

گزارشی خلاصه از چگونگی پیدایش سه‌گانه‌ها در شناخت‌شناسی

مسئله اصلی شناخت‌شناسی

پدیده «درک» و «شناخت» از دیرباز مسئله اصلی فلاسفه و دانشمندان بوده است. این‌که ارتباط انسان با جهان پیرامون خود بر چه اساسی شکل می‌گیرد و چگونه به فهمی قابل اعتماد بدل می‌شود.

این مسئله از آن رو حائز اهمیت بوده و هست که میزان درست بودن نسبت تصورات انسان و ادراکات او با واقعیت را نشان می‌دهد. چیزی که با عنوان «صدق» و «کذب» از آن یاد شده است.

امری که در گذشته با پیدایش علم منطق و فلسفه همراه بوده، امروزه در علمی با عنوان «معرفت‌شناسی» (Epistemology) موضوع بحث است.^۱

راه‌حل‌های متفاوت برای مسئله شناخت

فلاسفه طبیعتاً هر کدام حسب درک و تجربه خود از مسئله شناخت، تلاش نموده به نحوی این پدیده را توضیح دهد، طوری که بتواند ربط مفاهیم را با واقعیات تمام نماید و ارتباطی قاعده‌مند برقرار شود.

مبنای اصالت ماهیت

نخستین روشی که برای این پیوند می‌شناسیم، پیوند مفاهیم ذهنی و پدیده‌های عینی، راهی‌ست که به اصالت ماهیت موسوم گشته. روشی که فلاسفه یونان برای یکسان‌نگاری ذهن و عین انجام دادند؛ اعتقاد به «حقیقتی» واحد که دو مصداق دارد؛ مصداقی در ذهن و مصداقی در خارج.

نام این امر را بعدها فلاسفه مسلمان پس از ترجمه و بومی‌سازی فلسفه یونانی که آن را در دوران رومی‌ها به دست آورده بودند، «ماهیت» نامیدند. یعنی آنچه که در زبان عربی در جواب سؤال از «ما هو» گفته می‌شود. در فارسی پاسخی ست به «چیستی» شیء.

ابن سینا با مثالی آن را روشن می‌سازد: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها»^۲. یعنی حقیقتی مطلق و بدون قید و فراتر از عقل بشری و همه مخلوقات وجود دارد که همان «ماهیت زردآلو» ست. خداوند هنگام خفقت زردآلو به این حقیقت مصداقی عینی و واقعی در خارج می‌بخشد. وقتی هم که ما به زردآلو علم پیدا می‌کنیم، همین حقیقت واحد در ذهن ما حاضر می‌شود که همان حدّ تامّ است^۳. وحدت و یکی بودن ماهیتی که از زردآلو در ذهن داریم، با ماهیتی

^۱ معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی (به انگلیسی: Epistemology) شاخه‌ای از فلسفه است که به عنوان نظریه چیستی شناخت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود.

[https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA%E2%80%8C%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B\(3%DB%8C](https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA%E2%80%8C%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B(3%DB%8C)

^۲ این جمله که از شیخ الرئیس معروف است که می‌گوید: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها» یعنی خدا زردآلو را زردآلو نکرد بلکه زردآلو را ایجاد کرد (مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۲۰۹)

^۳ حدّ حقیقی به تام و ناقص تقسیم می‌شود. حد تام، حدی است که بر تمام ذاتیات و مقومات شیء دلالت دارد و آن را از کل ماهیات دیگر متمایز می‌کند. حد تام مرکب از جنس قریب و فصل قریب است و در جواب ماهو می‌آید (دانشنامه جهان اسلام، مدخل: حدّ)

که زردآلوی خارجی دارد، سبب علم قطعی ما به واقعیت می‌گردد.

از همین‌روست که این دسته از فلاسفه و رای «ذهن» و «خارج» و عائی را تصوّر می‌نمایند که جای این امور حقیقی است. آن را «نفس‌الامر» نامیده‌اند.^۴ قضایایی را هم که در این وعاء حاضر باشند، قضایای نفس‌الامریه یا «حقیقه» می‌گویند.^۵

مبنای اصالت وجود

با طرح نظریه اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود، وحدت مذکور میان مفاهیم ذهنی و حقایق خارجی از میان رفت. دیگر ماهیتی و رای این دو وعاء، در نفس الامر، وجود نداشت تا بتواند نقطه اشتراک و یکپارچگی امور ذهنی و امور خارجی گردد. صدرالدین شیرازی از همین رو توصیف دیگری برای انطباق ذهن با واقعیت بنا نهاد.

او معتقد به وحدت سه وجود شد، هنگامی که سرفصلی با عنوان «اتحاد عقل و عاقل و معقول» بنیان گذارد.^۱ ملاصدرا دستیابی به این نظریه را از الطاف خداوند متعال دانست^۲ و براهینی برای آن ارائه کرده است که علامه طباطبایی به این صورت تبیین می‌کند: «حصول معلوم برای عالم، که همان حضور معلوم نزد عالم است، مستلزم اتحاد عالم با معلوم می‌باشد؛ خواه آن معلوم، معلوم حضوری باشد و خواه معلوم حصولی. زیرا معلوم بالذات در علم حصولی، اگر یک وجود جوهری و قایم به خود داشته باشد، در این صورت وجودش وجودی لافسه و برای خود خواهد بود؛ و از طرفی، وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز می‌باشد، زیرا وجود معلوم همیشه وجودی برای عالم است. بنابراین، عالم با معلوم متحد خواهد بود، چرا که یک شیء بالبداهه نمی‌تواند هم موجود لافسه باشد، هم موجود لغیره. اگر معلوم بالذات در علم حصولی یک وجود لغیره داشته باشد، در این صورت وجودش متعلق و وابسته به موضوعی است

^۴ در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر بر میخوریم که فلان مطلب مطابق با نفس الامر است از جمله در مورد قضایای حقیقیه... با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی ظرف ثبوت عقلی محکبات میباشد (مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱)

^۵ قضیه حقیقیه: قضیه‌ای است که موضوع آن هم شامل افراد محقق الوجود و هم افراد مقدر الوجود می‌شود؛ بنابراین موضوع در قضایای حقیقیه محدود به افراد موجود در عالم در یکی از زمان‌های حال، گذشته و آینده نیست؛ بلکه شامل افراد فرضی و تقدیری نیز می‌شود، مانند: «زوایای داخلی هر مثلث ۱۸۰ درجه است»، در این مثال، برای برابر بودن زوایای داخلی با ۱۸۰ درجه، مخصوص مثلث‌هایی که در عالم موجود بوده و یا در آینده موجود خواهند شد، نیست؛ بلکه هر فردی از مثلث در هر زمانی موجود، همین حکم را دارد. علت این که حکم در قضایای حقیقیه شامل تمامی افراد موضوع (تقدیری و فعلی) می‌شود، این است که حکم در این گونه قضایا روی طبیعت موضوع رفته است برخلاف قضایای خارجی که حکم روی افراد رفته است نه طبیعت، و هر کجا که طبیعت یک شیء، محقق و موجود شود، لوازم آن نمی‌تواند از آن منفک گردد؛ برای مثال در قضیه «زوایای مثلث مساوی با ۱۸۰ درجه است» حکم روی طبیعت و ماهیت مثلث رفته است و طبیعت مثلث از آن جهت که مثلث است، نمی‌تواند به جز این باشد، اگر فرض کنیم مثلث دیگری نیز، غیر از مثلث‌های موجود، تحقق پیدا کند باز همین حکم را خواهد داشت. فرق بین قضایای حقیقیه و خارجی به معنای یاد شده را، ابتدا ابن سینا طرح کرد. (<http://pajoohe.ir/%D9%82%D8%B6>)

