராய்ந்து பார்த்தலே அதிக பயனைத் தரும்.

8

போதைவஸ்துக்கள் - ஓர் சமூக உளவியல் நோக்கு

Drugs - A Socio Psychological Approach

சமகால மானிட சமூகம் குறிப்பாக மாணவ சமுதாயம் எதிர் நோக்கிக் கொண்டிருக்கும் பிரச்சனைகளுள் 'போதைவஸ்து உபயோகம்' குறித்த பிரச்சனை எதிர்கணியப் பெறுமானங்களை உள்ளடக்கியதொரு தீவிரப் பிரச்சனையாக இனம் காணப்பட்டுள்ளது. வளம் நிறைந்த நாடுகளில் மட்டுமல்ல குறைவிருத்தி நாடுகளிலும்கூட இதுவோர் அச்சுறுத்தும் பிரச்சனையாக இன்று தலையெடுத்துள்ளது. போதைவஸ்து பாவனை ஓர் தனியாள் சம்பந்தப்பட்ட விவகாரமாக ஆரம்பித்து நாளடைவில் சமூகத்திற்குரிய பிரச்சனையாக பரிணாமம் பெற்றுவிடுகிறது. நாட்டுச் சட்டங்களுக்கும் அரசாங்கத்திற்கும் சவாலாக மாறிவிடுகிறது. போதைவஸ்துப்பாவனை அடிப்படையில் தனிமனித வேட்கையுடன் தொடர்புடையதாய் அமைந்து காலப்போக்கில் கொலை, களவு, கற்பழிப்புப் போன்ற சமூகத் தீங்கியல்களுக்கு அடிப்படையாகிவிடுகிறது. சமூகமான வாழ்விற்கும், இயல்பான போக்கிற்கும் சவாலாக அமைந்த இந்த போதைவஸ்துப் பிரச்சனை குறித்து ஆராய வேண்டிய அவசியமும் அவசரமும் ஏற்பட்டிருக்கிறது.

உலகளாவிய ரீதியில் போதைவஸ்துப் பாவனையை ஊக்குவிக்கின்ற உடனடிக் காரணியாக அமைந்தவை குறித்து நோக்கின் 1950ம் ஆண்டு காலப்பகுதியில் குறிப்பிடத்தக்க சிலவகைத்தான போதைவஸ்துக்கள் பாதகமற்றவை எனவும் சாந்தி தரத்தக்கவை (Tranquilize) எனவும் இனம் காணப்பட்டது. இத்தகைய இனங்காண்டல் போதைவஸ்துப் பாவனையைத் தூண்டிவிடுகின்றதொன்றாகவும் மனநிலைகளைக் குழப்புவதொன்றாகவும் அமையப் பெற்றது. மேலும் Chloropro Mazine என்கின்ற இரசாயனம் உளநோய்களுக்கு உகந்த மருந்தாகும் எனவும் மனஅவாவு நிலையினை, உடல் விறைப்பு நிலைகளைப் போக்கவல்லது எனவும் இனம் காணப்பெற்றமை, மக்கள் மனதில் போதைவஸ்துக்கள் குறித்த நேர்க்கணிய ஈர்ப்பினை ஈடுபாட்டினை ஏற்படுத்தியது. 1960ம் ஆண்டளவில் மருட்சிநிலையினைத் தோற்றுவிப்பதற்காகவும், நடத்தைகள் குறித்தும், காட்சிநிலைகள் குறித்தும் மாற்றங்களை ஏற்படுத்துவதற்காகவும், கானல்நீர்க் காட்சிகளை, இந்திரஜாலக் காட்சிகளை காண்பதற்காகவும் சமய அனுபவங்களை ஊக்குவிப்பதற்காகவும், Hullucinogenic என்கின்ற போதைவஸ்துக்கள் அறிமுகம் செய்யப்பட்டது. இந்தவகை போதைவஸ்துக்களின் அறிமுகம் சில சமய சபைகளுக்கும் உடன்பாடானதொன்றாகவிருந்தமையால் இலகுவில் மக்களிடமிருந்து பெரியதொரு நாட்டத்தினையும் பெற்றுக் கொண்டது. இது கட்டற்ற போதைவஸ்துப் பிரயோகத்திற்கு வழி வகுப்பதாயமைந்தது. இந்த வகையானவற்றுள் L. S. D

என்கிற Lysergic acid diethylamide அடங்கும். இந்த வஸ்து மனித நடத்தைகளையும் மனிதக் காண்டலையும் துரிதமாக மாறுபாடடையச் செய்யத்தக்கதொன்றாகும். இது மூளையை மிகவும் இலகுவில் பாதிக்கும் என ஆராட்சியாளர்கள் அறிந்திருந்தும் இதனை அறிமுகப்படுத்தி வைத்தனர். எண்ணங்களிலும் மனப்பாங்குகளிலும் மாற்றத்தினை ஏற்படுத்தி இறைக் காட்சிகளை இறை அனுபவத்தைப் பெற உகந்ததொன்றாகச் சமய சந்நிதானங்கள் சிலவற்றால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருந்தது. அடுத்ததாக புத்திஜீவித கண்டுபிடிப்புக்கள் குறிப்பாக ஸ்கின்னரால் கண்டு கொள்ளப்பட்ட Operant Methodology (Skiner Box), Operant Conditioning முறையியல் போதைவஸ்து பாவனைக்கு மறைமுகமாக தூண்டுதலை ஏற்படுத்துகிறது. இந்த முறையியல் குறித்து நோக்கின் சொற்கள் பொதுவாகவே உள்ளன. அவை பொதுவில் ஒன்றைக் குறிப்பனவாகவே உள்ளன. உதாரணமாக வீடு, மனிதன், மரம், கல்லூரி போன்றவை. வீடு என்பது பல அடுக்கு வீடுகளையும் குறிக்கும். ஒற்றைக் கூரை வீட்டையும் குறிக்கும். ஓலைக் குடிசை வீட்டையும் குறிக்கும். எனவே எதை எப்போது குறிக்கிறது என நுகர்வோனே கண்டுகொள்ள வேண்டும். போதைவஸ்து என்றால் மட்டும் போதுமா? எது போதை, எப்போது போதை எவ்வளவாக எடுக்கும் போது அது போதை என்பவை குறித்து அறிவு ரீதியில் நுகர்வோர்கள் தீர்மானிக்க வேண்டும் என்கின்ற அறிவியல் முறைமையும் போதைவஸ்துவினை வரையறை செய்வதில் சிக்கல் நிலைகளை உருவாக்கியது.[1] புத்திஜீவித மட்டத்தில் இதுவோர் தூண்டலாகவும், உந்துதலாகவும் அமையப் பெற்றது. சமூக அமைப்புக்களில் காணப்படும் குறைபாடுகளாவன தனிமைப்படல், அந்நியமாதல், வேலைப்பழு, தகுந்த பொழுதுபோக்கின்மை போன்றவைகளும் விரைவாகப் பரவும் வேற்று நாட்டுக் கலாச்சாரப் போக்குகளும், சட்டங்களில் அரசாங்கத்திட்டங்களில் காணப்பெறும் இறுக்கமற்ற தன்மைகளும் இன்று போதைவஸ்து உபயோகத்தினை தூண்டுகிறவையாக காணப் பெறுகின்றன.

போதைவஸ்துக்களின் பாவனை நீண்ட வரலாற்றினையுடையது. இந்துக்களின் சாஸ்திரிய நூல்களிலும் சமய நூல்களிலும் போதைவஸ்துக்கள் குறித்தும் பாவனைப் பயன்பாடுகள் குறித்தும் தகவல்கள் காணப்படுகின்றன.[2] கிறிஸ்தவத்தின் விவிலிய வேதத்திலும் போதைவஸ்துக்கள் குறித்த குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. கலைகளின்றி ஒரு சமுதாயம் இருந்திருக்க முடியாததுபோல சமயமின்றியும் ஒரு சமுதாயம் இருந்திருக்க முடியாது. யூத சமயம், கிறிஸ்தவ சமய இறையியல் கொள்கைகளில் மனிதனுக்கும் கடவுளுக்குமிடையிலான தொடர்புகள் எடுத்துக் கூறப்படுகின்றது. இத்தகைய தொடர்புகளை சாமானியர் உணர்ந்து கொள்வதற்காக அவனுக்கு சில சமயம்சார் அனுபவங்கள் அவசியமாகின்றன. இத்தகைய இறை ஐக்கிய அனுபவத்திற்காக பிரார்த்தனைகள், தியானம், நீண்ட விரதங்களுடன் போதைவஸ்து எடுத்தலும் இடம் பெறுகின்றது

என்கிறார் கலாநிதி Learz. மேலும் Learz அனேக மனிதக் கலாச்சாரங்கள் போதைப் பொருட்களை உபயோகிப்பதன் வழியாக அவை சமய அனுபவங்களைத் துரிதப்படுத்துகின்றது எனக் கருதுகின்றனர். மேலும் அவை ஊக்கிகளாகப் பயன்படுகின்றன எனவும் நம்புகின்றனர் எனக் குறிப்பிடுகிறார்.[3] கிழக்குச் சமயங்கள் குறித்து நீண்ட காலம் பௌத்தத் துறவிகளுடன் வாழ்ந்து அனுபவப்பட்டு ஆராய்ச்சிகளை மேற்கொண்ட கஸ்ரன் ஸ்மித் (Huston Simith) சமய அனுபவங்களைப் பெற போதைவஸ்துக்களை உபயோகப்படுத்தினர் என்பதற்கு சான்றுகள் உள்ளது என்கிறார்.[4] பிரக்ஞை நிலையில் ஏற்படுகின்ற வேறுபடும் நிலைகள், உளமருத்துவப் பொருளியலின் பிரகாரம் மூளையில் ஏற்படுகின்ற சில இரசாயன மாற்றங்களால் உருவாக்கப்படுகின்றது. ஆயினும் இந்த மாற்றங்களை சமூகவியல் நோக்கில் சமயத்துடன் கொண்ட தனிப்பட்ட தொடர்புகளே தோற்றுவிக்கிறது என்பர். கிறிஸ்தவப் பிராத்தனைகளின்போது வழங்கப்படுகின்ற வைன் இந்த மாற்றங்களுக்கு அடிப்படையாக அமைகின்றது.[5]

முக்கிய உணவாகிய அரிசி போன்ற தானியங்களிலும் இரசாயன மாற்றங்களை ஏற்படுத்தலின் மூலம் போதைவஸ்துக்களை தயாரித்தனர். எடுத்துக்காட்டாக சீனாவில் அரிசியிலிருந்து ஷம்ஸீ என்கின்ற போதைப் பானம் தயாரிக்கப்பட்டது ஸுரா (சுரா) என்கிற போதைப் பானத்தை பலா, தென்னை, ஈச்சமரங்களிலிருந்து கிடைக்கும் சாறுகளைப் புளிக்க வைத்து தயாரித்தனர். காலப்போக்கில் வெல்லப்பாகு, அரிசி நெய், மலர்களினது மகரந்தப் பொடிகள், மலர்களின் ரசங்கள் முதலியவற்றிலிருந்தும் 'சுரா' என்கிற போதைப்பானம் தயாரிக்கப்பட்டது. வாற்கோதுமையைப் புளிக்க வைத்து ஏல் என்கிற போதைப் பானத்தைத் தயாரித்தனர். இங்கு முக்கிய உணவுப் பொருட்களினையும் போதைப் பானத்தை உருவாக்குவதற்கு பயன்படுத்துகிறார்கள்.

மேற்கத்தேய கலாச்சாரத்தில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட முதற் போதைவஸ்தாக மதுபானம் கணிக்கப்படுகிறது. கி.மு. 1500 இல் மதுபானம் பாவனையில் இருந்ததைச் சித்தரிக்கும் சித்திரம் ஒன்று காணப்பெறுகிறது. இச்சித்திரமானது மதுபோதைக்கு ஆழ்ப்பட்டவரது புறநிலைத் தோற்றங்களை அதிலான மாற்றங்களைக் காட்டுவதாக அமைந்திருந்தது.[6] ஆங்கிலத்தில் Alcohol என்கிற மதுபானத்தைக் குறிக்கும் பதம் அராபிய Alokithal என்கின்ற சொல்லிலிருந்து பெறப்பட்டது. இதனது பொருள் ஒருவித கரைசல் என்பதாகும்.[7]

அபினும் அபின்மர வித்துக்கள் குறித்த தகவல்களும் தற்கால கலாச்சாரத்திலேயே காணப்பட்டமைக்கான ஆதாரங்கள் கிடைத்துள்ளது. முதல் முதலில் சுவிஸ்லாந்தில் அபின் கண்டு பிடிக்கப்பட்டது. இதனை உட்கொண்டால், கெட்டவைகளை மறந்து விடலாம், (forget fullness of evil) என்கிற நம்பிக்கை

அக்கால மக்களிடையே நிலவியிருந்தது. தென் அமெரிக்காவில் கொக்கோ மரத்திலிருந்து கொக்கோயின் (Cocaine) என்கிற போதைவஸ்து உருவாக்கப்பட்டது.

திருமண விழாக்களிலும், கோவில் திருவிழாக்களிலும் பிறப்பு இறப்புக் கொண்டாட்டங்களிலும் மதுபோதைவஸ்து கட்டாயப் பொருளாக வழங்கப்பட்டது. அரச குடும்பங்களிலும் அரச விழாக்களிலும் போதைவஸ்து பாவனை முக்கியத்துவம் பெற்றதாகக் காணப்படுகின்றது. அரச விருந்துகளில் வைன் இராஜதிரவியமாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. திருமண விழாக்களில் போதைப்பொருள் பாலியல் இசைவுகளை, விருப்புக்களை மேம்படுத்தும் என்கிற அடிப்படையில் கட்டாயமானதொன்றாகக் கருதப்பட்டு வழங்கப்பெறுகின்றது. எனவே போதைவஸ்துப் பாவனை நீண்ட வரலாற்றையுடையது என்பதும் ஒரு காலத்தில் சட்டரீதியாக அங்கீகரிக்கப்பட்டதொன்றாயும் சமூக உறவுகளை நெருங்க வைக்கக் கூடிய சக்திமிக்கதொன்றாயும் கருதி உபயோகிக்கப்பட்டன எனவும் கூறலாம்.

நீண்ட காலமாக போதைவஸ்தினை எடுப்பதன் மூலம் ஒருவித மகிழ்ச்சி நிலையினை, ஒருவித ஓய்வு நிலையினைப் பெறலாம் என்கின்ற நிலையே நிலவியிருந்தது. மிகவும் காலம் தாழ்த்தியே மருந்து உபயோகங்களுக்கு இவை பாவிக்க உகந்தவை என்கிற கருத்து எட்டப்பட்டது. 1817இல் அபினையும், மோர்பினையும் 1885 அளவில் கோகேயினையும் மருத்துவத்துறையில் ஈடுபடுத்தினர். மருத்துவத்துறை வளர்ச்சியில் போதைப் பொருட்கள் நரம்பு சம்பந்தப்பட்ட நோய்களுக்கும், உளப்பிறழ்வு தொடர்பான நோய்களுக்கும், பாலியல் பிரச்சனை சம்பந்தப்பட்டவற்றிற்கும் பயன்படுத்தலாம் என்கிற முடிவினைப் பெற்றனர். ஆயினும் இந்தியாவில் 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே (Rauwalfia Serpentina) என்கிற செடியின் வேரானது சமூக உறவுகளுக்கான ஊக்குவிப்புப் பொருளாக மட்டும் உபயோகப்படுதலைக் காட்டிலும் மருந்துப் பொருளாகவும் பாவிக்கலாம் என்கிற உண்மையைக் கண்டறிந்தனர்.

போதைவஸ்து என்றால் என்ன? போதைவஸ்துக் குறித்து வரைவிலக்கணத்தைக் காணுதல் என்பது புதிர் நிறைந்ததொன்றாக அதாவது ஏமாற்றுத் தன்மை கொண்டதொன்றாக அமைகிறது. போதைவஸ்து என்றால் என்னவென ஒருமுகப்பாடாக சமூகவியலாளன், மருத்துவவியலாளன் பொலிஸ்காரன், பொதுமகன், பொதுசன தொடர்பூடகங்கள் கருதுவதுமில்லை வரையறை செய்து கொள்வதுமில்லை. எனவே போதைவஸ்து என்பது மானிடம் சார்ந்த நலம் பேணும் பல்வேறு அமைப்புகளுடன் வேறுவேறான ஏற்புடமைகளுடன் தொடர்புடையதொன்றாய் விளங்குகின்றது. மருத்துவத்துறையினர் எந்த

அளவிற்குப் போதைவஸ்துக்களை மருந்தாகப் பாவிக்கலாம் என்பது குறித்தும், சமூகவியலாளன் எந்த அளவிற்கு போதைவஸ்துக்களை 'விருந்தாக' அனுமதிக்கலாம் என்பது குறித்தும், அரசாங்கம் வருமானத்தை ஈட்ட எவ்வளவு தூரம் வாய்ப்பாக்கலாம் எனவும் சட்டத்தை ஒருவாறு நிலைநாட்டத்தக்க வகையில் எவ்வளவுக்கு அனுமதிக்கலாம் என்கின்ற வகையில் பொலிசாரும் தமது நோக்கங்களை மையப்படுத்தியவாறே போதைவஸ்துக் குறித்து வரையறை செய்ய முற்படுவர். எனவே சமூகஉளவியல் சமூகவியல் போன்றவற்றை முதன்மைப்படுத்தியவாறும் மருத்துவத்துறை சட்டத்துறை போன்றவை போதைப் பொருள் குறித்துக் கொண்டிருக்கின்ற நிலைப்பாட்டினை புரிந்து கொண்டவாறாகவும் போதைவஸ்து குறித்து நோக்கலே இங்கு பொருத்தமாக அமையும்.

போதைவஸ்து என்பது 'எந்த ஒரு வஸ்துவானது அதற்குரிய இரசாயன இயல்பினால் உயிரியொன்றின் செயற்பாட்டில், அமைப்பில் அதாவது தோற்றப்பாட்டில் மாற்றத்தினை ஏற்படுத்துகின்றதோ அதனை போதைவஸ்து எனலாம்'.[9] இதுவோர் மருந்துப் பொருளியலாளனுக்கு (Pharmacologist) உகந்த வரைவிலக்கணமாகும். இதுவோர் உபயோகமான வரைவிலக்கணமாயினும், போதைப் பொருள் நாளாந்த வாழ்க்கையில், சமூக உளவியல்சார் தாக்கங்களை ஏற்படுத்துகிற பான்மைகளை மேற்குறித்த வரைவிலக்கணம் எடுத்துக் கூறவில்லை. 'போதைப்பொருளானது எமது விருப்புக்களின் விளைவுகளுக்கு நேர்கணியமானதொரு பாதிப்பை ஏற்படுத்த உதவும்' என்கிற வரைவிலக்கணம் பொதுவாக போதைவஸ்துப் பாவிப்பவர்களால் முன்வைக்கப்படுகின்றது.

போதைவஸ்தினை எடுப்பதனால் முன்கூறப்பட்ட அதாவது நேர்கணிய பெறுபேறுகள் என்கிற கருத்துக்கள் தவறானவையாகக் கூட இருக்கலாம். உபயோகிப்பவரது மனோபாவமே உடலியல் ரீதியில் மாற்றத்தினைத் தரும் என்கின்ற நம்பிக்கையை உருவாக்கியும் இருக்கலாம். எவ்வாறெனினும் அதுவும் சமூகவியல் நோக்கிற்குப் போதாதொன்றாகவே அமைகிறது. சாதாரணமாக தெருவோர மனிதனுக்கு துன்பத்தையும் நோவையும், நோயையும் தரக்கூடிய போதைவஸ்துக் குறித்து சமூகத்தையும் - சமூக பாதிப்பையும் உள்ளடக்கியதொரு வரைவிலக்கணமே எமது நோக்கில் இங்கு திருப்திகரமானதாக அமைய முடியும். போதைப் பொருள்களை பாவித்தல் அல்லது பாவிக்காதுவிடுதல் என்பது எமது எண்ணங்களிலேயே தங்கியுள்ளது. மனம்சார்ந்த ஒன்றாகவே விளங்குகிறது. போதைவஸ்துக்களை எடுப்பதன் மூலமாய் ஆறுதலைப் பெறலாம் என்கிற கருத்து எமது உடலியல் கூற்றுக்களிலிருந்து வருகின்றதொன்றல்ல சமூகச் சூழல் வழியாகவே மனிதனிடம் வந்தடைகிறது.

போதைவஸ்து என்பது ஒரு வகையான பொருள் இது எந்தவிதமான உயிரியில் அல்லது நோய்தீர்ப்புத் தேவைகளின் பொருட்டாக அல்லாமல், வெறுமனே உடலியல் உளவியல் சக்திகளை உருவாக்கும் என்கிற கருத்துடன் எடுக்கின்றபோதே அவை போதைவஸ்து என்ற வரையறுக்குள் வருகின்றது.[10] எனவே போதைவஸ்து என்கின்றபோது எந்தப் பொருளாக இருந்தாலும் அதிலுள்ள இரசாயனத் தன்மையினால் ஒரு உயிரியின் அமைப்பினை செயல்பாட்டினை மாற்றுகிறதோ அதுவே போதைப் பொருளாகும். இந்த வரைவிலக்கணமானது உணவாக, நீராக, காற்றாக, ஒட்சிசனாக இருந்தாலும் எதுவொன்று போதை என்கிற விலாசத்துடன் எடுக்கப்படுகிறதோ அவற்றினையும் இந்த வரைவிலக்கணம் உள்ளடக்கும்.

போதைவஸ்தினை எடுப்பவர்கள் புகையிலையுடன் சேர்த்துப் புகைபிடித்தல் வழியாகவும் (Smoking with Tobacco) பொடியாக்கி மூக்கினூடாகவும் (Using it as snuff) ஈரப்படுத்தி வாயுவுருவாக்கி சுவாசித்தல் வழியாகவும் (Fume inhalation) வாய்மூலமாகவும் (Oral Administration) நரம்புள் ஊசியால் குத்தியும் அல்லது தசைக்குள் ஊசியால் குத்தியும் (Injecting) மதுபானத்துடன் கலந்தும் (Taking Together with Alcohol) உணவுடன் கலந்தும் (Mixing with food and taking it) பல போதைவஸ்துக்களை ஒன்றுசேர்த்தும் (Multiple drug use) எடுத்துக் கொள்கிறார்கள்.[11]

போதைவஸ்துக்களின் வகைகளும் பெயர்க் குறியீடுகளும் காலத்துக்குக் காலம் அதிகரித்துக் கொண்டு சென்றாலும் பின்வரும் போதைவஸ்துக்களை பிரதானமானவையெனப் பட்டியலிடலாம். அவை முறையே கெரோயின் (Heroin) மோர்பீன் (Morphine) கொடீன் (Codeine) மெதடோன் (Methodone) கோகேயின் (Cocaine) மார்ஜ்ஜுவோனா (Marijuana) பாபிரூறேற்ஸ் (Barbiturates) அம்ராமைன்ஸ் (Amphetaminis) எல்எஸ்டி (L. S. D) டி. எம். ரி (D. M. T) மெஸ்காலின் (Mescaline) சிலோசிபின் (Psilocybin) அல்கஹோல் (Alcohol) புகையிலை (Tobacco) ஆகும். அட்டவணையில் விபரம் காண்க.[12]

தொடக்க காலத்தில் சட்டரீதியானதாகவும் கலாச்சார ரீதியாகவும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட போதைவஸ்துப் பாவனைகள் இன்று சட்ட ரீதியாக தடைசெய்யப்பட்டதொன்றாகவும் - சகல சமூகச் சீரழிவுக்கும் அத்திவாரமாக அமைவதாகவும் மாறிவிட்டது. மேலும் பல நாடுகளில் போதைப் பொருள் உபயோகத்திற்கு மரண தண்டனை வழங்கப்படுகின்றது. உலகளாவிய சுகாதார, சமூக நலன் பேணும் அமைப்புக்கள் போதைவஸ்துவின் தீய விளைவுகள் குறித்து பிரசாரம் செய்து வருகின்றது. ஆயினும் இவற்றின் உபயோகம் குறையவில்லை. நாளாந்தம் போதைவஸ்தினை உபயோகிப்பவர்கள் எண்ணிக்கை

கூடிக்கொண்டே செல்கிறது. எனவே உளவியல் ரீதியாக உடற்கூற்றியல் ரீதியாக எத்தகைய தாக்கங்களை இவை ஏற்படுத்துகின்றது என்பதை நோக்குதல் இங்கு பொருத்தமானதாக அமையும். மருத்துவக் காரணங்களுக்காகவென அனுமதிக்கப்படுகின்ற போதை வஸ்துக்களே காலப்போக்கில் போதைப் போகிகளை உருவாக்க வழி செய்கின்றதெனலாம். சாந்தப்படுத்த என்கிற அடிப்படையில் (Tranquilizers) இது ஆரம்பமாகின்றது. மனமுறிவுகள் மன அழுத்தங்கள், தாழ்வுணர்ச்சிகள், அவா நிலைகள் போன்ற உளவியல் பாதிப்புக்களைப் போக்க 'அளவோடு' போதைவஸ்துக் கலவை மருந்துகளை நோயாளர்களுக்கு மருத்துவர்கள் அறிமுகப்படுத்துகிறார்கள். காலப்போக்கில் மருத்துவரது ஆலோசனையின்றியே நோயாளிகள் மருந்தின் அளவுகளையும் எடுக்கும் தடவைகளையும் அதிகரித்துக் கொள்கிறார்கள். காலப்போக்கில் இவர்கள் இதன்வழியாய் போதைப் போகிகளாக மாறிவிடுகிறார்கள்.[13]

குழந்தைகள் பெற்றோரிடம் தமது சுகவீனம் நலமின்மை குறித்து முறையிடுகிறார்கள். பெற்றோர்களோ மருத்துவரது ஆலோசனையைப் பெற்றுக் கொள்ளாமல் தூக்க மாத்திரைகளை, நோவு கொல்லும் மருந்துகளை வழங்குகிறார்கள். உடல் நிலையிலும் பிரக்ஞை நிலையிலும், மாறுதல்களை ஏற்படுத்துகின்ற இம்மருந்துகள் காலப்போக்கில் குழந்தையின் வளர்ச்சி நிலையில் அவர்களுக்கு இவைகள் அத்துப்படியாகி விடுகின்றன. வளர்ச்சிநிலையில் இத்தகைய உடல் உள அசௌகரியங்களைப் போக்கிக் கொள்ள கடுமையான மருந்துகளை போதைவஸ்துக் கலந்த கலவைக் குளிசைகளை பாவிக்க ஆரம்பித்து நாளடைவில் போதைப் பொருட்களுக்கு அடிமையாகி விடுகிறார்கள். பெற்றோர்கள் உபயோகிக்கும் Psychotropic drugs க்கு பிள்ளைகளும் அடிமையாகிவிடுகிறார்கள். கனேடிய சமூகவியலாளர்களது 1968 - 1972 காலப்பகுதியிலான ஆய்வு மேற்குறித்த தகவல்களை வெளிப்படுத்துகிறது.[14]

உடற்கூற்றியல் ரீதியாகவோ, உளவியல் ரீதியாகவோ பெரிய மாற்றங்களை போதைவஸ்துக்கள் ஏற்படுத்தாது. ஏற்படுகின்ற உளவியல் மாற்றங்கள் கூட போதைவஸ்துக்களை எடுப்பதனால் இன்ன இன்ன மாற்றங்களை ஏற்படுத்தும் என்கிற முற்கற்பித பதிவுகளின் எதிர்பார்ப்பும் நம்பிக்கையுமே. உளவியல் மாற்றங்களை உண்டுபண்ணும் போதைவஸ்துவினை எடுக்கிறார்கள் என்கிற நிலைப்பாடுகளே அதன் தாக்கத்தினை நிர்ணயிக்கும் காரணிகளாக அமையும். இத்தகைய மாற்றங்களுக்கு மேலும் அடிப்படையாக எடுக்கப்படும் போதைவஸ்துவின் அளவும் தரமும் முக்கியமானதாக அமையும். பொதுவாக போதைவஸ்துக்கள் கோபப்படுதலை ஊக்குவிப்பதில்லை எனினும், அதிகளவில் எடுக்கப்படுகிறபோதும், எடுக்கப்படும் சந்தர்ப்ப சூழ்நிலையைப் பொறுத்தும் சிலரிடம் கோபாவேசங்களைத் தூண்டுவதாகவும் அமையும். கோபப்படுதல்

அல்லது கோபப்படத் தூண்டுதல் போதைப் பொருளின் குணவியல்பாக தவறுதலாகக் கருதப்படுகிறது. போதைப் பொருட்களினால் செயற்பாடுகளை மாற்ற முடியுமே தவிர செயற்பாடுகளை உருவாக்க முடியாது.[15] போதைப்பொருள் எடுப்பதனால் ஏற்படுகின்ற உளவியல் மாற்றங்கள் எடுப்பவரது எதிர்பார்ப்புக்களையும் சூழ்நிலைகளையும் இணைத்தே வருகின்றன.

வைபவமொன்றில் மனிதர்கள் குடிக்கிறார்கள். இவர்கள் இவ்விதம் குடிப்பதனால் சமூகமானது குடிப்பழக்கத்தை சமூக நடைமுறையாகக் கருதிக் கொள்ளும். குறித்த வைபவமானது திருவிழாவாகவோ, திருமண விழாவாகவோ அன்றி பிறந்தநாள் விழாவாகவோ கூட இருக்கலாம். இவ்வாறான வைபவக் கொண்டாட்டங்களில் குடிக்கலாம் என்கிறதொரு நிலைப்பாடும் இவ்வைபவங்களுடன் இணைவாகிவிடும். இங்கு புதியவர்களும் எப்போது எவ்வாறு குடிக்கலாம் என்பதனைக் கற்றுக் கொள்வார்கள். இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களில் குடிப்பது சமூகத்தின் ஒழுங்கானதொரு நடைமுறையாகிவிடுகின்றது. இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களில் குடிப்பது என்பது அந்த சந்தர்ப்பம் கேட்டுக் கொண்டதனால் குடிப்பது போலாகும். சமூக உளவியல் மொழியில் கூறினால் தனியானஒருவன் ஒரு சந்தர்ப்பத்தின் கோரிக்கையைக் கனம் பண்ணுவதற்காக எவ்வாறு நடந்து கொள்கிறான் என்றாகிவிடும். எதிர்பார்ப்பை அல்லது சமூக நியதிகளை சரிக்கட்டுவதற்காக இங்கு போதைவஸ்து எடுக்கப்படுகிறது. இது சமூகத்தினைப் படிப்பது போலாகிறது. வயது வேறுபாடு, பால் வேறுபாடு, சமூக நிலை. பின்பற்றும் சமயம், பிரதேசம் ஆகியவை போதைப்பொருளினை தூண்டுவனவாகவும், தடுப்பனவாகவும் அமையும். சில சமயங்கள் குடியினை அறவே வெறுத்தாலும் வேறு சில சமயங்கள் அதனைத் தாங்கிக் கொள்ளுகின்றன.

பொதுவாக உளவியலில் அதிகபட்ச போதைப்பொருள் பாவனைகள் நடத்தைப் பிறழ்வுகள் ஏற்படுவதற்கு வழிகோலுகின்றதென ஆய்வுகள் புலப்படுத்துகின்றன. போதைப்பொருள் பாவனை இரண்டு அடிப்படையில் நிகழ்கின்றன முறையே பழக்கம் காரணமாக போதைப்பொருள் பாவித்தல் (Drug Habituation) போதைக்கு அடிமையாகி அதனைப் பாவித்தல் (Drug addiction) இவ்விரண்டு நிலைகளில் எதிலிருந்து போதைவஸ்தினை எடுத்தாலும் அவை கஞ்சா போன்ற இயற்கையானவையாக இருந்தாலென்ன அல்லது L. S. D போன்று சேர்க்கைத்தன்மையாக இருந்தாலென்ன இவற்றினை எடுப்பதனால் தீவிர மனவெழுச்சி வெளிப்பாட்டினை அல்லது சக்தி வெளிப்பாட்டினை பெற்றுக் கொள்வர். போதைவஸ்துக்கு அடிமைப்பட்ட நிலையில் தீவிர சக்தி வெளிப்பாட்டினை மேலும் பெற்றுக் கொள்வதற்காக தொடர்ச்சியாக எடுத்துக் கொள்வர். இவர்களுக்கு கூடுதலாகவும் அடிக்கடியும் போதைவஸ்து எடுக்க

வேண்டும் என்கின்ற மன உந்துதல் ஏற்பட்ட வண்ணமே இருக்கும். பொதுவாக உடற் கூற்றியலும், உளமும் போதைவஸ்துவின் தாக்கத்திலேயே நின்று செயற்படுகின்ற நிலைப்பாட்டினை பெற்றிருக்கும், இதனுடைய தாக்கம் தனியாரிலும், சமூகத்திலும் பிரபலிக்கும். போதைவஸ்துவுக்குப் பழக்கப்பட்ட நிலையில் உள்ளவர்கள் சில நிபந்தனைகளின் அடிப்படையில் போதைவஸ்தினைப் பாவிப்பார்கள். இந்நிலையில் போதை எடுக்க வேண்டும் என்ற விருப்பமிருக்கும். ஆனால் அதைக் கட்டாயமாக எடுக்க வேண்டும் என்கின்ற அழுத்தப்பாட்டினைக் கொண்டிராது உணர்வுகளை ஊக்குவிப்பதற்காகவே இங்கு உபயோகிக்கப்படுகிறது. போதைவஸ்துவினை தொடர்ந்து எடுக்க வேண்டும் என்கின்ற விருப்பு சிறிதளவில் அல்லது இல்லாமலும் இருக்கலாம். இவ்விதமாகப் போதைவஸ்துவினை எடுப்பது ஒரு உளவியல்த் தாக்கத்தை ஏற்படுத்துவதற்காகவே தவிர, உடலியலைத் தீவிரப்படுத்துவதற்காக அல்ல. இதனுடைய தாக்கம் தொடக்க நிலையில் தனியாள் சம்பந்தப்பட்டவையாகவே இருக்கும்.[16] இருநிலைகளிலும் உளவியல் எழுச்சிகளை போதைவஸ்துக்கள் வழங்குகின்றன. எனினும் அடிமைப்பட்ட நிலையில் உள்ளவர்களுக்கு உடற்கூற்றியல் நிலையினையும் எழுச்சியூட்டுவதாய் அமைகின்றது. போதைப்பொருள் எடுப்பதை தொடராமல் விடுகிறபோது உடல் இயக்க உறுதிப்பாடுகள் மந்தமடைந்து விடுகின்றன. உடலியல் ரீதியாக போதைவஸ்து தேவை என்றாகியபோது வெறுப்புக்கும், மனத் தளர்ச்சிக்கும் பரிதாபத்திற்குரிய நிலைகள் போதைவஸ்து எடுப்பவரில் மாறிமாறித் தோற்றம் பெற்று மீண்டும் மீண்டும் போதைப் பொருள் எடுக்க வேண்டும் என்கிற நாட்டத்தை அதிகரித்துக் கொண்டேயிருக்கும். இது காலப்போக்கில் ஒரு முக்கிய உடற்கூற்றியல் தேவையாக மாறி நாளடைவில் எடுப்பவரில் ஒரு ஊக்கிபோல அமைந்து செயற்படும்.

உளவியல் தாக்கங்களை உண்டாக்குகின்ற போதைவஸ்துகள் (Psychoactive) அதாவது உளவியலில் செல்வாக்குச் செலுத்துகிற போதைவஸ்துகள், (Stimulates narcotics Hullucinogine, Marjuana போன்றவை) மத்திய நரம்புத் தொகுதியில் பாதிப்பினை ஏற்படுத்தி (மூளையில், மூளைத் தண்டில், முண்ணாண் அல்லது முள்ளந்தண்டில்) ஒருவரின் பௌதீக அல்லது உடலியற் தொழிற்பாடு மனவெழுச்சி நிலைகள், பிரக்ஞை நிலைகளில் மாற்றத்தினை ஏற்படுத்தும். போதைவஸ்துவில் உள்ள துணிக்கைகள் கலன்களினூடாக அல்லது கலன்களின் சவ்வுகளினூடாக ஊடுருவி சில இரசாயன மாற்றங்களை ஏற்படுத்துவதன் காரணமாக உடற்கூற்றியல் மாற்றங்களை ஏற்படுத்தும். இதுவே போதைவஸ்துவின் செயற்பாடாகும் (Action). இந்த செயற்பாடு உயிரியல் இரசாயன Biochemical உடற்கூற்றியல் (Physiological) மாற்றங்களுக்கு வழிசெய்யும். இதுவே போதைவஸ்து நிகழ்த்தும் தாக்கமாகும் (Effects). போதைப்

பொருட்களின் அடிப்படைத்தாக்கம் மனச்சோர்வு (Depress) அல்லது (Exication) கிளர்ச்சியூட்டலை மூளையில் ஏற்படுத்தும்.

போதைவஸ்துக்கள் ஏற்படுத்துகின்ற உடற்கூற்றியல் தாக்கங்கள் உளத்தாக்கங்கள் குறித்து மிகச்சரியாகவும் பூரணமாகவும் குறிப்பிட முடியாது. போதைவஸ்து எடுக்கப்படும் அளவும் எடுக்கின்ற தரங்களும் அவை இரத்தத்தில் கலக்கும் விரைவும் போதைவஸ்துவின் தாக்கத்தினை தீர்மானிப்பதில் முக்கிய காரணியாக அமையும். சில சந்தர்ப்பத்தில் குறைந்தளவான உள்ளெடுப்பு, எடுப்பவரின் உணர்ச்சி பூர்வ நிலைகளினால் கூடுதலான தாக்கத்தை ஏற்படுத்தும். உடம்புச்சூட்டின் வேறுபாடுகளும் இரத்தத்திலும் என்சைமிலும் (Enzime) உள்ள குறைபாடுகளும் தாக்கத்தின் தன்மையை நிர்ணயிக்கும். ஆண், பெண் பால்நிலை வேறுபாடு வயது வேறுபாடுகளும் தாக்கத்தினை நிர்ணயிப்பதில் பெரும் பங்கு வகிக்கும். போதைவஸ்துவினை ஊசிமூலம் எடுக்கிறபோது விரைவான தாக்கத்தினையும், வாய்மூலம் எடுக்கிறபோது வேகம் குறைந்த தாக்கத்தினையும் ஏற்படுத்தும்.

