



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است.

عیون اخبار الرضا ج ۱

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می‌باشد که طی ۸ جلسه و یک مجلد، از تاریخ ۱۳۶۸/۰۹/۲۷ الی ۱۳۶۸/۱۲/۱۷ به بحث پیرامون «فلسفه اصول روش تنظیم نظام» دوره فوق العاده پرداخته است. اهم مسائل مطرح شده در بحث «فلسفه اصول روش تنظیم نظام» ناظر به تبیین «اصالت تعلق» است.

این مجموعه جهت استفاده کلیه کسانی که در جریان تحقیق مزبور قرار دارند، از نواری، پیاده و با تغییرات جزئی لازم، مورد تصحیح قرار گرفته و عنوان گذاری شده است. لذا صرفاً ارزش تحقیقاتی دارد. ضمناً از همه همکارانی که در تنظیم این مجموعه ما را یاری رسانده‌اند، تقدیر و تشکر می‌نماییم.

فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست:

٧	جلسه ١ : (فوق العاده)
٢١	جلسه ٢ : (فوق العاده).
٣٥	جلسه ٣: (فوق العاده)
٤٩	جلسه ٤: (فوق العاده)
٦٣	جلسه ٥ : (فوق العاده)
٧٥	جلسه ٦: (فوق العاده)
٨٧	جلسه ٧ (فوق العاده).
٩٩	جلسه ٨: (فوق العاده).

بسمه تعالی

۱۶۵۹

جلسه : (فوق العاده)

تاریخ ۶۸/۹/۲۷

فلسفه اصالت تعلق

بحث : ذات و ذاتی

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : بسم الله برای ورود به بحث و ملاحظه تغییر و تغایر و سنجش فی الجملة و هماهنگی که در شکل ساده اش بصورت امور انکار ناپذیر در مباحث اصالت ربط طرح شده است و در اینجا میخواهیم به شکل دیگری مطرح کنیم، ابتدا ببینیم تعریف ما از ذاتی چگونه تعریفی است؟ بر اساس اصالت ربط بگونه ای است که هیچ ذاتی قابل ملاحظه نیست نه در مرتبه ذهن و نه در مرتبه عین و خارج از ذهن و نه در مرتبه ماهیت ولو به اشاره، مگر اینکه یک روابطی داشته باشند یعنی هیچ ذاتی بریده از سایر مفاهیم قابل لحاظ نیست . حالا باید دید آیا برای ذات و ذاتی فرض دیگری غیر از مرکب بودن مطرح است یا نه؟ اگر مرکب فرض نکنیم و آنرا یک ماهیت بسیط بدانیم و بگوئیم ادراک آن در مرحله ذهن هم باز بسیط است بلکه بگوئیم تحقق آن در خارج هم به آن معنایی که ذاتا مرکب باشد نیست و فعلا حداقل در مرتبه ماهیت ذهنی مورد نظر ما هست، آیا می توان گفت یک ذاتی فرض می کنیم که برای آن ذات اوصافی به نفسها ثابت است و خودش واجد یک چیزهائی است؟

پیرامون این مطلب چند مسئله مطرح است اول اینکه یک ذات بسیط باشد و چند تا وصف و مقوم داشته باشد و روی همه به نحو بسیط یک عنوان بگذاریم و بگوئیم مقومات این ماهیت فرضا چهار چیز است و هر

کدام از این اوصاف نباشند دیگر این ماهیت نیست، یک ماهیتی را مورد توجه قرار داده ایم که چند تا چیز در لحاظ آن دخیل است .

مسئله و فرض دوم اینکه یک ذات و یک صفت باشد یعنی اگر چند تا صفت نشد بگوئیم یک ذات و یک صفت باشد و پس از آن اینکه یک ذات داشته باشیم که همان یک صفتش را هم نداشته باشد .