%D8%A7%DB%8C%D8%A7%DB%8C-%D8%B0%D9%87%D9%86%DB%8C%D9%8C%D9%87%D8%8C-
%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%DB%8C%D9%8C%D9%87%D8%8C-
(%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%DB%8C%D9%8C%D9%87 a-17990.aspx

۶ قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» از ابتکارات فلسفی ملاصدرا، فیلسوف ایرانی سده ۱۱ هجری، است. وی معتقد است در تکوین شناخت، قوه شناخت و شخص ادراک کننده (مدرک) و موضوع ادراک شونده (مدرک)، سه چیز مستقل از یکدیگر نیستند. در هر عمل شناخت، وجودی پدید می‌آید که در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک شونده است در ظرف ادراک، نوعی وجود برای نفس ادراک کننده هم هست. نفس ادراک کننده این وجود را، که فعل خویش است، به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است. این قوه ادراکی، در حقیقت، خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر است. (https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%D9%82%D9%84_%D9%88_%D8%B9%D8%A7%D9%82%D9%84_%D9%88_%D8%B9%D9%82%D9%88%D9%84)

همانا مسأله عاقل بودن نفس نسبت به صور اشیاء معقول از پیچیده ترین مسایل حکمی است که تا زمان حاضر برای هیچ یک از علمای اسلام منقح و حل نشده است. و ما چون در کتابهای گذشتگان-بوژه رییس ایشان بوعلی مانند کتاب شفا، نجات، اشارات، عیون الحکمة و غیر آن - چیزی که تشنه را سیراب سازد، نیافتیم... با تضرع و ابتهال روی به ساحت ربوبی آوردیم و در گشایش این امر از او مدد خواستیم... پس خدای متعال در پاسخ به او سؤال از خزاین علم خویش بایی تازه گشود و علمی جدید افاضه فرمود (اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳)

که وجودش برای آن می باشد؛ و از طرفی، وجودش برای عالم نیز هست؛ بنابراین، وجود عالم با وجود موضوع معلوم متحد خواهد بود. از سوی دیگر، معلوم که بنابر فرض وجودش لغیره است، با آن غیر متحد می باشد؛ و در نتیجه معلوم با متحد موضوع خود متحد خواهد بود. نظیر این مطلب که در مورد علم حصولی است، در مورد علم حضوری نیز جاری می گردد.^۸

هنگامی که ماهیتی برای پیوند دادن ذهنیت با عینیت در اختیار نیست و تنها «وجود» حقیقی و واقعی ست، گریزی هم نخواهد بود مگر اعتقاد به وحدت وجود ذهنی و وجود خارجی. این مطلب را فلاسفه با تعبیر «حضور مجرد لمجرد»^۹ بیان می کنند و معلوم را وجودی غیرمادی و مجرد می دانند که با نفس که آن نیز مجرد است به وحدت رسیده.

بر این نظریه نیز چون نظریه اصالت ماهیت که معمولاً با تعبیر «حضور صورة الشیء عند العقل»^{۱۰} و از آن یاد می شود، اشکالاتی وارد است که اکنون در مقام بیان نمی باشیم.

مبنای اصالت تجربه

برخلاف دو مبنای پیشین که علم را صددرصد مطابق با واقعیت آن تحلیل می کردند، گروه های حس گرا یا آمپریست، شناخت را نسبی و متناسب با ظرفیت و توانمندی حس های بشری توصیف کردند.^{۱۱}

این دسته از فلاسفه، راه شناخت را صرفاً از طریق حس می دانستند و معتقد بودند بدون واسطه گری حس هیچ درکی حاصل نمی گردد و با توجه به این که «ماهیت» و «وجود» با واسطه حس قابل انتقال نیستند، این دو نظریه در توصیف شناخت را طرد نموده و به کناری نهادند. بنابراین درک از کلیات جای خود را به «جزئی» داد و شناخت تنها می توانست نسبت به افراد و مصادیق پدید آید.

مبنای شک گرایی

طبیعتاً این نحوه از تعریف شناخت که آن را نسبی و بدون ارائه ملاکی جهت صدق و کذب توصیف می کرد، به نوعی از عدم قطعیت منجر شد. فلاسفه ای پیدا شدند که به عدم امکان شناخت از واقعیت رسیدند. این گروه معتقد شدند انسان هیچ راهی برای درک واقعیت ندارد و آنچه همواره می فهمد تنها ظهوری فردی برای شخص است.

شک گرایی (Skepticism) وقتی راه به واقعیت را منسبت تلقی می کند، گریزی ندارد تا شناخت های شخصی هر فرد را که ممکن است با شناخت افراد دیگر کاملاً متفاوت باشد، برای خود وی معتبر بداند و با این نظریه خود را از نیاز به بررسی صدق و کذب ادراکات بی نیاز می پندارد.^{۱۲}

مبنای کارکردگرایی

به دنبال شک گرایی، جستجوی ملاک برای صدق و کذب قضایا، پاره ای فلاسفه غربی را به این نتیجه رساند که «سودمندی» را ملاکی برای ترجیح دادن یک قضیه مشکوک نسبت به سایر قضایای مشکوک بدانند. این ملاک می توانست پاسخی به سیل انتخاب های بشری باشد. زیرا وجدان همگان حکم می کرد به ممتنع بودن ترجیح بلامرجح.

^۸ علی شیروانی، شرح نهیة الحکمة، ج ۳، ص ۵۱

^۹ http://wikifeqh.ir/%D9%85%D8%AC%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%AA_%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84%DB%8C

^{۱۰} محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۱۵

^{۱۱} <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%AC%D8%B1%D8%A8%D9%87%E2%80%8C%D8%AF%D8%B1%D8%A7%DB%8C%DB%8C>

^{۱۲} <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%DA%A9%E2%80%8C%D8%AF%D8%B1%D8%A7%DB%8C%DB%8C>

طبق نظر این مکتب، شناخت حقیقی (و صادق) شناختی است که مفید و سودمند باشد. این معنی در ابتدا از طرف برخی برای «معناداری» بکار برده شد ولی بعداً توسط ویلیام جیمز برای تعریف «حقیقت» مورد استفاده قرار گرفت.^{۱۳}

مبنای دیالکتیک

روشی دیگر در شناخت توسط هگل ابداع شد. او روش مخصوص خود برای کشف حقایق را دیالکتیک نام گذارد و وجود تضاد و تناقض را شرط تکامل فکر و طبیعت می‌دانست و معتقد بود پیوسته ضدی از ضد دیگری تولید می‌شود.^{۱۴}

هگل در نظام معرفتی خود، به مراحل و مراتب شناخت معتقد است. مراحل شناختی که او در معرفت شناسی خود از آن‌ها بحث می‌کند، به سه مرتبه ادراک تقسیم می‌گردند؛ اولین مرتبه از معرفت و شناخت بشری مرتبه «حسی» است. این مرتبه از شناخت مرتبه نازل معرفت است که گرچه نزد عوام مردم، پر محتواترین و یقینی‌ترین معرفت به حساب می‌آید، اما به نظر هگل، فقیرترین نوع معرفت است. شناخت در این مرحله در حد «شیء» جزئی و «من» جزئی می‌داند.

در مرتبه بعد، وقتی ادراک جزئی به ادراک کلی تبدیل می‌گردد؛ مثلاً وقتی بگوییم: «این کتاب تاریخ است» یعنی عنوان کلی کتاب را به «این» نسبت دادیم، تغییر حالتی رخ می‌دهد و ادراک کلی ادراک جزئی را نفی می‌کند، ولی در عین حال، برای کلی بودن به همان ادراک جزئی متکی‌ست.

بدین سان ادراک در نظر هگل، سه مرحله دارد: در مرحله اول، ادراک حسی و جزئی است. سپس این ادراک به مرحله دوم ارتقا می‌یابد و با «این»، «این‌جا»، «اکنون» کلی می‌شود و در مرحله سوم، که مرحله وضع جامع است، کلی در ضمن جزئی ادراک می‌شود و دیالکتیک در ادراک ایجاد می‌گردد. پس ادراک همیشه با سیری از تغییر مواجه است.