கூடுதலான போதைவஸ்துப் பிரயோகம் ஒருவித பொதுவிதிகளை முறிக்கிற நடத்தையாகும். (Deviant behavior) என Jessor குறிப்பிடுகிறார்.[17] கடுமையாக மதுபானம் எடுப்பதென்பதும் பொதுவான சமூக நியதிகளை மீறுவதாகும். ஒருவனுக்கும் அவனது விருப்பத்திற்குரிய அடைவுகளுக்குமிடையே தொடர்பறுந்தநிலை. அதாவது அடைவுகளை அடைவதற்கான எதிர்பார்ப்புகள் ஏமாற்றத்திற்குள்ளாகும்போது திருப்தியின்மை ஏற்பட்டு ஒருவித தனிமைநிலைக்கு ஆளாகிறான். இதனால் ஏற்பட்ட நோவுகள் தாக்கங்கள் அவனை சட்ட விரோதமான நடத்தைக்குத் தூண்டிவிடும் அல்லது தூண்டுகோலாக அமையும். ஏமாற்றம் தோல்வி என்கிற உளவியல் தாக்கங்கள் - ஒருவரிடம் குறித்த தீர்ப்பினை தன்னிச்சையாகவே எடுக்கத் தூண்டும் சட்ட விரோதச் செயல்கள் அவனது மனப்பான்மையில் சரியானதாகப்படும். சட்ட விரோதச் செயல்ப்பாடுகளில் ஒன்றான போதைவஸ்துப் பாவனைகளில் அவன் நாட்டம் கொண்டு அதற்கு அடிமையாகிறான்.

சமூக வாழ்விலிருந்து அந்நியமாகிறவன் போதைவஸ்துப் பாவனைக்கு அடிமையாகப் பெரிதும் வாய்ப்புகள் உண்டு. குடும்ப உறவுகளிலான விரிசல், தொழில் செய்யும் இடத்தில் உரியவிடம் கிடைக்காமல் உதாசீனப்படுத்தப்படல், சமூகம் உரிய அங்கீகாரத்தை வழங்காமை போன்ற சமூகம் சார்ந்த குற்றங்கள் ஒருவன் அந்நியமாதலுக்கு அதிக வாய்ப்புகளை ஏற்படுத்துகின்றன. இதனால் ஒருவனது மனப்போக்கில் தன்னைப் பற்றி எழுகிற சுயதாபநிலைகளான உபயோகமற்ற, உதவியற்ற, நம்பிக்கையற்ற நிலைப்பாடுகள் சமூகத்திலிருந்து

மட்டுமல்ல தன்னிலிருந்தே ஒருவனை அந்நியப்படுத்தி விடுகின்றன. இந்நிலையில் சுயகட்டுப்பாடுகள் குறைந்து பொதுவிதிகளைப் பேணாததொரு மனநிலை ஏற்பட்டுவிடும். தனிமைப்பட்டுப் போனவன் ஏனையோரைக் குறித்து மிகக் குறைந்தளவிலேயே அக்கறைப்படுவான். எனையோர் தவறானவையெனக் கருதுபவைகளை அவன் விரும்பிச் செய்வான்.

இன்றைய நிலையில் உலகில் அமைதியையும் சுபீட்ச வாழ்வினையும் கேள்விக்குறியாக்கிவிட்ட போதைப் பொருள் பாவனையை எவ்வாறு தடைசெய்யலாம் கட்டுப்படுத்தலாம் என்பது உலக மானிடம்முன் வைக்கப்பட்ட பொதுவானதொரு பிரச்சனையாகிவிட்டது. 11.06.98 இல் 150 நாடுகள் சேர்ந்த பிரதிநிதிகள் கூடி 'போதைப் பொருட்களைக் கட்டுப்படுத்தலும் தடைசெய்தலும்' குறித்து ஆராய்ந்தார்கள். இதில் கலந்து கொண்ட அமெரிக்க அதிபர் பில்கிளின்டன் போதைப் பொருட்களைத் தடைசெய்ய கட்டுப்படுத்த சர்வதேச சமூகத்தின் ஒத்துழைப்பைக் கேட்டு விண்ணப்பித்துள்ளார். உலக நாடுகளின் இணையங்களாக விளங்கும் ஐக்கிய நாடுகள் சபை (U. N. O) அணிசேரா நாடுகளின் ஒன்றியம், சார்க் நாடுகளின் கூட்டமைப்பு போன்ற பெரிய நிறுவனங்கள் போதைவஸ்துக்கள் குறித்தும், போதைவஸ்துக்களைத் தடைசெய்தல் குறித்தும் ஆராய்ந்து பல வழி முறைகளைக் கண்டிருக்கின்றன. பாதிக்கப்பட்டோருக்கு சிகிச்சை வழங்கவும், மறுவாழ்வு அளிக்கவும் உலகம் பூராகவும் பல அமைப்புகளை நிறுவியுள்ளன. ஒவ்வொரு நாடுகளும் மேற்குறித்த இணையங்களின் ஸ்தாபிதங்களோடு இணைந்தும் தனிப்பட்ட முறையிலுமாக பல நிறுவனங்களை நிறுவி போதைவஸ்துக் குறித்த தடைகளைக் கட்டுப்பாடுகளைப் பகிரங்கமாக நடைமுறைப்படுத்திக் கொண்டிருக்கின்றன. 1984 இல் இலங்கையில் தேசிய பயங்கர போதைவஸ்து கட்டுப்படுத்தும் சபை, (National, dangerous drug control board) நிறுவப்பட்டது.[18] நான்கு தலைப்புக்களின் அடிப்படையில் இச்சபை தனது கொள்கை - செயல் திட்டங்களை வகுத்துள்ளது. போதைப் பொருட்களைத் தடை செய்தல், கட்டுப்படுத்தல், குறித்து இயங்குகின்ற நிறவனங்களுக்கிடையே (சுதேச - விதேசமட்டத்தில்) தொடர்புகளை உருவாக்குதல், போதையில் தங்கியிருப்போருக்கு மருத்துவ மறுவாழ்வுப் பணிகளை ஏற்படுத்துதல், முதியோருக்கும், இளைஞர்களுக்கும் போதைப்பொருள் பாவனையின் பாதிப்புகள் குறித்து கல்வி நிழ்ச்சிகளை நடாத்துதல், போதைவஸ்துப் பாவனையை ஊக்குவிக்கிற சமூக கலாச்சார மருத்துவ பொருளாதாரக் காரணிகள் குறித்து ஆய்வு செய்தல், தேசிய மட்டத்திலும் பிராந்திய மட்டத்திலும், சர்வதேச போதைவஸ்துப்பாவனையைத் தடுத்தல், மட்டுப்படுத்தல் நிறுவனங்களுடன் தொடர்புகளை ஏற்படுத்திக் கொள்ளுதல் போன்றவை இச்சபையின் செயற்பாடுகளாக வரையறுக்கப்பட்டு இருக்கின்றது.

போதைவஸ்துப் பாவனையை ஒதுக்கிவிட மேற்கூறிய ஸ்தாபனங்கள் பல செயற்திட்டங்களின் வழியாக முயன்று கொண்டிருக்கின்றன. போதைவஸ்துக்களின் பாதிப்புகளுக்கு மருத்துவம் செய்யப்படுகிறது என்ற காரணத்தினால், போதைவஸ்துக்களைத் தடைசெய்தல் குறித்த விடயங்களில் உதாசீனப்போக்கினை கடைப்பிடிக்கக்கூடாது என மேற்குறித்த ஸ்தாபனங்கள் கோரிக்கைவிடுக்கின்றன. அமுக்குகிற அல்லது தடைசெய்கின்ற நோக்கத்தினை முதன்மையாகக் கொண்டு பாதிப்பை ஏற்படுத்துகிற போதைவஸ்துக்களின் உற்பத்திகளுக்கும் விற்பனைகளுக்கும் எதிராக நடவடிக்கை எடுக்கின்றன.

சர்வதேச ரீதியில் ஏற்படுத்தப்பட்டிருக்கின்ற நோய் தீர்க்கும் அமைப்புக்கள் (Therapeutic Communities) போதைவஸ்து உபயோகிப்பவர்களைத் தடை செய்வதற்காக உருவாக்கப்பட்டது. முதலாவது அமைப்பு 1958 இல் கலிபோர்னியாவில் உருவாக்கப்பட்டது. [19] இதன் ஸ்தாபகர் ஒரு காலத்தில் பெரும் போதைப் போகியாக இருந்தவர். சில மெய்யியல் தத்துவங்களையும், நுட்பங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு இது ஆரம்பத்தில் ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. தனிநபரொருவனை எத்தகைய பிரச்சனைகள் போதைவஸ்துவுக்கு அடிமைப்படுத்துகிறது என்பதே இவர்களது ஆராய்ச்சியின் முதற்படியாகவிருக்கிறது. இது Synannon Type செயல் திட்டம் என அழைக்கப்பட்டது. குழுக்களாக அமைத்து அவர்களிடையே மனம் திறந்த கருத்துப் பரிமாற்றங்களை போதைவஸ்துக் குறித்தும் அதற்கு இட்டுச் செல்லுகின்ற காரணிகள் குறித்தும் விவாதிக்க சந்தர்ப்பமளிப்பது. எதிர்காலத்தில் போதைவஸ்துக்களை எடுக்காமலிருப்பது குறித்தும் விவாதிக்க சந்தர்ப்பமளிப்பது. இவ்வாறாக ஆக்கபூர்வமான சிந்தனைகளும் முடிவுகளும் ஏற்பட வழிவகுக்கப்பட்டிருந்தாலும் இந்த நிகழ்ச்சி அமைப்புக்கள் இறுக்கமானவையாகவும் சவாலாகவும் (Challenge) விளங்கியமையால் எதிர்பார்த்த பெறுபேறுகளை பெற்றுத்தர உதவவில்லை. மிகவும் காத்திரமான தனிப்பட்ட ஊக்குவிப்புக்களை இத்தகைய நோய் தீர்க்கும் முறைமை உருவாக்கவில்லை. எனவே எதிர்பார்த்த பலன்கள் இம்முறைமை வழியாக கிடைக்கவில்லை.

இந்த நோய் தீர்க்கும் முறைமை புதிய அணுகுமுறைகளை உள்ளடக்கியதொன்றாக மேலும் விரிவுபடுத்தப்பட்டது. பல அலகுகள் இம்முறைமையுள் சேர்க்கப்பட்டன. அவை முறையே போதைவஸ்துக்களை நீக்குகிற பகுதி (Detoxification units) பின்வைத்தியப் பகுதி (Post cure centre) நோய் தீர்க்கும் சமூகம் (Therapeuti Community) விசேட மருந்தகங்கள் (Special Dispensaries) புனர்வாழ்வு, வேலைவாய்ப்பு நிலையங்கள் (Employment Rehablitation units) போன்றனவாகும். நோய் தீர்க்கும் பகுதி மூன்று கட்டச் செயற்பாடுகளைக் கொண்டதாய் அமைந்தது. ஆரம்பத்தடை (Primary

Preventation) நடைப்பிறழ்வுக்கான அல்லது பிரச்சனைக்கான தோற்றுவாயைக் கண்டறிந்து அதனைத் தடைசெய்தல். இடைநிலைத்தடை (Secondary Preventation) பிறழ்வு இனம் காண்டலைக் குறிப்பாகக் கொள்ளுதல். அதனை அமுக்கிவிடுதல் அல்லது பிறிதொரு நோக்கணிய வழியில் இயலுமானவரை திசை திருப்பிவிடுதல். எல்லைகளை தடுத்தல் (Teritary Preventation) நடத்தைப் பிறழ்வுகள் ஏற்படாவண்ணம் தடை செய்தல் அல்லது நடத்தைப் பிறழ்வுகள் மேலும் பெருகாதவாறு தாமதம் செய்தல். போதைவஸ்துப் பாவனையாளர்களது தற்போதைய நிலையை கட்டுக்குள்ளே வைத்திருத்தல். எல்லைகளை வரையறுத்து வைத்துக் கொள்ளுதல். இத்தகைய செயற்பாடுகளின் வழியாக போதைவஸ்துப் பாவனையை கட்டுப்படுத்த முயற்சிக்கப்பட்டது. ஆயினும் பலர் இடைநடுவில் இந்த மருத்துவ சேவையைப் பெறுதலை முறித்துக் கொள்வதால் பெரிதும் இந்த நோய் தீர்க்கும்முறை வெற்றியளிக்கவில்லை. முப்பதுவீதமானவர்கள் இந்நோய் தீர்க்கும்முறைமை மூலம் பயன் பெற்றதாக புள்ளிவிபரங்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

போதைவஸ்துக்கள் குறித்த தகவல்களை வழங்குதலும் போதைவஸ்துக்கள் குறித்த கல்வியினை வழங்குதலும் போதைவஸ்துப் பாவனையை தடைசெய்ய உதவும் என நம்பப்பட்டது. Unesco அறிக்கையொன்று தகவல்களை வழங்குதல் குறித்தும், கல்வியறிவு ஊட்டுதல் குறித்தும் ஓர் ஆய்வறிக்கையை வெளியிட்டிருந்தது. போதைவஸ்து பற்றிய தகவல்களை வழங்குவது என்பது ஒருவித தொடர்புச் செயற்பாடாகும். இலகுவாக தகவலை அடிப்படையாகக் கொண்ட அறிவு இம்முறை மூலம் பரவலாக்கப்படுகிறது. கல்வியறிவு ஊட்டுதல் என்பது ஒரு விரிந்த அகன்ற செயற்பாடாகும். கற்றலும் கற்பித்தலும் இதில் இடம்பெறும். இத்தகைய செயற்பாடுகள் அறிவுபூர்வமாக, உணர்வு பூர்வமாக, உளவியல் ரீதியாக கருத்துக்களை இளைஞர்களிடையே வளர்த்துவிட உதவியாக இருக்கும். [19] 1970 இல் தகவல் வழங்கல் சேவையானது அகன்ற அளவில் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. போதைவஸ்துக்களின் பாதகமான தாக்கங்கள் குறித்து எடுத்துச் சொல்லப்படுவதன் வழியாய் போதைவஸ்துப் பாவனையைக் கட்டுப்படுத்தலாம் என எதிர்பார்க்கப்பட்டது. ஆயினும் இது பிறிதொருவகையான உளவியல் தாக்கத்தினை ஏற்படுத்தியதென விரைவில் உணரப்பட்டது. போதைப் பொருள்கள் குறித்து மக்கள் கொண்டிருந்த கருத்து நிலைகளில் மாற்றத்தை ஏற்படுததியதே தவிர நடத்தைக் கோலங்களில் மாற்றங்களை ஏற்படுத்தவில்லை. போதைப்பொருள்கள் குறித்த 'சித்தரிப்பும்', பயமுட்டலும், பேராபத்திற்குரிய நடத்தை போல் காட்டப்பட்ட தன்மை, சில இளைஞர்களுக்கு 'கவர்ச்சிக்குரியதொன்றாய்' அமைந்து போதைப் பொருட்கள் குறித்துப் பரீட்சித்துப் பார்ப்பதற்கான உளப்பாங்கை உருவாக்கிவிட்டது. இதனால் காலப்போக்கில் தகவல் தெரியப்படுத்தும் முறைகள் முக்கியத்துவம் இழந்து கல்வியறிவூட்டல்

முறையே சிறந்ததொன்றாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது. இதுவொரு பாரிய திட்டமாகும். இதில் பல முறைமைகள், யுத்திகள் உள்வாங்கப்பட்டிருக்கின்றன. மூன்று முறைமைகள் மிக அடிப்படையானவையாகவும் அதையொட்டி மேலும் பல முறைமைகள் விரிந்தும் காணப்படுகின்றன. நேரடியாகப் போதைவஸ்துவை மையப்படுத்தியவாறு செயல்படும் திட்டத்தை முதலாவது முறையெனக் குறிப்பிடலாம். பல்வேறு வகைப்பட்ட போதைவஸ்துகளுடன் சம்பந்தப்பட்ட உடன்பாடான எண்ணக்கருக்கள் குறித்து 'வகுப்பறை முறையில் அமைந்த' அமைப்பினூடாக கற்பிப்பது அல்லது கல்விசாராக் கல்லூரி நிகழ்ச்சி நிரல்கள்மூலம் போதைவஸ்து குறித்த விடயங்களை உள்வாங்கிக் கற்பிப்பது. இவ்வகைக் கற்பித்தலின் முக்கிய விளைவாக எதிர்பார்க்கப்படுவது தனிநபரொருவரை முற்றாக் போதைவஸ்துக்களிலிருந்து விடுபடுகிற ஊக்குவிப்பை உறுதிப்படுத்துவது அல்லது போதைவஸ்து எடுப்பதில் ஒருவித உளக் கட்டுப்பாட்டை உருவாக்கிவிடுவதாகும். இரண்டாவது முறைமையாக போதைவஸ்து பிரயோகத்தை இம்சை, களவு கெட்டவியாதிகளுக்கொப்பானது என எடுத்துக் காட்டுவது. சமூகம் இவற்றைப் புறக்கணிக்கிற பான்மையை எடுத்துக் கூறுவது. அறக் கருத்துக்கள் சமயக் கருத்துக்கள் சான்றோர் வாக்குகள் போன்றவை போதைவஸ்து உபயோகத்திற்கு எதிராக அமைகின்ற போக்கினை எடுத்துரைப்பது. தகுந்த பொழுதுபோக்கு வசதிகளையும் சமூக இடைவினைகளை ஊக்குவிப்பதும் உறுதிப்படுத்துவதுமான திட்டங்களை நடைமுறைப்படுத்துவது. இத்தகைய செயல்திட்டங்கள் நேரடியாக 'போதைவஸ்து'வின் தீங்கினை வெளிப்படுத்தாது மறைமுகமாக அதனுடனான ஈடுபாட்டைக் குறைக்க, அறுக்க வழி செய்கின்ற முறையாக இத்தகைய கல்வியூட்டல் நிகழ்வுகள் அமைகின்றன. மூன்றாவது வகைப்பட்ட கல்வி வழக்கமானது தனியார் மயப்படுத்தப்பட்டதொன்றாக அமைகின்றது. இதனைச் செயற்படுத்துபவர்களாக முதியோர், ஆசிரியர்கள், விசேட நிபுணத்துவம் பெற்றவர்கள், கல்விமான்கள், இளைஞர் தலைவர்கள், பெற்றோர்கள், அமைந்து செயற்படுவர். இதனால் இளைஞர் சமுதாயம் போதைவஸ்துக்கு மாறானபோக்கினைப் பெறுவதற்கு ஊக்குவிக்கப்படுவார்கள் என நம்பப்படுகிறது.

சட்ட ரீதியாக போதைவஸ்துக்களைத் தடைசெய்ய சாவ்தேச ரீதியில் நடவடிக்கைகள் எடுக்கப்பட்டு வருகின்றன. சர்வதேச நாடுகளின் அரசாங்கங்கள் போதைவஸ்துப் பாவனைக்கு எதிரான சட்டங்களை, கட்டுப்பாட்டுடன் கூடிய சட்டங்களை இயற்றியுள்ளன. போதைவஸ்துக்களை உற்பத்தி செய்தல், உற்பத்தி செய்து சந்தைக்குக் கொண்டுவருதல், சட்ட விரோத வியாபாரம், சட்டபூர்வ பாவனை ஆகியவற்றை இச்சட்டங்கள் கண்காணிக்கின்றன. இலங்கையிலும் இவ்வாறான சட்டங்கள் இயற்றப்பட்டிருக்கின்றன. 500 கிராமுக்கு அதிகமான அபினை வைத்திருத்தல், கடத்தல், ஏற்றுமதிசெய்தல் மூன்று கிராமுக்கு

மேலதிகமாக மோர்டீன் 2 கிராமுக்கு அதிகமாக கோகெயின் வைத்திருத்தல் கடத்தல் ஏற்றுமதி செய்தல், 2 கிராமுக்கு அதிகமாக ஹெரோயின் வைத்திருத்தல் கடத்தல் போன்றவை வாழ்க்கைப்பரியந்த சிறைத்தண்டனைக்கும் மரண தண்டனைக்கும் உட்பட்ட குற்றமாகக் கருதப்படுகிறது. இத்தகைய கடுமையான தண்டனைகளை உட்படுத்தத்தக்கவாறான சட்டகாப்பீடுகள் அமுல்படுத்தப்பட்டிருந்தும் போதைவஸ்துப் பாவனைகள் நாளாந்தம் அதிகரித்துக் கொண்டே செல்கின்றன. பிரசாரங்களும் கல்வியறிவூட்டலும், கண்காணிக்க சபைகள் நிறுவுவதும், மருத்துவ அமைப்புகள் விசேட கவனம் செலுத்துவதும் எனப் பலதரப்பட்ட பணிகள் முடுக்கிவிடப்பட்டிருந்தும் பாதக விளைவுகளே கூடுதலாக அறுவடையாகின்றன.

போதைவஸ்துகள் பூகோள ரீதியாக மருந்தாகவும் விருந்தாகவும் ஒன்றுகூடல்களின்போது இன்பத்தின் ஊற்றாகவும் நீண்டகாலம் தொடக்கம் இன்றுவரை உபயோகப்படுத்தப்பட்டு வருவதனால் இவைகளை ஒழித்துவிடுதல் அசாத்தியமானதும் ஏன் ஆபத்தானதும் என்றும் கூடக் கூறலாம். ஒரு நாட்டினுள் இதனை முற்றாக ஒழித்துவிட்டாலும் இவை பிறநாடுகளிலிருந்து சட்டவிரோதமாக ஏதாவதொரு வழியில் வரவே செய்யும். மருத்துவ இலட்சணைகளுடனாயும் வந்து சேரும். போதைவஸ்துக்கள் மருத்துவ தேவைகளுக்கு தேவையானவையாதலால் ஒழித்தல் என்பது இயலாத காரியம், கட்டுப்படுத்தல், பாவனைக்கு எதிராக மன உறுதியை வளர்த்தெடுத்தல் என்பதே இங்கு சிந்திக்கத்தக்கவை.

சட்டபூர்வமானவை சட்டவிரோதமானவை என்றவாறாகப் போதைவஸ்துக்கள் உலகரீதியாக வரையறை செய்யப்பட்டு ஏற்கவும் நிராகரிக்கவும்படுகின்றன. இந்த அடிப்படையில் முதியோர் சட்டபூர்வமான போதைவஸ்துக்களைப் பாவித்து தமது உடல் உள தேவைகளை திருப்திப்படுத்திக் கொள்வார்கள். எடுத்துக்காட்டாக மதுபானம், புகையிலை, தூக்கமருந்து. சாந்தப்படுத்தும் மருந்துவகைகள், பிரச்சனைக்குரியவாறாக அமைவன சட்டவிரோத வஸ்துகளாகும். இதனை உற்பத்தி செய்பவர்கள் பெரியவர்களே (முதியோர்களே) இவைகளில் அதிகம் நாட்டம் காட்டுபவர்கள் இளைஞர்களே. இளைஞர்கள் சட்டவிரோதமான வஸ்துக்களைப் பாவிப்பதற்குப் பதிலாக சட்டபூர்வமான வஸ்துக்களைப் பாவிப்பதற்கு சட்டம் ஓரளவு இடம் கொடுத்தாலும் (இளைஞர் விடயத்தில் கூடிய தளர்த்தல்களை சட்டம் சட்டபூர்வமான வஸ்துக்கள் குறித்து மேற்கொள்ள வேண்டும்) சமுதாயம் கலாச்சாரம் இடம் கொடுப்பதில்லை. வேண்டுமாயின் பெரியோர்களால் உற்பத்தி செய்யப்படும் உற்பத்தி பொருட்களின் கிராக்கியை சரிவரப் பேணவே பெரியவர்கள் சமூக கலாச்சாரக் காப்புக்குள் நின்று தமது கருத்துக்களை நிறைவேற்றிக் கொள்கிறார்களோ என ஐயுறவும்

தோன்றுகிறது. எனவே பாதிப்புக் குறைந்த போதைவஸ்துக்களின் பாவனைக்கான கட்டுப்பாடுகளை அனைவருக்குமாக தளர்த்தல். கோரமான போதைவஸ்துப் பாவனைகளைத் தடுக்க வழி செய்யும் எனவும் குறிப்பிடலாம். 'திசையைத் திருப்புதல்' என்பது உளவியலில் அங்கீகரிக்கப்பட்ட கோட்பாடாகக் காணப்படுகிறது.

போதைவஸ்துக்களால் ஏற்படும் தீங்குகளை 'அச்சுறுத்தல் முறையிலோ' சவாலாகவோ இறுக்கமான கட்டளைகள் போன்றோ எடுத்துக் கூறாமல் சகசமான முறையில் அவற்றின் கெடுதிகளை எடுத்துக் கூறும் யுக்திப் பிரயோகங்கள் நீடித்த நிலையான பயன்களைத் தரலாம். மக்களின் மனங்களில் கூடுதலான தாக்கத்தினையும் பதிவுகளையும் ஏற்படுத்தக்கூடிய இரசனைக்குரிய ஊடகங்களான சினிமா நாடகங்கள், கவிதைகள், கதைகள் மூலமாக போதைவஸ்துக்களின் தீங்குகளை எடுத்துக் கூறலாம். பல கோடிகளை போதைவஸ்து ஒழிப்புக் குறித்து செலவு செய்யும் சர்வதேச நிறுவனங்கள் பிராந்திய ரீதியிலான இவைகள் குறித்த கலாரசனை வெளியீடுகளை ஊக்குவிக்கலாம், விளம்பரப்படுத்த உதவலாம். எடுத்துக்காட்டாக மதுபானத்தின் தீங்கினால் சீரழிந்த குடும்பமொன்றின் கதையினை (திக்கற்ற பார்வதி) ராஜாஜி எழுதினார். சினிமாப் படமாக்கப்பட்டது. ஆயினும் ஜனரஞ்சக வெள்ளித்திரைக்கு அந்தப்படம் வரமுடியவில்லை. ஆனால் சர்வதேச திரைப்பட விழாவில் பரிசினைப் பெற்றது. இத்தகையவற்றை வெளிக்கொணர சர்வதேச போதைப்பொருள் தடைச் சங்கங்கள் உதவலாம்.

போதைவஸ்துக்கு எதிரான கருத்தரங்குகளை நடாத்துகிறபோது, வெறும் 'நியமங்களாக' போதைவஸ்துவுக்கு எதிரான கருத்துக்களை எடுத்துக் கூறாது சாதக பாதக விளைவுகளை சபையோரையும் உள்ளிட்டதொரு கலந்துரையாடல்களாக நடத்துகிறபோது பொதுக்கருத்துக்களை எட்டுவதற்கான வாய்ப்புகள் அதிகரிக்கும். இவ்வாறாக எட்டப்பட்ட கருத்துக்கள் வெறும் அறிவின் வழியாகக் கிடைத்தவை என்கின்ற நிலைப்பாட்டில் இருந்து உணரப்பட்டுப் பெறப்பட்ட கருத்துக்கள் என்ற நிலைப்பாட்டினை எட்டுகிறபோது அவற்றின் பலாபலன்கள் பலமடங்காகும்.

'முதலில் மனிதன் மதுவைக் குடிக்கிறான், அதன்பின்
மது இன்னும் கொஞ்சம் மதுவைக் குடிக்கிறது
கடைசியில் மதுவே மனிதனை விழுங்கி விடுகிறது'

'சீனத்து முதுமொழி'

சில போதைவஸ்துக்களும் அவை குறித்த தரவுகளும் உபயோகமும்
Some Facts about drugs and their use

பெயர் Name	வகையீடு Classification	மருத்துவ உபயோகம் Medical use	தாக்கத்தின் வகை Effect sought	நீண்ட கால அறிகுறி Long terment symptoms	உடல் தாக்கம் உள்ளீடு	உளத் தாக்கம் உள்ளீடு	சேதனச் சேதாரம் உள்ளீடு
1. ஹெரோயின் Heroin	போதைவஸ்து Narcotic	நோயிலிருந்து நிவாரணம்	நன்நிலையில் இருத்தல் எனும் மன உணர்வு இருத்துநிலைப் பேசுகிற தன்மையினால் தடை செய்தல்	போதைக்கு அடிமையாதல் மலச்சிக்கல், பசி உணர்வை இழத்தல்	ஆம்	ஆம்	இல்லை
2. மொர்பின் Morphine	போதைவஸ்து	நோயிலிருந்து நிவாரணம்	நன்நிலையில் இருத்தல் எனும் மன உணர்வு இருத்துநிலைப் பேசுகிற தன்மையினால் தடை செய்தல்.	போதைக்கு அடிமையாதல் மலச்சிக்கல் பசியுணர்வையிழத்தல்	ஆம்	ஆம்	இல்லை
3. கொடேயின் Codeine	போதைவஸ்து	நோ. இருமல் ஆகியவற்றினைத் தளர்த்தல்	நன்நிலையில் இருத்தல் எனும் உணர்வு இருத்துநிலைப் பேசுகிற தன்மையினால் தடை செய்தல்	அடிமையாதல் மலச்சிக்கல் பசி உணர்வை இழத்தல்	ஆம்	ஆம்	இல்லை

4. மெதடோன் Methodone	போதைவஸ்து	நோவிலிருந்து நிவாரணம்	இழுத்து நீட்டில் பேசுகிற தன்மையினால் தடை செய்தல்	அடிமைப்படல் மலச்சிக்கல், பசி உணர்வை இழத்தல்	ஆம்	ஆம்	இல்லை
5. கொக்கேயின் CoCaine	உற்சாகம் ஊட்டல் மயக்கநிலை	உள்ளார்ந்த மயக்கநிலை	கிளர்சியூட்டுதல் வாயாடியாகப் பேசுகிற தன்மை	மந்தநிலை உடல் நடுக்கம்	இல்லை	ஆம்	ஆம்
6. மார்ஜுவானா Marijuana	ஆறுதலடைதல் அதிகளவிலான பாவனையின்போது திரிபுக்காட்சி	அமெரிக்கமருத்துவ உபயோகத்தில் இல்லை	ஆறுதலடைதல் நன்னிலையில் இருக்கிறோம் என்கிற உணர்வினை அதிகரித்தல் அகக் காட்சிகள் சமூக இணைவு	வழமையாக இல்லை	இல்லை	ஆம்	இல்லை
7. பாபிற்றேட்ஸ் Babiturates	அமைதிப்படுத்தல் துயிலூட்டுதல்	அமைதிப்படுத்தல் உயர் இரத்த அழுத்தத்திலிருந்து ஆறுதல் காக்கைவலி, சூர்நரம்புணர்ச்சிக் கோளாறு	அவாவினைக் குறைத்தல் நன்நிலையில் இருக்கிறோம் என்ற மனநிலையைத் தடுத்தல்	கடுமையாக விலகிப் போவதற்கான அறிகுறியும். அடிமைப்படலும் உடல் நடுக்கம் நஞ்சினால் பைத்தியம்	ஆம்	ஆம்	ஆம்
8. அம்பிரேமினஸ் Amphetaminus	Sympathomimetic	சிறிதளவிலான தாழ்வு சிக்கலில் இருந்து ஆறுதல், பசியுணர்வைக் கட்டப்படுத்தல், துயில் மயக்கநோய்	உசார் நிலையில் இருத்தல் உற்சாகமாக இருத்தல்	பசியுணர்வை இழத்தல் மாயக்காட்சி பைத்திய நிலை	இல்லை	ஆம்	ஆம்

9. எல்.எஸ்.டி L.S.D	திரிபுக்காட்சி	பரிசோதனை முறையில் மனத் தொழிற்பாட்டைப் படித்தல் மதுபானவியல்	உள்ளார்ந்த அனுபவங்கள் களிப்பு, புலன் திரிபுகள்	ஏற்கனவே இருக்கிற மனக்குழப்ப நிலையை மேலும் தீவிரப்படுத்தலாம். திகில் விளைவுகள்	இல்லை	இல்லை	இல்லை
10. டி.எம்.ரி D.M.T	திரிபுக்காட்சி	இல்லை	உள்ளார்ந்த அனபவங்கள் பூரிப்பு புலன் திரிபுகள்		இல்லை	இல்லை	இல்லை
11. மெஸ்கலின் Mescaline	திரிபுக்காட்சி	இல்லை	உள்ளார்ந்த அனபவங்கள் பூரிப்பு புலன் திரிபுகள்		இல்லை	இல்லை	இல்லை
12. சிலோசைபின் Psilocybin	திரிபுக்காட்சி	இல்லை	உள்ளார்ந்த அனபவங்கள் பூரிப்பு புலன் திரிபுகள்		இல்லை	இல்லை	இல்லை
13. மதுபானம் Alcohal	மயக்கநிலைக்கு உட்படல் துயிலூட்டுதல்	கரையும் தன்மை தொற்று நீக்கி	உணர்வுகளை மாற்றல் அவாவினைக் குறைத்தல் சமூக இணைவு	ஈரல் அரிப்பு நஞ்சினால் வைத்தியம் நரம்புத்தாக்க அழிவுகள் அடிமைப்படல்	ஆம்	ஆம்	ஆம்
14. புகையிலை Tobacco	ஊக்குவித்தல் மயக்கநிலை	மயக்கநிலை போதைவஸ்து	தெளிவு நிலை சமூக இணைவு	சிதல் கட்டி, நுரையீரல், புற்றுநோய் வாய்தொண்டை புற்று நோய், இருதயப்பாதிப்பு	ஆம்	ஆம்	ஆம்

9

தண்டனையும் தண்டனை பற்றிய கொள்கைகளும்
(Punishment and theories of Punishment)

அறவியலில் முக்கியத்துவத்துடன் நோக்கப்படுகின்ற நன்மை, தீமை, உண்மை, இன்பம் போன்ற எண்ணக்கருக்கள் போலவே 'தண்டனை' எனும் எண்ணக்கருவும் அறவியலுக்கு உடன்பாடாயமைந்து, விளக்குவதற்கும், விமர்சிப்பதற்கும் சிரமமானதொன்றாகிறது. தண்டனை அறவியலிலும், மெய்யியலிலும், ஏனைய பிற சமூக விஞ்ஞானங்களிலும், சமயத் துறைகளிலும் அவ்வற்றுக்குரிய கற்பிதப் பின்னணிகளோடு பல்வேறு வகைப்பட்ட ஆய்வியல் முறைமைகளுக்கு உட்படுத்தப்பட்டு அவற்றின் வழியால் அலசப்பட்டும் அணுகப்பட்டும் தொடர்வதொன்றாய் உள்ளது.

அறவியல் சமயம் ஆகிய துறைகளில் தண்டனை பற்றிய நேர்கணிய நோக்குகள், அணுகுமுறைகள் விருப்புடன் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதில்லை. குற்றம் என்பது இறைவனால் நிர்ணயிக்கப்பட்ட உலகவமைப்புக்கு எதிராக எழுகின்ற எதிர் நடவடிக்கைகளாகும் எனச் சமயநூல்கள் கருதுகின்றன.[1] மநு மநுஸ்மிருதியில் தண்டனை பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் குற்றவாளிக்குரிய தண்டனைகள் இந்த உலகில் மட்டுமல்ல அவன் ஏகவிருக்கும் அடுத்த உலகத்திலும் குற்றத்திற்கான தண்டனையைப் பெறுகின்ற நிலைப்பாட்டிற்குரியன என்றும், மேலும் செய்த குற்றங்களின் விளைவுகளால் மறுபிறப்பினையெடுத்து, அதன் வழியாகவும் தனக்குரிய தண்டனையைப் பெறுவான் எனவும் கூறுகின்றார். [2]. முகமதியர்களின் பிரகாரம் அவர்கள் சமயக் கருவூலமாகக் கொள்கிற குர்ஆன் ஒரு சமயக் கருவூலமாகவும் அதேவேளை தண்டனைகளை உள்ளடக்கிய சட்ட நூலாகவும் கருதப்படுகின்றது. தண்டனையை சமய வழிகளிலிருந்து நோக்குகின்ற போது சில நடைமுறைகளையும், தொடர்புகளையும் நோக்க வேண்டியுள்ளது. வெகுமதி அல்லது பாராட்டுதல் என்பதனையும், தண்டனை என்பதனையும் சமயங்கள் பிரித்து வெவ்வேறாக, முன்னயது இவ்வுலகிற்கும், பின்னயது மறுஉலகிற்கும் என்றவாறாக வகையீடு செய்கின்றன. பாராட்டுதல் என்பது ஒழுக்க மேம்பாட்டையும் தண்டனைக்குட்படுதல் என்பது தீயநடத்தையையும் குறிப்பது எனக் கருதுகின்றன. எனவே தடுதண்டனை முறையொன்றே இவ்வுலகிற்கு உகந்ததொன்றாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. இக் கருத்துக்கள் குற்றவியல் தண்டனை முறைமைகள் குறித்து வித்தியாசமான மனப்பாங்கினைத், தோற்றுவிக்கின்றன. உலகில் பெறும் நோவுகள் உணர்வு

பூர்வமானவையாயினும் அவை கடந்து செல்லும் கெட்டவைகளே. பொது நோக்கில் குற்றங்கள் இறைவனுக்கு எதிராக இழைக்கப்படுபவை எனக் கருதப்பட்டாலும் கூட அதற்குரிய தண்டனையை இறைவனே வழங்குவார் என்ற நம்பிக்கையையும், ஆதங்கத்தையும் அவை அடித்தளமாகக் கொண்டனவாகவே காணப்படுகின்றன. தனிமனிதனோ அல்லது மனித அமைப்புக்களோ குற்றங்களுக்கான தண்டனைகளை நிச்சயிப்பதை, நிறைவேற்றுவதை அதிகமான சமயங்கள் விரும்புவதில்லை. திருச்சபைகளைச் சார்ந்தோர் குற்றங்களுக்காக அதனை இழைத்தோருக்கு வழங்கக் கூடியதெல்லாம் பாவமன்னிப்பே என்கின்றனர். குற்றக் குறைப்புக்கும் குற்றவாளியைத் திருத்துவதற்கும் அன்பு வழியை, அஹிம்சை வழியை உலகில் பெரும்பாலான சமயங்களும், அறநூல்களும் முன்மொழிந்து நிற்கின்றன. அறநூல்களுள் குறிப்பாகத் திருக்குறள், குற்றம் புரிந்தவனுக்கு குற்றத்தின் கொடுமையை அன்பின் வழியதாய், அவன் நாணும்படியாக உணர்த்துகிற முறைமையிலேயே ஒறுத்து - தண்டித்து அவன் திருந்துவதற்கு வழிகாட்ட வேண்டும் என்கிறது.[3]

தண்டனை முறைமைகள் மிக அநாதிகாலம் தொட்டே மனித சமூக வழக்கிலிருந்து வருகின்றதொன்றாகும் பல்லுக்குப் பல், கண்ணுக்குக்கண், மரணத்துக்கு மரணம் என்றவாறாகப் பழிக்குப்பழி அடிப்படையிலேயே தண்டனைகள் வழங்கப்படும் வழக்கு ஆதிநிலைச் சமுதாயத்தில் இருந்தது. 18ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலும், 19ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் இத்தகைய மரண தண்டனையை உள்ளிட்ட தண்டனை முறைகளுக்கெதிராக குரல் கொடுக்கப்பட்டது. பெக்கோனோ, வோல்ரேலிவ், டிட்சரேல், ரூசோ போன்ற புத்திஜீவிகள் தண்டனை முறைகள் பற்றி, அறிவுசார் சட்டவரைவொன்றை ஏற்படுத்த வேண்டும் என அபிப்பிராயப்பட்டனர். பக்கோரியாவின் குற்றமும் தண்டனையும் என்ற நூலில் மனம் கொண்ட உருசிய மன்னன் கதாரின் மரணதண்டனையை இராசதுரோகம் தவிர்ந்த ஏனையவற்றுக்கு வழங்கக்கூடாது என நிபந்தனையிட்டு 1750ல் மரணதண்டனையைத் தனது ஆளுகைக்குட்பட்ட பிரதேசத்தில் நீக்கினார் [4] எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது. இவனது பிரகடனம் மேற்குலகில் விரைவாகச் செல்வாக்குப் பெற்று செயல் மாற்றங்களை உண்டுபண்ணியது.