در قسمت اول اگر بگوئیم چند وصف و خصوصیت با هم مقوم یک ذات هستند، تعدد را بین آن خصوصیات پذیرفته ایم خصوصیت اول، خصوصیت دوم، خصوصیت سوم و ... دوئیتی را که بین اینها میگوئید یا یک دوئیت انتزاعی است یا اینکه دوئیت حقیقی است، اگر چند صفت نیستند و شما چند صفت را لحاظ می کنید که اصلا بحثتان درباره آن ذات نیست چون آن ذات دارای خصوصیات مختلفی است یا اینکه حتما می گوئید مقوم خود آن ذات هستند که بدون یکی از آنها این ذات دیگر آن ذات نیست، برای مثال اگر چهار خاصیت برای آب ذکر کنید که این خاصیت ها همگی مقوم ماهیت آب باشند بارد بالطبع سیال و نظایر ذلک آیا این دوئیت، دوئیت حقیقی است و دو وصف و دو خصوصیت است یا نه ؟ اگر بگوئید دوئیت حقیقی است تا کجا این دو تا یکی می شوند، دو ذاتا غیر از یک است و دوئیت داشتن و دوئیت نداشتن یکی نیست، این دوئیت را می برید و پای این خصوصیات را به این ماهیت بند می کنید، آنوقت آنجا می خواهید دوئیت اینها را بردارید و بگوئید دوئیت دیگر در اینجا است یا اینکه میگوئید در آنجا هم دوئیت اینها حفظ می شود اگر می گوئید دوئیت حفظ می شود دو تا ماهیت می شود یا سه تا یا چهار تا ماهیت می شود و اگر میگوئید دوئیت آنها تبدیل به وحدت می شود، این تبدیل چگونه صورت می گیرد ؟ آیا این خصوصیت ها تغییر می کند که در اینصورت این خصوصیت ها در ذات متعدد نیستند، وحدت و تعدد در اینجا جمع نمی شود وحدت ضد تعدد است بنا به خود برهان " الذاتی لا یتغیر و لا یختلف " مقوم وحدت این است که تعدد نباشد

و مقوم تعدد هم این است که وحدت نباشد اگر که ماهیت بسیط است و می خواهیم روی این مطلب محکم بایستیم که ذاتی تا آنگاه به ذات نسبت پیدا می کند که تغییری در آن نباشد و مقوم ذات را تا زمانی می توان مقوم ذات دانست که در آن تغییر نباشد .

اما اگر ماهیت را متعدد کنید برای هر ماهیت باید یک مقوم فرض کنید، در قدم اول می گوئیم شما یک ذات فرض می کنید و یک خصوصیت که زاید بر ذات است یعنی می گوئید آن ذات دارای این وصف است یا خصوصیت عین آن است؟ اگر متعدد باشد عین اشکال اول دوباره در اینجا مطرح است و اگر عین خودش باشد آنوقت اختلافش با سایر ماهیات مورد سؤال قرار میگیرد. می گوئید اختلافشان به همین هویت خودشان است. می گوئیم اتحادی که نسبت به همه آنها ملاحظه می کنید و می گوئید همه اینها ماهیت هستند به چیست یعنی بین ما به الا شتراک هستند و ما به الا اختلاف آنها صحبت می کنیم، تک تک اینها فرد با لذات ما به الا شتراک هستند تا عنوان ماهیت بر آنها صادق باشد یا فرد با لذاتش نیستند، اگر هستند آن خصوصیتی که موجب تغایرش می شود از بین می رود، مگر اینکه ادعا کنید نظریه اجمال و تبیین داریم یعنی مسامحتا می گوئیم ما به الا شتراک ولی واقعا مشترکی ندارد، والا اگر گفتید یک خصوصیت مشترک است و یک خصوصیت مختلف دوباره دوئیت خصوصیت می شود و باز این دوئیت خصوصیت این را که یک ذات و یک مقوم داشته باشد، می شکند.