مبنای فیزیک نیوتنی

شاید سخت باشد که بپذیریم علم فیزیک بخواهد درباره معرفت و شناخت سخن بگوید. اما وقتی به آنچه در تاریخ روی داده می‌نگریم، فیزیک‌دانان به مثابه فلاسفه نسبت به «هستی‌شناسی» و به تبع آن «شناخت‌شناسی» بی‌تفاوت نبوده و به حسب شناختی که از ماده پیدا می‌کردند، دیدگاه‌های جدیدی نیز راجع به شناخت پدید می‌آوردند.

نیوتن به عنوان چهره‌ای شناخته‌شده در فیزیک کلاسیک، شناخت‌شناسی تجربه‌گرا را در فیزیک به کار گرفت و مانند همه فیزیک‌دانان، نظریات مهمی را درباره «هستی» بیان کرد. به عنوان مثال او برای «زمان» هستی حقیقی و مطلق قائل بود که به خودی خود و مستقل از سایر اشیاء در خارج جریان دارد و «مکان» نیز مطلق و موجودی همانند، یکسان و حرکت‌ناپذیر در وعاء خارج است.^{۱۵}

تأثیر شناخت‌شناسی نیوتن در هستی‌شناسی به حدی‌ست که کانت در بحث زمان و مکان از نظریات وی تأثیر می‌پذیرد و به عنوان مثال شناخت انسان را در ورای تاریخ و نه در درون آن تعریف می‌کند.^{۱۶} او معرفت‌شناسی خود را به

¹³ <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA%E2%80%8C%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C>

%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C

¹⁴ <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%DB%8C%D8%A7%D9%84%DA%A9%D8%AA%DB%8C%DA%A9>

^{۱۵} اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۵۸

¹⁶ <https://hawzah.net/fa/Article/View/88237>

نحوی سامان می‌دهد تا بتواند آن را با فیزیک نیوتنی سازگار نماید.^{۱۷}

این‌که نظریات فیزیک را به درون «هستی‌شناسی» و «شناخت‌شناسی» سرایت می‌دهیم، امری حقیقی‌ست که از دوران فلسفه یونان رواج داشته است. «طبیعیات» که در یونان باستان جایگاه علم فیزیک را داشت، ماده را «بسیط» و بدون جزء می‌پنداشت. می‌بینیم که همین نگرش مبنای هستی‌شناسی قرار گرفته و موجودات مجرد را قابل تصوّر ساخت.

هنگامی که فیزیک ماده را مرکب، دارای اجزاء و قابل تجزیه دانست، فلسفه هم تحوّل یافته و به تبع آن، شناخت شناسی نیز از مجردپنداری علم به رویکردی تجربی و همچنین مادی از علم رسید.

مبنای فیزیک دکارتی

نزد دکارت تمام عوارض یک جوهر جسمانی باید بوسیله ذاتشان که همان امتداد است فهمیده شوند. هیچ چیز در جسم وجود ندارد که توسط ویژگی ذاتی امتداد قابل درک نباشد. بدین ترتیب اجسام دکارتی، اجسامی هندسی هستند که در خارج از ذهنی که آنها را ادراک می‌کند وجود دارند. حرکت در فیزیک دکارت امری کاملاً تعیین کننده است.

همه آنچه در جسم وجود دارد امتداد است، و تنها طریق برای اینکه جسمی از جسم دیگر قابل تفکیک جلوه کند، حرکت است. بدین ترتیب، آنچه باعث تعیین اندازه و شکل اجسام منفرد می‌گردد حرکت است و بدینسان حرکت، محوری‌ترین اصل تبیینی در فیزیک دکارت است.^{۱۸}

عبارت دکارت در تعریف حرکت چنین است: «اما اگر عادت عمومی را رها کنیم و به حقیقت ماده توجه کنیم اجازه دهید ببینیم بر اساس حقیقت شیء از حرکت چه میتوان فهمید. برای اینکه طبیعت مشخص حرکت را تعیین کنیم، میتوان گفت حرکت عبارت است از: انتقال جزئی از ماده یا از یک جسم از کنار اجسامی که بدون فاصله با آن اتصال دارند و ما آنها را در سکون تلقی می‌کنیم به کنار اجسام دیگر. مقصود من از "یک جسم" یا "جزئی از ماده" تمام آن چیزی است که یکجا و بر روی هم تغییر مکان میدهد؛ گر چه ممکن است این جسم خود مرکب از اجزاء بسیاری باشد که فی نفسه حرکات دیگری داشته باشند. من این عمل را انتقال مینامم نه نیرو یا فعلی که انتقال می‌دهد، تا نشان دهم که حرکت همیشه در شیء متحرک است نه در محرک. زیرا به نظر من این دو دقیقاً از هم تفکیک نشده‌اند. علاوه بر این، من چنین درک می‌کنم که حرکت حالتی از شیء متحرک است و نه یک جوهر؛ درست همانطور که شکل حالتی از شیء متشکل و اصل سکون حالتی از شیء ساکن است»^{۱۹}

بنابراین در معرفت‌شناسی مبتنی بر مبنای فیزیکی دکارت، علم چیزی جز دانستن ابعاد شیء در خارج نیست. زیرا تمامی آنچه ما اوصاف و عوارض شیء می‌پنداریم، از امتداد واقعی آن ناشی می‌شوند.

مبنای فیزیک نسبیت

با طرح نظریه‌های نسبیت توسط انیشتین و پایان فیزیک نیوتنی، نسبیت به تمامی عرصه‌های دانش بشری نفوذ کرد. دانشمندانی پیدا شدند که نظریه‌های نسبیت زبانی و نسبیت منطقی را طرح کردند و تعریف جدیدی از شناخت واقعیت به دست دادند.

یکی از این نظریات می‌گوید: «واقعیتی متعدد و انکار ناپذیر وجود دارند که شاهدهی هستند بر اینکه ذهنیت انسان

¹⁷ http://wiki.ahlolbait.com/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA_%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C

¹⁸ <http://daneshnameh.rosht.ir/mavara/mavara-index.php?page=حرکت+در+فیزیکی+دکارتی>

¹⁹ اصل ۲۵ از اصول دکارت

ابتدایی قیاس‌ناپذیری با قوانین فیزیک و زیست‌شناسی را می‌پذیرد. باور داشتن به این امور سازش‌ناپذیر برای ذهن ما غریب است و ما نمی‌فهمیم که چگونه یک ذهن سالم حتی برای یک لحظه می‌تواند به چنین چیزهایی باور داشته باشد. ذهنیت انسان ابتدایی متفاوت از ماست... هر نوع جامعه‌ای با نهادها و رسوم خود، ضرورتاً ذهنیت خاص خود را دارد. ذهنیت‌های مختلف با انواع گوناگون جوامع متناسب‌اند؛ به علاوه خود نهادها و رسوم جنبه معینی از بازنمایی‌های جمعی اند... عملیات عالی‌تر ذهن انسان در جوامع مختلف تفاوت‌های اساسی دارند. پس پیشاپیش باید هرگونه الگویی را مردود دانست که عملیات ذهن انسان را به یک نوع فرو می‌کاهد و همه بازنمایی‌های جمعی اقوام مختلف را از این طریق تبیین می‌کند».²⁰

بر این اساس، روش شناخت تابعی می‌گردد از محیط زندگی و اجتماعی افراد و نسبتاً مانع این می‌شود که بتوان یک شیوه واحد در درک از واقعیات برای تمام انسان‌ها در نظر گرفت.