எழுதப்பட்ட, எழுதப்படாத மரபுவழி வந்த விதிகளை, ஒழுங்குகளை, சமூக நியமங்களை மீறுகின்ற போது வழங்கப்படுகின்றதொன்றே தண்டனையாகும். பெற்றோருக்குக் கீழ்ப்படியாத பிள்ளைகள், ஆசிரியருக்குக் கீழ்ப்படியாத மாணவர்கள், நாட்டுச் சட்டத்திற்குக்

கீழ்ப்படியாத மக்கள் அவற்றின் விளைவாகப் பெறுவது தண்டனையினையேயாகும். தண்டனையினைப் பெறுவதால் கிடைக்கின்ற 'வலியானது' குத்துச் சண்டை வீரர் ஒருவர் தனது சகபாடிக்குக் குத்துகின்ற போது ஏற்படுகின்ற வலியினைப் போன்றதொன்றல்ல. அல்லது பல் வைத்தியர் பல்லைப் பிடுங்குகின்ற போது ஏற்படுகின்ற வலியினைப் போன்றதுமல்ல. இது வேறானது இந்த வலிகள் உடலில் ஒரேவித தாக்கத்தை ஏற்படுத்துமாயினும் உள்ளத்தில் அதாவது உணர்வில் வேறுவேறான தாக்கத்தினையே ஏற்படுத்தும்.

இயல்பில் தண்டனை மகிழ்வற்றது ஒன்றேயாயினும் அது குற்றம் செய்தவனுக்கு, செய்த குற்றத்தின் பிரகாரம் வழங்கப்படும் ஒன்றாகும். இயற்கையின் ஒறுப்புக்களால் வருகின்ற அழிவுகள், பஞ்சம் போன்றவை தண்டனைகளல்ல. ஆட்சியிலிருக்கும் அரச அமைப்புக்கள், நிருவாக வலுவினையும், சட்ட வலுவினையும் கொண்ட சமூக அமைப்புக்கள், குற்றவியல் சட்ட வரைவுகளின் வழிகாட்டலில், நீதிமன்ற விளக்கங்கள் சட்ட அலசல்கள் சான்றுகள், சாட்சியங்கள், சரிபார்ப்புக்கள் என்ற நீண்ட வழிமுறைகளின் பின் நீதவான் அல்லது நீதவான் சபை, குற்றத்தின் பெயரால் குற்றவாளிக்கு வழங்குகின்றதொன்றே தண்டனையாகும். உறான்ஸ்வொன் ஹென்ரிக் என்பார் தண்டனை என்பதனை ஒருவிதமான சேர்க்கைத்தனமான அபாயத்தைத் தோற்றுவிக்கிறதொன்று என்றும், ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டதொரு துன்பப்படுத்துதல் என்றும் ஒழுங்குப்படுத்தப்பட்ட சட்டத்தின் வழியாய் மனித வாழ்க்கையினை பலவீனப்படுத்துகிறதொன்றென்றும் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும் தண்டனை வழியால் மனிதனை உணர்வு பூர்வமாக மனிதாயத்தைப் பேணச் செய்வதுடன், துன்பம் தருவதும், ஆத்திரமூட்டுவதும், நோவைத் தருவதுமான செயல்களிலிருந்து விலக்கிக் கொள்ள, தவிர்த்துக்கொள்ள பயிற்சியளிக்கும் ஒன்றாகும் என்றார். [5]. எனினும் தண்டனையென்பது நடைமுறையில் தாமதமானதும், சிக்கல் நிறைந்ததுமானதொரு செயல்முறையாக அமைந்துள்ளது. குற்றத்தைக் கண்டுகொள்ளுதல், குற்றவாளியை இனங்காணுதல், தேடிப்பிடித்தல், நீதிமன்றத்தில் நிறுத்துதல், தண்டித்தல் என்ற செயல்முறைகளில் பல தடங்கல்களும் தாமதங்களும் அத்துடன் தப்பியோடுதலுக்கான வாய்ப்புகளும் இருக்கவே செய்கின்றன.

'பயன்பாடு' என்கிற அர்த்தத்தில் தண்டனையென்பது விரும்பத்தகாதது, எதிர்க்கணியப் பயன்களைக் கொண்டது எனக் கருதப்படினும் சமுதாய நிலைபேற்றிற்கும், சட்டம் ஒழுங்கை நிலைநாட்டி சமூகத்தில் ஒழுக்க

வாழ்வை உறதிப்படுத்துவதற்கும் தண்டனை முறைகள் அவசியமானவையே. ஜெரமிபெந்தாம் தண்டனை பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் எல்லாத் தண்டனைகளும் தவறாக வழிநடத்துபவை என்றார். பிறிதொரு சந்தர்ப்பத்தில் எல்லாத் தண்டனைகளும் அவற்றின் மட்டத்தில் அவைகள் பிசாசு போன்றவையே என்றார். இருப்பினும் பயன்வழிக் கொள்கையினர் மகிழ்வு வகையினதாக இருப்பினும் சரி, இலட்சிய வகையினதாக இருப்பினும் சரி, அது தண்டனையை நியாயப்படுத்துவதொன்றானால் அந்த நியாயப்படுத்தல், தண்டனை ஏற்படுத்துகின்ற விளைவுகளின் அடிப்படையில் அமைய வேண்டும் எனப் பொதுவாக ஏற்கின்றனர். தண்டனைக்குட்படுபவர் அடையும் வேதனையானது முழுமையாக வெறுக்கத்தக்கதொன்றென்றே கருதப்படுகின்றது. இத்தகைய வெறுக்கத்தக்கதானதாகிய ஒன்றை உலகில் ஏற்படுத்துவது நியாயப்படுத்தப்படவேண்டியதாகும். இதன் விளைவுகள் அவர் தண்டிக்கப் பெறாமையால் வரும் விளைவுகளைக் காட்டிலும் மேலானதாகும். ஏனெனில் அவன் வேதனையை இது ஈடுசெய்கிறது. இதனால் சுட்டப்படும் விளைவுகள் தடுப்பையும், சீர்திருத்தத்தையும் கொண்டவையாகும்.[6] சம காலத்தில் பயன்வழிவாதத்தினை முன்னெடுப்பவர்களுள் ஒருவரான ஜீ. ஈ. மோர் என்பாரின் கருத்தானது பாரம்பரிய பயன்வழிவாதிகளிலிருந்து வேறுபடுகின்றது. மோர் தண்டனைக்குப் பிறகான பின் விளைவுகளின் (After Affects) அடிப்படையில் மாத்திரம் தண்டனை நியாயப்படுத்தப்பட வேண்டியதொன்றல்ல என்கிறார். மேலும் குற்றம் என்பது கூடாதது ஆனால் நோவு என்பது வேறானது.இரண்டும் ஒருவனில் இணைவது கெட்டதாயினும், இக்கெட்டதானது குற்றத்திற்காக தண்டனை வழங்காமல் விடுவதிலும் பார்க்க குறைந்த கெட்டது என்கிறார். நன்மை பயக்கும் எனினும் தண்டிக்காமல் விடுவதே கெட்டது என்கிறார்.[7]

தண்டனை பற்றிய பலதரப்பட்ட அறிஞர்களது கருத்துக்களை நோக்குகையில் உடன்பாட்டை வலுப்படுத்துவதை நீக்கி வெறுப்பூட்டும் துாண்டலை ஏற்படுத்துவதே தண்டனை என்கிறார் ஸ்கின்னர். புற அதிர்ச்சிகள் மனப்புண்ணை ஏற்படுத்தும் என்கிறார் சிக்மண்ட புறொய்ட். இத்தகைய கருத்துக்கள் தண்டனை என்பது ஒரு 'சமூகத் தீங்கு' எனவும், தவறுக்காகத் தண்டனை வழங்குவதன் மூலமாக எதிர்பார்க்கப்படுகின்ற நன்மைகள் கிடைக்காமல் பதிலாக வெறுப்பு நிலைகளும், நிரந்தர மன ஊனங்களும் உருவாக வாய்ப்புகளுக்கு வழி செய்வது போல அமைகிறது எனவும் எண்ணவைக்கின்றன.

கிரேட் எனும் அறிஞர் தண்டனை பற்றிக் கூறுகையில் ஒருவரை இடருக்குள்ளாக்கி அவரது நடத்தையில் குறிப்பிட்ட மாற்றத்தை ஏற்படுத்த முயல்வதே தண்டனை என்கிறார். அரிஸ்டோட்டிலின் கருத்துப் பிரகாரம் தண்டனைகள் பழைய தவறுகளைத் திருத்திக் கொள்வதற்காக எனும் தேவைப்பாட்டினையுடையதாக இருக்க வேண்டும் என்கிறார். பிராட்லியின் கருத்துப்படி தண்டனை பெற்றவன் தன்னளவில் தானாகவே தண்டனைக்குரியதைத் திருப்பி செலுத்தி விட்டேன் என்று சொல்லும் வகையில் அமையும்போதுதான் தண்டனை தண்டனையாகிறது. குற்றம் புரிந்தவனுக்கு தண்டனையானது அவனது தவறினை உணர்வு பூர்வமாக உணர்த்தக்கூடியதொன்றாக அமைந்து. தண்டனையின் பேறாய் நான் தவறை உணர்ந்து விட்டேன் எனும் உறுதிப்பாடினை உலகிற்கு அவன் வெளிக்காட்டுகின்ற போதுதான் தண்டனை முறைகள் தமது இலக்குகளை அடைந்து விட்டன எனப் பெருமிதப்படலாம். இக்கருத்தையே மேற்குறிப்பிட்ட அறிஞர்களது கருத்துக்கள் வலியுறுத்துகின்றன. தண்டனையின் பின்னாய விளைவுகளுக்கே இங்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்படுகின்றன.

ஜே. டி. மாப்பொட் தண்டனையை சட்ட சம்பந்தமானதொன்றாகக் கருதியே தண்டனையின் அவசியத்தை வற்புறுத்துகின்றார். குற்றவாளி என்பவன் சட்டத்தை மீறியவன். அவன் நல்லவனாகக் கூட இருக்கலாம். ஆயினும் அவன் தண்டிக்கப்பட வேண்டியவன் என்கிறார். மாப்பொட் தடுதண்டனைக் கொள்கையினையோ, சீர்திருத்தத் தண்டனைக் கொள்கையினையோ ஏற்றுக்கொள்ள மறுக்கிறார். இவர் வரவேற்பதெல்லாம் துன்பத்துக்கு துன்பம் தரும் அதாவது பழிக்குப் பழி வாங்கும் கொள்கையினையே ஆகும். பழிக்குப் பழி வாங்குதல் எனும் கொள்கையே குற்றவாளியைத் திருத்தும் என்றும் ஏனைய இரண்டும் குற்றவாளி திருந்துவதற்கான வாய்ப்பினை அளிக்காது என்றும் கூறுகிறார். குற்றத்திற்குச் சமமான அளவில் தண்டனை வழங்கும் கொள்கை வெறுமனே பழிக்குப்பழி என்றவாறாக இல்லை. ஆனால் உண்மையில் இங்கேதான் சட்டம் நிலைநாட்டப்படுகிறது என்கிறார் [8]. சட்ட நிலைநாட்டலுக்கும், சமூக நலன் பேணலுக்கும் மிகக் கடுமையான தண்டனை முறைமையே அவசியமானதென வற்புறுத்தப்படுகின்றது.

கார்ள் மெனிஞ்சர் (Karl Menninger) எனும் உள மருத்துவர் தண்டனை என்பது அதனடிப்படையில் ஒரு குற்றமே, அக்குற்றமானது சமூகத்திற்கெதிராக விளைவிக்கப்படுகின்ற குற்றமாகும் என்கிறார். பாரம்பரிய தண்டனை முறைகள் சமுதாயத்திற்குச் செய்த நன்மையிலும் பார்க்க தீமையே பன்மடங்கானது. அவை உண்மையில் மீண்டும் மீண்டும் குற்றம் செய் எனத் தூண்டுகிற மூச்சுக்களேயாகும். சமூகத்தில் பெரும்பாலானோரைக் கெட்டவர்களாக மாற்றுவதற்கே இத்தண்டனை முறை உதவும். சட்டவாக்க, சட்ட அமுலாக்கல் திணைக்களங்கள் உள மருத்துவப் பகுதிக்கு மாற்றப்பட வேண்டும். இங்கு குற்றவாளிகளை மனோவியல் அடிப்படையில் திருத்தி அவர்களை சமூகத்திற்குரியவர்களாக உத்தரவாதப்படுத்தி அனுப்ப முடியும் என்றார்.[9] தண்டனை முறைகளை மட்டுமல்ல தண்டனைகளை வழங்க அடிப்படையாக இருக்கின்ற அமைப்புக்களையும் இவர் சாடுகின்றார்.

தண்டனையின் தேவைப்பாடு, தேவைப்பாடின்மை பற்றியும் பயன்படும் விதம் பற்றியும் மெய்யியலாளர்களிடமும், சமூக, ஒழுக்க உளமருத்துவவியலாளர்களிடமும் வெவ்வேறுபட்ட கருத்து நிலைகள் காணப்படினும் தனிமனிதன், சமூகம் எனும் அமைப்பினுள் வருகின்ற போது சமூக ஒழுங்குகளைப் பேணவும், சமூகத்தில் தனக்கென இணைவுகளை வகுத்துக் கொள்ளவும், வரையறுக்கவும் சமூகத்தில் தனக்கான சுதந்திரத்தைப் புரிந்து கொள்ளவும், ஆரோக்கியமானதொரு எதிர்கால வாழ்வை உறுதிப்படுத்திக் கொள்ளவும் தண்டனை முறைமைகள் இன்றியமையாதவையாகின்றன.

ஒழுக்கவியலாளர்கள் அறவாழ்வைப் பாதிக்காத வகையிலும், மெய்யியலாளர்கள் தண்டனை முறைமைகள் தனிமனித சுயாதீனத்தினை தெரிவுச்சுதந்திரத்தினை பாதிக்காத வகையிலும் அதற்கான வரையறைகளை வகுக்கும் வகையிலும், சமூகவியலாளர்கள், சமூக நலனைப் பேணுகின்ற வகையிலும், உளமருத்துவவியலாளர்கள் குற்றவாளிகளின் மனநிலையைப் பாதிக்காத வகையிலும் தண்டனை பற்றிய கொள்கைகளை உருவாக்கி வரையறுக்க முற்பட்டனர். முன்னோக்கிப் பார்த்தல் (Foward looking) பின்னோக்கிப் பார்த்தல் (Backward looking) என்கின்ற முறைமைகளைப் பின்பற்றுவதன் வழியாக எதிர்கால நல்லடைவுகளை அடைந்து விடலாம் என்கிற நம்பிக்கையுணர்வோடு தண்டனை முறைமைகளை நியாயப்படுத்தி முன்வைக்கிறார்கள். பிளேட்டோ முன்னோக்கிப் பார்க்கின்ற முறையையும் பெந்தாம் போன்றவர்கள் பின்னோக்கிப் பார்க்கின்ற முறைமைகளையும் வழிக்கொண்டனர். [10]. தண்டனை பற்றி மூன்று கொள்கைகள் வரலாற்று ரீதியாகக் காணப்படுகின்றன. முறையே துன்பத்துக்குத் துன்பம் தரும் தண்டனைக் கொள்கை அல்லது பழிக்குப் பழிவாங்கும் கொள்கை (Retributive theory) எச்சரிக்கைத் தண்டனைக் கொள்கை அல்லது

தடுதண்டனைக் கொள்கை (Deterence theory) சீர்திருத்தத் தண்டனைக் கொள்கை (Reformative theory) என்பனவே அவையாகும்.

பழிக்குப் பழிவாங்கும் தண்டனைக் கொள்கையை துன்பத்திற்குத் துன்பம் தரும் கொள்கையெனவும் அழைப்பர். இத்தண்டனை முறைமை மிகப்பழமை வாய்ந்தது. புராதன மக்களிடம் இந்தத் தண்டனை முறைமை மட்டுமே காணப்பட்டது. விலங்குகளிலும் 'பழிக்குப் பழி' என்கின்ற பழக்கம் வழக்கிலிருந்து வருகின்றது. ஆயினும் விலங்குகள் உணவு, வாழ்விடப் பாதுகாப்பு, இனப்பெருக்கம் என்கிற வாழ்வியல் தேவைகளின், அடிப்படை ஊக்கிகளின் உந்துதல்களால் ஏற்படுகின்ற தேட்ட நிலைகளுக்கு ஊறு வருகின்ற போதே இந்தப் பழிக்குப்பழி உணர்வினை வெளிக்காட்டுகின்றன.இதனைச் தற்காப்பு நடவடிக்கைப் பொருட்டானது என உளவியலாளர் கருதுவர். பழிக்குப்பழியுணர்வு மிருகங்களிடம் கொலை வரையில் நீண்டு செல்வதென்பது அரிதிலும் அரிதே. ஆனால் மனித மனமோ அன்று மட்டுமல்லாமல் இன்று வரைக்கும் பழிக்குப்பழி உணர்வு மேலோங்கலால் துடித்துக்கொண்டே இருக்கின்றது. மனிதன் சமூகமாக இணைந்து தற்காப்புக்காகவும் இருப்பினை உறுதி செய்யவுமாய் பல குற்றவியல் சட்டங்களையும் அவை செயற்பட்டு தகுந்த தீர்ப்பை அளிக்க பல நிறுவனங்களையும் அமைத்துக் கொண்டுள்ள போதும் அதன் தீர்ப்புவரை காத்திராது, தாமாகவே கருமம் ஆற்றவும் பல சந்தர்ப்பங்களில் தலைப்பட்டு விடுகின்றான்.

Retribution எனும் சொல் இலத்தீன் சொல்லான Retribuere என்கிற வேர்ச் சொல்லிருந்து வந்தது. திருப்பிக் கொடு (To pay back) என்பதே இதன் பொருளாகும். இக்கொள்கையின் நடுவண் கருத்தாக அமைவது, தண்டனை என்பது ஒரு வகையான உணர்வில் குற்றத்திற்காக வழங்கப்படுகின்ற கொடுப்பனவாகும் என்பதாகும். இந்த திருப்பிக்கொடுத்தல் என்பது புராதன பழிவாங்கல் என்கிற கொள்கையினை ஒத்ததொன்றே. எடுத்துக்காட்டாக A, B யை அடித்தான். அப்போது நான் இதற்காகத் தரவேண்டியதை உனக்குத் தரச்செய்கிறேன் என B கூறுகிறான். கண்ணுக்குக் கண், கையிற்குக் கை எனும் முறைமை இங்கு பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இதனை அதற்குரிய விலையினைக் கொடுத்தல் (Paid the Price) என்றவாறாகக் கருதலாம்.

ஜே. டி. மாப்பொட் இக்கொள்கையின் தேவையினை வலியுறுத்திக் கொண்டு இத் தண்டனையை வெறுமனவே சட்டம் சார்ந்ததொன்றாக கருதி வரவேற்றார். [11]. சமூகவியல் பேராசிரியரும், உளநரம்பு

வைத்தியருமான பேராசிரியர் ஏர்ணஸ்ட் வான் டென் ஹார்க் மரண தண்டனையைப் பேண வேண்டும் என்று வற்புறுத்தி இக்கொள்கைக்கு உயிரூட்டுகிறார். சக மனிதர்களைக் தற்கொலைசெய்தல், ஒற்றர் வேலை செய்தல், பயங்கரவாதச் செயலில் ஈடுபடுதல் போன்ற தீவிரமான குற்றங்களைத் தடுப்பதற்காக மரண தண்டனையின் பிரயோகம் அவசியம் என்கிறார். மேலும் இத்தண்டனைக்கு அடிப்படைத் தேவைகள் இரண்டு உண்டென்றும் அவை முறையே நீதியை நிலைநாட்டுதலும் குற்றங்களைக் குறைத்துச் சமூக இலாபங்களை கூட்டுவதுமாகும் என்றும் கூறுகின்றார்.[12] இவரது தண்டனை பற்றிய பிற்காலக் கருத்துக்கள் மாற்றம் பெரிதும் கண்டதாகவே காணப்படுகின்றன.

இந்தியப் பாரம்பரியத்தில் மநுவின் மநுஸ்மிருதி குற்றத்திற்குத் தண்டனை வழங்க வேண்டியதன் தேவையை வற்புறுத்தி, வகைப்படுத்தி வழங்குவதோடு மரண தண்டனையையும் ஏற்புடையதொன்றாக ஏற்றுக்கொள்கிறது. ஆயினும் மநுவின் தண்டனை முறைகளில் மானிடத்திற்குப் பொதுமையான தண்டனை எனும் அம்சம் கடைப்பிடிக்கப்படவில்லை. சாமான்யன், அரசன், அந்தணன், என மனித இனம் வகுக்கப்பட்டு அவ்வவ் வகுப்பினர்க்கு என்றவாறு தண்டனை வகுக்கப்பட்டு வழங்கப்படுகிறது.[13] தண்டனையின் வலுவும், வன்மையும் தன்னாண்மை காப்பாற்றுவதற்காகவும், எக்காலத்திலும் தீட்சை பெற்றவனைக் காப்பாற்றவும், தன் பொருளைப்பறித்துக்கொண்டு போகிற சமயத்திலும் நியாயமாய் தரும யுத்தம் செய்து ஒருவனைக் கொன்றவனுக்கு அதர்மம் நேரிடாது.[14]. என்கிறது மநுதர்ம சாஸ்திரம். பிறிதோர் இடத்தில் அரசன் வன்செயலாளனைத் தண்டிக்கவேண்டும், திட்டுகிறவன், திருடுகிறவனை விடவும் வன்செயல்காரன் அதிபாவி, வன்செயல்காரன் தருமத்தை அழிப்பவன், இவனை அரசன் கட்டாயம் தண்டித்தேயாக வேண்டும் என்கிறது.

துன்பத்திற்குத் துன்பம் தருகின்ற தண்டனை முறைமையானது அறவழிக்கு அறவே பொருந்தாத கொள்கையாகும். நீதியின் இயல்பு குறித்து இரு வேறுபட்ட கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன. தவறுக்குப் பொருந்தும் படியாக தண்டனை கொடுப்பதே நீதிக்குரிய இயல்பான பண்பென்றும் (Natural sense of justice) தீமையை வேருடன் களைய வேண்டும் என்கிற அடிப்படையிலே தண்டனை கொடுப்பதே நீதிக்குரிய இயல்பென்றும் கருதப்படுகின்றன. எனவே தவறுக்குப் பொருந்தும்படியாக என்கிற நீதியின் நிலைப்பாட்டை நோக்குகையில் அது ஓரளவிற்கு வரவேற்கத்தக்கதொன்றாக அமைகின்றது. அதேநேரம் வேரோடு

குற்றத்தைக் களைதல் என்பது சிக்கலானதொன்றாகவே விளங்குகின்றது. இந்த வேருடன் களைதல் என்கிற நிலைப்பாடு பழிக்குப் பழி என்கிற கொள்கையுடன் ஒத்துப்போவதாகவே தெரிகின்றது. பாரிய குற்றம் செய்தவரை அழித்தல் என்பதையே, வேருடன் களைதல் என்பது சுட்டி நிற்கிறது எனலாம்.

தண்டனை குற்றம் புரிந்தவர்களைத் திருத்துவதற்காகவும் மேலும் குற்றம் செய்யாமல் தடுப்பதற்காகவும் அதேவேளை ஏனைய மாந்தர்களுக்கு குற்றமிழைத்தவன் பெறும் துன்பத்தை எடுத்துக்காட்டாக்கி ஏனையோர் இத்தகைய குற்றச் செயல்களை எதிர் காலத்தில் செய்யாமல் இருப்பதற்கு தண்டனை வழங்கல் உந்துசக்தியாக படிப்பினையாக அமையும் எனும் கருத்து பழிக்குப்பழி என்கிற கொள்கையினால் அடிப்பட்டுப்போய் விடுகிறது. பழிக்குப்பழி என்கிற கொள்கையின் மூலாதாரமான மரணதண்டனை மனிதன் திருந்துவதற்கு வழிசெய்யாமல் அவனையே மாய்த்துவிடுகின்றது. மரணம் மனிதனது மனித இனத்தோடான தொடர்பினை அறுத்துவிடுகின்றது. றஸ்ரிடால் (Rustidall) துன்பத்திற்குத்துன்பம் என்கிற இக்கொள்கையை பழிக்குப்பழி என்கிற கொள்கையென்றும் ஓர் ஈவிரக்கமற்ற நடவடிக்கையென்றும் கெட்டதற்கு மேலும் கெட்டதை சேர்ப்பதென்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

பழிக்குப்பழி என்பதன் வழியாக, நீதியின் பெயரால் ஒருவித 'சமன்செய்கின்ற' (குற்றத்திற்கு தண்டனையை சமப்படுத்தல்) நிலையினை உருவாக்கி சமூக அமைதியைக் காத்துக்கொள்ளலாம் என்கிற கருத்து அநாதிகாலம் தொடக்கம் இருந்து வருகின்றது. மன்னன் தனது மகனை தேர்க்காலில் நெரித்துக் கொன்று பசுவின் துயர் தீர்த்த கதை மனுநீதி கண்ட சோழனின் வரலாற்றில் ஒரு நிகழ்வாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. தண்டனைகள் தண்டனைமுறைகள் வெறுமனே சட்ட ஒழுங்குகளை மட்டும் கொண்டிருக்காமல் புராண நம்பிக்கைகளையும் அநாதிகாலம் தொட்டே கொண்டிருக்கும் நியதி காணப்படுகிறது. [15]. சமகாலத்திலும் கூட இதே 'சமன்செய்கிற' தண்டனைமுறைகள் காணப்படுகின்றன. மரணதண்டனை இன்னும்பல ஜனநாயக நாடுகளில் பின்பற்றப்படுகின்றன. மரணம் விளைவித்தவனுக்கு மரணதண்டனையே எனக் குற்றவியல் சட்டங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. இந்த அளவுகோலைக் கொண்டே நீதவான்கள் வேறுபட்டசந்தர்ப்ப சூழ்நிலைகளில் நிகழ்ந்த நிகழ்வுகளை ஆராய்கிறார்கள். குற்றம் என்கிறபோது அது சமுதாய சமநிலைக்குக் கேடுவிளைவிக்கின்றன என்கிற முற்கோட்டத்துடனேயே விசாரணைகள் ஆரம்பமாகின்றன. மறுபுறத்தில் சமநிலை பேணுவதே நீதியின்பணி என்கிற

விழுமியத்தை இருகருத்துக்கிடமின்றி நீதவான்கள் ஏற்றுக்கொண்டு உள்ளார்கள். குற்றத்திற்குத் தண்டனையை வழங்குவதன் வழியாக எவ்வாறு சமநிலையைப் பேணமுடியும். ஏற்கனவே ஒருவர் இழைத்த குற்றத்தினால் இன்னொருவரில் இழப்பு நிலையானதொன்றாகி துன்பமும் இழப்பும் இருப்பில் இருந்து கொண்டிருக்கிற போது (இழந்தவை இழக்கப்பட்டவையாக) அவற்றை எந்தவொரு நடவடிக்கையினை எடுப்பதன் வழியாகவும் ஈடுசெய்ய முடியாது. இங்கு 'சமப்படுத்துதல்' என்கிற உணர்வு வார்த்தைகளில் மட்டுமே வடிவம் பெற்றிருக்கும் உணர்வு மாற்றங்களை ஏற்படுத்தாது.

துன்பத்திற்குத் துன்பம் என்கின்ற அடிப்படையிலான தண்டனையை வழங்குவதன் வாயிலாக குற்றத்திற்குரிய நிகழ்வொன்றின் சுவடுகளே இல்லாதவாறு துடைத்து விடலாம் எனும் கருத்து முன்வைக்கப்படுகிறது. கரும்பலகையில் எழுதப்பட்டவற்றை துப்புரவாக அழித்துவிடல் மூலம் சுவடுகள் மறைந்துவிடல் போன்றே குற்றத்திற்குத் தண்டனை வழங்குவதன் மூலம் தண்டனைக்கு அடிப்படையாகவிருந்த நிகழ்வு அடியோடு மறக்கப்பட்டு விடும் என நம்பப்படுகின்றது. இக்கருத்துக் குறித்து கெகல் குறிப்பிடுகையில் மொழி சம்பந்தமான விடயங்களில் தேவையாயின் இவை நிறைவுத் தன்மையுடையனவாக அமையலாம். ஆனால் உணர்வு குறித்த விடயங்களில் இவை உரிய பலனைக் கொடுக்குமா? என ஐயப்பட வேண்டியுள்ளது என்கிறார்.

பழிக்குப்பழி வாங்குதல் கொள்கையினால் ஏற்படுகின்ற கடின நிலைகளைத் தவிர்க்கும் நோக்குடனும், காலம் காலமாக மதநிறுவனங்கள் தண்டனையின் கோர நிலை பற்றி ஏகோபித்த குரலில் காட்டிய ஆட்சேபங்களைக் கருத்தில் கொண்டும் அறவியலுக்கு ஓரளவிலாயினும் உடன்படத்தக்க வகையிலும் தண்டனை பயனுடையதாக அமைய வேண்டும் என்கிற பயன்வழிவாதிகளின் தொடர் வற்புறுத்தலுக்கு, இசையத்தக்க முறையிலும் முன்வைக்கப்பட்ட கொள்கையே தடுதண்டனைக் கொள்கையாகும். பிரித்தானியர்கள், ஐக்கிய அமெரிக்காவைச் சேர்ந்தவர்கள் தண்டனை முறைமைகள் பற்றிய மீளாய்வின் அவசியத்தை தீவிரமாக வற்புறுத்தினர். [16]. வான்டன் ஹாக் போன்ற அறிஞர்கள் மரணதண்டனை பிரயோசனமற்றது. ஏனெனில் அது மற்றையோர் குற்றம் புரிவதிலிருந்து தவிர்க்க உதவாது என்றார். [17]. குற்றவாளிக்கு வழங்கப்படுமொன்று எனபதோடு அது ஏனையோரையும் குற்றம் செய்யாதவாறு தடுக்கக்கூடிய அம்சத்தையும் உள்ளடக்கவேண்டும் என்ற கருத்து இத்தண்டனை முறையில் மேலோங்குகிறது. குற்றவாளியை

மேலும் குற்றம் புரியாது தடுத்தலை மட்டும் நோக்கமாக இக்கொள்கை கொண்டிராது ஏனையோரும் குற்றம் செய்யாமல் தடுக்க அக்கொள்கையின் பிரயோகம் உதவும் என எதிர்பார்க்கப்படுகிறது. எனவே இங்கு 'தடுப்பதும்', 'எச்சரிப்பதுமான' இருவித எதிர்பார்ப்புக்கள் ஒரு தண்டனை நிகழ்வில் எதிர்பார்க்கப்படுகின்றன. ஆதலால் இங்கு குற்றவாளிக்கு செய்த குற்றத்திற்காகவும் அதேவேளை மற்றையோருக்கு 'மாதிரி' யாகவும் அமைகின்ற வகையிலும் தண்டனை வழங்கப்படுகிறது எனலாம். மற்றையோருக்கு மாதிரியாக ஒருவனைப் பயன்படுத்துவது 'கருவி நலன்' என்கிற பாவனை வழிப்படலை நீதிக்கு உவப்பாக சான்றோர் கருதார். மனிதன் கருவியாதல் என்கிற நிலையினை அடைதலை அறவியலாளரும், மனித உரிமைச்சாசன வரைவாளர்களும் ஏற்கார். குற்றவாளிக்குத் தண்டனை குற்றத்திற்காகவும், மாதிரிக்காகவும் எனப் பரிணாமம் பெறுகின்ற போது, தண்டனையின் கனதி அல்லது கடுந்தன்மை கூடுதலாக அமைய நிறைய வாய்ப்புக்கள் உண்டு. மாதிரியாக என்கிற போது தண்டனை முறை நாளடைவில் குற்றமற்றவனையும் தண்டித்து சமூகத்திற்கு மாதிரி காட்ட முற்படலாம். தண்டனைக்கு இருவித பயன்பாடுகள் உண்டென்கிற போது மேற்குறிப்பிட்டது போன்று நடைபெறுதல் இயல்பே. எச்சரிக்கையாகவும் தண்டனை இருக்க வேண்டும் என்கிற நிலைப்பாடு பேணப்படுகின்றபோது அப்பாவிகள் தண்டிக்கப்படும் நிலை ஏற்படலாம். சில சந்தர்ப்பங்களில் குழப்பம் விளைவிக்கும் வகுப்பை நடாத்தவிடாது குழறுபடி செய்கிற மாணவனை ஆசிரியர் கண்டபோதும் அவனைத் தண்டித்தால் பின் விளைவுகள் தனக்குப் பாதகமாகும் எனக் கருதி, அவனைத் தண்டியாது எச்சரிக்கைப் பொருட்டாய் வேறொரு மாணவனை தண்டிக்கிற வரலாறும் நிறையவே உண்டு. இவ்வாறான நிகழ்வுகள் தடுதண்டனை அகன்றதான நிகழ்ச்சித் திட்டங்களைக் கொண்டிருப்பதனால் ஏற்படக்கூடியன.

தடுதண்டனையின் உட்கிடையைப் பின்வருமாறு கருதிக் கொள்ளவும் வாய்ப்புண்டு. பால்யக் குற்றவாளிகளை நன்னடத்தைப் பாடசாலைக்கு அனுப்பி, மீண்டும் குற்றம் செய்யாதவாறு அறிவூட்டி மீண்டும் தண்டனை பெறுதல் என்பதிலிருந்து தடுத்துக் கொள்ளுதலும், மேலும் சமூக செயல்களுக்கான வழிகாட்டுதல் என்ற வகையில் தடுதண்டனையை உளநோய் மருத்துவ முறை, சேரியொழிப்பு மூலமாக குற்றத்தடுப்புத் திட்டங்கள், இளைஞர் கழகங்களை அமைத்தல் போன்றதன் வழியாக குற்றமிழைக்கும் வாய்ப்பினைக் குறைத்து மறுவாக்கம் பெற வழிசெய்தலும் இதன் அடங்கலாகின்றன.

தண்டனை முறையில் தண்டனைவரலாற்று முறையில் தடுதண்டனை முன்னேற்றகரமான அம்சங்களைக் கொண்டிருப்பினும் இதற்கெதிரான கண்டனங்களும் இருக்கவே செய்கின்றன. இக்கொள்கையானது பல விரும்பத்தகாத தன்மைகளுக்கு வழிகோலும் என்கின்றனர். தடுதண்டனையானது கடுமையான இழப்புக்களை ஆதரிக்கின்றதென்றும், கொலைக் குற்றம் செய்தவனை விசாரணை என்ற ரீதியில் பல காலத்திற்கு சிறையில் வைத்து தீர்ப்பினைக் காலம் தாழ்த்தி வழங்குவது, மரண தண்டனையை ஒத்திவைப்பது, சிறைத் தண்டனையை ஒத்திவைப்பது, சிறிய தண்டனைகளை வழங்கி மன்னிப்பது என்றவாறாக பலவித சலுகை நிலைகளை குற்றவாளிக்கு வழங்கி குற்றச் செயல் பெருகவும், இழப்புக்களை ஏற்படுத்தவும் வழி செய்கிறது என்று குற்றம் சாட்டப்படுகிறது.[18] உண்மைத் தண்டனைக்கும் தடுதண்டனைக்கும் இடையிலான வேறுபாடுகள் இத்தண்டனை முறையில் விளக்கப்படவில்லை. தடுக்கும் விளைவுகளை ஏற்படுத்துகிற போது குற்றமற்றவர்கள் தண்டனை பெறுவதை இக்கொள்கை ஓரளவாயினும் நியாயப்படுத்துகிறது என எண்ண வாய்ப்புகள் உண்டு. சமூகத்திலும் இத்தண்டனை முறைமைகளில் உள்ள அக்கறைப்பாட்டினைக் குறைத்து, ஓர் தண்டனையின் இயலுமாறுகள் குறித்த உள்ளார்ந்த உணர்வுகளை இம்முறை புறக்கணித்து விடுகிறது.

குற்றத்தை மையமாகக் கொண்டே குற்றவாளிகள் தண்டிக்கப்பட வேண்டும் என்பதே அறநூல்களுக்கு உகந்த முறை. தடுதண்டனையின் பிரகாரம் குற்றம் சுமத்தப்பட்டவன் குற்றவாளி எனத் தீர்மானிக்கப்படின் அவன் எவ்வாறு நடாத்தப்பட வேண்டும் என்பவை பற்றிய முடிவுகள் எத்தகைய முறையில் நடாத்தப்படுவது பொருத்தமானது என்பது பற்றிய முடிவுகள் நீதவான் கரங்களில் ஒப்படைக்கப்பட்டுள்ளது. குற்றவாளி சமூக வாழ்விற்கு திரும்பி வருவதற்கு எவ்வளவு காலம் வேண்டும், அவ்வளவு காலத்திலும் எத்தகையதொரு நிலையில் எங்கு குற்றவாளி வைக்கப்பட வேண்டும் என்பவை பற்றிய தீர்மானங்களை எடுக்கின்ற பொறுப்பினை நீதவான் அல்லது யூரிகள் சபையே முடிவு செய்யும். மேலும் நீதவான் நீதி எனும் நிலை நின்று குற்றவியல் சட்டங்கள் தம்மிடையே கொண்டிருக்கும் இடைவெளிகள் (Range), தனது மனச்சாட்சி ஆகியவற்றையும் உட்படுத்தியே மேற்படி விடயங்களை முடிவு செய்வார். இங்கு மையப் பொருளாகக் குற்றவாளி இடம்பெறுவானே தவிர குற்றம் இடம்பெறுவதற்கு வாய்ப்பில்லை. இங்கு தீர்ப்புக்கள் குற்றவாளியை மையப்படுத்திய-தொன்றாக அமையுமே தவிர குற்றத்தை மையப்படுத்தியதாக அமைவதற்கு ஏது நிலையில்லை.