بر این اساس یک بن بست در تعریف ذات و ذاتی ملاحظه می شود و باید گفت اصلا این نحوه تعریف کردن یک تعریف کامل از ممکنات نیست چون مشعر به یک نحوه احدیت و صمدیت است و این برای ممکن در هیچ رتبه ای صادق نیست، این وصفی را که بیان می کنید یک شی مرکب است و وحدت ترکیبی دارد، نه وحدت آن به معنای وحدت بسیط است و نه کثرتش کثرتی است که این را جدا جدا تمام کند، یعنی

اینطور نیست که یک مفهوم برای ما به الا اشتراک و یک مفهوم برای ما به الا اختلاف داشته باشیم و هر کدام جداگانه جداگانه جایی داشته باشد بلکه تواما هستند و بهتر این است که در اینجا اصل لغت وحدت تألیفی و ترکیبی را لحاظ کنیم، گاهی یک ما به اختلاف را جدا و یک ما به الا اشتراک را هم جدا می بینیم، یک کثرت جدا و یک وحدت جدا که ابتدا این دو مفهوم مستقل هستند بعد می گوئیم از تألیف اینها یک وحدت حاصل می شود یا اینکه می گوئید قوام وحدت این به کثرت است و قوام کثرتش به وحدت است .

بر این اساس دیگر مطرح کردن ذات و ذاتی به آن صورت تجریدی است و وحدت ترکیبی این نحوه ذات بسیط و انتزاعی را مطرح نمی کند و اساس شناسائی و شکل گیری مفاهیم آن نیز این نحوه نیست، یک مفهوم از سایر مفاهیم متأثر شده و روی آنها اثر می گذارد و این یک نظام فکری تشکیل می دهد، اگر هم نظام نباشد و اول و آخر و بالا و پائین آن مشخص نباشد ولی بهر حال یک مجموعه ای در نظرمان هست و قوام هر یک از اجزاء هم به کل است و قوام کل هم به اجزاء است و اگر چیز جدیدی بیاید تغییر هم در کل پیدا می شود هم در سایر اجزاء و هم در خود این .

اگر یک چنین مفهومی را در باب ذات و ذاتی قائل باشید کلیه تعاریفی را که می دهید از این امر مستثنی نیست قضایای مطلق ندارید که بگوئید قیاس شکل اول منتج است یا مفهوم وجود یا مفهوم سلب و ایجاب چنین است بلکه همه اینها قابل دقت است که منتج بودن یعنی چه، بداهت نسبت بین اینها یعنی چه، خود بداهت یعنی چه، دیگر اینجور نیست که یک اولیات هائی داشته باشید بلکه یک غیر قابل انکارهائی دارید که آنها می توانند یک چیزهائی را تمام کنند البته بصورت مشروط یعنی در جایگاه خودش قرار دهند در جایگاه خودش که زمان و مکان در آن راه دارد، اگر شما یک ادراک جدید از وجود پیدا کنید دیگر قائل به اصالت ماهیت نمی شود و روی سایر مفاهیم شما نیز تأثیر می گذارد، در نظام ادراکات هر چیز یک جای خاص دارد.

حالا آیا خود این مطلق است یا نه؟ باید گفت که در جریان تغییر آنرا می بینیم و کاربردش در این است که هماهنگی گسترده تر و وحدت و کثرت بالاتری را ارائه دهد، وحدت و کثرت یافتن یعنی وحدت ترکیبی یافتن و وحدت ترکیبی بزرگتر مرحله کمال وحدت ترکیبی سابق است که بعدا اشاره می کنیم یعنی مفاهیم را نیز جدای از زمان و مکان نمی توان ملاحظه کرد، حالا آیا هیچ چیز ثابت در آن نیست؟ چرا جهت ثابت است، در خود جهت هم آیا رشد هست؟ جهت را به چه معنا ذکر می کنید، برای مثال اگر بگوئیم در مراتب استکمالش به رتبه بالاتر تمایل پیدا می کند یعنی نحوه رشد کردنش هم مرتب عوض می شود، قانون برکل آن ثابت است و آن ثابت بودن تکیه اش به اطلاق است و ما از آن اطلاق ادراکی نداریم و تمام اوصاف را هم از آن سلب می کنیم .

پس آنچه را که بیان شد از بحث ذات و ذاتی و مقومات آن تا بحث وحدت ترکیبی و اینکه این حتما زمان دار است و بحث بعدی درباره زمان و مکان است .