مبنای فیزیک کوانتوم

با طرح شدن نظریه مکانیک کوانتومی دو تحول مهم در پدیده شناخت و تحلیل ادراک روی داد. نخست این‌که «اصل مکملیت» به عنوان انقلابی‌ترین عقیده فلسفی معاصر، دانشمندان را به این نتیجه رساند که تفاعل بین سیستم مطالعه و وسیله آزمایش که شامل ناظر هم می‌شود قابل اغماض یا جبران کردنی نیست. بنابراین هرگز نمی‌توان با قطعیت بیان نمود آنچه مشاهده می‌شود صرفاً اوصاف و ویژگی‌های موضوع است. چرا که آنچه می‌بینیم، ترکیبی از موضوع و پیرامون او و همچنین خود ما به عنوان بخشی از محیط آزمایش است.

به عبارت دیگر «پدیده تحت مطالعه» و «آزمایشگر» یک واحد تجزیه‌ناپذیر می‌سازند و هر نوع تعبیری در وضعیت مشاهده که سبب تجزیه این پدیده به اجزایش شود باعث محو شدن پدیده اصلی و ظهور یک پدیده جدید می‌شود، نه آنکه چهره دیگری از همان پدیده را بدست دهد. بنابراین یک پدیده کوانتومی عبارت از یک رشته حوادث فیزیکی نیست، بلکه یک نوع تشخیص صرفاً فردی است و تابع شخص مشاهده‌گر.

در این نوع از شناخت، مشاهده‌گر قادر به درک شیء واقعی و خارجی نیست، مگر آن‌که آن را در ترکیب با «محیط»ی ملاحظه نماید که خود نیز جزئی از آن است. فیزیک‌دانان چنین عبارتی دارند: «به جای آنکه بگوییم الکترون، به صورت منزوی، چه خواصی دارد باید شرایطی را که الکترون در آن قرار دارد مشخص کنیم، و در واقع می‌توان گفت که الکترون اصطلاحی است که از تحلیل پدیده‌ها انتزاع می‌شود».²¹ در این تعبیر، روشن است که اساساً شیء چیزی نیست جز وضعیت خاصی از پدیده‌های مرتبط با یکدیگر که بدون توجه به آن پدیده‌های مرتبط نمی‌توان شیء را شناخت و تعریف کرد.

پیدایش راه‌حلی جدید؛ تناسب نسبت‌ها

با شیوه‌های متفاوت و گوناگونی که برای حل مسأله شناخت ارائه شده است، این مسأله همچنان از اهم پرسش‌هایی است که فلسفه و معرفت‌شناسی و اصولاً هر مبنای علمی را که بخواهد ارتباط خود با واقعیت را توصیف نماید، درگیر می‌نماید.

استاد حسینی (ره) نیز در سیر تحولاتی که بر اساس نیازهای انقلاب اسلامی بر محور علم اقتصاد آغازیده بودند،

²⁰ <http://www.isaq.ir/vdcca1qo82bqm.la2.html>

²¹ <https://kubrickism.persianblog.ir/k1okyvZp97tpdp3GKEaR-%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA-%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%AE%D8%AA%DB%8C-%D8%A8%D9%88%D9%87%D8%B1>

به همین مسأله رسیدند و در مباحث فلسفی خود، مبنایی جدید برای حل مسأله و چالش «شناخت» ارائه کردند.

این شیوه که از نظریه «تناسب نسبت‌های ذهنی با نسبت‌های عینی» قدرت می‌گیرد، مدعی ست می‌تواند تعریفی کیفی و کمی از واقعیت ارائه کند که انسان قادر به برنامه‌ریزی برای تغییر واقعیت در راستای جهت خویش شود.

انکارناپذیری تغایر

استدلال بر این نظریه از «تغایر» و «انکارناپذیری» آن آغاز می‌گردد. اساساً سنگ بنای استدلالات استاد حسینی (ره) بر مبنای علمی خود همیشه آغازی از همین نقطه دارد، سه اصل انکارناپذیر؛ تغایر، تغییر، هماهنگی.

انسان در بررسی ادراکات و تصوّرات درونی خود، متوجه تفاوت آن‌ها با یکدیگر می‌شود؛ گرما با سرما، زبری با نرمی، سفیدی از سیاهی. اگر این تفاوت وجود نمی‌داشت و توجه به آن صورت نمی‌پذیرفت، هیچ نوع حرکتی در انسان امکان‌صَدور نداشت. هیچ فردی از بشر نمی‌تواند انکار نماید که تفاوت‌هایی را فی‌الجمله در تصوّرات ذهنی خود درک می‌کند.

البته در این نقطه استاد حسینی (ره) به روشی عملی اشاره می‌کنند که می‌تواند مخاطب لَج‌باز را که عامدانه سعی در انکار تغایرات ذهنی خویش دارد به راه بیاورد و ناگزیر به انصاف کند. این‌که اگر هیچ تغایر و تفاوتی در درک و شناخت خود ندارد، پس هیچ اختلافی میان این نظریه با نظریه‌های دیگر نمی‌بیند. بنابراین، متابعت از نظریه ما همان متابعت از سایر نظریات است. از این رو، نباید برای وی فرقی داشته باشد که تابع دیدگاه ما باشد و همچون ما رفتار و قضاوت نماید، یا به سیر اندیشه و رفتار فعلی خویش ادامه دهد. اگر این مطلب را نپذیرد که به تغایراتی در ادراکات خویش اعتراف نموده است و دست از لَج‌بازی برداشته. و اگر بر سبیل انکار ادامه دهد، در عمل ناگزیر می‌شود به نظریه ما معتقد باشد و آن را بپذیرد.

در نهایت، نخستین اصلی که قابل انکار نیست، وجود اختلافات و تغایراتی در ادراکات ذهنی ماست. درکی که ما از اوصاف اشیاء داریم با یکدیگر متفاوت هستند و عین هم نمی‌باشند.

انکارناپذیری نسبت‌های ذهنی

تفاوت‌هایی که ما در میان ادراکات خود می‌یابیم، در حقیقت نسبت‌هایی را میان آن‌ها شکل می‌دهد. هنگامی که به صورت کیفی بنگریم، سفیدی قند چند برابر بیشتر از سفیدی دیوار است. به صورت کمی نیز در می‌یابیم که صورت ذهنی ما از دو عدد سیب نسبتی دو برابری با درک ما از یک عدد سیب ایجاد می‌کند. یا اندازه طول یک تریلی، نسبتی با طول یک خودروی سواری دارد که سه برابری را تداعی می‌کند.

ما بدون این‌که بخواهیم درباره واقعی بودن یا نبودن این نسبت‌ها سخن بگوییم، در وهله نخست می‌دانیم که نمی‌توانیم وجود چنین نسبت‌هایی را انکار کنیم. غذایی که دو برابر دیگری است، خانه‌ای که نصف خانه دیگر، زمینی که چهار برابر زمین دیگر. این نسبت‌ها میان تصوّرات ذهنی ما وجود دارند؛ هم به صورت کیفی و هم کمی و همچنین به صورت تغایری و تغییری؛ مکانی و زمانی.

نسبت‌های تغییری مانند نیمرویی ست که از تخم پرنده حاصل می‌گردد و هرگز نمی‌توان از شکستن سنگ به آن رسید. طلایی که برخلاف آهن و مس هرگز اکسید نمی‌شود و تغییر رنگ نمی‌دهد. انسان بالوجدان در می‌یابد که بعضی تصوّرات با بعضی دیگر نسبت دارند و در طول هم می‌باشند.

بیرونی بودن علت تغایر

اکنون سؤال مهمی که استاد حسینی (ره) در قد و قامت یک فیلسوف از مخاطب می‌پرسند این است: «آیا علت این تغایرات، تغایر در تصوّرات ذهنی، امری درونی‌ست یا بیرونی؟! آیا چیزی در درون خود تو سبب شده تا این تفاوت‌ها حاصل گردد؟! اگر پاسخ ما به این سؤال مثبت باشد، گرفتار چالش دیگری خواهیم شد: «به چه دلیل این تغایر و تفاوت در ادراکات پیش از این وجود نداشت؟!»