தண்டனை வரலாற்றில் நீண்ட வளர்ச்சி நிலையை சிந்தனை மாற்றங்களை உள்ளிட்டதொன்றாய் சீர்திருத்தத் தண்டனை முறைமை அமைகின்றது. வித்தியாசமான அணுகு முறைகளைக் கொண்ட இத்தண்டனை முறைமை, குற்றவாளிகளைத் திருத்துவதற்காக, வளர்ச்சி பெற்ற உள மருத்துவ முறைகளைப் பெரிதும் எதிர்பார்த்துள்ள ஒன்றாய் விளங்குகிறது. இதன் வித்தியாசமான அணுகுமுறைகளால் இதனை நீதிமன்றத் தீர்ப்பின் ஒரு பகுதியாகவே சிலர் கருதிக்கொள்ளவும் இம்முறைமை வாய்ப்பளிக்கிறது. 'துன்பப்படுவதால் நாம் கற்கிறோம்' என்பது ஒரு கிரேக்கத்து அனுபவக் கூற்றாகும். எப்படியோ எவ்வாறோ ஏதோ ஒருவகையில் உந்துணர்வொன்று தண்டனை பெற்றவனுக்கு 'நீ குற்றம் செய்ததால் தண்டிக்கப்படுகிறாய் என்பதை உணர வைக்க வேண்டும்' அந்த வழியில் அதையுணர்ந்து மனதாரக் குற்றவாளி திருந்துகிறபோதுதான் இந்த சீர்திருத்தம் என்கிற கருத்தாக்கம் அவனில் தாக்கத்தை ஏற்படுத்த முடியும் என எதிர்பார்க்கப்படுகின்றது. மேலும் மனிதர்கள் தண்டனை பெற்றதன் விளைவாகச் சிறைச்சாலைகளுக்குச் செல்கிறார்களே தவிர, இங்கு தண்டனையைப் பெறுவதற்காகச் செல்லவில்லை என ஏ. சி. இவிங் குறிப்பிடுவதன் மூலமாகச் சிறைச்சாலைகள் வசதிகள், தூய்மைநிலைகள் வழங்கப்படுகின்ற பேணப்படுகின்றதொரு இடமாக அமைய வேண்டும் என எதிர்பார்க்கப்படுகின்றது.

திறந்த சிறைச்சாலைகள் அதற்குள் குற்றவாளிக்கு ஓரளவிற்காயினும் சௌகரியங்களையும், சுயாதீனக் கருத்து நிலைகளில் இயங்குவதற்கான தற்சுதந்திரத்தையும் வழங்கி கல்வியறிவு, அறவழிப்பட்ட அறிவு, தொழினுட்ப அறிவு போன்றவற்றினை வழங்கி அதன் வழி சிறைக்குப் பின் சீர்திருந்திய மனிதனாக சமூகத்தில் பிரவேசிக்க வழி செய்வது சிறந்த பலனை அளிக்கும் என இத்தண்டனை முறைமை நம்புகின்றது. ஆயினும் கள ஆய்வுகள் இவர்களது எதிர்பார்ப்புகளுக்கு எதிர்மாறான விளைவுகயே சுட்டிக்காட்டுகின்றன. சிறை வாழ்வை முடித்து வரும் குற்றவாளிகள் இறுக்கமான மனநிலைகளுடனேயே வெளியில் வருகிறார்கள் என்றும், வேறு சிலர் இனிமேல் குற்றம் செய்த பின் காவலர்களிடம் இலகுவில் பிடிபட்டு விடக்கூடாது எனும் எச்சரிக்கை உணர்வு மிகுந்தவர்களாகவே வெளிவருகிறார்கள் எனவும் களஆய்வுகள் அறியப்படுத்துகின்றன.

இக்கொள்கை உயர்ந்த விழுமியங்களை உள்ளீடாய் உடையதொன்றாகக் காணப்படினும் நடைமுறையில் இதன் பிரயோகம் நிறைந்த பயனைத் தந்ததென்றில்லை. சிறைச்சாலைகளில் புனரமைப்புக்களையும், புதியன

புகுத்துதலையும் விதந்துரைக்கும் இக் கொள்கையானது பல அவதூறுகளையும் சந்திக்க வேண்டிய நிலைப்பாட்டிலேயே உள்ளது. சிறைச்சாலை வழங்கும் சேவைகளுள் முக்கியமானதொன்றாகக் கருதப்படுவது சிறைக்கைதி சிறையிலிருந்து மறுபடியும் சமூகத்திற்குத் திரும்பும் போது அவனைத் திருந்திய மனிதனாக உருவாக்கி உலகிற்களிக்க வேண்டும் எனும் கடைப்பாடு சிறைச்சாலைகளுக்குரியது என்பதாகும். நடைமுறையில் இவ்வெதிர்பார்ப்புக்கள் நிறைவேறியதா? 'சிறைக்கூடம் சிறைக்கூடமேதான் கைதியானவன் அதில் தன்னைத் தொடர்ந்து ஸ்தாபித்துக் கொள்வதற்கு அதுவொரு மலர்ப்படுக்கையல்ல' என ஏ. சி.இவிங் கூறியிருந்தாலும் [19] சிறைச்சாலையில் ஒருவனை நீண்ட காலத்திற்குத் தடுத்து வைக்கின்ற போது அவன் சிறை வாழ்வுக்கே பழக்கப்பட்டவனாகவும் மாறுகின்ற துரதிஷ்டம் இம்முறையில் இருக்கவே செய்கிறது. மேலும் சிறைச்சாலைகளை நவீனமயப்படுத்தல் வேண்டும் எனச் சீர்திருத்தக் கொள்கையில் குறிப்பிட்டிருப்பினும் மனிதர்கள் தண்டனை வழங்கப்பட்டதன் விளைவாகவே சிறைச்சாலைகளுக்குள் செல்கிறார்களே தவிர, அங்கு மீண்டுமொரு தண்டனையை எதிர்பார்த்துச் செல்வதில்லை என ஏ. சி. இவிங் கூறியிருப்பினும் [20]. சிறைச்சாலையின் வசதிகள், தூய்மை நிலைகள் வழங்கப்படவேண்டும். பேணப்பட வேண்டும் என நீண்ட நாட்களாக பலதரப்பட்ட குரல்கள் பல்வேறுவகைப்பட்ட சித்தாந்தப் பின்னணிகளைக் கொண்டவர்களிடமிருந்து ஒலித்துக்கொண்டிருக்கவும், இன்றும் கூட சிறைச்சாலைகள் காற்றோட்ட வசதிகளற்றவைகளாகவும், நன்றாகப் பராமரிக்கப்படாதவைகளாகவும் புராதன கோட்டைகளுக்குள்ளும், கொத்தளங்களுக்குள்ளும் அமைக்கப்பட்டிருப்பவையாகவே காணப்படுகின்றன.

சீர்திருத்தக் கொள்கையின் பிரகாரம் 'கல்வி புகட்டுதல்' ஓர் தண்டனை முறையாகப் பயன்படுவதனைக் கல்விசார் நிபுணர்கள் ஏற்றுக் கொள்ளமாட்டார்கள். கல்வியைப் பெறுதலென்பது ஓர் அடிப்படை மனித உரிமையாகக் கொள்ளப்படுகிறது. கல்வி கற்றலில் நாட்டமேயில்லாத ஒருவனுக்கு கல்வியறிவினைப் புகட்டுதல் என்பது அவனைப் பொறுத்த வரையில் தண்டனையாக அமையலாமே தவிர கல்வி கற்பித்தல் என்பது ஓர் தண்டனையுமல்ல, தண்டனைக்கான முறையுமல்ல.

சீர்திருத்த தண்டனை முறைமைகளால் நடத்தைக் கோலங்களில் இலகுவில் மாற்றங்களை ஏற்படுத்த முடியாது. எடுத்துக்காட்டாக குற்றவாளியொருவனுக்கு கசையடித் தண்டனையை நீதிமன்றத்தில் அல்லது பொதுவிடத்தில் வைத்து வழங்குகின்ற போது அவன் மீண்டும்

குற்றம் செய்வதிலிருந்து தடுக்கப்படுவானே தவிர சீர்திருத்தம் பெற்றுவிட்டான் எனக் கருதி விடமுடியாது. சீர்திருத்தம் என்பது மனமாற்றங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது. சீர்திருத்த முறைமைகளால் உண்மையில் குற்றவாளிகளிடமிருந்து எதிர்பார்க்கப்படுவது அதனை நடைமுறைப்படுத்துவதற்கான கட்டாய ஒத்துழைப்பை அல்ல, மாறாக மனப்பூர்வமான பங்குகெடுப்பினையே அதாவது பங்குபற்றுதலினையேயாகும். எனவே சீர்திருத்தம் தண்டனை வழியால் பெறலாம் என்பது சந்தேகத்திற்குரியதொன்றே.

குற்றவாளிகளைத் திருத்துவதற்காகப் பிரயோகிக்கப்படும் 'ஆன்மாயக்காப்பு' அல்லது 'உதவும்முறை' (Curative Method) என்பதனை சீர்திருத்தக் கொள்கையுடன் இணைத்துப் பார்க்கிறதொரு போக்கும் காணப்படுகிறது. எனினும் உதவும் முறையும், சீர்திருத்த முறையும் வெவ்வேறானவை. உதவும் முறையில் குற்றவாளிகள் கெட்டவர்களல்ல என்றும் அவர்கள் நோயாளிகள், அவர்களது சமூக விரோத நடத்தைகள் ஆளுமை குறித்த பிறழ்வு நிலைகளினால் (Disorder) அல்லது மனக்குழப்பங்களினால் வெளிப்படுபவை எனவும் கருதப்படுகின்றன. இத்தகையவர்களுக்குத் தண்டனை வழங்குதல் மேலும் சீர்குலைந்த நிலமைகளை, பாதகமான விளைவுகளை ஏற்படுத்தும். எனவே இவர்களைத் தண்டிப்பதை விட இவர்களுக்கு உதவுவதே உகந்தது என உதவும் முறைக் கொள்கையினர் குறிப்பிடுகின்றனர். உதவிக்கரங்களை குற்றவாளிகளை நோக்கி நீட்டவேண்டும் எனக் குறிப்பிடும் உதவும் கொள்கையினர் தண்டனை வழங்கும் முறைகளை முழுமையாக ஒழித்து, பதிலாக ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட அளவீடுகள் கொண்டதும் நன்கு வடிவமைக்கப்பட்டதுமான ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட முறைகளை ஈடுபடுத்தி குற்றவாளிகள் மீட்சி பெற உதவ வேண்டும் எனக் கருதுகின்றனர். [21]. ஆரம்பக் கட்டத்தில் இக்கொள்கை உற்சாகமூட்டுகிறதொன்றாகக் காணப்பட்டாலும் நடைமுறையில் மெய்யியல் முரண்பாடுகளை உள்ளடக்கியதொன்றாகவே விளங்குகிறது. தண்டனை பற்றியதொரு தவறான எண்ணப்போக்கை உருவாக்க இக்கொள்கை வழியமைக்கிறது. குற்றவியல் என்பது கொலை, கற்பழிப்பிலிருந்து புகைத்தல், கடத்தல் வரை நீண்டு செல்கின்றது. இவை யாவற்றையும் உதவும் முறைக்குள் உட்படுத்தி விட முடியுமா? குற்றவாளியை நோயாளி எனக் கருதுதல் பொருந்துமா? நோய் என்றால் என்ன? ஒருவன் உடல் ரீதியாகப் பாதிக்கப்படுகின்ற போது அவனை நோயாளி எனலாம். உதவும் கொள்கையினரின் பிரகாரம் வங்கியில் கொள்ளையடிப்பதை உடல் நோயின் அல்லது உளநோயின் வெளிப்பாடு எனலாமா? வேண்டுமாயின் வங்கியில் கொள்ளையடிப்பதற்கு சிறந்த உடல் உள வலிமை தேவையென்றே கூறலாம். கொள்ளையடிப்பவன் உருமம் குறித்த உடமை குறித்த நாட்டுச் சட்டத்தினை மதிக்க மறுக்கிறான். இங்கு எதிர்ப்படுவது ஒரு ஒழுக்கப் பிரச்சனையே தவிர மருத்துவப் பிரச்சனையல்ல. எனவே உதவும் முறை சிறிதளவிலான குற்றங்களுக்கும் அதன் பரிகாரங்களுக்கும் உகந்ததாய் அமையுமே தவிர குற்றத்திற்குத் தகுந்ததொரு தண்டனை முறையாக அல்லது திருத்த முறையாக அமையமுடியாது.

குற்றத்திற்குத் தண்டனை வழங்குவதன் வழியாகக் குற்றச் செயலைத் தடுப்பதில் அறவியல் ரீதியாக வெற்றியடைந்துவிட முடியுமா? அறவியலுக்கு ஆரம்பத்திலிருந்தே தண்டனை முறைமை உடன்பாடற்றதொன்றெனினும், குறைந்த பட்சம் குற்றவியல் சட்டத்துறைக்காயினும் தண்டனை முறைமைகள் நேர்க்கணியமான பெறுபேறுகளைப் பெற்றுக் கொடுத்ததோவெனின் அதற்கும் இன்றுவரை ஒருமுகப்பட்ட பதிலில்லை. தண்டனை வழங்குதல் 'திருத்திப்படுத்தும்' எனத் தண்டனை பற்றிய திருப்திப்பாட்டுக் கொள்கை (Satisfaction Theory) குறிப்பிடுகின்றது. இதன் பிரகாரம் குற்றவாளி தண்டிக்கப்படுகின்ற போது, குற்றச் செயலால் பாதிக்கப்பட்டவன் திருப்திப்படுகிறான், சௌகரியப்படுகிறான். அவனது குடும்பம், அவனைச் சார்ந்த நண்பர்கள், உறவினர்கள் திருப்தியடைகிறார்கள். எனவே தண்டனை முறை வரவேற்கத்தக்கதொன்றென திருப்திப்பாட்டுக் கொள்கையினர் கருதுகின்றனர். சட்டவியல் உணர்வோடு பாதிக்கப்பட்டவன் மனக்குறைகள் நீங்க இங்கு தண்டனை வழங்கப்படுகிறது. திருப்திப்படுத்தல் என்கிற உணர்வினோடு மட்டுமல்லாமல் குற்றத்திற்குச் சமனாகத் தண்டனை வழங்க வேண்டும் எனும் 'சமன் செய்கிற' உணர்வையும் உள்வாங்கியவாறே தனது கருத்தை உருவாக்குகிறது. எனவே பழிக்குப் பழி என்பது புதிய உருவில் தோற்றம் பெறுகிறது. முன்னோக்கிப் பார்த்தல் கொள்கையுடன் (Foward looking theroy) திருப்திப்படுத்தும் கொள்கையை இணைத்துப் பார்க்கிற போது குற்றச் செயலால் பாதிக்கப்பட்டவன் குற்றவாளியைக் கூட்டில் நிறுத்த விரும்பாது மன்னித்து விட்டாலும் கூட சட்டம் முன்னோக்கிப் பார்க்கிற கொள்கையின் உந்துதலால் குற்றவாளியைக் கூண்டில் தண்டிக்கவே் செய்கிறது.

பாதிக்கப்பட்டவனை மையப்படுத்தி பாதித்தவனைத் தண்டிப்பதன் மூலம் (Victim Centerd theory of punishment) இழைத்த தீங்கிற்கு எதிர் மாற்றீடு பெற்றுவிடலாம் என்கிற கொள்கையும் இறுதியில் பெரிய பயன் எதனையும் தராததொன்றாகவே காணப்படுகின்றது. பாதிக்கப்பட்டவனின்

உடல் இழப்புக்கள், உள இழப்புக்கள் தொடர்ந்தும் இழப்புக்களாகவே இருக்கும். ஈடு செய்ய முடியாது. உடமை இழப்புக்களை ஓரளவு ஈடுசெய்யலாமெனினும், சட்டவியல், குற்றவியல் முறைமைகளில் நீண்ட செயன் முறைமைகளினால் நிறைந்த சிரமம், நிறைந்த செலவு போன்றவற்றிற்குப் பின்னரே இது சாத்தியமாகும்.

குற்றவாளியைத் திருத்துவதற்கு தண்டனையைவிடத் தகுந்த பிற மார்க்கமுண்டாவெனின் பதில் காணல் சிரமமானதே. எனினும் குற்றம் செய்தவனைக் கழிவிரக்கத்துக்குள்ளாக்குதல் மூலம் (Remorse) அறவியலுக்கும். சமூகவியலுக்கும், உளவியலுக்கும் உவப்பானதொரு வழிமுறையைக் கண்டு கொள்ளலாம். 'கழிவிரக்கத்திற்குள்ளாதல்' என்ற அர்த்தத்தினைக் கொண்டுள்ள Remorse எனும் சொல் மிகவும் பரந்த அடிப்படையில் அறிவுலகில் உபயோகப்படுத்தப்படுகின்றது. பல வகைப்பட்ட வித்தியாசமான மனவெழுச்சி, குணவியல்புகளுக்குப் பதிலீடாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. [22]. நான் செய்தவற்றிற்காக என்னையே வெறுக்கும் ஒருவித மனப்பாங்கை உருவாக்கிக் கொள்வதையே கழிவிரக்கம் எனும் சொல் அறவியலில் சுட்டி நிற்கிறது. செய்யப்பட்ட தவறுக்காக பெரிதுமாய் வருந்துதல் இங்கு இடம்பெறும். கழிவிரக்கத்துக்குள்ளாதலை ஒருவகைத்தான தண்டனைமுறைமை எனப்பொதுவாக மக்கள் கருதினாலும், கழிவிரக்கத்திற்கு உள்ளாதலை தண்டனை வகைகளுள் ஒன்றாகக்கருத முடியாது [23]. ஆயினும் தண்டனையோடு பொதுவான ஒற்றுமைப்பாட்டினையுடையதெனலாம். இங்கு கழிவிரக்கம் என்பது அகச்சார்பானதாக இருக்கையில் தண்டனையானது அதன் பெரும் பகுதி பிறர் சார்ந்ததாகவே விளங்குிறது. கழிவிரக்கத்துக்குள்ளாதல் அல்லது உள்ளாக்கப்படுதல் போதுமானதாக இருக்கலாம் அல்லது போதாததாக இருக்கலாம். கழிவிரக்கப்படுதல் குறித்து சிலர் கூடிய சிரத்தை கொள்ளலாம். சிலர் அவ்வாறு கொள்ளாதும் விடலாம். எப்படியாயினும் கழிவிரக்கப்படுதல் என்பது ஒருவகைப் புரிந்து கொள்ளல் அல்லது விளங்கிக் கொள்ளல் என்பதனால் இது உளநைவினை ஏற்படுத்தும். உளநைவு மனிதாயப் பார்வை உருவாக தகுந்த காலாயமையும். மனிதாய மலர்வில் குற்றங்கள் குறையும். சுபீட்ச வாழ்வை உறுதிப்படுத்த மையவிசையாக மேற்கில் சுவிஷேஷ மார்க்கங்கள் எதிர்பார்ப்பதும் கிழக்கில் வள்ளுவம் போன்றவை எதிர்பார்ப்பதும் நாண நன்னயம் செய்யும் உளநைவினையே.

அளவையியலில் வாதம்
Argument in Logic

அளவையியலும் வாதமும் (Logic and Argument)

அநேகமான பாடத்துறைகளைப் போலன்றி அளவையியலானது மிக நீண்டகாலமாகவே பல்கலைக்கழகங்களிலும் கல்லூரிகளிலும் கற்பிக்கப்பட்டுவருகின்றது. உயர்கல்வியில் அளவையியல் பெறும் இம்முக்கியத்துவத்திற்குக் காரணம் என்ன? Barker எனும் அளவையியலாளரின் கருத்துப்படி நியாயித்தல் பற்றிய விமர்சனரீதியான படிப்பாகிய அளவையியல் கொண்டிருக்கும் கோட்பாட்டு ரீதியான ஆர்வமும் நடைமுறைரீதியான பெறுமானமுமேயாகும்.[1] அதாவது ஒருபுறத்தில் அளவையியல் பற்றிய கல்வியானது அதனது தன்மையால் புத்திபூர்வமாக அறிவை வழங்குகின்றது. இன்னும் தெளிவாகக் கூறின் அடிப்படை மெய்யியல் வினாக்களுடனும் (Basic Philosophical questions) கணிதவியல் அடிப்படைகளுடனும் (Foundations of mathematics) அளவையியலின் பலதத்துவங்கள் கொண்டுள்ள தெளிவானதும் முறைப்படுத்தப்பட்டதுமான இயல்புகளினாலும், அவற்றின் நெருக்கமான தொடர்புகளினாலும் மேற்குறித்தவாறு கூறமுடிகின்றது. மறுபுறத்தில் அளவையியல் கல்வியானது நடைமுறைசார் பயனைக் கொண்டது. இதன் அர்த்தம் நாளாந்த வாழ்க்கையில் சரியான சிந்தனைக்கும் நியாயித்தலுக்கும் இது வழிகாட்டுகிறது என்பதாகும். சரியான சிந்தனையும் நியாயித்தலும் அளவையியலில் நிபுணத்துவம் பெறுவதன் தேவையை வற்புறுத்துகிறது எனலாம்.

அளவையியல் தத்துவங்களில் நிபுணத்துவம் பெறுவது, நாம் நியாயித்தலில் ஈடுபடும்போதோ அல்லது பிறர் நியாயித்தலில் ஈடுபடும்போதோ ஏற்படும் தவறுகளை (logical Mistakes) இனங்காணவும் தவிர்க்கவும் உதவும். இத்தவறுகளை இனங்காணவும் தவிர்க்கவும் முடிந்த ஒருவரால் மிகவும் தெளிவாகவும் சரியாகவும், நிறைவாகவும் நிச்சயமாகவும் சிந்திக்கமுடியும். அவ்வாறாயின் அளவையியல்பற்றிய கல்வி தவறாக நியாயிக்கும் மக்களைச் சரியாக நியாயிக்கும் மக்களாக மாற்றுமா? அளவையியல் கற்றவர்கள் எல்லோரும் சரியாகச் சிந்திக்கின்றார்களா? அளவையியல் கற்காதவர் எவருமே சரியாகச் சிந்திப்பதில்லையா? போன்ற வினாக்கள் எம்மிடையே எழுதல் இயல்பே. அளவையியல் பற்றிய கல்வியானது தவறாக நியாயிக்கும் மக்களை அதுவாகவே சரியாக நியாயிப்பவர்களாக உருவாக்கும் என எதிர்பார்க்க முடியாது. [2] சரியான நியாயித்தலானது நியாயப்படுத்தவேண்டிய விடயம்பற்றிய விரிவான அறிவையும் நிறைவான தீர்ப்பையும் வேண்டிநிற்கும் மிகச் சிக்கலானதொரு ஆற்றலாகும்.

அளவையியல் பற்றிய கல்வியால் இதனை வழங்கமுடியும். ஆனால் நியாயித்தல் பற்றி ஏலவே கொஞ்சமேனும் ஆற்றலுள்ளவர்கள் அளவையியலைக் கற்பதன் மூலம் அந்த ஆற்றலை வளர்த்துக்கொள்ள முடியும். மேலும் அளவையியல் கற்றவர்கள் பலர் தவறாகச் சிந்திக்கின்றமையையும் அளவையியல் வாசனையே அறியாத பலர் மிகச் சரியாக நியாயிக்கும் ஆற்றலைக் கொண்டிருப்பதையும் நடைமுறையில் காணக்கூடியதாயிருப்பது ஏனைய வினாக்களுக்குரிய பதிலைத் தருகின்றது. எவ்வாறாயினும் அளவையியல் கற்பதானது நியாயிக்கும் ஆற்றலை வளர்க்க உதவுகிறது என்பதில் ஐயமில்லை.

அளவையியலானது வாதங்களுடனும் அனுமானங்களுடனும் தொடர்புடையது ஆகும். அளவையியல் ரீதியாகச் சரியானவற்றைச் சரியல்லாதனவற்றிலிருந்து வேறுபடுத்தி அறிந்து கொள்வதற்கான வழிமுறைகளை வழங்குவதே அளவையியலின் முக்கிய நோக்கமாகும். வலிதானதும் வலிதற்றதுமான 'வாதங்களுக்கிடையிலான' வேறுபாடுபற்றிய கல்வியே குறியீட்டு அளவையியல்[3] என்பதனாலும் அளவையியல் என்பது 'வாதங்களின்' நியம வாய்ப்புப்பற்றி ஆராய்கின்ற ஒரு பாடமாகும் [4] என்பதனாலும் சரியானதும் சரியல்லாததுமான 'வாதங்களை' வேறுபடுத்துவதற்கு பயன்படுத்தப்படும் முறைகள் தத்துவங்கள் பற்றிய கல்வியே அளவையியல் [5] என்பதனாலும் பொதுநோக்கில் அளவையியலின் அடிப்படை அலகாக 'வாதம்' அமைகிறது எனக் கொள்ளலாம். அளவையியலைப் புரிந்துகொள்ளவும் அளவையியல் தரும் கருவிகளைப் பிரயோகிக்கவும் வாதம் என்பதைப் புரிந்துகொள்வது அவசியமாகும். ஏனெனில் அளவையியல் முழுமையும் வாதங்களுடன் தொடர்புடையதாகும்.[6] சரியானதும் சரியல்லாததுமான வாதங்களுடன் தொடர்புடையதே அளவையியல்.

வாதம் என்பது அளவையியலின் அடிப்படைக் கூறாக அமைகின்றமையால் அதனது இயல்பு தன்மை என்பவற்றை ஆராய்ந்து அறிந்து கொள்ளுதல் அவசியமானதே. அப்போது தான் வாதத்தினை இனங்கண்டு வகையீடு செய்து அளவையியல் தரும் கருவிகளைப் பிரயோகித்து மதிப்பீடு செய்யமுடியும். அவ்வாறாயின் பின்வரும் அடிப்படைகளில் நோக்குவதே பொருத்தமானதும் அதன் இயல்புகளைப் புரிந்து கொள்ள இலகுவானதாகவும் அமையும்.

(i) வாதங்களை வரையறை செய்தல் (Defining Arguments)
(ii) வாதங்களை இனங்காணல் (Identifying Arguments)
(iii) வாதங்களை பகுப்பாய்வு செய்தல் (Analizing Arguments)
(iv) வாதங்களை வகைப்படுத்தல் (Classifying Arguments)
(v) வாதங்களை மதிப்பீடு செய்தல் (Evaluating Arguments)

வாதங்களை வரையறை செய்தல் (Defining Arguments)

நாளாந்த வாழ்க்கையில் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் கருத்துவெளிப்பாடு காரணமாக நாம் பல்வேறு சொல்லாடல்களில் ஈடுபடுகின்றோம். இந்தச் சொல்லாடல்களில் நாம் அறிந்தோ அறியாமலோ, உணர்ந்தோ உணராமலோ ஏதோவொருமுறைமையினூடாகவே கருத்துவெளிப்பாடு மேற்கொள்ளப்படுகின்றது. பல்வேறு வடிவங்களில் அமையும் இம்முறைமைகளுள் நியாயித்தலை அடிப்படையாகக் கொண்டமைவனவற்றை வாதம் என்கின்றோம். கருத்தொன்றினை முன்மொழிவதும் அவற்றிற்காதாரமாக நியாயங்களை முன்வைப்பதும், கருத்தொன்றை நிராகரிப்பதும் அவற்றிற்காதாரமாக நியாயங்களை முன்வைப்பதும் வாதச் செயற்பாட்டில் இடம்பெறும் பொதுத்தன்மையாகும், எனவே கருத்தொன்றினை நிறுவுவதற்கு அல்லது நிராகரிப்பதற்குப் பயன்படுவதே வாதமாகும் எனலாம்.

சாதாரண வழக்கிலே 'வாதம்' (argument) என்ற பதம் கருத்துவேறுபாடுகளைச் சச்சரவுகளை, வாதாட்டங்களைக் குறிக்கின்றது. வாதம் என்பதற்கு உடன்பாடின்மை (Disagreement) சச்சரவு (Quarrel) என ஒக்ஸ்போட் ஆங்கில அகராதி ஒரு கருத்தினைச் சுட்டுகிறது. ஆனால் அளவையியலில் இப்பதம் இக்கருத்தினைக் கொண்டிருக்கவில்லை. ஒருவரால் வெளிப்படையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்ற அல்லது ஏற்றுக்கொள்ளப்படாமல் விடப்படுகின்ற முடிவை நியாயப்படுத்துவதற்காகத் தரப்படுகின்ற ஒன்றே 'வாதம்' ஆகும் எனும் கருத்திலேயே அளவையியலில் இப்பதம் பாவிக்கப்படுகின்றது. இவ்விடத்தில் ஒக்ஸ்போட் ஆங்கில அகராதி இப்பதத்திற்கு நியாயப்படுத்தலை அடிப்படையாகக் கொண்ட உரையாடல் (Disussion based on reasoning) என்ற இன்னொரு கருத்தினைச் சுட்டுவதையும் குறிப்பிடுவது பொருத்தமானது. இருந்தபோதும் வாதம் எனும் பதத்தோடு தொடர்புறுகின்ற வாதாட்டம் அல்லது கருத்துவேறுபாடு என்கின்ற பதத்தை முற்றாக ஒதுக்கிவிட முடியாது. ஏனெனில் அளவையியல் நோக்கில் வாதம் என்பது புத்திபூர்வமான வாதாட்டம் அல்லது புத்திபூர்வமான கருத்துவேறுபாடு[7] (Intelligent disputation) என்பதை உள்ளடக்குகிறது. புத்திபூர்வ வாதாட்டமானது அல்லது கருத்துவேறுபாடானது சான்றுகளை, ஆதாரங்களைப் பெற்றுக்கொள்வதற்கான ஒரு சந்தர்ப்பமாக அமைகின்றது. அதாவது நியாயித்தலை வற்புறுத்துகிறது.

வாதம் குறித்த பல்வேறு அளவையியலாளர்களின் கருத்துக்களை நோக்கின் Jack kaminsky என்பார் எப்போதும் ஒருவர் குறிப்பிட்ட நம்பிக்கை தொடர்பாக நியாயங்களை, சான்றுகளை வழங்கும்போது அனுமானத்தோடு தொடர்புறுகிறார் உரையாடல்களை உருவாக்குகிறார். இவ்வகை உரையாடல்கள் வாதம் என

அழைக்கப்படுகின்றது ~ என்கிறார். Barker என்பார் நியாயித்தல் எழுத்துருவில் வரும்போது அதனை வாதம் என அழைக்கிறோம்[9] என்கிறார். ஒன்று அல்லது ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட எடுப்புக்களின் அடிப்படையில் இன்னொரு எடுப்பைப் பெறுகின்ற தன்மையை நியாயித்தல் கொண்டுள்ளது. இத்தகைய நடைமுறையை அனுமானம் என்கிறோம். இந்த உணர்விலேயே வாதம் எனும் பதத்தை Donald Evans, Humphrey Palmer போன்ற அளவையியலாளர்கள் கையாளுகின்றனர்.[10] மேற்படி வரைவிலக்கணங்களை அவதானிக்கும்போது நியாயங்கள், நியாயிக்கப்படவேண்டிய அம்சம், அனுமானம் என்பவற்றோடு தொடர்புடையதொன்றாக வாதம் இனங்காணப்படலாம். எனவே தரப்பட்ட நியாயம் அல்லது நியாயங்களிலிருந்து (அதனை நாம் எடுகூற்றுக்கள் என்போம்) அந்நியாயங்களுக்கு சான்றுகளுக்கு அமைந்த வகையில் முடிவொன்றினைத் (அதனை முடிவுகூற்று என்போம்) தருக்கத்தொடர்பைப் பேணுகின்றவகையில் பெறுகின்ற அனுமானச் செயற்பாட்டினை 'வாதம்' எனலாம். வேறுவிதமாகக் கூறின் முடிவொன்றிற்காகத் தகுந்த நியாயங்களை அல்லது ஆதாரங்களை முன்வைக்கும் செயற்பாட்டினை வாதம் எனலாம். இவ்வகையில் வாதம் என்பது எடுகூற்றுக்கள், முடிவுகூற்று என்பனவற்றின் ஒரு தொகுதியாக அமைகின்றது. Irving M.Copi என்பார் ஒரு கூற்று ஏனைய கூற்றுக்களிலிருந்து தொடர்வதாகவும் அந்த ஒன்றின் உண்மைக்கு சிறந்த அடித்தளமாக அமைகின்றதுமான கூற்றுக்களின் அல்லது எடுப்புக்களின் தொகுதி வாதம் என வரைவிலக்கணப்படுத்தப்படலாம்[11] எனக்கூறுவது இவ்விடத்தில் சுட்டிக்காட்டத்தக்கது. இவரது அபிப்பிராயப்படி பொருந்தக்கூடிய எந்தவொரு சாத்தியமான அனுமானமும் வாதமாகும். இவை தருக்கத்துடன் மிகநெருங்கிய தொடர்புடையவை. ஏறத்தாள இதனையொத்த கருத்தினைக் கொண்டவராக Wesley C.Salman காணப்படுகிறார்.[12]

வாதங்களை இனங்காணல் (Identifying Arguments)

ஒரு சொல்லாடலில் கவனத்தைச் செலுத்தும்போது அதுவொரு விரித்துரைக்கும் முயற்சியா அல்லது ஒருவாதமா என இனங்கண்டு கொள்ளவேண்டும். இது எவ்வாறு சாத்தியமாகலாம்? ஒரு சொல்லாடலில் இடம்பெறும் மொழியமைப்பு அங்கு நியாயித்தலா அல்லது விபரிப்பா இடம்பெறுகிறது என்பதை உணர்த்திவிடும். உதாரணமாக நீங்கள் அதனைச் செய்யக்கூடாது இல்லாவிட்டால்......, இதுவொரு பயமுறுத்தலை வெளிக்காட்டும் மொழியமைப்பாகும். இவர் ஒரு விதவை நான்கு பிள்ளைகள், மூத்த பிள்ளைக்கு இப்போது தான் வயது ஐந்து எனவே.......இதுவொரு வேண்டுகோளை விடுக்கும் மொழியமைப்பாகும். இவ்வாறு நிகழ்ச்சிகளை அறிக்கைப்படுத்தல், அறிவுரை வழங்குதல், பொருட்களை நிகழ்ச்சிகளை விபரித்தல், நியாயித்தல் போன்ற

பல்வேறு நோக்கங்களுக்காக நாம் மொழியைப் பயன்படுத்துகின்றோம். நியாயித்தல் அம்சமின்றி நிகழ்ச்சிகளை விபரிக்கும் வகையில் மொழியமைப்பு அமையுமாயின் அங்கு இடம்பெறுவது விரித்துரைக்கும் முயற்சி எனக் கண்டுகொள்ளலாம் பின்வரும் சொல்லாடல் இதற்கோர் உதாரணமாகும்.

> **வீட்டினுள் மிகப்பிரமாண்டமான பூகம்பம் வெடித்தது போல நான் உணர்ந்தேன். இதனைத் தொடர்ந்து இருட்டுமயமான அவ்வேளை கடல் அலை இடிமுழக்கம் போல் ஒலித்தது. கண்மூடித்திறப்பதற்குள் பிரமாண்டமான அலை எமது ஊரைமூடியது. நாம் தப்பித்து ஓட முயன்றபோது ஊரே நீர்க்காடாக மாறியது சிலர் வீட்டினுள்ளேயே நீரினுள் மூச்சுத்திணறி இறந்தனர் . பலர் வேகமாக வந்த அலைகளினால் கடலுக்குள் இழுத்துக்செல்லப்பட்டனர். எனது நெஞ்சில் அலை மோதியதில் ஏற்பட்ட வலி இன்னமும் மாறவில்லை.**
>
> **(வீரகேசரி 02.08.1998 ப.21)**

நியாயப்படுத்தலின் மொழியமைப்பு (language of reasoning) சிக்கலானதாயினும் சில உதவியான அம்சங்களும் உள்ளன என்றும் கூறலாம். நியாயித்தல் இடம்பெறும்போது அங்கு வாதம் இடம்பெற்றுள்ளது எனலாம். ஒரு நியாயித்தலில் அல்லது வாதித்தலில் முடிவுக்கான (conclusion) நியாயங்களைத் (reasons) தருதல் முக்கியமானது. இயற்கைமொழியில் ஒரு வாதம் இடம்பெறுகின்றது என்பதைக் கூறுவது இலகுவானதல்லவாயினும் எல்லா வாதங்களும் ஒரு முடிவைக் கொண்டிருக்கும் என்பது நிச்சயமானது. ஆகவே, எனவே ஆதலால், இதன்விளைவாக என அனுமானிக்கலாம். போன்ற சொற்களும் இக்கருத்தைத் தரக்கூடியனவான பிறசொற்களும் முடிவை இனங்காட்டுவனவாகும். இவற்றை முடிவுக்குறிப்பான் (conclusion indicators) என்கின்றனர். ஆயினும் இவையின்றியும் சில சந்தர்ப்பங்களில் வாதங்கள் அமைவதுண்டு இவ்வேளைகளில் இவற்றுக்குப் பதிலாக அச்சந்தர்ப்பமே முடிவைக்காட்டும்.

ஒவ்வொரு வாதமும் முடிவுக்கான நியாயங்களை அல்லது அடிப்படைகளைக் கொண்டிருக்கும். பின்வரும் சொற்கள் நியாயங்கள் இடம்பெற்றிருப்பதை இனங்காட்டும். ஏனெனில், ஏனென்றால், என்பதால் போன்றவையும் இக்கருத்தைத் தரக்கூடிய பிற சொற்களுமாகும். இவற்றை நியாயக் குறிப்பான்கள் (reason indicators) எனலாம். ஆயினும் இவையின்றியும் நியாயங்கள் இடம் பெறலாம். அப்போது அச்சந்தர்ப்பமே அவற்றை இனங்காட்டும். முடிவுக்குறிப்பான், நியாயக்குறிப்பான் ஆகியவற்றைச் சேர்ந்த முறையில் அனுமானக் குறிப்பான்கள் (inference indicators) அல்லது வாதக்குறிப்பான்கள்[13] (argument indicators) எனலாம். பின்வரும் சொல்லாடலைக் கவனிக்கவும்.

தென்னாபிரிக்க அணியைப் பொறுத்தமட்டில் அதுவொரு பலம் வாய்ந்த அணியாகத் தென்படுகின்றபோதிலும் அதன் துடுப்பாட்டம் பெரும் பாலும் அதன் காப்டன் ஹன்சி குரொஞ்ஞேயின் கைகளிலேயே தங்கியுள்ளது. ஜொன்டி றோட்ஸ், கெரிகெர்ஸ்டன், ட்ரில்கலினன், மார்க் பௌச்சர் ஆகியோரும் சூழ்நிலைக்கேற்ப பிரகாசிக்கக்கூடியவர்களே. பந்துவீச்சில் அலன்டொனல்ட் ஷோன் பொல்லொக், பிறயன் மக்மில்லன், பட்சிம்கொக்ஸ் ஆகியோர் இருக்கின்றபோதிலும் ஒரு நாள் போட்டிகளில் அவர்களது திறமை எதிர்பார்த்தளவு பிரகாசிக்கவில்லை என்பதை அண்மைக்காலப் போட்டிகள் தெளிவுபடுத்துகின்றன. ஆகவே இன்று ஆரம்பமாகவிருக்கின்ற இலங்கை - தென்ஆபிரிக்க அணிகளுக்கிடையிலான ஆரம்பப்போட்டியில் இலங்கைக்கு சாதகமான முடிவு கிடைக்கும் என எதிர்பார்க்கலாம்.