حجت الاسلام میر باقری : یک قسمت از این مطالب مربوط به بحث شناخت است که بعد باید مورد دقت قرار گیرد و در اینجا فعلا بیان شد که مفاهیم ذهنی هم بسیط نیستند، اما اینکه فرق بدیهی و انکار ناپذیر چیست و تکیه بر انکار ناپذیر بر چه پایه ای است آیا نسبی است یا نه ؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : جمیع مراتب حق قابلیت انکار ندارد و در یک مراتبی از آن است که کافر هم مدعن می شود .

حجت الاسلام میر باقری : آنها هم می گویند یک سری از مدرکات هست که بدیهی است و انکار ناپذیر است، اما تفاوت بدیهی و انکار ناپذیر و اینکه آیا بر اساس انکار ناپذیر می توان یک نظام اثباتی ساخت یا اینکه اینها برای جدل مناسب است، بعدا در بحث شناخت مطرح می شود .

اما در اینجا به نظر می‌رسد حضرتعالی اصولاً مفهوم کلی را قابل تصور نمی‌دانید یعنی همه مفاهیم مفاهیم جزئی هستند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: جزئی به معنای مشروط یعنی گسترش و ضیق ظرفیت دارند و لکن کلی به آن معنای تجریدی نیستند.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی می‌فرمائید اینکه یک مصادیقی پیدا کنیم انطباق بر آن مصادیق کند یک دید اصالت شییی ای است و هر مفهوم یک مصداق بیشتر ندارد منتهی مصادیق مفاهیم در عالم وحدت ترکیبی دارند، برای مثال اگر چند ماده را به تناسبهای مختلف روی یکدیگر بگذارند در یک پله فقط فلز است، در پله دوم هم فلز آهن است هم مس و در پله سوم سه تا عنصر است و هر یک از این مفاهیم بر یک واحد شخصی عینی که وحدت ترکیبی در کل دارد منطبق است بنابراین مفهوم انسان هر کجا منطبق می‌شود حکایت از یک واحد شخصی دارد که به نحو وحدت ترکیبی منحل در کل نظام عالم است، بنابراین اگر می‌گوئیم زید انسان است یعنی آن وحدت ترکیبی به نحوی در اینجا هست با وحدت شخصی خودش (یا در جایگاه خودش) ولی این یک وحدت شخصی است که مفهوم انسان از آن حکایت می‌کند و امر شخصی است یعنی تکرر پذیر نیست آنچنانکه می‌گویند کلی به تکرر افرادش خارجاً مکرر می‌شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی نمی‌توان گفت "المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثرین فجزئی والا فکلی".

حجت الاسلام میر باقری: یعنی می‌فرمائید مفهوم خارجاً تکرار پذیر نیست و هیچ مفهومی بیش از یک مصداق در خارج ندارد منتهی مصداقش مصداق وحدت ترکیبی است که این وحدت ترکیبی در رتبه‌های مختلف آثار مختلف دارد و در یک پله بالاتر هم باید بفرمائید که ما مفاهیم شخصی با این معنا نداریم، بعد

خود این مفاهیم باید به یک وحدت ترکیبی شاملی برسند که یک مفهوم داشته باشیم و برابر کل عالم واقع شود که آن هم کتاب است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: یا در انسان همان ایمان و تعلق به کتاب است مراتب مختلف ایمان است و مستبصر به مراتب ایمان است یعنی در جمیع مراتب متعلق به آن است نهایت اینکه در خارج بصورت تحقیقی فعلیت دارد وقتی در رتبه الف است نه در رتبه ب، صحیح است بگوئید در رتبه الف مستبصر به نور ایمان است.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی چون عالم یک وحدت ترکیبی دارد طبیعتاً یک مفهوم می تواند مقابل این وحدت ترکیبی واقع شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: مفهوم اتمی که می تواند مقابل آن باشد آن تعلقی که اینها را در خودش دارد و زمانش برابر با زمان کل است فرد اکمل و نماینده اعلاى خدای متعال می شود یعنی نهی اکرم و معصومین "صلوات الله علیهم" که ما در آنجا صحبت نمی کنیم و فقط می گوئیم یک فرد اتم و اکمل هست و لکن ارتباط آنها با خود رسول اکرم (ص) چگونه است ما نمی دانیم زمان او برابر با زمان کل است و صحیح است که بگوئیم ۱- زمان او عین رشد است ۲- تمام اینها ظل او هستند. بر این اساس دیگر اشیا ظل ذات حضرت حق "جلت عظمته" نمی شوند بلکه ظل مخلوق اتم هستند و آن مخلوق اتم زمانش برابر با زمان کل است.