وقتی دست ما با آبی داغ تماس برقرار می‌کند، ادراک و شناختی برای ما حاصل می‌شود که متفاوت از حالت و وضعیت قبلی ما در شناخت است. اگر این درک جدید علتی در خارج و ورای وجود خود ما نداشته باشد، نایستی «اکنون» حاصل شود. بایستی پیش از این هم می‌بود و تصوّر می‌شد. پیدایش نسبتی جدید در میان ادراکات، ما را ناگزیر می‌نماید بپذیریم «چیزهایی» ورای ما وجود دارند که سبب تغیر تصوّرات و ادراکات ما می‌گردند.

انکارناپذیری نسبت‌های واقعی

این گام مشابه «اصل واقعیت» در مبنای فلسفه اصالت وجود است. آن‌جا با «بدهت» به صورت ایجابی و بدون هیچ استدلال علمی بیان می‌گردد، به عنوان اصلی که قابلیت استدلال را به دلیل بدیهی بودن ندارد. اما در این‌جا، استاد حسینی (ره) بر اساس نفی، با اصولی که قابلیت انکار ندارند بحث را پیش می‌برد، تا مخاطب نتواند آن‌ها را نپذیرد.

تغایر ذهنی سرانجام به تغایر واقعی انجامید. در واقعیت، در ورای ذهن و ادراکات ما، دنیایی وجود دارد که در ذهن ما تأثیر می‌گذارد و نسبت‌های ذهنی را می‌سازد.

بر اساس نظریه «علت تغایر» این مطلب قابل انکار نیست که اگر نسبت‌های واقعی در خارج وجود نمی‌داشت، نسبت‌های ذهنی تولید نمی‌شد و تصوّرات گوناگونی که با یکدیگر نسبت دارند در ذهن ما شکل نمی‌گرفت؛ نسبت‌ها و ارتباطاتی کیفی و کمی.

انکارناپذیری تناسب نسبت‌های ذهنی و واقعی؛ هماهنگی

سومین اصلی که استاد حسینی (ره) به عنوان اصول انکارناپذیر از آن‌ها یاد می‌کند «هماهنگی» است؛ گام نهایی در دستیابی به نظریه «تناسب».

انسان در ملاحظه ارتباط میان عمل خود و ادراکات ذهنی خویش متوجه تناسبی می‌گردد. این‌که صدور فعلی از انسان، سبب تغیر ادراکی می‌گردد که با آن فعل هماهنگ است.

به عنوان مثال می‌یابد که وقتی یک قاشق از شکر را در چای بریزد و طعم چای شیرین شود، اگر بیشتر از شکر بریزد، شیرینی نیز بیشتر می‌گردد و نه کمتر. این یعنی نسبت‌های ذهنی با نسبت‌های واقعی و عینی تناسباتی دارند، اما نه لزوماً به معنای برابری.

این‌که ممکن است نسبتی در ذهن ما دو برابری باشد و همان نسبت در خارج از ذهن به صورت چهاربرابری مقرر شده باشد، این مطلب قابل اثبات یا انکار در این وهله از تفکر نیست. یعنی ما نمی‌توانیم دلیلی بر برابری نسبت‌های ذهنی با نسبت‌های واقعی بیاوریم. لذا استاد حسینی (ره) از واژه «تناسب» استفاده کرده‌اند؛ ما صرفاً می‌دانیم که دو دسته از نسبت‌ها هستند که با هم رابطه‌ای دارند؛ این رابطه را «تناسب نسبت‌ها» می‌نامیم.

اصالت ربط به جای اصالت ذات

به شیوه و سیر بحث شناخت‌شناسی استاد حسینی (ره) اگر توجه کنیم، می‌یابیم که به جای توجه به خود اشیاء در

مسیر درک و شناخت آن‌ها، این نسبت‌ها یعنی در حقیقت «روابط» هستند که موضوع قرار گرفته‌اند.

این‌جا ما پیش از این‌که از «گرما» سخن بگوییم، نسبت میان «گرما» و «سرما» را درک می‌کنیم و بلافاصله از تحلیل این تغایر و تفاوت، دو حالت «گرما» و «سرما» را به صورت تحلیلی درمی‌یابیم. بنابراین آنچه در این دستگاه فلسفی و معرفت‌شناسی وابسته به آن اصالت می‌یابد، ربط و نسبت است، ذات‌ها پس از تحلیل ربط‌ها و نسبت‌ها به دست می‌آیند، چیزهایی که ذهن انسان می‌سازد، بدون این‌که از خارج دریافت مستقیم کرده باشد.

بنابراین به صورت خلاصه در یک عبارت می‌توان این طور بیان نمود: ما بحذاء ادراک‌های ذهنی بشر، ربط‌ها و نسبت‌های خارجی هستند، نه ذوات. از این جاست که مبنای اصالت ربط در تحلیل نظریه شناخت شکل می‌گیرد.

سه بُعدی بودن ربط

آنچه در ارتباط با واقعیت در می‌یابیم، خودِ ربط است. اما پس از تحلیل، توجه به طرفین رابطه پیدا می‌کنیم و این چنین است که همواره در نسبت‌های تغییری و نسبت‌های تغایری، همواره با سه عنصر مواجهیم: طرف نخست، طرف دوم، ربط و نسبت طرف اول با طرف دوم.

جرقه سه‌گانه بودن تمامی تصوّرات بشری در این مرحله از شناخت زده می‌شود. این‌که هیچ درکی برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر این‌که حداقل دارای سه جزء باشد. نمی‌شود چیزی را تصوّر کرد، مگر این‌که قطعاً دو چیز دیگر در کنار آن تصوّر می‌شود؛ الف، ب، نسبت میان الف و ب.

اگر الف را درک کنیم، لزوماً قبل از آن نسبت میان الف و ب توجه ما را جلب کرده و ب نیز هم‌زمان با الف ادراک شده است. همین دلیل برای ب نیز صدق می‌کند. اگر هم نسبت را درک کرده باشیم، درک الف و ب به صورت تحلیلی در پی آن حاصل می‌شود، قهری و بدون دخالت اختیار. این مراحل جزئی از مکانیزم شناخت بوده و انسان قادر به نفی یا انکار آن‌ها نمی‌باشد.

نفی اطلاق از واقعیت

در این میان هر نوع اطلاقی از طرفین نسبت سلب می‌گردد. واقعیت هیچ وضعیت یکنواختی ندارد، بسیط نیست و هیچ جزئی نمی‌توان یافت که تماماً الف یا تماماً ب باشد.

مرکّب بودن نسبت‌های ذهنی و نسبت‌های واقعی لازمه اصالت ربط است. بر این اساس، واقعیت متشکّل از اجزایی است که پیوسته در کنار هم و وابسته به هم توصیف می‌شوند و نمی‌توان فارغ از هم آن‌ها را درک و تصوّر نمود. واقعیتی که مطلق باشد انتزاعی و خیالی است و در جهان خارج وجود ندارد.

از این رو، در درک نسبت میان الف و ب، هنگامی با تحلیل به دو طرف الف و ب توجه پیدا می‌کنیم، در می‌یابیم که الف در تمام ب حضور دارد و ب نیز در تمام الف حاضر است، اما نسبت این حضور در مکان‌های مختلف متفاوت می‌باشد؛ در قسمت‌هایی بیشتر و در قسمت‌هایی کمتر. پس طیفی از نسبت الف و ب به دست می‌آید که یک سر آن بیشتر الف و یک سر آن بیشتر ب سهم دارد.

ترکیبی بودن تمامی اجزای واقعیت

تمام جهان خلقت این طور است. بر اساس این مبنای از شناخت، آنچه ما از واقعیت می‌شناسیم همه مرکّب است و هیچ درکی از مجرد، بسیط و غیرمرکّب برای انسان میسر نیست. ما نمی‌توانیم بفهمیم که یک شیء غیرمرکّب چطور شیئی می‌تواند باشد و چه خصوصیتی دارد.