(வீரகேசரி 14.08.98 ப.9)

இங்கு வாதக்குறிப்பான் (ஆகவே) இடம் பெற்றிருப்பது தெளிவாகவுள்ளதால் இச்சொல்லாடல் ஒரு வாதம் எனக்கொள்ளலாம். சுருங்கக் கூறின் நியாயித்தல் அம்சம் ஒரு சொல்லாடலை வாதமாக இனங்காட்ட, விபரிப்பு அம்சம் ஒரு சொல்லாடலை விரித்துரைக்கும் முயற்சியாக இனங்காட்டுகிறது.

வாதங்களைப் பகுப்பாய்வு செய்தல் (Analizing Arguments)

அளவையியல் புத்தகங்களைத்தவிர வேறெங்கும் வாதங்கள் மிகச்சிக்கலான அமைப்புக்களிலேயே இடம் பெறுகின்றன. வாதங்களைப் பகுதிபகுதியாகப் பிரித்தாராய்வதன் மூலம் இப்பிரச்சனைக்குத் தீர்வுகாணமுடியும். நியாயம் அல்லது நியாயங்களின் அடிப்படையில் முடிபொன்றைப் பெறும் செயற்பாடே வாதம் எனக் கண்டோம். அளவையியல் வார்த்தையில் நியாயங்கள் எடுகூற்றுக்கள் என்றும் நியாயப்படுத்தும் விடயம் முடிவு என்றும் அழைக்கப்படுகின்றன. பொதுவாக ஒரு எளிமையான வாதம் நியாயம், முடிவு என்ற அமைப்பிலேயே அமைகிறது. ஆனால் பல நியாயங்களிலிருந்து ஒரு முடிபிற்கு வருவதாயும் (உதாரணம் 1) ஒரு நியாயத்திலிருந்து பல முடிவுகளைப் பெறுவதாயும், (உதாரணம் 2) வாதங்கள் அமைவதுண்டு.

உதாரணம்1: எல்லா வௌவால்களும் பாலூட்டிகளாகும்
எல்லாப்பாலூட்டிகளும் சிறகுகளையுடையனவாகும்.
ஆகவே எல்லா வௌவால்களும் சிறகுகளையுடையனவாகும்.

உதாரணம்2: நகரின் மத்தியிலுள்ள கோபுரக்கடிகாரம் பிந்தி ஓடுகிறது. ஆகவே
(அ) கடிகாரத்தில் ஏதோ பிழையிருக்கிறது.
(ஆ) நகரின் செயற்பாடுகள் அனைத்தும் பிந்தியே ஆரம்பிக்கும்.
(இ) கடிகாரம் அரச நேரமாற்றத்தைக் கைக்கொள்ளவில்லை.

உதாரணம்3: அரசு தலையிடா முதலாளித்துவம் அல்லது சந்தை முதலாளித்துவம் விரும்பத்தக்கதல்ல. ஏனெனில் இது சமூக பொருளாதார ஏற்றத்தாழ்வுகளை ஏற்படுத்தி சமூக நலன்களிற்கு எதிராகச் செயற்படக்கூடியது. இதேபோல் மத்திய திட்டமிட்ட பொருளாதாரமும் எதேச்சாதிகாரமான திறனற்ற முரண்பட்ட நோக்கங்களைக் கொண்டிருக்குமாயின் அதுவும் விரும்பத்தக்கதல்ல. ஆகவே விரும்பக்கூடியது ஒரு சோஷலிசம் சார்ந்த சந்தை நோக்கிலான பொருளாதாரமேயாகும். இவ்வாறானதொரு சந்தைப் பொருளாரதாரம் தனியார்துறை முயற்சிகளை மட்டுமன்றி, மாகாண அல்லது உள்ளுராட்சி அதிகார சபைகளையும், கூட்டுறவு, அரசசார்பற்ற நிறுவனங்கள் என்பவற்றையும் இணைத்து இயக்கக்கூடியதாக இருக்கும்.

(பொருளியல் நோக்கு டிசம் 95 ப.24)

இவ்வாதம் மிகச் சிக்கலான அமைப்பினை உடையது. இங்கு உபவாதங்களும் இடம் பெற்றுள்ளன. இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களில் எடுகூற்றுகள் எவை, முடிவுகள் எவை என்பன சரியான பகுப்பாய்வின் மூலம் இனம் காணப்படவேண்டும். இதன்மூலம் இறுதிமுடிவு எதுவெனக் கண்டுகொண்டு வாதத்தை மதிப்பீடு செய்யமுடியும்.

ஒருவாதத்தை அமைக்கும்போது எடுகூற்றுக்களை ஒழுங்குபடுத்தலில் தொகுத்தல் விதி திசைகாட்டும் விதி, என்பவை பின்பற்றப்படுதல் வேண்டும். ஒரு முடிவிற்குப் பல நியாயங்கள் தரப்படும்போது நியாயங்களைத் தொகுத்து இறுதியில் முடிவைத் தருவது, அல்லது முடிவைக்கூறி அதற்கான நியாயங்களைத் தொகுத்துத்தருவது என்பவற்றைத் தொகுத்தல்விதி குறிப்பிடுகிறது. எச்சந்தர்ப்பத்திலும் வேறுநியாயங்களும் வேறுமுடிவுகளும் இடைச்செருகலாக வருதலாகாது. திசைகாட்டும் விதி என்பது ஒரு தொடராக வாதம் அமைக்கப்படும்போது அவையனைத்தும் ஒரே திசையில் செல்வதாக அமைவதைக் குறிக்கிறது. ஒரு வாதம் எவ்வளவிற்கு விரிவாகக் காணப்படுகிறதோ அந்தளவிற்கு மேற்படி இரு விதிகளையும் பின்பற்றுவது இன்றியமையாதது.

வாதங்களை மதிப்பீடு செய்தல் (Evaluating Arguments)

அளவையியல் ரீதியாக ஒரு வாதத்தை மதிப்பீடு செய்கையில் இரண்டுவிதமான வேறுபாட்டினை மேற்கொள்ள முடியும்.

(i) வலது/வலிதின்மை (valid/Invalid)
(ii) நிறைவானது/நிறைவற்றது (Sound/Unsound)

ஒரு வாதத்தின் வலிமையைப் பரிசோதிக்கும் போது அவ்வாதத்தின் முடிவினது உண்மைத் தன்மையானது எடுகூற்றுக்களின் உண்மைத்தன்மையிலிருந்து கட்டாயமாகத் தொடர்வதாக இருக்கும் போது அவ்வாதம் வலிதானதாக அமைகின்றது. அதாவது அளவையியல் பயன்படுத்தும் அனுமானவிதிகளுக்கு அமைவாக எடுகூற்றுக்களிலிருந்து முடிவு பெறப்படுமாயின் அவ்வாதம் வலிதானதாகும். அவ்வாறல்லவெனின் அது வலிதற்ற வாதம் எனப்படும். ஒரு வாதத்தின் முடிவு எடுகூற்றுக்களிலிருந்து தொடர்கிறதா அல்லவா என்பது அவ்வாதத்தின் வடிவத்தைச் சார்ந்ததாகும். வலிதான வடிவத்தில் அமையும் வாதங்கள் வலிதானவை. மாறாக வலிதான வடிவத்தில் அமையாதவை வலிதற்றவை. இவை போலிகளாகும். அதாவது நியமப்போலிகளாகும் (Formal Fallacies) ஏனெனில் நிர்ணயிக்கப்பட்ட விதிகளை மீறி அமைவனவாகும்.

வாதங்களை மதிப்பீடு செய்கையில் நிறைவானது/நிறைவற்றது என்கிற பெறுமானத்தை நோக்கின் உண்மையான எடுகூற்றுக்களுடன் அமையும் ஒரு வாதம் வலிதானதாகவும் அமையுமாயின் அது நிறைவான வாதம் எனப்படும்.[14] அவ்வாறமையாதவை நிறைவற்றவாதம் எனப்படும். எனவே வாதங்கள் வலிதான நிறைவான வாதங்களாகவும், வலிதான நிறைவற்ற வாதங்களாகவும் அமையும் சாத்தியத்தைக் கொண்டுள்ளன.

Evans என்பாரின் கருத்துப்படி நிறைவானது நிறைவற்றது என்கிற பாகுபாடு தொகுத்தறிவாதங்களுக்கே அமைகின்றன. இவரது அபிப்பிராயப்படி வாதங்கள் நிறைவற்றதாக அமையும்போது அவை போலிகளாகும். அவற்றை அவர் நியமமில் போலிகள் (Informal fallacies) என்கிறார்.

வாதங்களை வகைப்படுத்தல் (Classifying Arguments)

அளவையியலில் பயன்படுத்தப்படும் பல்வேறு வாதவகைகளை கண்டுகொள்ளமுடியும். நியாயத்தொடை வாதம், நியாயமாலை இருதலைக்கோள்வாதம், காரணத்தொடர்புவாதம், ஒப்புமைவாதம் தொகுத்தறிவாதம், உய்த்தறிவாதம் போன்றவை அவற்றுட் சிலவாகும். ஆயினும் எல்லாவகையான வாத அமைப்புக்களையும் இரண்டு பெரும் பிரிவுகளுக்குள் உள்ளடக்கி விடலாம்.[15] அவை தொகுத்தறிவாதம், உய்த்தறிவாதம் என்பனவாகும்.

தொகுத்தறிவாதம் (Inductive Argument)

நேர்வுகள் அல்லது நேர்வுகளின் தொகுதிகள்.வாதத்தன்மை குறைந்த அனுமானங்கள் என்பவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட அபிப்பிராயங்கள் தொகுத்தறிதலாகும். அதாவது அனுமானங்களை அடைகின்ற ஒரு செயற்பாடே தொகுத்தறிதலாகும். இந்தச் செயற்பாடானது தான் வலியுறுத்தும் விடயத்தை ஆதாரப்படுத்த தனியன்களிலிருந்து பொதுமைக்கு நகர்கின்றது. நாம் கற்ற அனுபவித்த நேர்வுகளிலிருந்து சிலவிடயங்களை அனுமானிக்கிறோம். பொதுவாக இங்கு கிடைக்கும் அதிகமான ஆதாரங்கள், எண்ணிக்கை கூடிய ஆதாரங்கள் நம்பிக்கைத்தன்மையை அதிகரிக்கின்றன. "நாளை சூரியன் உதிக்கும்" என்பதை யாரும் மறுப்பதில்லை. ஒரு நல்ல தொகுத்தறிவாதம் போதுமான தொடர்புடைய ஆதாரங்களால் கட்டியமைக்கப்பட்டதாக இருக்கும். பின்வரும் வாதம் மேற்படி வகைக்கான ஒரு உதாரணமாகும்.

நேர்வுகள் :
* அங்கேயிருக்கும் இறந்த உடல் டேவிட்டினுடையது.
* டேவிட் இரவு 9 மணிக்கும் 11 மணிக்குமிடையில் சுடப்பட்டார் என மரண விசாரணை அறிக்கை கூறுகிறது.
* டேவிட் பிஸ்டலால் சுடப்பட்டுள்ளார்.
* பிஸ்டலில் ஜோனின் விரல் அடையாளம் உள்ளது.
* இரவு 9 மணிக்கு ஜோன் டேவிட்டின் விட்டினுள் நுழைந்ததையும் அவருடன் வாக்குவாதப்பட்டதையும் அயலவர்கள் கண்டுள்ளனர்.

முடிவு :
* எனவே ஜோன் தான் டேவிட்டை கொன்றுள்ளார்.

தொகுத்தறிவாதங்களின் முதன்மையானதும் அடிப்படையானதுமான இரு பண்புகள் உள. எல்லா எடுகூற்றுக்களும் உண்மையாக இருந்தாலும் அதன் முடிவானது

கட்டாய உண்மையாக அல்லாது நிகழ்தகவு உண்மையாகவே இருக்கும் என்பது முதலாவதாகும். இரண்டாவது எடுகூற்றுக்களில் வெளிப்படையாகவோ, உட்கிடையாகவோ இல்லாத தகவல்களை முடிவு கொண்டிருக்கும் என்பதாகும். அதாவது எடுகூற்றுக்களுக்கு அப்பாற்பட்ட தரவுகளை முடிவு கொண்டிருக்கும். எமது அறிவின் பரப்பையும் எல்லையையும் விரிவாக்கும் வகையில் தொகுத்தறிவாதம் அமைகின்றது.[16] தொகுத்தறிவாதத்தின் வகைகளாக ஒப்புமைவாதமும் காரணத்தொடர்புவாதமும் அமைகின்றன.

ஒப்புமைவாதம் (Analogy)

ஒப்புமையிலிருந்து எழுகின்ற வாதமானது ஒப்பிடுதலை (Comparison) அடிப்படையாகக் கொண்டமைகின்ற வாதமாகும். ஒப்புமையானது A,B ஆகிய பொருட்கள் பலவழிகளில், பல பண்புகளில் ஒத்திருக்கும்போது ஒன்றில் காணப்படும் புதியபண்பு மற்றயதிலும் காணப்படும் என அனுமானிக்கும் வாதமுறையாகும். ஒப்பிடப்படும் இரு பொருட்களிடையே காணப்படும் குறிப்பிட்ட ஒற்றுமைப்பாடுகள், அதனுடன் தொடர்பான அனுமானம் என்பவற்றைக் கொண்டு முடிவைப் பெறுவதாக இவ்வாதமுறை அமைகின்றது. ஒற்றுமைப் பண்புகள் அனுமானத்திற்காதரவான சான்றுகளாக அமைகின்றன. இதன் வடிவம் பின்வருமாறு அமைகின்றது.

> **இலங்கை சார்க் அமைப்பு நாடுகளிலொன்றாக உள்ளது. இங்கு வறுமைநிலை 7%மும், சிசுமரணவிகிதம் 10%மும் எழுத்தறிவு விகிதம் 87% மும்ாக அமைகிறது. இந்தியாவும் சார்க் அமைப்பு நாடுகளிலொன்றாக உள்ளது. இங்கும் வறுமைநிலை 7% மும், சிசுமரணவிகிதம் 10% மும்ாக அமைகிறது. ஆகவே இந்தியாவிலும் எழுத்தறிவுவிகிதம் 87% ஆகும்.**

ஒப்புமையானது பிரச்சனைகளைத்தீர்ப்பதில் சிலவேளைகளில் பயன்மிக்க அணுகுமுறையாக இருந்தபோதும் கற்பனாரீதியான ஒப்பீடுகள் இடம்பெறும்போது உய்த்தறிபோன்றோ தொகுத்தறி போன்றோ கடுமையான தருக்கரீதியான தன்மையினதாக அமைவதில்லை. நிறைவான ஒரு தொகுத்தறிவாதம் முடிவுக்கு ஆதாரமாகப் பல உதாரணங்களை முன்வைக்கும்போது, பொதுவாக ஒப்புமையானது இரண்டு அல்லது மூன்று அம்சங்களை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. மேலும் இவ்வாதம்சார் முடிவுகள் நம்பிக்கையானதாக அமைவதற்கு ஒப்பிடப்படும் பொருட்களின் ஒற்றுமைப் பண்புகள் அடிப்படையானதாகும்.

காரணத்தொடர்புவாதம் (Causal Argument)

கடந்தகால நிகழ்வுகள் ஏன் நிகழ்ந்தன என நாம் அறிய முனைகின்றோம். சில சமகால சந்தர்ப்பங்கள் ஏன் ஏற்படுகின்றன என விளக்க முனைகின்றோம். எதிர்காலத்தை ஏன் அவ்வாறு நிகழும் என எதிர்வுகூற விளைகின்றோம். இம்மூன்றுவித அம்சங்களும் காரணவிளக்கத்தைச் (Causal Explanation) சார்ந்தவையாகும். காரணத்தொடர்பு வாதங்கள் அவற்றின் அமைப்பை விடவும் அவற்றின் நோக்கத்தில் ஒற்றுமைப்பாடுடையவை. விடயங்களின் பொதுநிலைகுறித்த ஒரு குறிப்பிட்ட சந்தர்ப்பம் அல்லது தோற்றப்பாடு ஏன் நிகழ்ந்தது (அல்லது நிகழும்), அல்லது எது அதனைத் தோற்றுவித்தது (அல்லது தோற்றுவிக்கும்) என்பதனை காரணத்தொடர்பு வாதங்கள் விளக்குகின்றன. உதாரணம் பின்வருமாறு:

> **புகைபிடிக்காதவர்களைவிடவும் கடுமையாகப் புகைபிடிப்பவர்கள் சுவாசப்பைப் புற்றுநோயால் இறக்கின்றனர். புகைபிடிக்கப்படும் சிகரட்டுகளின் எண்ணிக்கைக்கும், நோய்த் தொற்றுக்கு ஆளாகும் சந்தர்ப்பங்களுக்குமான தொடர்பு பற்றிய ஆய்வு புகைபிடித்தல் சுவாசப்பைப் புற்றுநோய்க்கு காரணமாகிறது எனக் காட்டுகிறது.**

காரணவாதம் பயனுடையதேயாயினும் இங்கும் சில பிரச்சனைகள் ஏற்படவே செய்கின்றன. ஒரு காரணமே ஒரு விளைவை ஏற்படுத்தும் என்பதை எடுகோளாகக் கொள்ளின் பிரச்சனை ஏதுமில்லை. ஆனால் ஒரு விளைவைப் பல காரணங்கள் ஏற்படுத்தவல்லதாக இருக்கும்போதே இவ்வகை வாதங்கள் பிரச்சனையை எதிர்நோக்குகின்றன. அதாவது அவ்விளைவுக்கான சரியான காரணத்தை எவ்வாறு கண்டுபிடிப்பது? 19ம் நூற்றாண்டு பிரித்தானிய மெய்யியலாளரான Jhon stuart mill என்பார் காரணத்தொடர்புகள் பற்றி விரிவாக விளக்கியுள்ளார். இவை மில்லின் முறைகள் எனப்படுகின்றன. மேலும் இப்பிரச்சனைக்குத் தீர்வு காணுமுகமாக பெறுபேறுகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட "வேறுபடுத்தல்" (Difference) , (விலக்குதற் செயற்பாடு) (Process of elimination) போன்றவை கையாளப்படுகின்றன.[17]

உய்த்தறிவாதம் (Deductive Argument)

பொதுவாக உய்த்தறிவாதம் என்பது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட பொது உண்மையிலிருந்து அதனுள் உள்ளடங்குகின்ற தனியன் பற்றிய முடிவினை அனுமானிக்கும் வகையிலமையும் வாதமாகும் எனப்படுகிறது. ஆயினும் Dorothy என்பாரின் அபிப்பிராயப்படி இவ்வாறு கூறுவது பூரணமானதல்ல. இவ்வாறான

விளக்கத்தை விடவும் உய்த்தறிவாதம் சிக்கலானது. இரண்டு உறுதிப்பாடுகளின் தருக்கத்தொடர்புகளிலிருந்து - வழமையாக ஒன்று தீர்ப்பு (Judgement) அல்லது வரைவிலக்கணமாகவும் (Definition) மற்றயது மிகவும் குறிப்பான உறுதிப்பாடாகவும் இருக்கும் - முடிவினைப்பெறும் அனுமானச் செயற்பாடு அல்லது நியாயித்தல் செயற்பாடு எனக்கூறுவதே பொருத்தமானது என்பது இவரது கருத்தாகும்.[18] இவ்வகை வாதங்களின் முதன்மையானதும் அடிப்படையானதுமாக இரு பண்புகள் அமைகின்றன. முதலாவது எல்லா எடுகூற்றுகளும் உண்மையாயின் முடிவும் கட்டாயம் உண்மையாக இருக்க வேண்டும். முடிவில் இடம்பெறுகின்ற தகவல்கள் நேர்வு உள்ளடக்கங்கள் உட்கிடையாகவாவது எடுகூற்றுக்களில் உள்ளடக்கப்பட்டிருக்கிறது என்பது இரண்டாவது பண்பாகும். இவ்வாதமுறை எடுகூற்றுக்களிற்கப்பாற்பட்ட புதிய முடிவுகள் எதனையும் தருவதில்லை.

உதாரணம்: மழைபெய்தால் பயிர்கள் செழிக்கும்.
பயிர்கள் செழிக்கவில்லை
ஆகவே மழை பெய்யவில்லை.

உதாரணம்: எல்லா அளவையியல் கற்பவர்களும் அறிவாளிகள் ஆவர்.
சமகாலத்தவர் அனைவரும் அளவையியல் கற்பவர்களாவர்.
ஆகவே சமகாலத்தவர் ஒவ்வொருவரும் அறிவாளிகளாவர்.

மேற்படி இருவாதங்களும் உய்த்தறிவாதங்களே. ஆயினும் முதலாவது எடுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்பை முதன்மைப்படுத்தும் வகையில் (ஆல், எனின், அத்துடன்,அல்லது) அமைந்துள்ளது. இரண்டாவது வாதம் வகுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்புகளின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளது. எனவே Evans கூறுவதுபோல உய்த்தறிவாதத்தின் இருவகைகளாக எடுப்பளவையியல் (Propositional Logic) பயனிலைத் தருக்கம் (Predicative Logic) என்பன அமைகின்றன.[19]

11

வகுப்பளவையியலும் வென்வரைபடமும்
(Venn Diagram & Class Logic)

1.1. அறிமுகம்:

இயல்பாகவே மொழிவடிவில் அமையும் எடுப்புக்களோ வாதங்களோ தெளிவின்மையை - மயக்கத்தைக் குழப்பத்தை ஏற்படுத்துவன. இந்தக் காரணமே குறியீட்டு அளவையியலின் தோற்றத்தை நியாயப்படுத்தியது. இதேவித நியாயத்தை வகுப்பளவையியலின் தோற்றத்திற்கும் வழங்குவதற்கு எவ்வித தடையும் இல்லை. மயக்கமும் குழப்பமும் நீங்கிய தெளிவின் தேவை வகுப்பளவையியல் கருக்கொள்ள வழிவகுத்திருக்கலாம். எடுப்பில் இடம்பெறும் எழுவாய் பயனிலைப் பதங்களை வகுப்புக்களாகக் கொண்டு அவற்றிற்கிடையேயான தொடர்பினைப் புலப்படுத்துவதே வகுப்பளவையியல் எனலாம். கணிதத்தில் அமையும் தொடைக் கொள்கை இம்முறைமைக்கு ஆதாரமாக அமைகின்றது. இதனால் மேற்படி அளவையியல் முறைமையில் கணிதத்தின் செல்வாக்கினை உணர்ந்து கொள்ள முடிவதுடன் கணிதம்சார் அளவையியலின் கூறாகவும் இது அமைகின்றது எனவும் அறியமுடிகின்றது.

1.2. அறுதி எடுப்புக்களும் வென்வரைபடமும்:

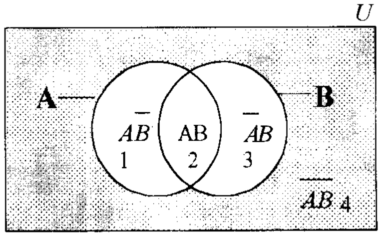
அரிஸ்டோட்டில் அளவு. பண்பு என்பவற்றின் அடிப்படையில் அறுதி எடுப்புக்களை நிறைவிதி, நிறைமறை, குறைவிதி, குறைமறை என நான்காக வகையீடு செய்து அவ்வெடுப்புக்களின் எழுவாய் பயனிலைப் பதங்களுக்கிடையிலான தொடர்புநிலை பற்றியும், வியாப்திநிலை பற்றியும் விவரித்துள்ளமையை நாம் அறிவோம். இத்தன்மையை மேலும் தெளிவாக எவ்வாறு விளக்கலாம் எனும் வினா அளவையியலாளர்களை குறியீடுகளையும் வரைபடங்களையும் பயன்படுத்தத் தூண்டியிருக்கலாம். இவ்வகையில் அரிஸ்டோட்டிலினால் விபரிக்கப்பட்ட மேற்படி எடுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்புகளை அவ்வெடுப்புக்களின் எழுவாய் பயனிலைப் பதங்களை வகுப்புக்களாகக் கொண்டு வரைபட ரீதியாகவும் புலப்படுத்த முடியும் என பிரித்தானிய அளவையியலாளரான ஜோன் வென் (Jhon venn 1834-1923) என்பார் குறியீட்டு அளவையியல் (Symbolic Logic(1881) என்கிற தனது நூலில் எடுத்துக் காட்டினார்.[1] இவருக்கு முன்பே வரைபட ரீதியாக விளக்கும் முயற்சி ஒயிலர் (Euler) என்பவரால் முன்னெடுக்கப்பட்டிருந்தாலும் வென்னுடைய வரைபடம் ஒயிலருடைய வரைபடங்களை விடவும் தெளிவானதாகவும் விளக்கமுடையதாகவும் அமைந்தது. இம்முயற்சியால் கிரகிப்பிற்குரியனவாக இருந்த எடுப்புக்களின் தொடர்புகள் புலப்பாட்டிற்குரியனவாய் மாறின.

அறுதி எடுப்புக்கள் எழுவாய் பயனிலைப் பதங்களுக்கிடையிலான தொடர்பினை வெளிப்படுத்துகின்றன. வென்னின் அபிப்பிராயப்படி அறுதி எடுப்புக்களின் எழுவாய் பயனிலைப் பதங்களை வகுப்புக்களைக் குறிப்பனவாகக் கொள்ளவேண்டும். அவ்வாறு கொள்ளின் அறுதி எடுப்புக்கள் அனைத்தும் இரண்டு வகுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்புகள் பற்றிய கூற்றுக்களே [2]. எனக் கூறிக் கொள்வதில் சிரமமில்லை. இதனை ஏற்பின் எழுவாய், பயனிலைப் பதங்களை வகுப்புக்களாகக் கொண்டு அவற்றைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் வரைபடங்களை அமைப்பதன் மூலம் அவ்வகுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்பினைப் புலப்படுத்துவது இயலுவதே. இவை அவருடைய பெயரை அடைமொழியாகக் கொண்டு வென்வரைபடங்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன.

அறுதி எடுப்புக்கள் இங்கு முதன்மை பெறுவதனால் அது பற்றியதொரு புரிந்து கொள்ளல் அவசியமாகின்றது. விலக்கற்ற கூற்றைத் தருவது அறுதி எடுப்பாகும்[3]. அதாவது யாதொரு நிபந்தனையுமின்றி உண்மையெனவோ பொய்யெனவோ அமையும் கூற்றுக்களாகும். இங்கு எழுவாய் யாதொரு நிபந்தனைக்குமுட்படாமல், பயனிலையால் குறிப்பிடப்படும் பண்பைப் பெற்றுள்ளது அல்லது பெறவில்லை என்பதை உறுதியாகக் கூறுவதாய் அமையும். இவை பாரம்பரியமாக நான்காக வகைப்படுத்தப்பட்டு A,E,I,O எனக் குறியீட்டுப் பெயர்களினால் அழைக்கப்படுகின்றன. அவை வருமாறு

1	A -	நிறைவிதி: எல்லா வைரங்களும் விலையுயர்ந்தவை ஆகும்
ii	E -	நிறைமறை: எந்த வைரங்களும் விலையுயர்ந்தவை அல்ல
iii	I -	குறைவிதி : சில வைரங்கள் விலையுயர்ந்தவை ஆகும்
iv	O -	குறைமறை: சில வைரங்கள் விலையுயர்ந்தவை அல்ல.

இங்கு நாம் ஒரே எழுவாயையும் பயனிலையையும் கொண்ட நான்கு வகையான எடுப்புக்களுக்கான உதாரணங்களைக் கண்டோம். எழுவாய் பயனிலைகளை வகுப்புக்களாகக் கருதி அவற்றிற்கிடையேயான தொடர்பை வரைபடத்தில் குறித்துக் காட்டும் வகையில் அடிப்படை நியம வரைபடமொன்றை அமைத்துக் கொள்ள வேண்டும். இவ்வரைபடம் ஒன்றையொன்று வெட்டுகின்ற இருவட்டங்களை உள்ளடக்கிப் பின்வருமாறு அமையும்.



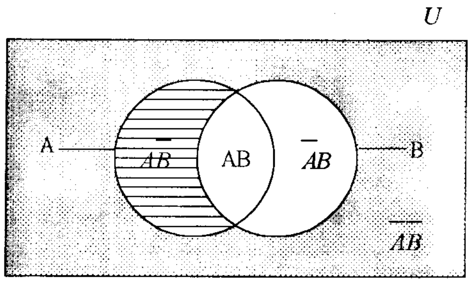
வரைபடத்தில் $A\bar{B}$ அல்லது 1, AB அல்லது 2, $\bar{A}B$ அல்லது 3. AB அல்லது 4 என்கின்ற நான்கு பகுதிகள் அமைகின்றன. AB என்கின்ற 2வது பகுதி இரு வகுப்புக்களுக்கும் பொதுவான பொருட்களை விடயங்களைக் குறிக்கின்றது. அதாவது வைரங்களாகவும் விலையுயர்ந்தவையாகவும் உள்ளவற்றைக் குறிக்கின்றது. வலதுபக்க வட்டத்திற்கு வெளியே அமைகின்ற இடதுபக்க வட்டத்தின் பகுதியான $A\bar{B}$ என்கின்ற 1வது பகுதி A வகுப்பைக் குறிக்கிறது. ஆனால் B யைக் குறிக்கவில்லை. அதாவது வைரங்களையும் விலையுயர்ந்தவை அல்லாதவையையும் குறிக்கின்றது. இடது பக்க வட்டத்திற்கு வெளியே அமைகின்ற வலதுபக்க வட்டத்தின் பகுதியான $\bar{A}B$ என்கின்ற 3வது பகுதி B வகுப்பைச் சேர்ந்த பொருட்களைக் குறிக்கின்றது. ஆனால் A வகுப்பை அது குறிக்கவில்லை. அதாவது வைரங்கள் அல்லாத விலையுயர்நதவை என்பதைக் குறிக்கின்றது. $\bar{A}\bar{B}$ என்கின்ற 4வது பகுதி A வகுப்புமல்லாத B வகுப்புமல்லாத பொருட்களைக் குறிக்கின்றது. வைரங்களுமல்லாத, விலையுயர்ந்தவையுமல்லாத பொருட்களைக் குறிக்கின்றது. ($A\bar{B}$+AB+ $\bar{A}B$+$\bar{A}\bar{B}$) எனும் பகுதிகள் தம்மால் உணர்த்தப்படும் விடயங்களையும் அவை அல்லாதவற்றையும் ஒருங்கே குறிப்பிடுகின்றது. அதாவது தாம் குறிப்பிடும் விடயங்களையும் அவற்றின் எதிர்மறையையும் குறிப்பிடுவதனால், உரையாடப்படும் விடயத்தின் ஆளுகைப்பரப்பு அனைத்தையும் உள்ளடக்கி விடுகின்றது. இவ்விடயத்தில் “பொருட்கள்“ என்பதே அதுவாகும். இதனை அளவையியலில் உரையாடல் உலகு என்பர். பெட்டியுடன் கூடிய வரைபடம் இதனைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது.[4]

எடுப்புக்கள் வலியுறுத்தும் விடயங்களை வரைபடத்தில் குறித்துக் காட்ட முயல்கையில் எடுப்புக்களின் உள்பொருள் சுட்டும் தன்மை பற்றிய பிரச்சனையைக் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும். (Problem of Existential import). எடுப்புக்களைப் பொறுத்தவரை சிறப்பாக நிறை எடுப்புக்களைப் பொறுத்தவரை அவை தாம் சுட்டும் வகுப்பில் அங்கத்துவங்களைக் கொண்டிருக்கின்றனவா? கொண்டிருக்கவில்லையா என்பது தெளிவற்றதாகவேயுள்ளது. பாரம்பரிய அளவையியலாளர்கள் அவை அங்கத்துவங்களைச் சுட்டுகின்றன எனத் திடமாக நம்பினார்கள். நவீன அளவையியலாளர்களுக்கு இக்கருத்து ஏற்புடையதாக இருக்கவில்லை. இதனால் இப்பிரச்சனையை மிகக் கவனமாக ஆராய்ந்த வென் எழுவாய் வகுப்பில் அங்கத்துவங்கள் உள்ளன என்பதை நிறையெடுப்புக்கள் உட்கிடையாகக் கொண்டிருக்கவில்லை என்ற முற்கற்பிதத்தை தெரிவு செய்தார். இதன் விளைவாக 'நிறையெடுப்புக்கள் வலியுறுத்துவதிலும் பார்க்க அவை மறுப்பது தெளிவாக உளது' [5] எனக் கண்டார். இதனால்

அவர் A,E முதலிய நிறையெடுப்புக்கள் மறுப்பவற்றை முறையே $AB = O$, AB = O என எழுதினார். இவை உண்மையாவதற்கு அங்கத்துவங்களின் தேவைப்பாடு இல்லை. ஏனெனில் இவை குறிப்பிட்ட வகுப்பில் அங்கத்துவம் உளது என்பதை மட்டுமே மறுக்கின்றன. குறையெடுப்புக்கள் தாம் குறிக்கும் வகுப்பில் அங்கத்துவங்கள் உள்ளன என்பதைத் தெளிவாகக் குறிப்பிடுகின்றன. ஏனெனில் இவை நிறையெடுப்புக்களுடன் முரண்படுகின்றன. அதனால் அவர் I,O முதலிய குறையெடுப்புக்களை முறையே $AB \neq O, A\bar{B} \neq O$ என எழுதினார்.

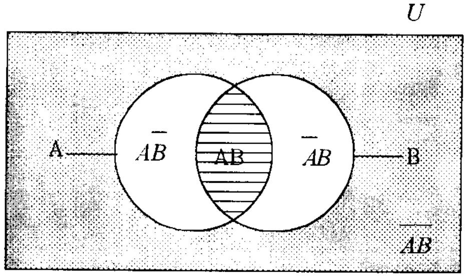
இவ்விடயங்களை மனதில் கொண்டு ஒவ்வொரு எடுப்புக்களுக்குமான வரைபடத்தை அமைப்போமாயின், எல்லா ஓவியர்களும் அழகியலாளர்களாவர் என்பது A எடுப்பாகும். வென்னின் பிரகாரம் எழுவாய் வகுப்பில் அங்கத்துவங்களின் இருப்பு தெளிவற்றது. ஆனால் ஓவியர்களாகவிருந்து அழகியலாளர்களாக அல்லாதவர்களைக் குறிக்கும் வகுப்பை மறுப்பது தெளிவானது. அது $A\bar{B} = O$ என்பதாகும். இதனை உணர்த்த அப்பகுதி சமாந்தக் கோடுகளால் நிழற்றப்பட்டுள்ளது. இதனைப் பிரதிபலிக்கும் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும். இதுவே A எடுப்புக்களுக்கான நியம வரைபடமாக அமையும்.[6]

எல்லா ஓவியர்களும் அழகியலாளர் ஆவர்.
ஓவியர் - A
அழகியலாளர் -B
$A\bar{B} = O$



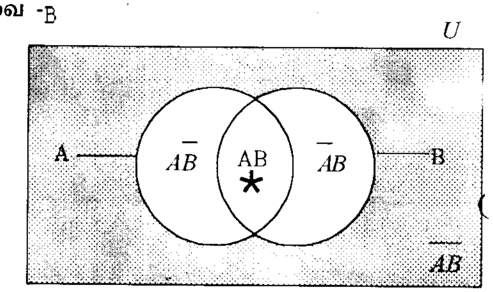
எந்த வானியலாளரும் பௌத்தர்கள் அல்ல என்ற E எடுப்பை வரைபடமாக்க முயன்றால், இவ்வெடுப்பு வானியலாளராகவும் பௌத்தர்களாகவும் இருக்கின்ற பகுதியை மறுக்கின்றது. அதாவது அப்பகுதியில் எவ்வித அங்கத்துவமும் இருக்க முடியாது எனத் தெரிவிக்கின்றது. AB பகுதியை நிழற்றிவிடுவதன் மூலம் இதனை உணர்த்தலாம். ஏனைய வகுப்புக்கள் பற்றி இது எதனையும் உறுதியாகக் கூறவில்லை. E எடுப்பிற்கான நியம வரைபடமாக இதனைக் கொள்ளலாம்.[7]

எந்த வானியலாளரும் பௌத்தர்கள் அல்ல
வானியலாளர் - A
பௌத்தர் -B
AB = O



A , E எடுப்புக்களைப் போலன்றி I , O எடுப்புக்கள் தாம் குறிக்கும் வகுப்பில் அங்கத்துவங்கள் உண்டு என்பதை நிச்சயமாக வலியுறுத்துகின்றன. அங்கத்துவத்தைக் கொண்டுள்ள ஒரு வகுப்பை பிரதிபலிக்கும் பகுதியை, அப்பகுதியுள் * என்ற அடையாளத்தை இடுவதன் மூலம் வெளிப்படுத்தலாம். இவ்வகையில் சில வைரங்கள் விலையுயர்ந்தவை எனும் I எடுப்பை வரை படமாக்குவதற்கு வைரங்களும் விலையுயர்ந்த பொருட்களுமாகவுள்ள பகுதியுள் * என்ற அடையாளம் இடுவோம். இதன் மூலம் அவ்வகுப்பில் ஆகக் குறைந்தது அவ்வாறான ஒரு பொருளாவது உள்ளது என்பதை வலியுறுத்துகிறோம். கீழ்வரும் வரைபடம் இதனை வெளிப்படுத்துவதுடன் I எடுப்பிற்கான நியம வரைபடமாக அமையும்.[8]

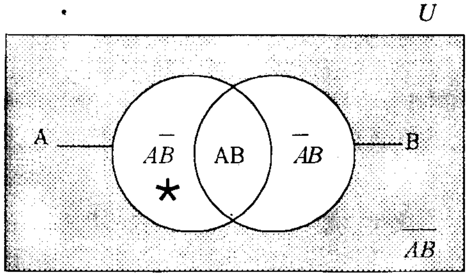
சில வைரங்கள் விலையுயர்ந்தவை ஆகும்.
வைரங்கள் - A
விலையுயர்ந்தவை -B
$AB \neq O$



சில மிருகங்கள் மாமிச பட்சணிகள் அல்ல என்கின்ற O எடுப்பு ஆகக் குறைந்தது ஒன்றாவது மிருகங்களாகவும் மாமிசபட்சணிகள் அல்லாததாகவும் உள்ளது என்பதை வலியுறுத்துகிறது. ஆதலால் மிருகங்களாகவுள்ள ஆனால் மாமிச

பட்சணிகள் அல்லாத வகுப்பைக் குறிக்கும் பகுதியுள் * என்ற அடையாளத்தை இடுவோம். அதாவது மாமிச பட்சணிகளைக் குறிக்கும் வட்டத்திற்கு வெளியேயுள்ள பகுதியிலேயே இவ்வாறு குறிப்போம். இது $A\bar{B} \neq O$ எனக் குறியீடுபடுத்தப்படும். O வகை எடுப்புக்களின் நியம வரைபடம் இதுவாகும்.[9]

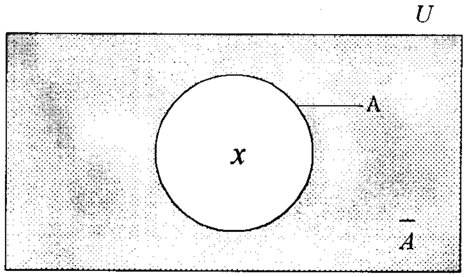
சில மிருகங்கள் மாமிச பட்சணிகள் அல்ல
மிருகங்கள் - A
மாமிச பட்சணிகள் - B



பாரம்பரிய அளவையியலாளரின் எடுப்பு வகையீட்டிலே A, E, I, O ஆகிய நால்வகை எடுப்புக்கள் இடம்பிடித்துக் கொள்ள, நவீன அளவையியலாளர்கள் இவற்றுடன் எளிய எடுப்பு[10] அல்லது தனிப்பொருள் எடுப்பு[11] என்கின்ற புதியதொரு எடுப்பு வகையை இணைத்துக் கொள்கின்றனர். தனிப்பொருள் எடுப்பு என்பது தனிப்பொருட் பதத்தை எழுவாயாகக் கொண்டவையாகும். உதாரணமாக அரிஸ்டோட்டில் ஓர் தத்துவஞானி என்பதை எடுத்துக் காட்டலாம். இதனைத் தனிப்பொருள்விதி எடுப்பு எனவும், அரிஸ்டோட்டில் ஓர் தத்துவஞானி அல்ல என மறுக்கும்போது தனிப்பொருள் மறையெடுப்பு எனவும் கூறிக் கொள்ளலாம்.