حجت الاسلام میر باقری: بحث مراتب کثرت که ارتباط مراتب به همدیگر چیست و چگونه می شود یکی در عین حالیکه کل وحدت ترکیبی نیست زمان شامل داشته باشد، مرتبه ای از وحدت ترکیبی چگونه می تواند شامل باشد نظیر همان اشکال که ما عرض کردیم چگونه می گویند "بسیط الحقیقه کل الاشیا" مرتبه ای از

وجود مشکل در عین حالیکه مرتبه است مشتمل بر کل است، حضرتعالی هم در عین حالیکه کثرتی را قائل هستید می فرمائید زمان یکی برابر با زمان کل است این مطلب چگونه قابل تصور است، بنابراین مفهوم کلی در اینجا بی معنا می شود و مفهوم جزئی هم باز بصورت مفهوم اصالت شیئی ای بی معنا می شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: حالا آیا مفهوم کلی شکل عوض می کند و جز مناسبات تعلق و جز فرهنگ جامعه و پذیرفته شده های جامعه می شود یا شکل عوض نمی کند و مطلقا نیست می شود؟ اگر بگوئید تعلق جامعه به ولایت است در همان مراتب نیز باید از این ذکری به میان آید که اگر اینگونه گفتیم ارتباطاتی هم که دارند دارای کیفیت است یا نه، و اگر کیفیت دارد کثرتی بریده از هم و وحدتی بسیط نیست، آنوقت کلی را در مفاهیم بکار می برید و ضرری ندارد اما نه آن کلی که از آنجا ذکر میشد آن کلی بعنوان وجود ذهنی نیست بلکه کلی به معنای یک نحو وجود عینی است که با اذهان مختلف نیز ارتباط دارد.

پس از بحث ولایت در بحث شناخت باید دید ارتباط ولی با مولی علیه و متقابلا چه نحوه ارتباطی است؟ در تعلق یک ارتباط به امر ثابت است که دارای وحدت و کثرت است یک ارتباط مکانی هم ذکر می کنید، ارتباط مکانی شان چگونه است و آیا این مفاهیم کیف همان ارتباط نیستند، آیا مفاهیم کلی کیفیت همان ها در موضع فرهنگ و مناسبات ادراکی نیستند؟

در این قسمت از بحث فقط می گوئیم آن نحوه کلی که از اصالت شیئی نتیجه می شود، نیست، اما چه قیدی به آن میخورد، چون منطق صوری همه جا در مقدمات بکار می رود یعنی برای نفی کردن طرفین قضیه و ارائه یک مفهوم هماهنگ با مفاهیم دیگر باشد مرتبا از منطق صوری استفاده می کنیم و تا آخر هم همینطور است، نهایت یک مطلب دیگر به روش بکار گیری منطق صوری اضافه می شود که آن مطلب سبب ملاحظه

تناسب و نسبت بین امور است، اما فعلا این مطلب روشن نشده که طبق خود منطق صوری ذات و مقومات ذات قابل ملاحظه نیست.

حجت الاسلام والمسلمین میر باقری: یعنی میفرمائید و تا حد اولیه را در منطق صوری جاری می کنیم و بعد سلب می کنیم، اما مفهوم اثباتی معین و مشخصی با ضابطه بدست نمی دهد.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: در پایان در هماهنگی یک وحدت ترکیبی ملاحظه می کنید که همان تعلق را که اجمالا ملاحظه می کردید تبیین می شود.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی تعاریف ما در همه مراتب بر اساس سلب تناسبات دو حد اولیه است .