این خاصیت نظام ادراکی بشر است که قادر به برقراری ارتباط با هیچ غیرمرکبی نیست و هر چه که بتواند موضوع شناخت بشر قرار بگیرد، لزوماً باید نسبتی باشد که در خارج به صورت مرکب پدیدار گشته است.

از این رو، هنگامی که بحث از مکانیزم خلقت و خالق جهان هستی می‌شود، پیوسته به صورت تنزیهی و نفی خصوصیات مادی و ترکیبی مخلوقات از وی سخن گفته می‌شود و انسان به خودی خود نمی‌تواند اوصاف واجب الوجود را دریابد.

مواجه شدن با طیف مشکک به جای ذات مطلق

اصالت ربط در شناخت به شناخت ترکیبات منتهی گشت و اطلاق و ذات مطلق از فرآیند شناخت حذف گردید. بنابراین ما در دستگاه شناخت‌شناسی استاد حسینی (ره) همواره با طیفی مشکک از واقعیت مواجه هستیم.

تشکیک در مبنای فلسفی استاد حسینی (ره) این‌گونه توصیف می‌گردد که هیچ نقطه‌ای از عینیت نمی‌توان یافت که اختصاص به یک مصداق مشخص از یک مفهوم خاص داشته باشد و هر چه که درک می‌کنیم، مجموعه‌ای از اشیاء هم‌زمان در پدیداری آن سهم دارند و گروهی از اجزاء در آن شریک می‌باشند.

نیاز به ابزاری برای دسته‌بندی طیف واقعیت

شناخت چنین طیفی از واقعیت با آن کشیدگی گسترده که تمامی محیط پیرامونی را فرا می‌گیرد، ما را نیازمند به شیوه‌ای برای دسته‌بندی می‌کند.

انتزاعی که دستگاه‌های فلسفی مبتنی بر اصالت ذات؛ ماهیت یا وجود، مبنای ادراک خود قرار می‌دادند، خود نوعی از دسته‌بندی است. منطق صوری با اتکا به اجناس و فصول، خصوصیات از واقعیت را اصل قرار داده، بر اساس آن اقدام به دسته‌بندی کرده، تعریفی مطلق از موجود با جنس و فصل ارائه می‌کند. اما در این میان، تمام آنچه در میانه طیف واقع شده را بر اساس نزدیکی به یکی از خصوصیات انتخابی، در یکی از دسته‌های طرفین قرار می‌داد.

استاد حسینی (ره) در شناخت‌شناسی خود دنبال نوعی خاص از دسته‌بندی است که علمی باشد و نه ذوقی و سلیقه‌ای. ایشان در جستجوی روشی بوده‌اند که خصوصیات انتخابی برای دسته‌بندی واقعیت بیشترین نسبت را با خود واقعیت خارجی داشته باشد و کمتر تحت تأثیر گزینش مدرک.

تولید روش دسته‌بندی طیف واقعیت

واقعیت عینی متشکل از بی‌نهایت نسبت است. نسبت‌هایی که نظامی از تعینات را پدید آورده‌اند. اوصاف فراوانی که ما در ارتباط با واقعیت درک می‌کنیم از این نظام اوصاف پدید می‌آید.

می‌دانیم نسبت‌های خارجی سهم‌های متفاوتی در پدید آوردن این اوصاف دارند و روش دسته‌بندی باید بتواند دقیق‌ترین توصیف را از سهم این نسبت‌ها در تولید اوصاف بیان کند.

استاد حسینی (ره) تلاش کردند روشی را تولید نمایند که بتواند واقعیت را به دقیق‌ترین وضعیت ممکن توصیف کند. برای این روش جدولی طراحی کرده و آن را «جدول تعریف» نامیدند. این جدول ابزاری برای دسته‌بندی طیف‌های واقعی است.

نسبت‌های وصفی و اضافی

نخستین گام در طراحی روش دسته‌بندی نسبت‌های عینی، شناخت دو شیوه در بیان این نسبت‌هاست. دو شیوه که

هر کدام توجه به یکی از ارکان در نسبت‌ها دارد.

توجه به موضوع در نسبت‌های وصفی

استاد حسینی (ره) در تحلیل شیوه ارجاع زبانی به نسبت‌ها، ابتدا به نسبت‌های وصفی اشاره می‌کنند. در مثال «سیب شیرین» ما از نظر ادبی با یک ترکیب وصفی مواجه هستیم.

در ترکیب یا نسبت وصفی، آنچه در ابتدا بیان می‌شود، موضوع است و سپس وصف یا خصوصیت آن. هنگامی که ما از این نوع بیان نسبت استفاده می‌کنیم، درصدد هستیم تا موضوع را محور قرار دهیم و نه وصف آن را.

توجه به کیفیت در نسبت‌های اضافی

اما گاهی از ترکیب اضافی در ادبیات استفاده می‌شود که در این حالت وصف به موصوف اضافه می‌گردد. در مثال «شیرینی سیب» ابتدا وصف قرار گرفته و سپس موصوف ذکر می‌شود.

در ترکیب‌های اضافی‌ای که وصف به موصوف اضافه شده است، محوریّت کلام متوجه وصف است و موضوع خارجی در مرتبه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

امکان استفاده از نسبت‌ها برای تغییر واقعیت

البته نباید فراموش کنیم که این دسته‌بندی صرفاً جهت توجه در بیان را نشان می‌دهد و کاربرد زبان‌شناسانه در توصیف واقعیت دارد. زیرا می‌دانیم که هم «سیب» و هم «شیرین» هر دو نسبت‌های واقعی و عینی در خارج هستند که اصالتاً تفاوتی با یکدیگر در اصل نسبت بودن ندارند. آنچه سبب بروز تفاوت در آن‌ها شده است توجه به «متغیر» مورد نظر است.

ما نسبت‌ها را برای توصیف واقعیتی می‌خواهیم که قصد تغییر آن را داریم. ما وقتی بخواهیم سیب شیرین را شیرین‌تر کنیم، متغیر اصلی ما «شیرین» است و نه «سیب» و به دلیل این‌که معمولاً بشر با تغییر این‌گونه خواص ارتباط خود را با واقعیت تداوم می‌بخشد، آن‌ها را اوصاف نامیده است.

نسبت‌های وصفی و اضافی شناختی از واقعیت به ما می‌دهند که می‌تواند ابزاری برای تغییر واقعیت به حساب آید. بدون این شناخت، امکان آزمون و خطای علمی برای تغییر نسبت‌های عینی پدید نخواهد آمد.

تناظر نسبت‌های وصفی با نسبت‌های اضافی

روشن است که هر نسبت وصفی با نسبتی اضافی متناظر شده است. «شیرینی سیب» متناظر با «سیب شیرین» است. با این تفاوت که اولی «متغیر اصلی» است و دومی «متغیر تابع». ما از طریق ایجاد تغییر در نسبت نخست، تلاش می‌کنیم تا نسبت دوم را به عنوان محصول کار خود تغییر دهیم.

در جدول تعریف استاد حسینی (ره) نسبت‌های وصفی و نسبت‌های اضافی جایگاه متفاوتی دارند و به نحو مختلفی مورد استفاده قرار می‌گیرند تا ربط نسبت‌های ذهنی را با نسبت‌های عینی برقرار کنند.

مفهوم ضرب کیفیات و تفاوت آن با ضرب کمّیات

استاد حسینی (ره) در شیوه تولیدی خود در توصیف واقعیت و دسته‌بندی آن، هنگامی که می‌خواهند طیف تشکیکی عینی را طبقه‌بندی و نام‌گذاری کنند، از واژه «ضرب» استفاده می‌کنند. با ادبیات مورد استفاده ایشان، در مثال گفته شده، «شیرین» در «سیب» ضرب می‌شود و ترکیب «شیرینی سیب» به دست می‌آید و «سیب» نیز در «شیرین» می‌تواند ضرب

شده و ترکیب «سیب شیرین» را تولید کند. اما ضرب در مفاهیم و نسبت‌ها به چه معناست؟!