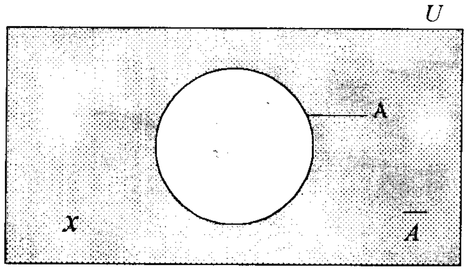
தனிப்பொருள் விதி எடுப்பானது தான் குறிக்கும் வகுப்பு அவ்வகுப்பின் தனியனொன்றை அங்கத்துவமாகக் கொண்டுள்ளது எனத் திடமாகக் கூறுகின்றது. இதனை $x \in A$ எனக் குறிப்பிடலாம். இதனை வரைபடப்படுத்தும்போது அமையும் வடிவமே இவ்வகை எடுப்புக்களுக்கான நியம வரைபடமாகும்.[12]

அரிஸ்டோட்டில் ஓர் தத்துவஞானி
தத்துவஞானி - A
அரிஸ்டோட்டில் - x
$x \in A$



தனிப்பொருள் மறையெடுப்பானது தான் குறிக்கும் வகுப்பில் குறிப்பிட்ட தனியன் அங்கத்துவத்தைக் கொண்டிருக்கவில்லை எனக் கூறுகின்றது. இது $x \notin A$ என அமைகின்றது. இதனைக் குறிக்கும் வகையில் அமையும் வரைபடமே இவ்வகை எடுப்புக்களுக்கான நியம வரைபடமாகும்.[13]

அரிஸ்ரோட்டில் ஓர் தத்துவஞானியல்ல
தத்துவஞானி - A
அரிஸ்டோட்டில் - x
$x \notin A$

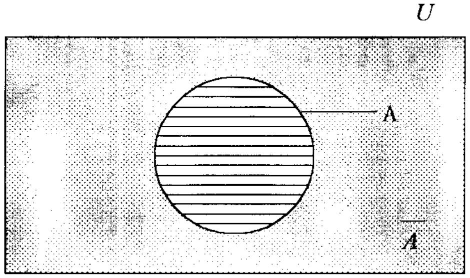


இதனை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேலும் சில எடுப்பு வடிவங்களை வெளிப்படுத்தலாம். உதாரணமாகத் தேவதூதர்கள் இல்லை. A வட்டத்தை தேவதூதர்கள் வகுப்பாகக்கொள்ளின் அதனுள் அங்கத்துவம் எதுவும் இல்லை என எடுப்பு தெளிவாகக் கூறுகின்றது. எனவே அவ்வகுப்பு வெறுமையானது என்பதைக் காட்டும் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும். இதனை $A = O$ எனக் குறிக்கலாம்.

தேவதூதர்கள் இல்லை

தேவதூதர்கள் A

A=O

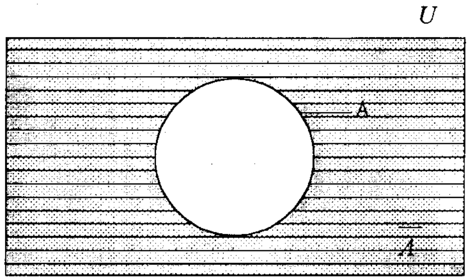


ஒவ்வொன்றும் அணுவாலானதாகும் எனும் எடுப்பை நோக்கின் அது இருக்கின்ற ஒவ்வொன்றும் அணுவாலானதாக இருக்கின்றது என வலியுறுத்துவதனால் அணுவல்லாதது எதுவும் இருக்க முடியாது என்பது தெளிவானது. எனவே அப்பகுதி வெற்றுவகுப்பாகக் காட்டப்படுகிறது. $\overline{A} = O$ இதனை எனக் குறிப்பிடலாம். இதற்கான வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

ஒவ்வொன்றும் அணுவாலானதாகும்

அணுவாலானது A

$\overline{A} = O$



1.3. மேலும் சில எடுப்பு வடிவங்களும் வென்வரைபடமும்

அடிப்படையான எடுப்பு வகைகளையும் அவற்றை வரைபடம் மூலம் பிரதிபலித்துக் காட்டுவதையும் மேலே அறிந்துள்ளோம். இதே தத்துவத்தின் அடிப்படையில் பல்வித எடுப்பு வடிவங்கள் உருவாக்கப்படலாம். அவற்றையும் வரைபடப்படுத்தும் முறைமையை நோக்குவோம். இவை வெளிப்படையாக அறுதியெடுப்பு வடிவத்திலமையாதுவிடினும் உள்ளார்ந்தமாக அவ்வடிவத்தைக் கொண்டிருக்கின்றன. அதனை இனங்கண்டு கொள்வது வரைபடவெளிப்பாட்டை இலகுபடுத்தும்.

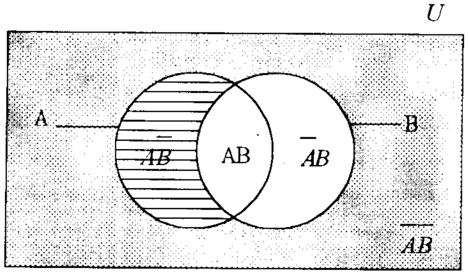
மனிதர் ஆயின் சுயநலவாதிகள் ஆவர்

இது அறுதி எடுப்புக்களுள் எவ்வகையினதென உறுதியாகக் கூற முடியாதுள்ளது. பொதுவாக நிபந்தனை எடுப்புக்கள் நிறையெடுப்பாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. இருப்பினும் பயனிலைத் தருக்கப் பகுப்பாய்வின் மூலம் இதனை விளங்கிக் கொள்ள முயற்சிக்கலாம். அவ்வடிப்படையில் இதனைக் குறியீடாக்கம் செய்யின் $(S_x \rightarrow P_x)$ என அமையும். இங்கு அளவு வழங்கி (Quantifier) அமையாதுவிடினும் மேற்குறித்த வடிவக் குறியீடு A வகை எடுப்புக்களுக்கே அமையும். அங்ஙனமாயின் இங்கு அமைய வேண்டியது நிறை அளவு வழங்கியே என அனுமானிக்கலாம். எனவே குறியீடு $(x)(S_x \rightarrow P_x)$ என அமையும். இப்போது இது A வகையெடுப்புக்கான குறியீட்டமைப்பு என்பது தெளிவு. எனவே மேற்குறிப்பிடப்பட்ட வகையான நிபந்தனை எடுப்புகள் நிறைவிதி எடுப்புக்களாக கருதப்படலாம். நிபந்தனை எடுப்புகள் எப்போதும் நிறையாய் அமையும் என்பதை ஒரு பொதுவிதியாகக் கொள்ளலாம் [14] எனக் கூறப்படுவது இங்கு சுட்டத்தக்கது. எனவே A எடுப்பிற்கான வரைபடமே இவ்வகை எடுப்புக்களுக்கும் அமையும்.

மனிதர் A

சுய நலவாதிகள் B

$A\overline{B} = O$



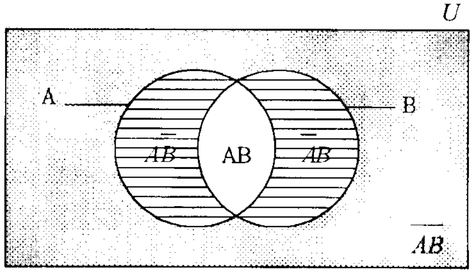
இதேவகையில் மனிதர்கள் ஆயின், சுயநலவாதிகள் அல்லர் என்பது E எடுப்பாக அமையும் என்பது இலகுவாகவே புரிந்து கொள்ளத்தக்கது. ஆனால் நிபந்தனை எடுப்புக்கள் குறையாய் அமையும் சந்தர்ப்பங்களுமுண்டு. அவ்வாறுவரின், குறை அளவுச் சொற்களை அவை கொண்டிருக்கும் எனக் கூறப்படுகின்றது. அவ்வகையில் சில மனிதர்கள் ஆயின் சுயநலவாதிகள் என்பதும், சில மனிதர்கள் ஆயின் சுயநலவாதிகள் அல்லர் என்பதும் முறையே I,O எடுப்புக்களாக அமையும் என்பதைப் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

இதனைப் பயனிலைத் தருக்கப் பகுப்பாய்வினாலும் நிரூபிக்க முடியும். மேற்படி நிபந்தனை வடிவிலமைந்த குறையெடுப்பைக் குறியீடாக்கும் போது எடுப்பின் அளவு குறை என்பது தெளிவாக உள்ளமையால் $(\exists x)(S_x \rightarrow P_x)$ என அமைக்கலாம். ஆனால் குறை அளவு வழங்கியுடன் நிபந்தனை மாறிலி அமையமுடியாது என்பதும், எப்போதும் இணைப்பு மாறிலியே அமையும் என்பதும் நாம் அறிந்ததே. எனவே இதற்குரிய குறியீடு $(\exists x)(S_x \wedge P_x)$ என்றே அமைய வேண்டும். இது I எடுப்புக்குரிய குறியீடாகும். இவ்வாறே சில மனிதர்கள் ஆயின் சுய நலவாதிகள் அல்லர் என்பதும் O எடுப்பாக அமையும். எனவே நிபந்தனை எடுப்புக்களாக அமைந்தாலும் அவை குறை அளவுச் சொற்களைக் கொண்டிருந்தால் குறையெடுப்பாகவே கொள்ளப்பட வேண்டும்.

மனிதர் ஆயின் ஆயினே சுயநலவாதிகளாவர்

எடுப்பளவையியலின் பிரகாரம் ஆயின் ஆயினே என்பதன் தாற்பரியம் இரட்டை நிபந்தனையாகும். இங்கு மனிதர் ஆயின் சுயநலவாதிகள், சுயநலவாதிகள் ஆயின் மனிதர்கள் என்ற இரண்டு நிபந்தனை எடுப்புக்கள் உள்ளன. நிபந்தனை எடுப்புக்கள் நிறையெடுப்புக்களாகக் கொள்ளப்பட வேண்டும் என்பதற்கிணங்க குறியீடாக்கம் செய்யின் $(X)(S_x \rightarrow P_x)$ அத்துடன் $(X)(P_x \rightarrow S_x)$ என அமையும். இதனை $A\bar{B} = O$ அத்துடன் $\bar{A}B = O$ என வகுப்புக்குறியீட்டில் குறிப்பிடலாம் என்பதால் வரைபடம் கீழ்வருமாறு அமையும். வேறொரு முறையில் விளக்குவதாயின், ஆயின் ஆயினே என்பது இருபக்கக் கட்டாயத்தன்மையை வலியுறுத்துவதனால் மனிதர்கள் கட்டாயம் இறப்பவர்களாகவும், இறப்பவர்கள் கட்டாயம் மனிதர்களாகவும் இருக்கவேண்டும். எனவே மனிதராயிருந்து இறக்காதிருப்பதையும், இறப்பவராயிருந்து மனிதரல்லாதிருப்பதையும் இவ்வெடுப்பு மறுக்கிறது. அதனால் அவை வெற்றுவகுப்பாக அமைகின்றன.

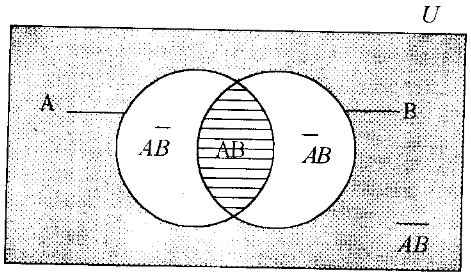
மனிதர் - A
சுயநலவாதிகள் - B
$\bar{A}B = 0 \wedge A\bar{B} = 0$



மனிதர் ஆயின் ஆயினே சுயநலவாதிகள் அல்லர்

இங்கும் மனிதர் ஆயின் சுயநலவாதிகள் அல்லர் என்பதும் சுயநலவாதிகளாயின் மனிதரல்லர் என்பதுமான இரண்டு நிபந்தனை எடுப்புக்கள் உள்ளன. அவை வகுப்புக் குறியீட்டில் முறையே AB=O அத்துடன் BA=O என அமையும். இரண்டு எடுப்புகளும் ஒரே விடயத்தையே மறுப்பதனால் E எடுப்பிற்கான வரைபடமே இங்கு அமையும். குறியீட்டில்தான் வேறுபாடு புலப்படும்.

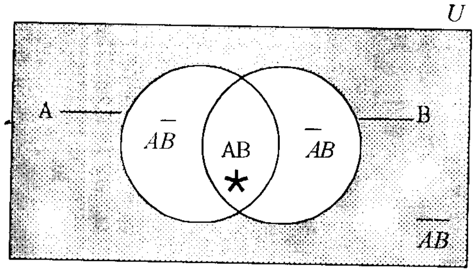
மனிதர் A
சுயநலவாதிகள் B
$AB = 0 \wedge BA = 0$



சில மனிதர் ஆயின் ஆயினே சுயநலவாதிகள் ஆவர்

இங்கும் மேற்கூறியதுபோலவே இரண்டு எடுப்புக்களும் ஒரே வகுப்பிலேயே அங்கத்துவத்தை உணர்த்துவதனால் வரைபடத்தில் மாற்றமில்லை. I எடுப்புக்குரிய வரைபடமே இதற்கும் அமையும். ஆனால் குறியீட்டில் வேறுபாடு புலப்படும்.

மனிதர் A
சுயநலவாதிகள் B
$AB \neq 0 \wedge BA \neq 0$



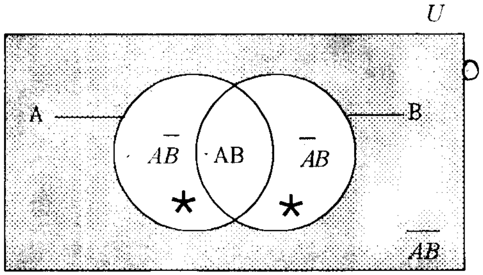
சில மனிதர் ஆயின் ஆயினே சுயநலவாதிகள் அல்லர்

இங்கு அமையும் சில மனிதர் ஆயின் சுயநலவாதிகள் அல்லர் என்பதும், சில சுயநலவாதிகள் ஆயின் மனிதர் அல்லர் என்பதும் முறையே வகுப்புக்குறியீட்டில் $A\bar{B} \neq O \wedge B\bar{A} \neq O$ என அமைவதனால் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும். அதாவது இரண்டு வகுப்பிலும் ஆகக் குறைந்தது ஒரு அங்கத்துவமாவது இருக்கும் என்பதை வலியுறுத்துகிறது.

மனிதர் A

சுயநலவாதிகள் B

$A\bar{B} \neq O \wedge B\bar{A} \neq O$



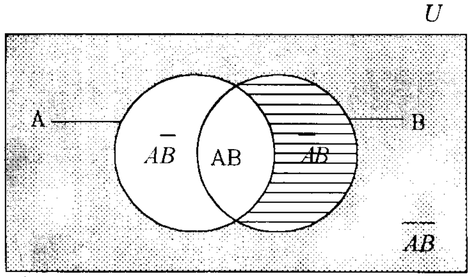
மனிதர்கள் மட்டுமே சுயநலவாதிகள் ஆவர்

இவ்வெடுப்பின் பிரகாரம் மனிதர்களாக இருப்போர் நிச்சயம் சுயநலவாதிகளாக இருக்க வேண்டும். மனிதர்களாக இல்லாது சுயநலவாதிகளாக இருக்கமுடியாது. மனிதர்களாக இல்லாது சுயநலவாதிகளாக இருக்கமுடியும் என்பதை இவ்வெடுப்பு மறுக்கிறது. எனவே அதனைக் குறிக்கும் பகுதி வெற்றுவகுப்பாக அமைகிறது. அதாவது மனிதர் எனும் வகுப்புக்குள் அனைத்து சுயநலவாதிகளும் அமைந்துவிடுவதால் மற்றய வகுப்புக்குள் அங்கத்துவம் எதுவும் இருக்கமுடியாது எனவே $\bar{A}B = O$ ஆகும். வரைபடம் பின்வருமாறு.

மனிதர் A

சுயநலவாதிகள் B

$\bar{A}B = O$



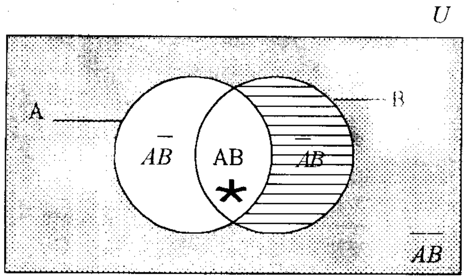
சில மனிதர்கள் மட்டுமே சுயநலவாதிகள் ஆவர்

இவ்வெடுப்பின் பிரகாரம் சில மனிதர்கள் சுயநலவாதிகள் என்பது வலியுறுத்தப்படுவதனால் அப்பகுதியில் அங்கத்துவமுண்டு எனக் காட்டப்படுகிறது. $(AB \neq O)$ ஆனால் எடுப்பு சில மனிதர்கள் மாத்திரம் சுயநலவாதிகள் எனக் கூறுவதனால் சுயநலவாதிகளாக உள்ள அனைவரும் மனிதர் எனும் வகுப்பிற்குள் அடங்கிவிடுகின்றனர். இதனால் மனிதர்களல்லாத சுயநலவாதிகள் என்ற வகுப்பில் அங்கத்துவமெதுவும் இருக்கமுடியாது. எனவே அவ்வகுப்பு வெற்று வகுப்பாகக் காட்டப்படுகின்றது. $(\bar{A}B = O)$

மனிதர் A

சுயநலவாதிகள் B

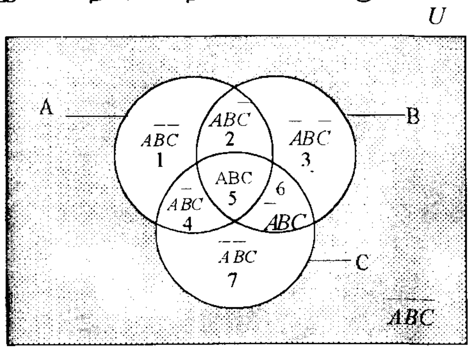
$AB \neq O \wedge \bar{A}B = O$



1.4 நியாயத்தொடை வாதங்களைப் பரிசோதிப்பதில் வென்வரைபடங்களின் பங்களிப்பு

அளவையியல் வாதங்களுடன் தொடர்புற்ற துறையாதலால் வாதங்களின் வலிமையைப் பரிசோதிப்பதற்கு பல்வேறு அணுகுமுறைகளின் பயன்பாட்டை நாமறிவோம். உண்மைச்சார்புமுறை (Truth functional Method) வியாப்திமுறை (Distribution Method) நியாயத்தொடை விதிகள் (Rules of Syllogism) என்பவை சிலவாகும். அறுதி நியாயத்தொடை வாதங்களைக் கவனத்திற் கொள்ளும் போது - ஏலவே அறுதி எடுப்புக்களை வகுப்புக்களின் அடிப்படையில் வென்வரைபடம் மூலம் பிரதிபலித்துக் காட்டும் முறையை அறிந்திருப்பதனால் வாதங்களின் வலிமையை மதிப்பீடு செய்யும் வசதியையும் அது வழங்குகின்றது. அந்த வசதியை - முறையை வென்வரைபட உத்தி [15] (Ven diagram technique) என அழைக்கலாம். இம்முறை அதிக இலகுத் தன்மையையும் உள்ளார்ந்த தெளிவையும் வழங்குகின்றது.

இரு எடுகூற்றுக்கள், அதிலிருந்து தொடரும் முடிவுகூற்று ஆகிய மூன்று அறுதியெடுப்புக்களாலான வாதமொன்றே அறுதி நியாயத்தொடையாகும். இங்கு இடம்பெறும் மூன்று பதங்களும் வகுப்புக்களாகக் கொள்ளப்பட்டு அவற்றைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் வகையில் மூன்று வட்டங்கள் ஒன்றையொன்று இடைவெட்டும் வகையில் அமையும் அடிப்படை வரைபடமொன்றை நாம் அமைத்துக்கொள்ள வேண்டும். மூன்று வகுப்புக்களையும் குறிக்கும் வட்டங்கள் அவ்வகுப்புக்களைச் சேர்த்தல், விலக்குதல், இடைவெட்டுதல் ஆகிய தொடர்புகளைப் பிரதிபலிக்கும் வகையில் கீழே காட்டப்பட்டவாறு எம்மால் வரையப்படுகின்றன. வென்வரைபடம் மூலம் அறுதி நியாயத்தொடைகளின் வாய்ப்பினை அல்லது வலிமையினைப் பரிசோதிப்பதற்கான நியம வரைபடம் எப்போதும் இவ்வாறே அமைதல் அவசியமாகும்.



மேற்கண்டவாறு வரைபடத்தை அமைக்கும்போது எட்டுவிதமான வகுப்புகள் உருவாவது சாத்தியமாகிறது. அவையாவன:

1. $A\bar{B}\bar{C}$
2. $AB\bar{C}$
3. $\bar{A}B\bar{C}$
4. $A\bar{B}C$
5. ABC
6. $\bar{A}BC$
7. $\bar{A}\bar{B}C$
8. $\bar{A}\bar{B}\bar{C}$

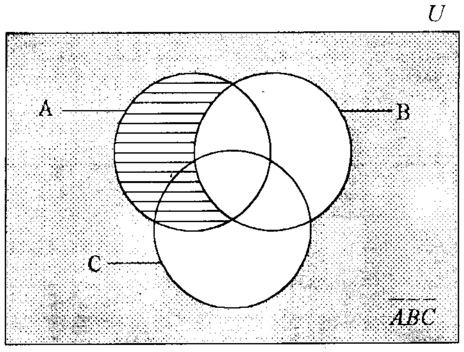
அடுத்தபடியாக வாதத்தின் எடுகூற்றுக்களினால் வலியுறுத்தப்படும் தகவல்களை வரைபடமாக்கவேண்டும். இச்செயற்பாட்டின் பின் வாதத்தின் முடிவு கூறும் தகவல்கள் வரைபடத்தில் பிரதிபலிக்கப்படுகின்றதா என அவதானிக்க வேண்டும். முடிவு வரைபடத்தில் பிரதிபலிக்கப்பட்டிருப்பின் அவ்வாதம் வலிதானது பிரதிபலிக்கப்படவில்லையாயின் வாதம் வலிதற்றது. இந்தப் பொது நடைமுறைக்கான அறிவார்ந்த அடிப்படையை வலிதான உய்த்தறிமுறையின்

இயல்புகளில் ஒன்றே எமக்கு வழங்குகின்றது. முடிவினது எல்லாத் தகவல்கள் அல்லது நேர்வு உள்ளடக்கம் (Factual Content) உட்கிடையாகவாவது எடுகூற்றுக்களில் உள்ளடக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும்.[16] என்பதே அதுவாகும்.

1. எல்லா செல்வந்தர்களும் சமூக அந்தஸ்துடையவர்கள் ஆவர் - A
எந்த ஏமாற்றுக்காரரும் சமூக அந்தஸ்துடையவர்கள் அல்லர் - E
ஆகவே எந்த செல்வந்தரும் ஏமாற்றுக்காரர்கள் அல்லர் - E

மேற்படி வாதத்தில் நியாயத்தொடை அடிப்படையில் S,P,M பதங்கள் இடம்பெறினும் அவற்றைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் வகையில் வாதத்தில் அமையும் பதங்களின் ஒழுங்குமுறையில் அவற்றிற்கு A,B,C என பெயரிட்டு அடிப்படை நியம வரைபடமொன்றையமைத்து முதலாவது எடுகூற்றுக் கூறும் தகவலை வரைபடப்படுத்துவோம். இதன் பிரகாரம் செல்வந்தர்கள் யாவரும் சமூக அந்தஸ்துடையவர்கள் எனக் கூறப்படுகிறது. A வட்டத்தினுள் இருக்கும் யாவரும் B வட்டத்தினுள் இருக்கிறார்கள் என்கிறது. செல்வந்தர்களாயிருப்பவர்கள் சமூக அந்தஸ்து அற்றவர்களாக இருக்கமுடியாது என்பதைத் திடமாகக் கூறுகின்றது. அதாவது B வட்டத்திற்கு வெளியே எவரும் இருக்க முடியாது என்பதைக் குறிக்கிறது. அது வெற்று வகுப்பாக இருக்கும். இது $A\bar{B} = O$ எனக் குறியீட்டில் புலப்படுத்தப்படலாம். இதனை வெளிப்படுத்தும் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

$A\bar{B} = O$



$A\bar{B} = O$ என்பதனை வரைபடப்படுத்தும் போது அப்பகுதிக்குள் இன்னோர் உபவகுப்பு உளதே அதனையும் சேர்த்து வெற்றுவகுப்பாகக் காட்ட முடியுமா? என்ற சந்தேகம் எழக்கூடும். (அடிப்படை நியம வரபடத்தில் 4வது பகுதி). இங்கு எமது எடுகூற்று இரண்டு வகுப்புகளுடன் மட்டுமே தொடர்புடையதாக இருக்கின்றது. அதனால் அவ்விரு வகுப்புக்களைப் (A,B) பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும்

வட்டங்களை மட்டுமே நாம் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும். இதன் காரணமாக C வட்டத்தை நாம் கவனத்திலெடுக்கத் தேவையில்லை.

எந்த ஏமாற்றுக்காரரும் சமூக அந்தஸ்துடையவர்கள் அல்ல என்ற இரண்டாவது எடுகூற்று, ஏமாற்றுக்காரராகவும் சமூக அந்தஸ்துடையவர்களாகவும் உள்ளவர்களின் வகுப்பில் அங்கத்துவம் எதுவும் இருக்க முடியாது என்பதையே திடமாகக் கூறுகின்றது. இது CB=O என்பதாகும். இதனை வரைபடத்தில் குறிப்பதற்காக C,B வட்டங்கள் இடைவெட்டும் பகுதியை வெற்று வகுப்பாகக் காட்டுகின்றோம். இங்கும் ஏலவே குறிப்பிட்டது போல மூன்றாவது வட்டத்தைக் கவனத்திலெடுக்கத் தேவையில்லை. இப்போது வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

A செல்வந்தர்

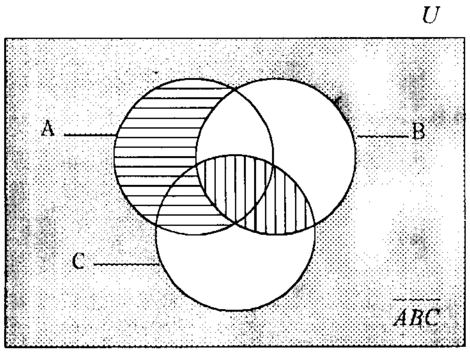
B சமூக அந்தஸ்துடையவர்

C ஏமாற்றுக்காரர்

$A\bar{B} = O$

$CB = O$

$\therefore AC = O$



இப்போது வாதத்தின் எடுகூற்றுக்களிரண்டும் வழங்கிய தகவல்களை வரைபடப்படுத்தி விட்டோம். எடுகூற்றுக்களிலிருந்து தருக்க ரீதியாக முடிவு தொடர்வது போல, எடுகூற்றுக்களைப் பிரதிபலிக்கச் செய்த வரைபடத்தில் முடிவுகூற்றுக் கூறும் தகவல் பிரதிபலிக்கப்பட்டுள்ளதா எனப் பரிசோதிப்பதன் மூலம் வாதத்தின் வாய்ப்பு வாய்ப்பின்மையைக் கூறமுடியும். இங்கு எந்த செல்வந்தரும் ஏமாற்றுக்காரரல்ல (AC=O) என்ற முடிவை வரைபடம் பிரதிபலிக்கின்றமையால் இந்நியாயத்தொடை வலிமையானதாகும்.

ஆனால் இங்கு முடிவுகூற்றுக் கூறுவதைவிட (AC=O) மேலதிக தகவல்கள் வரைபடத்தில் பிரதிபலிக்கப்பட்டிருப்பது போன்ற தோற்றம் எம்மைக் குழப்பத்திலாழ்த்தலாம். இக்குழப்பத்திற்கு எவ்வித நியாயமுமில்லை. முடிவானது E வகை எடுப்பாக இருப்பதனால் இரண்டு வகுப்புகளும் இடைவெட்டும் பகுதிகளில் அங்கத்துவம் எதுவும் இருக்க முடியாது என்பது மட்டுமே உறுதியாகத்

தெரிவிக்கப்படுகின்றது. ஆனால் ஏனைய பகுதிகளில் அங்கத்துவங்களின் இருப்பு, இருப்பின்மை பற்றி எதனையும் உறுதியாகத் தெரிவிக்கவில்லை. எனவே முடிவுகூற்றுத் திடமாகத் தெரிவிக்கின்ற பகுதியைத் தவிர ஏனைய பகுதிகள் பற்றி நாம் அக்கறைப்படத் தேவையில்லை. மேற்படி தன்மையானது வாதத்தின் வலிமையில் எத்தகைய தாக்கத்தையும் ஏற்படுத்துவதில்லை[17]. ஒரு கூற்றில் மூன்று வகுப்புக்களும் தொடர்புற்றாலேயன்றி நியம வரைபடத்தில் அமையும் உபவகுப்புக்களைக் கவனத்தில் கொள்ளத் தேவையில்லை. இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களில் மூன்றாவது வகுப்பொன்று உளது என்பதை மறந்து விடலாம்.

2 எல்லா அளவையியலாளரும் கணிதவியலாளர் $A\bar{B} = O$

சில மெய்யியலாளர் கணிதவியலாளர் அல்லர் $C\bar{B} \neq O$

∴ சில மெய்யியலாளர் அளவையியலாளர் அல்லர் $C\bar{A} \neq O$

இவ்வாதத்தைக் கவனத்தில் கொண்டால் முதலாவது எடுகூற்று எல்லா A யும் B எனக் கூறுவதால் $A\bar{B}$ பகுதியை நிழற்றுகின்றோம். ஏலவே கூறியது போல C வட்டத்தைக் கவனத்தில் கொள்ளாது விடுகிறோம். இரண்டாவது எடுகூற்று குறையெடுப்பாக அமைவதால் அங்கு அங்கத்துவத்தைக் குறிக்கும் '*' அடையாளம் இட வேண்டும். இவ்வடையாளம் சில C,B அல்ல என்பது குறிக்கும் பகுதியில் $(C\bar{B})$ இடப்பட்டுள்ளது. இது $(\overline{CB}) \neq 0$ எனும் குறியீட்டால் உணர்த்தப்படுகிறது.

A அளவையியலாளர்

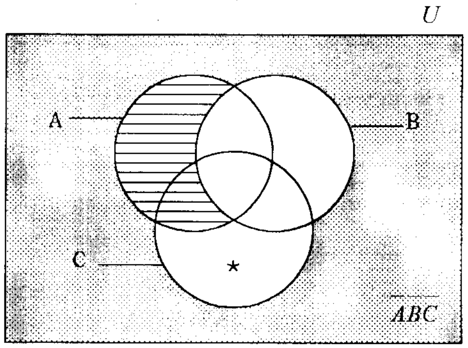
B கணிதவியலாளர்

C மெய்யியலாளர்

$A\bar{B} = O$

$C\bar{B} \neq O$

$C\bar{A} \neq O$



இங்கு CB பகுதி இரண்டு பகுதிகளைக் கொண்டுள்ளது. (அடிப்படை நியம வரைபடத்தில் 4,7 வது பகுதிகள்). ஆனால் அதன் ஒரு பகுதி ஏலவே நிழற்றப்பட்டுள்ளது. இது அப்பகுதியில் அங்கத்துவம் எதுவும் இல்லை என்பதைச் சுட்டுவதால் நாம் அங்கு * அடையாளத்தை இட முடியாது. மற்றைய பகுதியிலேயே அது அமைய வேண்டுமாதலால் அங்கு அதனை இடுகின்றோம். இப்போது நாம் எடுகூற்றுத் தரும் தகவல்களை வரைபடத்தில் குறித்துவிட்டதால் முடிவு வெளிப்படுகிறதா எனப் பரிசோதிக்க முடியும். முடிவானது சில C,A அல்ல என்கிறது. இதன் பிரகாரம் A வட்டத்திற்கு வெளியே அமைந்துள்ள C பகுதியில் * அடையாளம் இருக்க வேண்டும் $(C\bar{A} \neq 0)$. இம்முடிவை வரைபடம் உறுதியாகத் தெரிவிப்பதனால் இது வலிதானதாகும்.

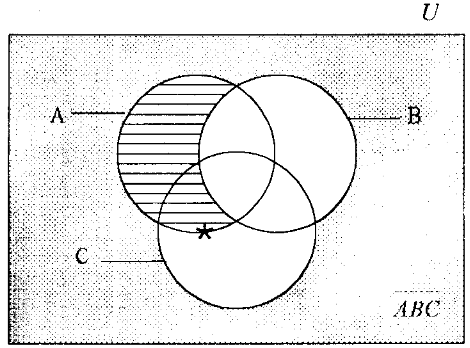
மூன்று வட்டங்கள் தொடர்புறும் வென்வரைபடங்களில், குறையெடுப்புக்களைக் குறித்துக் காட்டுவதில் ஒரு பிரச்சனை காணப்படுகின்றது. இங்கு குறையெடுப்புக்களுக்குரிய * அடையாளத்தை இடவேண்டிய பகுதியில் இரண்டு வகுப்புகள் காணப்படும். ஏதாவதொன்றுக்குள் * அடையாளத்தை இடமுடியாது. ஏனெனில் எப்பகுதியென்பது எமக்கு நிச்சயமாகத் தெரியாது. இரண்டு பகுதிகளுக்குள்ளும் இடமுடியாது. அவ்வாறு செய்தால் எடுகூற்றுக் கூறாத தகவல்களைக் குறித்த தவறுக்கு ஆளாவோம். எனவே * அடையாளத்தை அது தொடர்புறும் பகுதியில் காணப்படும் இருவகுப்புக்களையும் பிரிக்கும் கோட்டில் குறிக்கின்றோம். இப்போது அவ்வடையாளம் இரு வகுப்புக்களுக்கும் பொதுவானதாக அமைகின்றது. ஏதோவொரு பகுதியில் அங்கத்துவமுள்ளது. ஆனால் எந்தப் பகுதியென எமக்குத் தெரியாது என்பதை இச்செயற்பாடு உணர்த்தும்.

இப்போது மேலே (2) பார்த்த வாதத்தை மீண்டும் கவனத்தில் கொள்வோம். ஒரு நிறையெடுப்பும், ஒரு குறையெடுப்பும் எடுகூற்றுக்களாக அமைகின்றன. ஏலவே செய்ததுபோலன்றி குறையெடுப்பை முதலில் வரைபடத்தில் குறிப்போம்.

இதன் பிரகாரம் அது குறிக்கும் பகுதியில் $C\bar{B}$ இரண்டு வகுப்புகள் காணப்படுவதால் எப்பகுதியில் * அடையாளத்தைக் குறிப்பதென்பது எமக்குத் தெரியாதிருந்திருக்கும். (அடிப்படை நியம வரைபடத்தில் 4வது பகுதியிலா 7வது பகுதியிலா என்பது) இப்பிரச்சனையைத் தீர்ப்பதற்காக நாம் இரண்டு பகுதிக்கும் பொதுவானதாக அமையும் கோட்டில் * அடையாளத்தை இடலாம்.

இனி நிறையெடுப்பைக் குறிப்போமாயின் $A\bar{B} = O$ என்பதாக அமையும். இதனைக் கீழ்வரும் வரைபடம் காட்டும்.

$$A\bar{B} = O$$
$$C\bar{B} \neq O$$
$$\overline{}$$
$$C\bar{A} \neq O$$



இப்போது முடிவைப் பரிசோதித்தால் $(C\bar{A} \neq O)$ வலிமை பற்றித் தெளிவின்மையே நிலவுகின்றது. வெற்று வகுப்பில் அங்கத்துவம் எதுவும் இருக்க முடியாதென்பதால் * அடையாளம் மற்றையபகுதியில் அமைய வேண்டும் என்பது தருக்க ரீதியாகச் சாத்தியமேயெனினும் வரைபட ரீதியாக முடிவு உறுதியாகப் பிரதிபலிக்கப்படாத மயக்கநிலையே காணப்படுகின்றது. இது குறையெடுகூற்றை முதலில் வரைபடப்படுத்தியமையால் எழுந்த தெளிவின்மையாகும். ஆனால் நிறையெடுப்பை முதலிலே வரைபடமாக்கியிருந்தால் * அடையாளம் எப்பகுதியில் அமைய வேண்டும் என்பதை நாம் உறுதியாகத் தெரிந்து கொண்டிருப்போம். ஏனெனில் இங்கு ஒரு பகுதி (அடிப்படை நியம வரைபடத்தில் 4வது பகுதி) கட்டாயம் நிழற்றப்பட்டிருக்க வேண்டும். நிறையெடுப்பை முதலில் வரைபடமாக்குவது மிகவும் சுலபமானதும் குழப்பத்தையும் தெளிவின்மையையும் தவிர்ப்பதுமான பலனைத் தரும். ஒரு நியாயத்தொடையானது நிறையெடுப்பையும் குறையெடுப்பையும் கொண்டிருக்குமாயின் நிறை எடுகூற்றை முதலில் வரைபடமாக்குவது எப்பொழும் புத்திசாலித்தனமாகும்.[18]

குறையெடுப்புக்களை வரைபடமாக்குகையில் இரண்டு வகுப்புக்கள் தொடர்புறும் சந்தர்ப்பங்களில் அதனைக் குறித்துக் காட்டும் வகையில் வேறொரு முறையினை (Barker) பாக்கர் எனும் அளவையியலாளர் எடுத்துக் காட்டுவார்.[9] அடையாளத்திற்குப் பதிலாக, இரண்டு பகுதிகளையும் தொடும் வகையிலும் வேறெந்தப் பகுதிகளையும் தொடாத வகையிலும் சிறுநீளக் கோடொன்றைப் பயன்படுத்த வேண்டும் என்பதும், சிறுகோடு தொடும் இடத்தில் எங்காவது ஆகக்குறைந்தது ஒன்றாவது உளது என அர்த்தம் கொள்ள வேண்டும் என்பதும் இவரது முறையின் சாராம்சமாகும். பின்வரும் வாதத்தைக் கவனிக்கவும்.