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: بعد اینها در مراحل هماهنگی حد اولیه را که پرستش است تبیین می کنند، و تعلق در مرتبه دقیقتر پرستش می شود.

حجت الاسلام میر باقری: بنابراین مفهوم کلی نه مفهوم جزئی به آن معناست و نه مفهوم کلی به این معنا، یعنی عموم و شمول در اینجا معنای جدیدی پیدا می کند والا مفاهیم شامل و غیر شامل داریم.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: خود اینکه می گوئید زمان این برابر با زمان کل است حاکی از همین امر است ولی نحوه شمولش از آن نحوه تجریدی نیست، تفصیل اینها هم در بحث شناخت مطرح می شود.

حجت الاسلام میر باقری: یک مطلب دیگر فرمودید ارتباط بین اجزاء و مقومات ذات و بین اوصاف ذات و ذات قابل تفسیر نیست بنابراین یا باید قائل به وحدت ترکیبی شویم.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: یا می پرسید به " کمال توحید نفی صفاته عنه " یا اینگونه ذاتی را طرح می کنید که اصلاً از محل بحث خارج است و بحث ذات وذاتی نیست یا به وحدت ترکیبی بر می گردانید که

بعدش کمال افتقاره الیه است هر چه هم رشد افتقار هم بعنوان یک امر وجودی، نه عد رشد می کند و محتاج

تر می شود نه اینکه بگوئیم از عدم رنج دارد بلکه محتاجتر است یعنی سعه می یابد و در سعه احتیاج هم هست .

حجت الاسلام میرباقری : چون ارتباط ذات با اوصافش قابل تفسیر نیست باید ذات بسیط قائل شویم و بعد فرمودید در این ذات بسیط هم نباید سنجش صورت گیرد .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: آنوقت این ذاتی را که آقایان برای ماهیت می فرمایند دیگر نیست .

حجت الاسلام میرباقری: یعنی نباید قابل ملاحظه و سنجش باشد چون سنجش متقوم به ملاحظه ما به اختلاف و مایه الاشتراک است و نباید آنرا نسنجیم .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی در یکسانی محض هیچگونه درکی راه ندارد .

حجت الاسلام میرباقری : بهر حال یا به نحوی ما به الاشتراک و ما به الاختلاف برایش فرض می کنیم یا نمی کنیم.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی یا صمدیت مطلق را نسبت می دهید و ادراکی از آن ندارید و نخواهید داشت و تعدد هم نمی پذیرد و احدیت است و واحد هم نیست باید احدیت داشته باشد، یا اینکه می گوئید این ذات است و این هم مقوم ذات که ما می گوئیم این اگر دو تاست چطور یکی می شود دوئیت آنها حفظ می شود.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی فرمودید نمی توان ذوات بسیطه تصویر کرد، یعنی ذات با اوصاف قابل تصویر نیست، ذات ووصف هم قابل تصویر نیست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ذاتی که خودش هم عین وصفش باشد ولی با یکی دیگر مختلف باشد و قابل مقایسه باشد یعنی یکی دو بردار باشد ولو به تحلیل عقلی قدرت تجزیه اش داشته باشیم و بگوئید این