«ضرب مفاهیم» شاه‌کلید شیوه شناخت‌شناسانه استاد حسینی (ره) در ادراک واقعیت کش‌دار و همواره مرکبی‌ست که نمی‌تواند با تمام اوصاف ترکیبی خود در ذهن انسان حاضر شود و بایستی از نقاطی شکسته شده و تبدیل به مفاهیمی ایستا و در عین حال مرتبط با هم گردد. انسان گریزی ندارد از این‌که طیف واقعیات را در فصولی مرزبندی نماید که قابل بیان و مطالعه باشند. این کار در دستگاه شناخت‌شناسی استاد حسینی (ره) با ضرب مفاهیم انجام می‌گیرد.

ضرب کمّی در هندسه؛ مساحت

ما ضرب در هندسه را می‌شناسیم. ضربی که با اعداد و ارقام کار می‌کند و کاملاً کمّی‌ست. بر این اساس، که گفته شده مساحتان باستانی مصر برای اندازه‌گیری قطعات زمین، بعد از هر بار فرونشستن رودخانه نیل پس از طغیان‌های دوره‌ای، ضرب را مبنای محاسبه مساحت قرار می‌دادند.

آن‌ها شکل هندسی مربع را مبنای محاسبه مساحت قرار دادند و از این رو، ضرب کمّی در هندسه به شکل چهارگوش تعریف شد.

ضرب کمّی در حساب؛ ساده‌سازی جمع

ضرب در علم حساب نیز تعریف یافت. تعریفی که مبتنی بر همان شکل هندسی چهارگوش یا مربع بود. در اعصار و قرون ابتدایی پیدایش علم محاسبه، انسان‌ها برای جمع کردن تعداد اشیاء پیرامون خود، یا تحت ملکیت‌شان، از شمارش بهره می‌بردند. روش‌های حسابی جمع آمد تا وی را از «شمارش» برهاند. با جمع انسان توانست با سرعت بیشتری تعداد اشیاء را پیدا کند. مثلاً اضافه پنج سیب با سه سیب دیگر که قبلاً با شمارش «شش، هفت، هشت» صورت می‌گرفت، اکنون به کمک جمع در یک آن، بدون طی سه مرحله فوق، به انجام می‌رسید: «پنج + سه = هشت»!

ضرب هم راهی بود برای خلاصی از جمع‌های تکراری. او فهمید که اگر بخواهد میزان شیری که از گاو در سه روز دوشیده می‌شود را حساب کند، بایستی مقدار روزانه شیر دوشیده شده را با هم جمع نماید. اگر این مقدار دو سطل باشد، چنین الگویی در جمع پیدا می‌شود: «دو + دو + دو = شش».

اما او فهمید با کمک ضربی که در هندسه تعریف شده، می‌تواند هر دو سطل شیر را در یک ردیف بچیند، تا به چهارگوشی با طول و عرض سه و دو برسد. به این ترتیب می‌تواند از طریق ضرب دو در سه، مساحتی فرضی را به دست آورد که همان تعداد سطل‌های شیر تولیدی در سه روز توسط یک گاه است.

اما این روش ضرب هم به صورت کمّی و صرفاً در اعداد تعریف شده است و نمی‌تواند بازگوکننده روش استاد حسینی (ره) در ضرب اوصاف کمّی در یکدیگر باشد.

ضرب کمّی در جبر؛ بیان نسبت مستقیم متغیرها

علوم ریاضی با پیدایش علم جبر به غنای خود رسید. جبر نه حساب بود و نه هندسه. حساب صرفاً به مطلق اندازه‌ها می‌پرداخت، یعنی کمّ منفصل و هندسه به اندازه‌های کشیدگی مکان، یعنی کم متصل. اما جبر، اندازه‌هایی از جنس‌های مختلف را با هم ترکیب می‌کرد که نمی‌تواند تعریفی در علم حساب یا هندسه داشته باشد.

جبر به نسبت مستقیم یا غیرمستقیم متغیرها با هم اشاره می‌کند. وقتی اعداد به حروف اضافه می‌شوند، دیگر عدد و اندازه صرف نیستند، بلکه گویای اندازه‌ای از یک کیفیت یا وصف خاص هستند. مانند: «دو سیب + سه شکر = یک کمپوت».

علی‌رغم این‌که کیفیت به صورت مبهم اضافه به اندازه و کمیت شده است، اما همچنان آنچه موضوع محاسبه قرار می‌گیرد همان عدد است و بنابراین ضرب در جبر نیز به صورت کمی تعریف می‌گردد.

تعریف ضرب کیفیات به ترکیب آن‌ها با هم

ضرب کیفیات در ابزار شناخت‌شناسی استاد حسینی (ره) تعریف منحصر به فردی دارد که با تعریف آن در علوم ریاضی؛ اعم از هندسه، حساب و جبر، متفاوت است.

در یک عبارت خلاصه، ضرب کیفیات به معنای «ترکیب» آن‌ها در یکدیگر است به نحوی که «ترتیب» آن‌ها نشانگر سهم بیشتر در تأثیر باشد.

همان‌طور که در بیان نسبت‌های واقعی گفته شد، ما با طیفی از کیفیات مواجه هستیم، طیفی که در هیچ نقطه‌ای مطلق و بسیط نیست. بنابراین برای توصیف هر منطقه از آن، ما از ضرب مفاهیم استفاده می‌کنیم. مفاهیمی که بیشترین سهم در هر قسمت از طیف را دارند.

به عنوان مثال اگر موضوع ما متشکل از سه وصف الف، ب و ج باشد که ب نسبت میان الف و ج تعریف شود، ما نمی‌توانیم سه بخش متمایز الف و ب و ج داشته باشیم، بلکه در خود قسمتی که با عنوان الف مشخص شده، یک بخش مشترک میان الف و ب داریم که آن را با عنوان «الف ب» نشانه‌گذاری می‌کنیم. در سمت مقابل نیز بخش دیگری در ب داریم که آن را «ب الف» می‌نامیم.

ضرب مفاهیم در دستگاه شناخت‌شناسی استاد حسینی (ره) روشی است که با آن می‌توان به دسته‌بندی طیف کیفیات در نسبت‌های واقعی و همچنین نسبت‌های ذهنی پرداخت.

پیدایش روش ساماندهی اوصاف و موضوعات

با کمک ضرب مفاهیم، می‌توان اوصاف و موضوعات عینی را دسته‌بندی و طبقه‌بندی نمود و برای هر بخش از واقعیت مرکب خارجی اسمی برگزید که بتواند آن را صرفاً جهت مطالعه و بررسی اوصاف و خواص، از بخش‌های دیگر متمایز کند.

تولید نظام اصطلاحات بر مبنای سه گانه «توسعه، ساختار، کارایی»

بر این مبنا برای تولید ابزاری که به صورت مشخص بتواند ضرب مذکور را ساماندهی و کنترل نماید، استاد حسینی (ره) سه سرفصل را مبنای تولید اصطلاحات قرار دادند؛ توسعه، ساختار و کارایی.

ما در مسیر شناخت واقعیت، مواجه با نظام‌هایی مرکب در جهان خارج از ذهن خود هستیم که یک ساختاری دارند، بیانگر مکان قرارگیری اجزایشان نسبت به یکدیگر و یک توسعه‌ای که بیانگر وضعیت زمانی آن‌ها در تغییراتی است که به سوی رشد یا نقص طی می‌نمایند. هر کدام یک کارایی نیز دارند که نسبت مکان و زمان مذکور را تبیین می‌نماید، با توصیف رابطه آن‌ها با محصولی که برآیند تأثیر ساختار در مسیر توسعه است.