3	விண்வெளிப் பயணிகள் அனைவரும் அமெரிக்கர்கள்	*A*
	சில ரஷ்யர்கள் விண்வெளிப் பயணிகள் அல்ல	*O*
	∴ சில ரஷ்யர்கள் அமெரிக்கர்கள் அல்ல	*O*

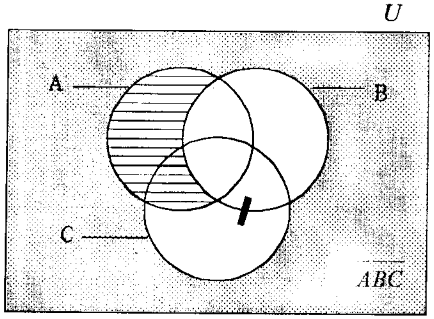
இங்கு முதலாவது எடுகூற்று $A\overline{B} = O$ எனக் கூறுகிறது. இதனால் B தவிர்ந்த A பகுதி வெற்று வகுப்பாகக் காட்டப்படுகிறது. இரண்டாவது எடுகூற்று $C\overline{A} \neq O$ என்கின்றது. இதனைக் குறிக்க அது தொடர்புறும் பகுதிகளைத் தொடக்கூடிய வகையில் சிறுநீளக்கோட்டினையும் குறிப்போம். இதற்கான வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

A விண்வெளிப் பயணிகள்
B அமெரிக்கர்கள்
C ரஷ்யர்கள்

$A\overline{B} = O$

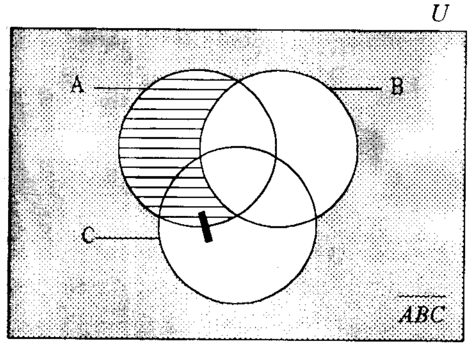
$C\overline{A} \neq O$

$C\overline{B} \neq O$



இப்போது $C\overline{B} \neq O$ என்ற முடிவைப் பரிசோதிக்கும்போது அது உறுதியாகத் தெரிவிக்கப்படவில்லை. அதாவது இரண்டு பகுதிகளில் எந்தப் பகுதியில் அங்கத்துவமுள்ளது என்பதை நிச்சயிக்க முடியாதுள்ளதால் வாதம் வலிதற்றது. நாம் முன்பு பார்த்த வாதமொன்றை (2) இம்முறையைப் பிரயோகித்துப் பரிசோதிப்போம். அதனைக் குறியீட்டில் அமைத்தால் $A\overline{B} = O$, $C\overline{B} \neq O$, $\therefore C\overline{A} \neq O$ என அமையும். இவ்வாதம் வாய்ப்பானது என ஏலவே பார்த்திருக்கின்றோம். குறையெடுப்பை முதலில் வரைபடமாக்கி இம்முறையைப் பிரயோகிப்போம். இதன் பிரகாரம் அப்பகுதியில் சிறுகோட்டினை வரைகிறோம். பின்பு நிறையெடுப்பை வரைபடமாக்கும்போது அப்பகுதியில் அங்கத்துவம் எதுவும் இல்லை என்பது உறுதியாகின்றது. எனவே சிறுகோட்டின் மிகுதிப்பகுதி சுட்டும் பகுதியில் தான் அங்கத்துவம் இருக்கிறது என்பது தெளிவாகிறது. கோட்டிலமையும் * அடையாளத்தைவிடவும் இம்முறை அங்கத்துவமிருக்கும் பகுதியை தெளிவாகச் சுட்டிக்காட்டுகின்றது. இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களில் * அடையாளமிடும் முறையைவிட இம்முறை பயனுடையதாயிருக்கும். நிறையெடுப்பையே முதலில் வரைபடப்படுத்த வேண்டும் என்ற செயற்பாட்டின் தேவையை இம்முறை இல்லாது செய்து விடுகின்றது. இருப்பினும் எம்முறையைத்

தெரிவு செய்வதென்பது சௌகரியத்தைப் பொறுத்ததே. இவ்வாதத்திற்கான வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.



இனி இரண்டு குறையெடுப்புக்களை எடுகூற்றுக்களாகக் கொண்டமையும் வாதமொன்றை நோக்குவோம்.

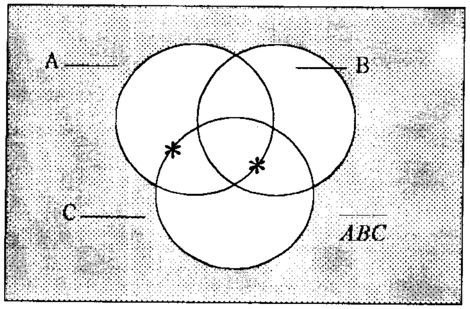
4 எல்லாப் பல்கலைக்கழகங்களும் சர்வதேச அங்கீகாரம் பெற்றவையல்ல
சில கல்லூரிகள் சர்வதேச அங்கீகாரம் பெற்றவை
∴ சில கல்லூரிகள் பல்கலைக்கழகங்கள் அல்ல

இதனைக் குறியீட்டில் அமைத்து இரண்டு வழிமுறைகளிலும் வரைபடத்தை அமைக்கலாம்.

$A\overline{B} \neq O$

$CB \neq O$

$C\overline{A} \neq O$

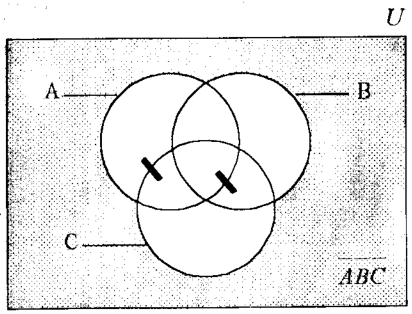


இங்கு முடிவு உறுதியாகப்பிரதிபலிக்கப்படாததால் வலிதற்றது.

$\bar{A}B \neq O$

$CB \neq O$

$C\bar{A} \neq O$



இங்கும் முடிவு உறுதியாகப்பிரதிபலிக்கப்படாததால் வலிதற்றது.

வரைபட ரீதியாகப் பரிசோதிக்கு முன்பே இவ்வாதம் வலிதற்றது எனச் சுலபமாகக் கூறிவிட முடியும். ஏனெனில் இரண்டு குறைவெடுகூற்றுக்களைக் கொண்டமையும் எந்தவொரு நியாயத்தொடையும் வலிதானதாக அமையாது என்பது நியாயத்தொடை விதிகளின் மூலமும் அடையக்கூடிய முடிவாகும்.

5 எல்லா மாணவரும் வன்முறையாளர்கள் ஆவர்
அல்பிரட் ஒரு மாணவனாவான்
∴ அல்பிரட் ஒரு வன்முறையாளனாவான்

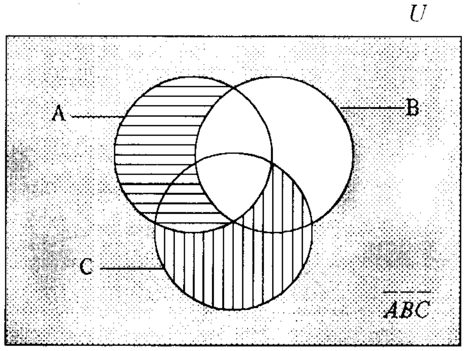
இவ்வாதத்தைப் பரிசோதிக்க முற்படுவோமாயின் இங்கமைந்துள்ள இரண்டாவது எடுகூற்றும் முடிவுகூற்றும A,E,I,O என்கின்ற எந்தவகை எடுப்புக்குள்ளும் அமையாததால் இதுவொரு நியாயத்தொடைவாதமல்ல எனச் சிலர் வாதிடுவர். எனினும் இதற்கு மாறாக இதனை ஒரு அறுதி நியாயத்தொடைவாதமாக ஏற்போரும் உளர். இவ்வகையான எடுப்புக்களை பாரம்பரிய அளவையியலாளர்கள் நிறையெடுப்புக்களாகக் கொண்டனர் என அறியக்கிடக்கின்றது.[20] Kaminsky (காமின்ஸ்கி) போன்ற அளவையியலாளரும் இத்தகைய எடுப்புக்களை நிறையெடுப்புக்களாகக் கொண்டு வாதங்களைப் பரிசோதிக்கலாம் எனக் கூறுகின்றனர்.[21] இவ்வாறு கருதிக் கொண்டோமாயின் அது பின்வருமாறு அமையும்.

மாணவர் A
வன்முறையாளர் B
அல்பிரட் C

$A\bar{B} = O$

$C\bar{A} = O$

$C\bar{B} = O$



இங்கு முடிவு தெளிவாகப் பிரதிபலிக்கப்பட்டிருப்பதால் வாதம் வலிதானது.

ஆனால் இவ்வாதத்தை மேற்போந்த முறையில் கையாள்வது நவீன அளவையியலாளர்களுக்கு ஏற்புடைய விடயமல்ல. அல்பிரட் ஒரு மாணவன், அல்பிரட் ஒரு வன்முறையாளன் போன்ற எடுப்புக்களை நிறையெடுப்புக்களாகக் கொள்ளமுடியாது என்பது இவர்களது கருத்து. மாறாக அவை தனிப்பொருள் எடுப்பு என்ற வகைக்குள் அமைவதாகும். தனிப்பொருள் எடுப்புக்களை அளவையியல் முறையில் நிறையெடுப்பெனக் கொண்டமை பாரம்பரிய வகையீட்டின் குறைபாடாகும்.[22]

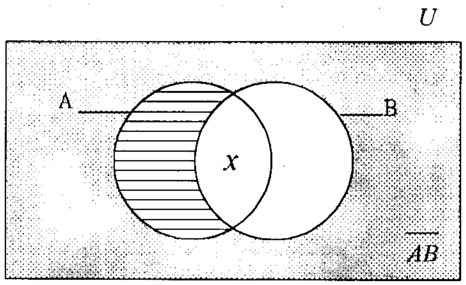
எனவே மேற்படி எடுப்புக்களைத் தனிப்பொருள் எடுப்புக்களாகக் கருதிக் கொண்டு இவ்வாதத்தைப் பரிசோதிப்பின் அது பின்வருமாறு அமையும்.

A மாணவர்
B வன்முறையாளர்
x அல்பிரட்

$A\bar{B} = O$

$x \in A$

$x \in B$



இவ்வாதத்தில் மனிதர், வன்முறையாளர் என்ற இரண்டு வகுப்புக்களே இடம்பெறுவதனால் இரண்டு வட்டங்களைக் கொண்டே இவ்வாதத்தின் வாய்ப்பினைக் கூறிவிட முடியும். அவ்வகையில் $x \in B$ என்ற முடிவை வரைபடம் பிரதிபலிப்பதனால் இவ்வாதம் வாய்ப்பானதாகும்.

மேலே பார்க்கப்பட்ட உதாரணங்களின் மூலமும் சாத்தியமான பல நியாயத்தொடை வடிவங்களை ஆராய்ந்ததன் மூலமும் சில அவதானிப்புகளை மேற்கொள்ள முடிகின்றது. அறுதி நியாயத்தொடையைப் பிரதிபலிக்கும் எந்தவொரு வென்வரைபடமும் சரியாக மூன்று நிழற்றப்பட்ட பகுதிகளைக் கொண்டிருந்தால் அது வலிதற்றதாகும். அத்துடன் எந்தவொரு வரைபடமும் இரண்டு பகுதிகளைப் பிரிக்கும் கோட்டில் * அடையாளத்தைக் கொண்டிருக்குமானால், அல்லது இரண்டு பகுதியினைத் தொடும் சிறுநீளக் கோட்டைக் கொண்டிருக்குமானால் அதுவும் வலிதற்றதாகும். இவை தவிர அமையும் ஏனைய வடிவங்கள் வலிதானவை என்பதும், இவ்வடிவங்கள் மட்டுமே வலிதற்றவை என்பதும் இதன் அர்த்தமல்ல. இந்த வடிவங்களுள் சில வலிதானவையாகவும், சில வலிதற்றவையாகவும் அமையலாம் என்பதே இவ்வாறு கூறுவதற்கான காரணமாகும். எனவே இங்கே கூறப்பட்ட வடிவில் அமைபவை நிச்சயம் வலிதற்றவையாய் அமையும் என்றே கூறலாம். இப்பொதுமையாக்கம் Barker என்ற அளவையியலாளருக்கும் ஏற்புடையதே.[23]

1.5 நியாயத்தொடைசாரா வாதங்களின் வாய்ப்பு

வாதங்களின் வாய்ப்பினை மதிப்பீடு செய்கையில் நியாயத்தொடை விதிகளின் ஆற்றலானது "அறுதி நியாயத்தொடை" என்ற பரப்பிற்குள் எல்லைப் படுத்தப்பட்டு நிற்க, நியாயத்தொடைசாரா வாதங்களுக்கு இவை பயனற்றனவாகி பிரத்தியேக விதிகளின் தேடலை வேண்டின. வென்வரைபட முறையோ இப்பிரச்சனையை இலகுவாகத் தீர்த்து வைக்கின்றது. சில நவீன அளவையியலாளரைப் பொறுத்தவரை சில நியாயத்தொடைசாரா வாதங்களையும் இம்முறையினால் பரிசோதிக்க முடியும். நியாயத்தொடைசாரா வாதங்களைக் கையாளவும் வென்வரைபடங்களைப் பயன்படுத்தமுடியும் என Wesley C. Salman கூறுகின்றார்.[24] நியாயத்தொடையாக அல்லது நியாயமாலைகளாக மாற்றப்பட முடியாத வாதங்களையும் வென்வரைபடம் வாயிலாகப் பரிசோதிக்க முடியும் என Barker குறிப்பிடுகின்றார்.[25] கீழ்வரும் உதாரணங்கள் இதனை விளக்கும்.

6. தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள் ஒவ்வொருவரும் சிறைத்தண்டனைக்கு உள்ளாவர் அல்லது துரோகிகளாகக் கணிக்கப்படுவர்.
தீர்வுப்பொதியை எதிர்க்கும் சிலர் சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாவர் எவருமே சிறைத் தண்டனைக்குள்ளாவதுடன் துரோகிகளாகக் கணிக்கப்படவும் மாட்டார்.
ஆகவே தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள் சிலர் சிறைத்தண்டனைக்கு உள்ளாவதில்லை.

இவ்வாதத்தில் ஒரு எடுகூற்று உறழ்வெடுப்பாக அமைந்துள்ளது. அத்துடன் இவ்வாதம் மூன்று எடுகூற்றுக்களைக் கொண்டுள்ளது. இதன் காரணமாக மேற்படிவாதம் ஒரு நியம நியாயத்தொடை வாதமல்ல என்பது தெளிவாகக் கூறக்கூடியதே. இவ்வியல்பு உடனடியாக கடினத்தன்மை போன்றதொரு தோற்றப்பாட்டைத்தரினும் வென்வரைபட உத்தி அதன் வலிமையைப் பரிசோதிப்பதற்கு ஒரு சுலபமான வழியை வழங்குகின்றது. மேற்படி வாதத்தில் மூன்று வகுப்புகள் தொடர்புறுவதனால் மூன்று வட்டங்களைக் கொண்ட நியம வரைபடத்துடன் ஆரம்பிப்போம்.

முதலாவது எடுகூற்று மூன்று வகுப்புக்களுடனும் தொடர்புறுகின்றது என்பதைத் கவனத்தில் கொண்டு அதனை வரைபடத்தில் குறித்துக் காட்டுவோமாயின் B,C வட்டங்களுக்கு வெளியே அமைகின்ற A வட்டத்தின் பகுதியை நாம் நிழற்றுதல் வேண்டும். ஏனெனில் எடுகூற்றின் பிரகாரம் தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள் சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாகுபவர்களாக, குற்றப்பணம் கட்டுபவர்களாக இருக்கவேண்டும். ஆனால் தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள் சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாகாதவர்களாகவோ அல்லது துரோகிகளாகக் கணிக்கப்படாதவர்களாகவோ இருக்கமுடியாது என்பதையே திடமாகக் கூறுகின்றது. இன்னும் தெளிவாகக் கூறின் தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவராகவிருந்தால் சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாகுபவர், துரோகிகளாகக் கணிக்கப்படுபவர் என்ற வகுப்புகளுடன் தொடர்புறுபவராக இருக்க வேண்டும். தொடர்பற்றவராக இருக்கமுடியாது. இதனைக் குறிக்கவே அப்பகுதி $(A\overline{BC})$ வெற்றுவகுப்பாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது.

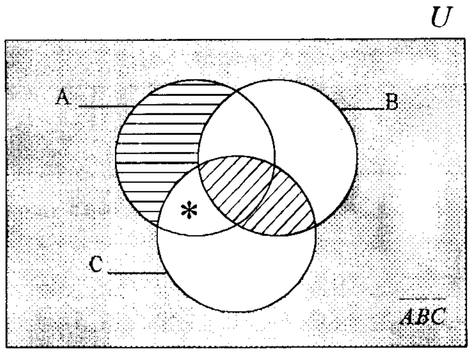
மிகுதி எடுகூற்றுக்களில் நிறையெடுப்பை நாம் (மூன்றாவது எடுகூற்று) வரைபடத்தில் குறிப்போமாயின், இது E எடுப்பாக அமைவதால் இரு வகுப்புகளும் ஒன்றையொன்று விலக்குவதாகவே அமையும். இதன்காரணமாக இரண்டும் சேர்ந்திருக்கும் வகுப்பு சாத்தியமற்றது என்பது தெளிவு. எனவே B வட்டமும் C வட்டமும் இடைவெட்டும் பகுதியை நாம் நிழற்றுகின்றோம்.

குறையெடுப்பாகிய மற்றைய எடுகூற்றின் பிரகாரம் தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர், சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாகுபவர் என்ற இரு வகுப்புக்களுக்கும் பொதுவான பகுதியில் ஆகக் குறைந்ததுஒருவராவது உள்ளார். எனவே இதனைக் குறிக்கும் வகையில் அப்பகுதியில் * அடையாளத்தை இடுகின்றோம். AC பகுதியில் அவ்வடையாளம் அமைகின்றது.

இப்போது நாம் எடுகூற்றுக்கள் கூறிய தகவல்களை வரை படத்தில் குறித்துக்காட்டிவிட்டோம். ஆதலால் வரைபடமானது முடிவைப் பிரதிபலிக்கின்றதா எனப் பரிசோதிப்போமாயின் தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள் சிலர் சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாவதில்லை என்ற முடிவை அது பிரதிபலித்து நிற்கின்றது $(A\bar{B} \neq O)$ எனவே இவ்வாதம் வலிதானது எனக் கொள்ளலாம். இதன் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

A தீர்வுப்பொதியை எதிர்ப்பவர்கள்
B சிறைத்தண்டனைக்குள்ளாகுபவர்
C துரோகிகளாகக் கணிக்கப்படுபவர்.

$A\overline{BC} = O$
BC=O
$A\bar{C} \neq O$
———
$A\bar{B} \neq O$



7. எல்லா மேலைத்தேயத் தமிழரும் இலங்கையர்கள் அல்லது இந்தியர்கள் ஆவர்.
சில மேலைத்தேயத் தமிழர் இந்தியர்கள் அல்லர்
ஆகவே சில இலங்கையர்கள் இந்தியர்கள் அல்லர்.

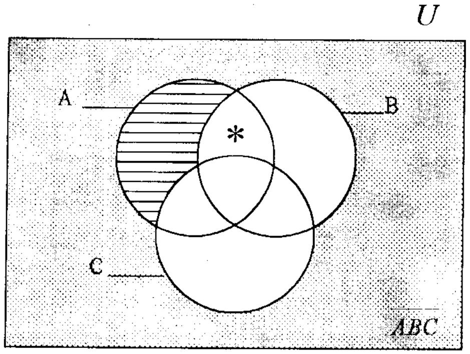
இதனைப் பின்வருமாறு சுருக்கமாக எழுதலாம்.
எல்லா A யும் (B அல்லது C)
சில A, C அல்ல
∴ B, C அல்ல

இந்த வாதத்தை அறுதி நியாயத் தொடையாக நாம் கருதினால் அங்கு நான்கு பதங்கள் (A,(B.or C), C,B) காணப்படுகின்றன. மூன்று பதங்களேயுள்ள எனக் கருதின் முதலாவது எடுகூற்று அறுதி வடிவத்தில் இல்லை. இதனால் நியாயத் தொடை என்ற வகையில் இதனை ஒரு வலிதற்றவாதம் எனலாம். ஆனால் இதுவொரு அவசரப்பட்ட முடிவாகும். வென்வரைபட உத்தி முறையில் இவ்வாதம் வலிதானதாக அமைகிறது.

மூன்றுக்கு மேற்பட்ட பதங்கள் இடம்பெறுவது போன்று தோன்றினும் உண்மையில் அங்கு மூன்று வகுப்புக்களே இடம்பெறுகின்றன. எனவே அடிப்படை நியம வரைபடமொன்றினை அமைத்து எடுகூற்றுகளைக் குறிப்பதன் மூலம் இதனைப் பரிசோதிக்கலாம். A வட்டத்தினுள் உள்ள சகல தனியன்களும் B வட்டதினுள் அல்லது C வட்டத்தினுள் இருக்கிறார்கள் என முதலாவது எடுகூற்றுத் தெரிவிக்கிறது. A வட்டத்தினுள் இருக்கும் எவரும் B மற்றும் C வட்டங்களுக்கு வெளியே இல்லை என்பதை இது குறிக்கின்றது. எனவே அப்பகுதி வெற்று வகுப்பாகும். $(A\overline{BC} = O)$ இரண்டாவது எடுகூற்று A வட்டத்தினுள் இருக்கும் சில தனியன்கள் C வட்டத்திற்கு வெளியே இருக்கின்றார்கள் என்ற தகவலைத் தருகின்றத. அதாவது $A\bar{C} \neq O$ என்பதாகும். இரண்டு எடுகூற்றுக்களையும் இணைத்தால் வரைபடம் பின்வருமாறு அமையும்.

A மேலைத்தேயத்தமிழர்
B இலங்கையர்
C இந்தியர்

$A\overline{BC} = O$
$A\bar{C} \neq O$
———
$B\bar{C} \neq O$



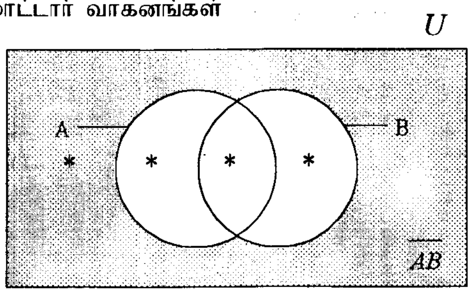
பூரணப்படுத்தப்பட்ட வரைபடத்தைப் பரிசோதிக்கும் போது B வட்டத்தினுள் இருக்கும் சிலர் C வட்டத்தினுள் இருக்கவில்லை என்ற முடிவு $(B\bar{C} \neq O)$ பிரதிபலிக்கப்படுவதால் இவ்வாதம் வலிதானது.

8. உலோகங்கள் மட்டுமன்றி எந்தவொரு பொருளும் இருப்பில் உளது. மோட்டார் வாகனங்கள் இருப்பில் உள்ளன. ஆகவே ஆகாய விமானம் இருக்கின்றது.

இவ்வாதத்தில் இரண்டு வகுப்புகளே இடம்பெறுவதால் இரண்டு வட்ட நியம வரைபடத்தின் மூலம் வாய்ப்பினைப் பரிசோதிக்க முடியும். முதலாவது எடுகூற்றின் பிரகாரம் எமது வரைபடத்திலமையும் எந்தவொரு வகுப்பிலும் ஆகக்குறைந்தது ஒன்றாவது அங்கத்துவமாக அமையலாம். உலோகங்களில் இருக்கலாம். மோட்டார் வாகனங்களில் இருக்கலாம். இரண்டிலும் அமையலாம். இவை தவிர்ந்த ஏனையவை எதுவாயினும் இரண்டுமல்லாதவை என்ற வகுப்பினுள் இருக்கலாம். இது $A\overline{B} \neq O, AB \neq O, \overline{A}B \neq O, \overline{A}\,\overline{B} \neq O$ என அமையும். இரண்டாவது எடுகூற்று B யில்ஆகக்குறைந்தது ஒன்றாவது அங்கத்துவமாக உள்ளது எனக்குறிப்பிடுகிறது. இத்தகவல் ஏலவே குறித்துக் காட்டப்பட்டுள்ளதால் மீண்டும் குறித்துக் காட்டுவது அவசியம் அற்றது. இதனை வரைபடத்தில் குறித்தால் பின்வருமாறு அமையும்.

A - உலோகங்கள்

B - மோட்டார் வாகனங்கள்



ஆகாய விமானம் இருக்கிறது என்ற முடிவு தெளிவாகப் பிரதிபலித்துக் காட்டப்படுவதால் வாதம் வலிதானது. ஏனெனில் $\overline{A}\,\overline{B}$ என்ற பகுதிக்குள் உலோகங்கள், மோட்டார் வாகனங்கள் தவிர்ந்த எந்தவொன்றும் அமையலாம்.

9. உலோகங்கள் இருப்பில் இல்லை.
ஆகவே எல்லா உலோகங்களும் கடத்திகள் ஆகும்.

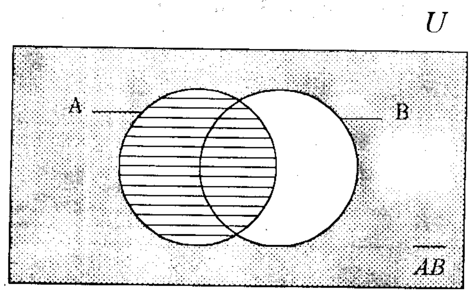
இவ்வாதம் உலோகங்கள், கடத்திகள் எனும் இரு வகுப்புகளைக் கொண்டிருப்பதனால் இரண்டு வட்ட நியம வரைபடத்தை அமைப்போம். எடுகூற்றின்படி உலோகங்கள் என்ற வகுப்பில் அங்கத்துவம் எதுவும் இருக்க முடியாது. எனவே அது வெற்று வகுப்பாகும். இப்போது முடிவைப் பரிசோதித்தால் $A\overline{B} = O$ என்ற முடிவு உறுதியாகப் பிரதிபலிக்கப்படுவதால் வாதம் வலிதானது.

A - உலோகங்கள்

B - கடத்திகள்

A=O

$A\overline{B} = O$



10. விஞ்ஞானிகள் ஆயின் ஆயினே பௌதீகவியலாளர் ஆவர். விஞ்ஞானிகள் ஆயின் மனித நேயம் மிக்கவர்கள். ஆகவே பௌதீகவியலாளர் அனைவரும் மனிதநேயம்மிக்கவர்கள்.

ஏற்கனவே தாம் பார்த்துள்ளபடி முதலாவது எடுகூற்று $A\overline{B} = O \wedge \overline{A}B = O$ என அமையும், இரண்டாவது எடுகூற்று $A\overline{C} = O$ என அமையும். இதனை வரைபடத்திலமைத்து முடிவைப் பரிசோதிப்பின் $B\overline{C} = O$ என்பது வலிதாக அமைகின்றது.

A - விஞ்ஞானிகள்

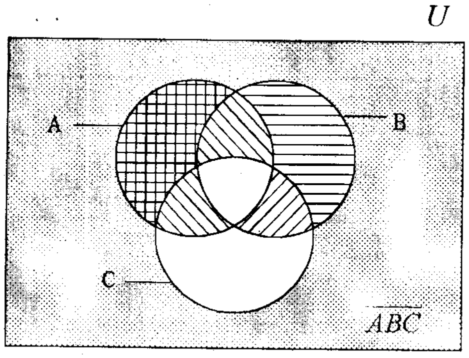
B - பௌதீகவியலாளர்

C - மனிதநேயம்மிக்கவர்கள்

$A\overline{B} = O \wedge \overline{A}B = O$

$A\overline{C} = O$

$\therefore B\overline{C} = O$



11. எல்லா ஆங்கில அறிவுள்ளவர்களும் நுண்ணறிவுள்ளவர்கள் அத்துடன் பொது அறிவுள்ளவர்கள் ஆவர்.
சில நுண்ணறிவுள்ளவர்கள் ஆங்கில அறிவுள்ளவர்கள் அல்லர்.
ஆகவே நுண்ணறிவுள்ளவர்கள் சிலர் பொது அறிவுள்ளவர்கள் அல்லர்.

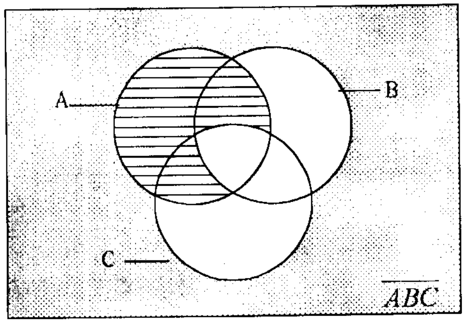
இங்கு, முதலாவது எடுகூற்று A வட்டத்திலுள்ள அனைவரும் B யாகவும் C யாகவும் உள்ளனர் எனக் கூறுகிறது. அதாவது Bயாகவும் Cயோகவும் இல்லாத A வகுப்பில் எவரும் இருக்க முடியாது என்பதைத் தெளிவாகக் கூறுகின்றது. எனவே அது வெற்றுவகுப்பாகும். (இதனைக் கணித ரீதியில் $A\overline{BC} = 0$ எனக் குறிப்பிடலாம்). இது A யானது தனியே B யாகவோ C யாகவோ இருக்கும் சாத்தியத்தை முற்றாக விலக்கும் நோக்கத்தைக் கொண்டிருக்கிறது. இரண்டாவது எடுகூற்று Bயில் இருக்கும் சிலர் A அல்லாதவர்களாக இருக்கின்றனர் எனக் கூறுகிறது. எனவே அப்பகுதியில் (BA) * அடையாளத்தை இடுகிறோம். இப்போது வாதத்தைப் பரிசோதிக்கையில் B யில் இருக்கும் சிலர் C வட்டத்திற்கு வெளியே இருக்கின்றனர் என்ற முடிவை - $BC \neq O$ என்ற முடிவை வரைபடம் உறுதியாகப் பிரதிபலிக்கவில்லை. எனவே இவ்வாதம் வலிதற்றதாகும்.

A ஆங்கில அறிவுள்ளவர்கள்
B நுண்ணறிவுள்ளவர்கள்
C பொது அறிவுள்ளவர்கள்

$A\overline{BC} = O$

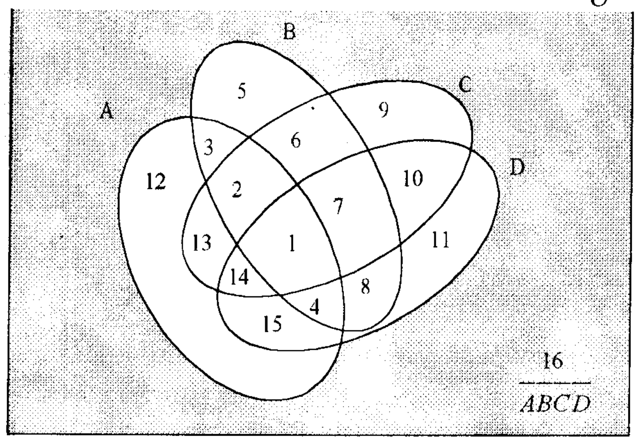
$BA \neq O$

$BC \neq O$



1.6. நான்கு வகுப்புக்களைக் கொண்டமையும் வாதங்கள்

இதுவரை நாம் பார்த்த பல வாதங்கள் - சில மூன்றிற்கு மேற்பட்ட பதங்களைக் கொண்டிருப்பன போன்று தோன்றினும் - உண்மையில் அவை இரண்டு அல்லது மூன்று வகுப்புக்களுடன் தொடர்பு பட்டவையாகவே இருந்தன. ஆனால் நான்கு வகுப்புக்களைக் கொண்டமையும் வாதங்களுக்கு இம்முறையைப் பயன்படுத்த முடியுமா? ஆம் என்பதே உடனடிப் பதிலாகும். ஆனால் நிறையவே குழப்பங்கள் மயக்கங்கள் ஏற்பட வாய்ப்புண்டு. இதனால்தான் அவற்றை அதிகம் தந்திரமாகப் பயன்படுத்த வேண்டும் என்கிறார்கள். [26] நான்கு வட்டங்களை ஒன்றையொன்று வெட்டும் வகையில் அமைப்பது சிரமமானது என்பதனால் வகுப்புக்களுக்காக நீள்வட்டங்களை (ellipses) பயன்படுத்துவதுடன் அவற்றை ஒன்றையொன்று வெட்டும் வகையில் அமைப்பதன் மூலம் வகுப்புக்களுக்கிடையிலான தொடர்பைப் புலப்படுத்தமுடியும். இதன் நியம வரைபடம் பின்வரும் வகையில் அமையவேண்டுமென்பது எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. [27]



இவ்வரைபடத்தின் பிரகாரம் பின்வரும் பகுதிகள் அமையும்

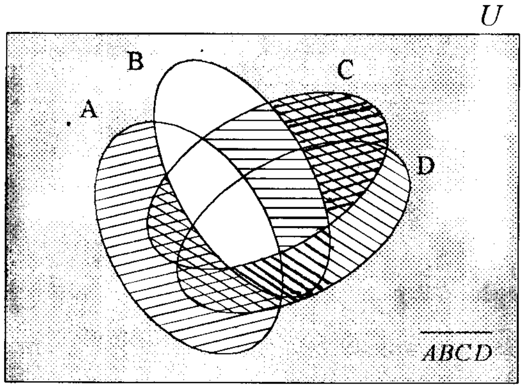
1. ABCD	5. $\bar{A}B\overline{CD}$	9. $\overline{AB}C\bar{D}$	13. $A\bar{B}C\bar{D}$
2. $ABC\bar{D}$	6. $\bar{A}BC\bar{D}$	10. $\overline{AB}CD$	14. $A\bar{B}CD$
3. $AB\overline{CD}$	7. $\bar{A}BCD$	11. $\overline{ABC}D$	15. $A\overline{BC}D$
4. $AB\bar{C}D$	8. $\bar{A}B\bar{C}D$	12. $A\overline{BCD}$	16. $\overline{ABCD}$

12. உயிருடையன அனைத்தும் இறப்புடையன. எல்லா மனிதர்களும் உயிருடையவர்கள். எல்லா மனிதர்களும் இறப்பவர்கள் எல்லா விஞ்ஞானிகளும் மனிதர்கள், ஆகவே எல்லா விஞ்ஞானிகளும் இறப்பவர் ஆவர்.

இவ்வாதம் வெளிப்படுத்தும் தகவல்களை குறியீட்டில் அமைத்தால் பின்வருமாறு அமையும்.

உயிருடையன - A
இறப்புடையன - B
மனிதர்கள் - C
விஞ்ஞானிகள் - D

$A\overline{B} = O$
$C\overline{A} = O$
$C\overline{B} = O$
$D\overline{C} = O$
$\therefore D\overline{B} = O$

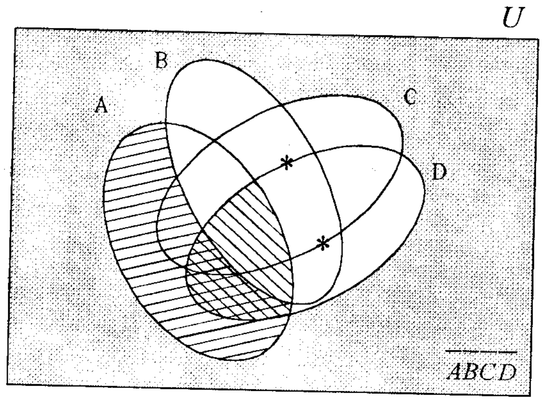


இங்கு முதலாவது எடுகூற்று B வட்டத்திற்கு வெளியே அமையும் A வட்டப்பகுதியில் எவரும் இருக்கமுடியாது என்கிறது. இரண்டாவது எடுகூற்று A வட்டத்திற்கு வெளியே அமையும் C வட்டப்பகுதியில் எவரும் இருக்க முடியாதெனக்கூறுகிறது. மூன்றாவது எடுகூற்றும் B வட்டத்திற்கு வெளியே அமையும் C வட்டப்பகுதி வெறுமையானது என்கிறது. நான்காவது எடுகூற்றும் இவ்வாறே $D\overline{C}$ பகுதி வெற்று வகுப்பு எனக்கூறுகிறது. இவற்றை வரைபடத்திலமைத்து முடிவினைப் பரிசோதிக்கும் போது $D\overline{B} = O$ என்கிற முடிவு உறுதியாகப் பிரதிபலிக்கப்படுவதால் வாதம் வலிதானதாகும்.

13. மனிதர் அனைவரும் இறப்பவர் ஆவர்.
இறப்பவர் சிலர் நித்தியவாழ்வு பெறுவர்.
மனிதர் எவரும் நரகவாசிகள் அல்லர்.
நரகவாசிகள் சிலர் இறப்பவர் ஆவர்.
ஆகவே நரகவாசிகள் சிலர் நித்தியவாழ்வு பெறுவர்.

A - மனிதர்
B - இறப்பவர்
C - நித்தியவாழ்வு பெறுவர்
D - நரகவாசிகள்

$A\overline{B} = O$
$BC \neq O$
AD=O
$DB \neq O$
$DC \neq O$



இங்கு $DC \neq O$ என்ற முடிவின்படி அப்பகுதியில் அங்கத்துவம் உண்டு என்பது உறுதிப்படுத்தப்பட வேண்டும். ஆனால் வரைபடத்தில் அது உறுதியாகத் தெரிவிக்கப்படவில்லை. எனவே இது வலிதற்ற வாதமாகும்.