وقتی این سه عنوان شامل‌ترین مفاهیمی باشند که می‌توانند توصیف‌گر هر شیء خارجی شوند، قادر خواهند بود به عنوان اصطلاحات اصلی در ساخت جدول تعریف به کار گرفته شوند.

دستیابی به تعاریف کیفی

مفهوم توسعه ارتباطی با ساختار دارد و نسبتی با کارایی. براساس توصیفی که از ضرب کیفیات در هم ارائه شد،

ساختار سهمی در توسعه دارد که آن را «توسعه ساختار» می‌نامیم و کارآیی نیز به نوبه خود سهمی دیگر که «توسعه کارآیی» نامیده می‌شود. بخشی نیز که کمتر تحت تأثیر ساختار و کارآیی باشد با «توسعه توسعه» نشانه‌گذاری می‌شود تا مانند صفر بعد از ممیز در علوم تجربی، نشانگر مقدار تقریب در محاسبه سهم تأثیر باشد.

هنگامی که این ضرب‌های کیفی را کامل انجام دهیم، از سه مفهوم اولیه به ۹ مفهوم می‌رسیم که در بادی امر به صورت دو قیدی بیان شده‌اند. در گام بعد، مفهوم متناظر با این قیدها در واقعیت شناسایی می‌شود که البته این کار همانند گام اول - یافتن سه وصف توسعه، ساختار، کارآیی - به صورت تخمینی انجام می‌پذیرد و متکی بر حدس و گمان اولیه است. در انتهای تولید روش، فرا خواهیم گرفت که چگونه این تخمین و حدس از طریق آزمون و خطا به واقعیت نزدیک‌تر خواهد شد، اگر چه هرگز به صورت مطلق، برابر با واقعیت نمی‌شود.

استاد حسینی (ره) «توسعه توسعه» را به «ظرفیت» شیء خارجی تحلیل نموده‌اند و «توسعه ساختار» را به «جهت». همچنین «توسعه کارآیی» را به «عاملیت» و به همین ترتیب ادامه داده و در نهایت با ضرب و ترکیب سه اصطلاح «توسعه، ساختار، کارآیی» به ۹ اصطلاح «ظرفیت، جهت، عاملیت، محوری، تصرفی، تبعی، هماهنگی، وسیله، زمینه» می‌رسند.

پس از چند مرحله ترکیب، نظام اصطلاحاتی که با ضرب مفاهیم اولیه به دست آمده، تبدیل به تعریف کیفی از شیئی می‌شود که موضوع شناخت است. این تعریف صرفاً نسبت اوصاف با یکدیگر و بیشتر و کمتری سهم تأثیرشان در نتیجه نهایی را نشان می‌دهد، بدون این که به مقدار عددی این تأثیر اشاره کند. این ضرب‌ها در نهایت ۸۱ جزء مشارک در یک پدیده عینی را می‌سازد.

دستیابی به توزین‌های کمی

در گام بعدی، استاد حسینی (ره) با اتکا به چند اصل فلسفی که با نفی اصالت ذات در توصیف واقعیت به آن‌ها رسیده است، اندازه‌گذاری سهم تأثیر در عناصر و اجزای هر شیء خارجی و عینی را طراحی می‌کند.

در این روش، سهم تأثیر هر جزء در طبقه بالاتر نسبت به طبقه پایین‌تر دو برابر می‌باشد و با محاسبات عددی صورت گرفته، بالاترین سهم تأثیر یک جزء در ساختار شیء ۶۴ برابر پایین‌ترین جزء می‌شود. شیئی که دارای ۳۴۳ سهم توزیع شده میان ۸۱ وصف خود است.

نظم دادن روش شناخت توسط خودش به عنوان یک موضوع شناختی

تا این جا، مکانیزم عمل روش طراحی شده به عنوان شیوه شناخت واقعیت تقریباً روشن شده است. اما استاد حسینی (ره) به عنوان نخستین موضوع، خود روش مذکور را در این چارچوب ریخته و بر همین شیوه تعریف کرده است.

تولید جدول ۸۱ گانه تعریف ترکیبی؛ کیفی و کمی

ایشان در ابتدا جدولی را به عنوان ابزار برای نظم دادن به اصطلاحات و دستیابی به تعریف کیفی و کمی طراحی کرد. این جدول که دارای ۱۲ ستون و ۸۱ سطر است از یک سو «موضوعات» را به ترتیب فهرست می‌نماید و از سوی دیگر «اوصاف» را که با عنوان «اهداف» برای تغییر شناخته می‌شوند. در هر ردیف یک موضوع با یک وصف هدف نظیر قرار می‌گیرند.

ترتیب چینش اصطلاحات در این جدول، توصیف کیفی اجزای موضوع و ستون «ارزش» توزین کمی آن‌ها را بازگو می‌کند.

تولید جدول تعریف مستقل برای هر کدام از سه بُعد

سپس برای تسهیل دستیابی به اصطلاحات مورد نیاز و درج در جدول تعریف، نوعی جدول حاوی ۲۷ خانه طراحی شده که می‌تواند ضرب مفاهیم و اصطلاحات در یکدیگر را در راستای دستیابی به ۸۱ وصف مورد نظر آسان و سریع نماید. با توجه به این که هر جدول ۲۷ خانه دارد، به سه عدد از آن‌ها برای تکمیل هر جدول تعریف نیاز است.

تولید دو نوع جدول ۲۷ گانه برای دستیابی به اوصاف و موضوعات

سی

سه بُعدی بودن جدول ۲۷ گانه، مشابه مکعب روبیک

سی

تولید جدول ۹ گانه دستیابی به ابعاد

سی

تولید جدول ۲۷ گانه تناظر سازی موضوعات و اوصاف به صورت خطی

سی

موضوعات به مثابه متغیرها

سی

اوصاف به مثابه توابع؛ اهداف

سی

ربط نسبت‌های ذهنی با نسبت‌های عینی؛ موضوعات ذهنی و موضوعات عینی

سی

روش استفاده از جداول ۱۳ گانه تعریف

سی

تولید سه اصطلاح پایه به روش تناظر سازی

سی

مبنای سه گانه «فرهنگ، فلسفه، زیر ساخت»

سی

مبنای سه گانه «فعل موضوعاً، موضوعات فعل، آثار فعل»

سی



مبنای سه گانه «بیرون، درون، ربط»

سی

دستیابی به نه بُعد از طریق ضرب اصطلاحات پایه

سی

دستیابی به اصطلاحات ۲۷ گانه در هر بُعد

سی

دستیابی به ۲۷ اصطلاح متناظر با واقعیت، به عنوان نسبت های واقعی

سی

دستیابی به اوصاف ۲۷ گانه بر مبنای سه گانه «پیدایش، تغییرات، تکامل»

سی

تناظر سازی موضوعات و اهداف؛ متغیرها و توابع

سی

دستیابی به جدول تعریف کیفی و کمی هر کدام از ابعاد سه گانه

سی

دستیابی به جدول تعریف کیفی و کمی نهایی با ترکیب جداول تعاریف ابعاد

سی

کاربرد روش تعریف ۱۳ گانه

سی

به دست آوردن نسبت های کیفی پیش بینی شده برای اوصاف واقعی

سی

به دست آوردن نسبت های کمی پیش بینی شده برای اوصاف واقعی

سی

امکان آزمون صحت نسبت های پیش بینی شده مبتنی بر توزین های کمی؛ سهم تأثیر

سی

افزایش دقت تعریف کیفی و کمی با استفاده از نتایج به دست آمده از آزمون

سی



سی

گام بعدی: تولید معادلات کاربردی برای تغییر واقعیت، پس از دستیابی به تعاریف کیفی و کمی برای شناخت واقعیت

سی