நான்கு வகுப்புக்களைக் கொண்ட வாதங்களுக்கு வென்வரைபட உத்தி முறையைக் கையாளுவது போன்று ஐந்து வகுப்புகளைக் கொண்ட வாத அமைப்புகளுக்கும் ஐந்து நீள்வட்டங்களைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் முயற்சிக்கலாம். வகுப்புக்கள் அதிகரிக்க அதிகரிக்க வட்டங்களை அதிகரிப்பது எனும் முயற்சி கொள்கையளவில் ஏற்புடையதே. ஆனால் இது இம்முறையினால் நாம் ஏற்படுத்த விளைந்த தெளிவுக்குப் பதிலாக குழப்பத்தையும் மயக்கத்தையும் சிக்கலையும் தோற்றுவிக்கலாம். ஐந்து வட்டங்களையோ அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட வட்டங்களையோ பயன்படுத்தும்போது அவற்றை ஒன்றையொன்று இடைவெட்டும் வகையில் மிகவும் சிக்கலான வடிவங்களில் வரைய வேண்டியிருப்பதே இந்நிலைக்குக் காரணமாகும். எனவே இம்முயற்சி சாத்தியமாயினும் சுமையானது எனக்கொள்வதே பொருத்தமானதாகும். நீள்வட்டங்களைப் பயன்படுத்தும் இதே தத்துவத்தை ஐந்து பதங்களுள்ள பெறுபேற்றை உருவாக்கும் எதிர்மாற்றுப் பிரச்சனையில் (Inverse Problem) சுலபமற்றதாக பெருஞ்சுமையாக (Unwieldy) உருவாகிறது என Martin Gardner குறிப்பிடுகின்றார்.[28] இம்முயற்சியின் தன்மை குறித்த மேற்படி கருத்துடன் உடன்பட்டவராக Wesley C. Salman எனும் அளவையியலாளர் காணப்படுகின்றார்.[29] இதனால் தான் பிற்காலங்களில் பல்வேறு வரைபடமுறைகள்

விருத்தியாக்கப்பட்டன. Alken Marquand Chart, Alexander Macfarlance Chart, போன்றவை அவற்றுட் சிலவாகும்.

இதுவரை நாம் பார்த்தவற்றிலிருந்து வென்வரைபட உத்திமுறையின் பல்வேறு பயன்பாடுகளையும் அதன் மூலமாக அம்முறையின் வலுவையும் அதன் எல்லைகளையும் கண்டோம். இம்முறை பற்றிய ஒரு மதிப்பீட்டை மேற்கொள்ளும் போது ஒரு அளவையியலாளரின் வார்த்தையில் பின்வருமாறு கூறலாம்.

நியாயத்தொடை விதிகளிலும் பார்க்க வென்வரைபடங்கள் அதிகளவு பல பயன்பாடும் நெகிழ்வுத் ' தன்மையும் கொண்டது. அறுதி நியாயத்தொடை அளவையியலிலும் பார்க்க மிகவும் பொதுவானதும் முக்கியமானதுமான வகுப்பு அளவையியல் முழுமைக்கும் இவற்றைப் பயன்படுத்தலாம். வென்வரை படங்களின் பிரதான எல்லை (chief Limitation) அடிப்படை வகுப்புக்களின் எண்ணிக்கையைப் பொறுத்ததாக அமைந்துள்ளது. எனவே நாம் பார்த்தவாறு இரண்டு அல்லது மூன்று வகுப்புக்களுக்கு அவை சிறந்த முறையில் பயன்படுகின்றன. நான்கு வகுப்புக்களுக்கு அதிகளவு நுட்பமாகப் பயன்படுத்த வேண்டும். ஐந்து அல்லது அதற்கதிகமான வகுப்புகளுக்கு நிச்சயமாகப் பயன்படுத்த முடியாது. இதன் காரணமாக அளவையியலாளரின் கருவிப்பெட்டியிலிருக்கும் மிகச் சிறந்த சாதனம் என்ற அந்தஸ்தை இவை இழந்து விடவில்லை. [30]

அடிக்குறிப்புகள்

மேலைத்தேய நோக்கில் மெய்யியல்

1. Ajdukiewiez,K.Problems and Theories of Philosophy, Cambridge University Press, (1975), p.3.

2. Apology, 22.

3. Aristotle, Metaphysics (trans), W.D.Roos, A6 987 p.24.

4 Cottigan,J. Stootheft, R. Murdoeh, D. (trans), Philosophical writings of Descarts, Cambridge University Press, (1982), Vol.2. p.127 - 128.

5. Bertrand Russell, Skeptical Essays, Uncoin Book Ltd, (1961), p.38.

6. Herbert Herring, Being and Unity in Western Philosophy, University of Madras, (1977), p.65.

7. Wittgenstein, L. Tractatus Logico Philosophicus (English German Version), London. (1992), 4.0031.

8. Opcit. Herbert Herring. (1977), p.74.

இந்திய நோக்கில் மெய்யியல்

1. Maheswari.H., The meeting of the ancient and the modern in Indian Philosophy today. Indian philosophical annual,Vol.18, University of Madras. (1985 - 1986), p. 157.

2. Paul Edwards (Chief editior), The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co, London Vol . 3 & 4, p. 155.

3. Opcit, Maheswary H. (1985 - 1986), p. 157.

4. Dr. Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass. (Delhi), (1926), p. 1.

5. Ibid. p. 1.

6. Kunhan Raja, Some fundemental Problems of Indian Philosophy, Motilal Banasidass, Delhi. (1960), p. 12.

7. Srinivasa Rao, On Modernising Indian Philosophy, Indian Philosophical annual Vol. 18, University of Madras. (1985 - 1986), p. 127.

8. Thavarajh V. K. C Indian Philosophy today, The Macmillan Co. of Indian Ltd, Delhi. [(1925), pp. VII - X]

9. Opcit. Mahesewari. (1985 - 1886) p. 153.

10. Robert A MCdermott, Basic writings of Dr. S. Radhakrishnan, Jaico Publishing house - Delhi. (1970), p. 69.

11. S. Raddhakrishnan ,The Philosophy of Rabindranath Tagore, God Good Companion Publishing Delhi. (1961), P. 179.

ஐயவாதம்

1. Stace, W.T. A Critical History of Greek Philosophy Macmillan Co. Ltd. London, (1950), p. 367.

2. Paul EdwardsThe Encyclopedia of Philosophy (Vol.7) Macmillan Publishing Co. Inc & The Free Press, London. (1967), p. 449.

3. Patrick, W. Introduction to Philosophy Sierzeet Publications, Delhi. (1978), p.49.

4. Opcit. Paul Edwards. (1967), p. 449.

5. Arthur Kenyon Rogers A student History of Philisolophy The Macmillan Company Newyork. (1948), p. 129.

6. D.J.O. Corner & Briancarr Introduction to Theory of knowledge The Harvesters Press. (1982), p.3.

7. Opcit. Patrick, W (1978), p. 245.

8. Jadunath Sinha Indian Psychology Emotion and Will. (Vol. II) Sinha Publishing house. (1961), p.93.

9. சோ. கிருஷ்ணராஜா, சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஓர் அறிமுகம் இந்து சமய கலாச்சார அலுவல்கள் திணைக்களம் கொழும்பு (1995) ப.10.

10. Opcit. Jadunath Sinha (1961), p.64.

11. Ibid. p.94.

12. Suresh Chandra Philosophical Discussions Pragash Book Depot. (1979), p.3.

13. Ayer. A. J The Problems of knowledge Penguin Books. (1956), p.37.

14. Opcit. Patric, W. (1978), p.328.

15. Ibid. p.329.

16. Opcit. D.J.O Corner, p. 5 - 14.

17. Torrey, A.P (Trans) Philosophy of Descartes Hentry Half and Company. (1908), p.56.

18. Opcit. Suresh Chandra. (1979), p.14.

இருப்புவாதம்

1. Colin Wilson Origins of Sexual impulse Panther Books London. (1970), p. 233

2. Margaret Chattergie The Existentialist outlook Orient Longman. (1973), pp.110 - 115.

3. Ibid. p. 109.

4. Jean Paul Satre (trans) Philip Macret Existentialism andHumanism Eyre Methuen Ltd, London. (1975), p. 25.

5. Ibid. p. 26.

6. Nicola Abbagnano Critical Existentialism Doubleday & Company Inc. Newyork. (1969, p. 3.

7. Opcit. Margaret Chattergie. (1973), p. 1.

8. Opcit. Jean Paul Satre. (1975), p. 26.

9. Opcit. Margaret Chattergie. (1973), p. 4.

10. Ibid. p. 16.

11. Ibid. p. 16.

12. எஸ். வி. இராஜதுரை, எக்ஸிடென்ஷியலிசம், சாதனா ஆர்ட் பிறின்ற், சென்னை. (1983), ப. 136.

13. Barrows Dunhum Giants in chains Peoples publicity house New Delhi. (1956), pp. 100 - 101.

14. Herbert Marcuse Reason and Revolution London R. K. P (1954), p. 267.

15. Ibid. pp. 265 - 266.

16. Parkinson G. H. R An Encyclopedia of Philosophy, Routledge. (1988), p. 648.

17. Opcit. Jeanpaul Satre. (1975), p. 34

18. Jean Paul Satre Critique of dialetical reason N. L. B. London. (1976), p. 184.

19. Ibid. p. 290.

20. Jhon Lewis Marxism and the open Mind Lawrence & wishart. (1957), p. 183.

தருக்கப் புலனறிவாதமும் அதன் பின்னிணைவுகளும்

1. Ayer,A.J. (Edit), Logical Positivism, The Free Press, Newyork. (1959), p.3.

2. Herbert Herring, Being and Unity in Western Philosophy, University of Madras. (1977), p.64.

3. Opcit, Ayer, A.J. (1959), p.9.

4. Ibid. p.10.

5. Opcit, Herbert Herring. (1977), p.65.

6. Opcit, Ayer A.J. (1959), p.11.

7. Ibid. p.10.

8. Wittegenstein.L. Tractatus Logico Philosophicus (English German Version), London. (1922), 4.003.

9. Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy Vol 5& 6 Mamillam Publishing Company, Newyork. (1972) p.53.

10. Opcit. Ayer A.J. (1959), p.197.

11. Gibert Ryle, Concept of Mind, Penguin Books. (1966), p.20-25

12. Ibid. p.28-32.

13. Opcit, Ayer. A.J. (1959), p.247.

14. Ibid. p.248.

15. Opcit Paul Edwards. (1972) p.52.

16. Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Vol 7&8. Macmillan Publishing Company, Newyork. (1972), p. 240.

17. Ibid. p.54.

18. Ibid. p.240.

19. Ibid. p.52.

20. Ayer A.J., Language truth and Logic, A Penguin Books, Great Britain. (1974), p.12.

21. Patrick White, Introduction to Philosophy, Sarjiet Publication, Delhi. (1978), p.361.

22. Opcit. Paul Edwards. (1972), p.52.

23. Opcit. Herbert Herring. (1977), p.66.

24. Ibid. p.62.

25. Opcit. Wittgenstein.L. (1922), 54.6.1.

26. Ibid. 4.0031.

27. Wittegenstein.L. Philosophical Investigation (Trans. G.E.M. Anscombe) Basil Blackwel, Oxford. (1976), p.126.

28. Ibid. p.74.

சமகால இந்திய மெய்யியல் ~ ஒருநோக்கு

1. Robert A Mcdermott (Editor) Basic writings of S. Radhakrishnan, Jaico publishing house, Bombay. (1970), p.102.

2. Surendarnath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol I, Motilal Banarsiddass, Delhi. (1975), p. 66.

3. Srinivasa Rao, 'On Modernising Indian Philosophy ' Indian Philosophical annual, Vol. 18 University of Madras.(1985 - 1986), p. 127.

4. J. H. Muirhead (Genaral Editor) Contemporary Indian philosophy London George Allen & Unwin Ltd. (1936), p. 269.

5. Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, motilar Banarsidass, Delhi. (1976), p. 13.

6. Erich Frenwellor, History of Indian Philosophy U. M. Bedaka Motilal Banarsiddass, Delhi. (1973), p. 1.

7. மாணிக்கவாசகர், திருவாசகம், திருவெம்பாவை, 9.

8. சேக்கிழார், பெரியபுராணம், திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனார், புராணம், 159.

9. T. N. Ganapathy, 'The Indianess of Indian Philosophy - A Critical Survey, Indian Philosophical annual, Vol 18, University of Madras. (1985 1986), p.199.

10. Ibid. p.199.

11. Dale Ripe, 'Indian Philosophy since Independence,' Researeh, India publications, Calcutta. (1979), p. 102.

12. Ibid. p. 73.

13. Ibid. p. 28.

14. Ibid. p. 34

V. A. Devasenapathy, 'The Philosopher speaks for him self,' Indian Philossphical annual Vol 17, University of Madras. (1983), p. IX.

16. Sarasrati Channkesava, Concept of Indian Philosophy, Orient Longman Bombay. (1976), p. IX.

17. K. Saratchandran 'Contemporary approches to Indian Philosophy ,' Indian Philosophical annual. (1985 - 1986), p. 219.

18. Ibid. p..219.

19. Hagine Nakamura, Ways of thinking of Eastern people, Honolulu University of Hawai press. (1964), p. 41 - 168.

20. Opcit, J.H. Muirhead. (1936), p. 25.

21. Ibid. P 25.

22. V.Brodov, Indian Philosophy in modern times, progress publishers Moscow. (1984). p. 14.

23. Ibid. p.145.

24. Roman Rolland (Trans E.F.Malcoimamith, The life of RamaKrishna, Advaita Ashrama, Calcutta. (1977), p. 13.

25. கலாநிதி நா. சுப்பிரமணியம், இந்தியச் சிந்தனை மரபு, சவுத் ஏசியன் புக்ஸ். (1993), ப. 110.

26. மே. கு. நு. ப. 141.

27. R.Balasubramanium, C.S. Devadass (Editors). Gandhian throught, University of Madras. (1981), p. 136.

28. Albert Schweitzer, Indian thought and its development, Adam & Charles black, London. (1957), p. 218.

29. Opcit, Robert A Mcdermott. (General Editor), (1970), P. 217.

30. Opcit, Albert Schweitzer. (1951), p. 256.

31. Opict, R. Balasubramanium C. S. Devadas. (1981), p. 141.0.

மெய்யியல் நோக்கில் அழகியல்.

1. G.H.R.Parkinson An Encyclopedia of Philosophy Michael Prrudpot Routledge. (1988), p.833.

2. Ibid. p. 832.

3. Paul Edwards The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1 & 2 Macmillan Publishing Company, Newyork. (1967), p.32.

4. Ibid. p.46.

5. திருஞானசம்பந்தன்.பெ இந்திய எழிற்கலை சென்னைப்பல்கலைக்கழகம். (1977), ப.12.

6 மே.கு.நு, ப.12.

7. Lucian Krukowaski , Art and Concept The University of Massacutusetts Press Ammest. (1987), p.18.

8. Ibid. p. 95.

9. Marcia Meulder Eaton Basic issues in Aesthetics Wordsworth Publishing Company California. (1988), p.2.

10. Ibid. p.5.

11. Jhon Hospers Artistic Creativity The Journal of Aesthetics And Art Criticism Vol. XLIII, No. 3. (1985), p..243-255.

12. Ibid. p,.243-245.

13. Plato. Republic, Book.10.

14. Ina Lowenberg, Creativity and Correspondence in Fiction and Metaphor, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol.36, No.3. (1978), p.341-350.

15. Opcit. Marcia Muelder Eaton. (1988), p.17.

16. கிருஷ்ணராஜா. சோ. அழகியல், தேசிய கலை இலக்கிய பேரவை, சவுத் ஏசியன் புக்ஸ், சென்னை. ப.23.

17. மே.கு.நு, ப. 24.

18. மு.கு.நு.திருஞானசம்பந்தர் .பெ. (1977) ப. 18.

19. Opcit.Marcia Muelder Eaton. (1988) p.36.

20. மு.கு.நா. திருஞானசம்பந்தன் .பெ. (1977) ப – 41.

21. Opcit.Marcia Muelder Eaton. (1988) p.50.

பன்முகப்படுத்தப்பட்ட தலைமைத்துவ அமைப்புக்கள் சமூக உளவியல் நோக்கு

1. Gardner Lindzey Ellist Aronson. The Hand Book of Social Psychology Vol 4, Mohan Primalini Amerind Publication Pvt. Ltd., New Delhi. (1969), p. 205.

2. W.J.H. Sprotts, Human Groups, Penquin Books. (1969), p. 69.

3. Henry Clay, Lindegren, An Introduction to Social Psychology Willy Eastern Private Limited, New Delhi. (1974), p. 380.

4. Ibid, Henry Clay Lindegren. (1974), p. 380.

5. Ibid Henry Clay Lindegren 1974, p. 381.

6. J.A.C., Brown, The Social Psychology of Industry, Nicholls & Company Ltd. Gt. bt. (1954), p. 241.

7. Napier Gershifled Groups, p. 241.

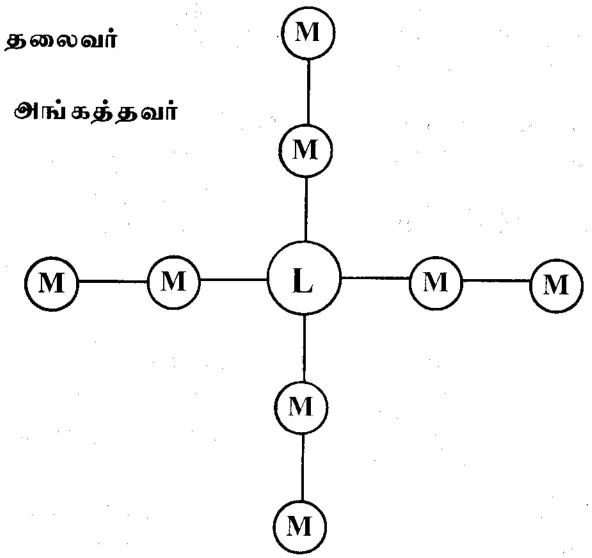
8. Dominic Abrams, Rupert Brown, "Consciousness and Social Identity. Self regulation as a group member" Social Psychological Quarterly A Journal of the American Sociological Association. (Dec - 1989), p. 311.

9. Op. cit, J. A. C. Brown. (1954) p. 226.

10. David Krech, Richard Crutchfield, Egerton L.Ballachey, Individual in Society, Mcgraw - Hill Book Company, New York. (1962), p. 434.

L - தலைவர்

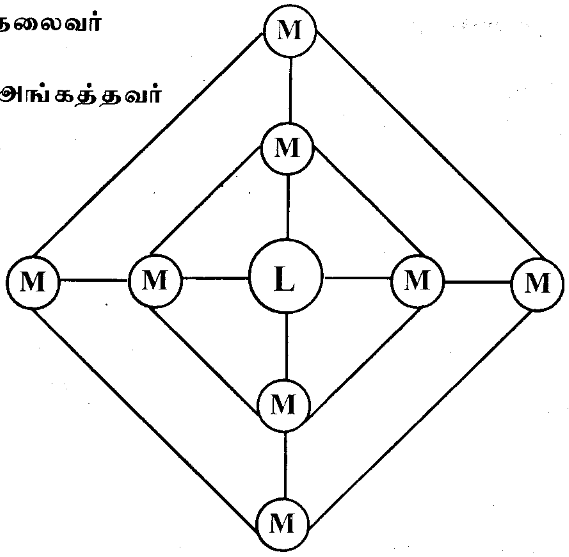
M - அங்கத்தவர்



11. Ibid.

L - தலைவர்

M - அங்கத்தவர்



12. Ibid.

13. Opcit, Henry Clay Lindgren. (1974), p. 383.

14. Ibid. p. 384.

15. Ibid. p. 385.

16. Ibid.

17. Vatsyayan, Social Psychology, Kedar Nath Ramanath, New Delhi. (1983), p. 191.

18. Opcit, Henry Clay. (1974), p. 389.

19. Ibid. p. 390.

20. Ibid. p. 392.

21. Opcit, David Krech. p. 446.

22. Mark Stasson, Tatsuyakameds, 'Effects of assigned Group concerning requirements on Group, Problems Solving Group members learning.' Social Psychology Quarterly. A Journal of American Sociological Association. (March - 1991), p. 25.

போதைவஸ்துக்கள் ஓர் சமூக உளவியல் நோக்கு

1. Glifford T. Morgan, Richard A king; Introduction to Psychology MC Graw - Hill Book Company, New York. (1971), p.673.

2. எஸ். நவநீதக்கிருஷ்ணன், மதுவும் மனித இனமும், கண்ணதாசன் பதிப்பகம் சென்னை. (1993), பக்.10.

3. Robert Paul Wolff, Philosophy A Modern Encounter, Prentice Hall inc. (1971), p.549.

4. Ibid. p.550.

5. Ibid. p.550.

6. Trevor Silverstone, Paul Turner, Drug treatment in psychiatry, Routledge and Kegan Paul. London and Boston. (1974), p.3.

7. Ibid. p.13.

8. Ibid. p.5.

9. Ibid. p.3.

10. Lawrance, S.Wrightsman, Social Psychology in the Seventies, Brooks cole Publishing Company California. (1972), p.519.

11. Nandasena Ratnapala, Drug and dependence in Sri Lanka, City Printers Moratuwa. (1986), p.5.

12. Frank R. Scarpitti, Social Problem (3rd Edi), Printed in the United state of America. (1980), p.584 - 585.

13. Educating against drug abuse, (UNESCO) United Nation Educational Scientific and cultural organisation. (1987), p.9.

14. Ibid. p.9.

15. Opcit, Lawrance S. Wrightsman. (1972) p.520.

16. Opcit, Glifford T. Morgan. (1971), p.418.

17. Opcit, Lawrance S. Wrightsman, (1972), p.526.

18. Opcit, Nandasena Ratnapala. (1986), p.244.

19. See meeting on education and the preventation of drug abuse particularly in the developed countries Paris, 1972 Report 88, Paris UNESCO 1973document ED/ MD/ 26.

தண்டனையும் தண்டனை பற்றிய கொள்கைகளும்

1. Hansvon Hentig Punishment William Hodledge and Company Ltd. London. (1937), p.119.

2. Ibid. p.119.

3. திருவள்ளுவர் திருக்குறள் அதிகாரம். இன்னா செய்யாமை. குறள் -314.

4. Raziel Abelson Ethics for Modern life St. Martin's Press Newyork. (1982), p.198.

5. Opcit. Hansvon Hentig. (1937), p.3.

6. Ross. W.D The right and the good Oxford at the Clarendan Press. (1930), p.56.

7. Moore. G. E Principia Ethica Cambridge University Press London. (1959), p.214.

8. Opcit. Raziel Abelson. (1982), p.191 - 192.

9. Ibid. p.193.

10. Parkinson G. H. R An Encyclopedia of Philosophy Routledge. (1988), p.763 - 764.

11. Opcit. Raziel Abelson. (1982), p.191.

12. Ibid. p.190

13. முத்துரங்க செட்டியார். சா. மநுதர்மசாத்திரம் (தமிழாக்கம்) ஸ்ரீ பார்வதி அச்சகம் சென்னை. (1929), ப.225.

14. மே. கு. நூ ப.211.

15. Opcit. Hansvon Hentig. (1937), p.17 - 35.

16. Richard B. Brandt Ethical Theory Prentice Hall Inc. (1959), p.503.

17. Opcit. Raziel Abelson. (1982), p.503.

18. Ibid, p.192.

19. Ewing A. CThe Morality of the Punishment Kegan paul London. (1920), p.152.

20. Ibid. p.152.

21. Jhon Cottingham Philosophy of Punishme An Encyclopedia of Philosophy Routledge. (1988), p.775.

22. Opcit. Richard B. Brandt. (1959), p.525.

23. Jenny Teichman Punishment andRemorse Philosophy The journal of the Royal institute of Philosophy. (Oct. 1973), p.344.

அளவையியலில் வாதம்

1. Barker, Stephen, F. The Elements of Logic, Mcgraw Hill Book Company Singapore. (1989), p. 1.

2. Ibid. p.1.

3. Forbes Graeme Modern Logic, Oxford University Press Newyork, Oxford. (1994), p.3.

4. குணரத்தின.ஆர்.டி அளவையியலும் விஞ்ஞானமுறையும் கல்வி வெளியீட்டுத் திணைக்களம் கொழும்பு. (1976), ப.2.

5. Copi.Irving.M.Symbolic Logic (5th Ed) Macmillan publishing Inc. London. (1973), p. 1.

6. Salman.wesley Logic (3rd Ed) Prentice Hall Inc.Englewood clifts. New Jersey. (1984), p..2.

7. Ibid. P.2.

8. Kaminsky Logic (A philosophical Introduction) Addison wesley publishing company America, Canada. (1974), p.2.

9. Opcit, Barker, Stephen.F. (1989), p.5.

10. Donald Evans & Humphrey Palmer Understanding Arguments. Drake Educational Associates University of wales press. (1986), pp. 1 - 20.

11. Opcit, Irving M.Copi. (1973) p..2.

12. Opcit. Salman wesley. C. (1984), p..3.

13. Alec, Fisher, The Logic of real Argument cambridge University press. Newyork, melbourne, sydney. (1988), p.17.

14. Opcit.Forbes. (1994), p.10 .

15. Opcit. Donald Evans & Humphrey Palmer. (1986), p. 13.

16. Opcit.Salman.wesley .C. (1984) p.15.

17. Seyler, Dorothy. U. Understanding Argument McGraw Hill Inc. Newyork.. (1994), p. 23.

18. Ibid. P.11.

19. Opcit. Donald Evans & Humphrey Palmer. (1986), pp.15-16.

வென் வரைபடமும் வகுப்பளவையியலும்

Heath P. L. <u>History of Logic,</u> Encyclopedia of Philosophy Vol. 3 & 4, Macmilan Publishing Co. Inc. & The free press Newyork. (1972), p. 544.

2. Salman wesley. C. Logic, Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, NewJerey. (1963), p. 63.

3. ஜேம்ஸ் வெல்டன் மொனகன் ஏ. ஜே. இடை நிலை அளவையியல், (தமிழ்மொழிபெயர்ப்பு) இலங்கை அரச கருமமொழி வெளியீட்டுத் திணைக்களம், கொழும்பு. (1967), ப. 93.

4. Opcit. Salman wesley. C. (1963), p.64.

5. Opcit. Heath P. L. (1972), p.544.

6. Opcit.Salman wesley. C. (1963), p.65.

7. Ibid. p.65.

8. Ibid. p.65 - 66.

9. Ibid. p.66.

10. Cohen.Morris.R. Earnest Nagel, An Introduction to Logic and Scientific Method, Routledge & Keganpaul Ltd.London. (1972), p.48 - 49.

11. மு. கு. நூ. ஜேம்ஸ் வெல்டன், மொனகன் ஏ. ஜே. (1967), ப. 106.

12 இராசரத்தினம் கே. ரி, லிங்கசாமிசர்மா. எஸ். குறியீட்டு அளவையியல், K.G's இன்ஸ்ரிரியுட் நல்லூர், யாழ்ப்பாணம். (1981), ப.54.

13. மு. கு. நூ. ப. 54.

14. மு. கு. நூ. ஜேம்ஸ் வெல்டன், மொனகன் ஏ. ஜே. (1967), ப. 99.

15. Opcit. Quoted by Salman wesley. C. (1963), p.63.

16. Ibid . p.15.

17. Ibid. p.69.

18. Ibid. p.70.

19. Barker Stephen.F. Elements of Logic (Fifth Edition) Mcgraw Hill Book Company Singapore. (1989), p.48.

20. மு. கு. நூ. ஜேம்ஸ் வெல்டன், மொனகன். ஏ. ஜே. (1969), ப. 105.

21. Kaminsky/ Kaminsky Logic (A Philosophical Introdution) Addision Wesley Publishing Company, America, Canada. (1974), p. 191.

22. மு. கு. நூ. ஜேம்ஸ் வெல்டன், மொனகன். ஏ. ஜே. (1967), ப. 105.

23. Opcit. Barker Stephen. F. (1989), p. 49.

24. Opcit. Salman Wesley. C. (1963), p. 72.

25. Opcit. Barker Stephen. F. (1989), p. 61.

26. Opcit. Salman Wesley. C. (1963), p. 73.

27. Martin Gardner, Logic Diagrams Encyclopedia of Philosophy Vol. V, Macmillan Publishing Inc. & The Free Press Newyork.. (1972), p. 78.

28. Opcit. Heath P. L. (1972), p. 545.

29. Opcit. Salman Wesley. C. (1963), p. 73.

30. Ibid. p. 73.

உசாத்துணை நூல்கள்

தமிழ்

1. இராஜதுரை, எஸ்.வி. *எக்ஸிஸ்டென்ஷியலிசம்*, சாதனா ஆர்ட்பிறின்ற் சென்னை, 1983.

2. கிருஷ்ணராஜா, சோ, *சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஓர் அறிமுகம்*, இந்துசமய கலாச்சார அலுவல்கள் திணைக்களம் கொழும்பு, 1995.

3. கிருஷ்ணராஜா, சோ, *அழகியல்*, தேசிய கலை இலக்கியப் பேரவை, சவுத் ஏசியன் புக்ஸ் சென்னை, 1997.

4. குணரத்தின. ஆர்.டி. *அளவையியலும் விஞ்ஞானமுறையும்*, கல்வி வெளியீட்டுத் திணைக்களம், கொழும்பு, 1976.

5. சுப்பிரமணியம், *இந்தியச் சிந்தனை மரபு*, சவுத் ஏசியன் புக்ஸ் சென்னை, 1993.

6. திருஞானசம்பந்தன்.பெ. *இந்திய அறிவுக்கலை*, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை, 1997.

7. முத்துரங்க செட்டியார், நா, *மனுதர்மசாத்திரம்* (தமிழாக்கம்) ஸ்ரீ பார்வதி அச்சகம், சென்னை, 1997.

8. நவநீதக்கிருஷ்ணன், எஸ். *மதுவும் மனிதஇனமும்*, கண்ணதாசன் பதிப்பகம், சென்னை, 1993.

9. ஜேம்ஸ் வெல்டன், மோனகன் ஏ.ஜே. *இடைநிலை அளவையியல்*, (தமிழ்மொழிபெயர்ப்பு) இலங்கை அரச கருமமொழித்திணைக்களம் கொழும்பு, 1967.

English

Books

1. AJDUKIEWIEZ. K. *Problems and Theories of Philosophy,* Cambridge University Press, 1975.

2. ALEC FISHER, *The Logic of real Argument,* Cambridge University Press Newyork, 1988.

3. AYER A. J, *The Problems of Knowledge* , Penquin Books, 1956

4. AYER A. J. *Logical Positivism,* The Free Bress, Newyork,1959

5. AYER A. J. *Language truth and Logic,* A Penquin Books, Great Britain 1974.

6. ALBERT SCHWEITZER . *Indian thought and its Devolopment* , Adam & Charles black, London, 1957.

7. BALASUBRAMANIUM. R , DEVADAS.C.S (Editor), *Ghandian thought* , Universily. of Madras, 1981.

8. BROWN. J.A.C . *The Social Psychology of Industry.* Great Britain, 1954

9. BRODOV .V. *Indian Philosophy in modern time,* Progress Publishers, Moscow ,1984.

10. BARROWS DUNHUM, *Giants in Chains,* Peoples publicity house, New Delhi, 1956.

11. BARKER STEPHEN F, *Elements of Logic,* Mcgraw Hill Book Com pany. singapore ,1989.

12. CHANDRATHAR SHARMA, *A Critical Survey on Indian Philosophy,* Motilal Banarsidas, Delhi, 1973.

13. COTTIGAN.J, STOOTHEFT.R,MURDOEH.D, (Trans), *Philosophical Writings of Descarts,* Cambridge University Press, 1982.

14. CORNER D.J.O & BRAINCARR, *Introduction to Theory of Knowl edge,* The Harvesters Press.1982.

15. COPI IRVING M. *Symbolic Logic* (5th Ed), Macmillan Publishing Inc, London, 1973.

16. COLIN WILSON, *Origins of Sexual impulse,* Panther books, London, 1970.

17. COHEN MORRIS, R, ERNEST NAGEL. An Introduction to Logic and ScientificMethed, Routledge and Keganpaul Ltd. London, 1972.

18. DALE RIPE, *Indian Philosophy Since Independence,* Indian Publications, Culcutta. 1979.

19. DAVID KRECH, RICHARD CRUTCHFIELD EGERTONI. BALLACHEY, *Individual in Society,* Mcgraw hill Book Company, Newyork. 1962.

20. DONALD EVANS & HUMPHREY PALMER, *Understanding argunemts* University of wales Press, 1984.

21. ERICH FRENWELLOR *Hisrory of Indian Philosophy,* Motilal Banarsidas, Delhi, 1973.

22. EWING A.C *The Morality of the Punishment,* Roudledge Kegan Paul London, 1920.

23. FORBES GRAEME. *Modern Logic,* Oxford University Press, Newyork, 1994.

24. FRANK R.SCARPITTI. *Social Problem (3rd Ed),* United States of America, (1980) p.584-585

25. GARDNER LINDZEY ELLIST ARONSON. *The Hand Book of Social Psychology Vol.4,* Mohan primalini Amerind Publication Pvt.ltd New Delhi,1969.

26. GLIFFORD T. MORGAN, RICHARD A KING *Introduction to Psychology,* Mcgraw Hill Book Company, Newyork .1971.

27. GILBERT RYLE, *Concept of Mind,* Penguin Books .1966.

28. HAGINE NAKAMURA, *ways of thinking of Eastern People,* Honolulu University of Hawai Press .1964.

29. HENRY CLAY, LINDGREN, *An Introduction to Social Psychology,* Willy Easterin Private Ltd New Delhi, 1974.

30. HERBERT HERRING, *Being and Unity in Western Philosophy,* Uni versity of Madras, 1977.

31. HANSVON HENTIG *Punishment,* William Hodledge and company Ltd. London .1937.

32. HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution,* London R.R.P.1954.

33. JADUNATHSINHA. *Indian Psychology Emotion and will, Vol.II,* Sinha Publishing house,1961.

34. JEAN PAUL SATRE, (Trans) PHILIP MACRET, *Existentialism and Humamism,* Eyren Methuen Ltd, London .1975.

35. JEAN PAUL SATRE, *Critique of dialetical reason,* N.L.B.London 1976

36. JHON LEWIS. *Marxism and the Open Mind,* Lawrance & wishart .1957.

37. KUNHAN RAJA. *Some fundemental Problems of Indian Philosophy,* motilal Banarsidas Delhi. 1926.

38. KAMINSKY/KAMINSKY. *Logic* (A Philosophicl Introduction), Addison Wesley Publishing Company, America. 1974.

39. LUCIAN KRUKOWASKI, *Art and Concept,* The University Massacutusetts Press Ammest, 1987.

40. LAWRANCE S. WRIGHTSMAN. *Social Psychology in the Seventies,* Brooks cole Publishing Company california .1972.

41. MUIRHEAD . J. M, *Contemporary Indian Philosophy,* London George Allen &Unwin Ltd. 1936.

42. MCDERMOTT ROBERT.A. *Basic Writings of S. Radhaknishnan,* Jaico Publishing house, Bombay, 1988.

43. MARGARET CHATHERGIE, *The Existential Outlook*, Orient Longman, 1973.

44. MARCIA MUELDOR EATON, *Basic issues in Aesthetics,* Wordsworth Publishing Company, california, 1988.

45. MOORE G.E. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1959.

46. NICOLA ABBAGNANO. *Critical Existentialism,* Doublday &Company Inc. Newyork 1969.

47. NANDASENA RATNAPALA. *Drugs and dependence in Srilanka,* City Printers Mortuwa, 1985.

48. *PAUL EDWARDS* (Chief Ediror), *The Encyclopedia of philosophy vol. 1&2, 3&4,5&6, 7&8,* Macmillan Publishing, London.

49. PARKINSON G.H. R. *An Encyclopedia of Philosophy*, Roudledge, 1988.

50. PATRICK. W. *Introduction to philosophy,* Sierzeet publications, Delhi, 1978,

51. ROMAN ROLLAND (Trans) E.F.MALCOIMSMITH. *The life of Ramakrishna,* Advaita Arshma Culcutta (1977)

52. RUSSELL BERTRAND, *Skeptical Essays,* Uncoin Books Ltd. 1961

53. ROGERS, A.K. *A Student History of Philosophy,* New york the Macmillan Company, 1948.

54. RAZIEL ABELSON, *Ethics for modern Life,* St. Martin's press, New york , 1982.

55. ROSS. W.D. *The right and the good,* oxford at the clarenden press , 1930.

56. RADHAKRISHNAN. S. *The Philosophy of Rabindranath Tagore,* god good companian publishing, Delhi, 1961.

57. SURENDRANATH DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy Vol I,* Motilal Banarsidas, Delhi, 1975.

58. SARASWATI CHANKESAVA, *Concept of Indian Philosophy,* Orient Longman Bombay, 1976.

59 SEYLER, DOROTHY. U. *Understanding Argument,* Mcgraw Hill Inc.Newyork, 1994.

60. SALMAN. WESLEY. C. *Logic,* Prentice Hall Inc. New Jersey, 1963.

61. STACE W.T. *A Critical History of Greek Philosophy,* Macmillan Co.Ltd. London, 1950.

62. SURESHCHANDRA. *Philosophical Discussions,* pragash book Depot. 1979.

63. THAVARAJH V.K. *Indian Philosophy today,* the macmillan Co. of Indian Ltd. Delhi, 1925.

64. TORREY A.P.(Trans) *Philosophy of Descartes,* Hentry half and company, 1908.

65 TREVOR SILVERSTONE, PAUL TURNER. *Drug treatment in psychiatry,* Routledge and keganpaul, London, 1974.

66. COPI IRVING M. *Symbolic Logic (5th Ed),* Macmillan publishing Inc. London, 1973.

67. *VATSAYAN, Social Psychology,* Kedar Ramanath, New Delhi, 1983.

68. WITTEGENSTEIN. L. *Tractatus Logico Philosophicus* (English German - Version) London, 1922.

69 WITTEGENSTEIN L. *Philosophical investigations,* Basil Blackwell Oxford, 1976.

Journals

1. *Indian Philosophical Annual Vol 18,* University of madras 1985 - 1986

2. *Indian Philoslphical Annul Vol 17* University of Madras 1983

3. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. XLIII, No.3* 1985

4 *The Journal of Aesthetics and Art Criticism Vol. 36, No. 3*, 1978

5. *Philosophy,* the journal of the Royal institute of Philosophy, Oct. 1973

6. *Social Psychological Quaterly* American Sociological Association December, 1989.

7. *Social Psychological Quaterly,* American Sociological Association. March, 1978.

Printed by Admiral Graphics, Colombo-06