چون عین خودش است خودش تجزیه بردار نیست، من می گویم پس به تحلیل عقلی قابل تجزیه است و هم شناخت در آن راه دارد، هم سنجش و دوئیت.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی می فرمائید آن بساطتی که هیچگونه قابل ملاحظه ما به الا شتراک نباشد اصلاً امکان اینکه ثانی داشته باشد برای آن بساطت نیست و فرض ثانی در آن نمی شود، فرد ثانی در آن بسیطی می شود که به نحوی قابل ملاحظه ما به الا شتراک و ما به الا اختلاف باشد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ولو به تحلیل عقلی، البته اگر شما بخواهید به تحلیل عقلی یک ما به الا شتراک و یک ما به الا اختلاف بگوئید برای هر دو عنوان عقلی تان هم یک معنون قائل هستید نه اینکه معنون ندارد، یعنی عقلاً دوئیتی دارد را ملاحظه می کنید و در مقام تطبیق می گوئید وحدت مصداق دارد می گویم ممکن نیست چون دوئیت دارای دوئیت مصداق است، این دوئیت لحاظ عقلی یا صادق است یا صادق نیست اگر صادق است دوئیت مصداق دارد، آنوقت اینکه می گویند اگر آن شیئی منطقی مورد بحث لطیف باشد و بتواند دارای ابعاد باشد درست نیست.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی میفرمائید امکان اینکه یک نوع از وحدت و کثرت جدیدی را تصویر کنیم که آن وحدت و کثرت قابل انتساب به ذات هم باشد نه وحدت و کثرتی که ترکیب بیاورد وحدت و کثرت خاص خودش که وحدت جمیعیه ذاتی کثرت شرقیه شانیه و امثال اینها ...

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: خود این وصف حضرت حق است همه این قضیه تا پایان بصورت یک قضیه وصفیه حمل و وصف است سبحانه و تعالی، البته در مرتبه اسما شما با اسما و وسایل متعددی خدا را می خوانید که این در جای خودش در اصول اعتقادات بحث خواهد شد و این فرق می کند تا اینکه شما از

ذات صحبت کنید، بعد در بحث شناخت می رسیم که اگر بنا شد شناخت نحوه ای پرستش باشد سعه آن چقدر است .

حجت الاسلام میرباقری: پس می فرمائید مفاهیم کلی نظیر همان صحبت بوعلی که می گوید یک رجل همدانی بود ، یعنی می گوید کلی در خارج مصداق دارد و من مصداقش را ندیده ام و فقط حضرتعالی میفرمائید من مصداقش را ندیده ام .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: نه اصلا قابل دیدن نیست، شما میتوانید آثارش را ملاحظه کنید .

حجت الاسلام میرباقری : ولی هر مفهوم کلی در خارج یک مصداق دارد وسعه هم دارد و سعه آن هم مصداقی است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: گاهی موت و حیات هم دارد یعنی می آید و از بین میرود، هندسه دوران قدیم مثل رادیوهای لامپی از رده خارج شده و کسی به آن کاری ندارد بشر آنقدر مفاهیم داشته که الان کسی به آن کاری ندارد هر چند در زمان خودش کارائی داشته است، زبان نیز که فرم و قالب آنهاست از بین میرود، البته به جز لسانی که در آن اختلاف نیست و بر همه حاکم است " بالحق انزلناه و بالحق نزل " فقط داستانها نیست که بعضی از آنها کهنه شده و حتی به صورت تمثیلی هم کاربرد ندارد داستان غول و آن چیزها الان محرک بچه کوچک هم نیست حتی تمثیل هم یکوقت به صفت حیوانات تمثیل می زند اما الان حیوان مظهر قدرت نیست و صحبت از موشک و بمب و مثالها و داستانهای جنگی و جنائی است یعنی وقتی می خواهید قوه غضبیه یا شهویه را تحریک کنید متناسب با جریان رشد میتوانید تحریک کنید قوه تخیل نیز چنین است البته ممکن است یک بیمار روانی را پیدا کنید که به ضعف روحی مبتلا شده و با قصه غول تحریک شود، بهمین دلیل کفری که الان ظهور دارد و شئون حمله آن به کلمه حق دامنه اش خیلی وسیع تر است و

واقعا همین مسئله شر الا زمنه بودن آخر الزمان که کلیه حرکات مسلمین و کلیه کسانی را که یک دینی غیر از کفار دارند مورد هجوم قرار می دهند، کی فرض داشت گندمی را که در دهات قم تولید می شود از آمریکا در نوخ قیمتش تصرف کنند قبلا این امر محال و خیالی بود ولی الان تصرف می کنند، الان چند تا شرکت بزرگ مخصوص این تجارت هستند و خود اینها وابسته به شبکه های بانکی بالاتر هستند، آنجا معین می کنند که نرخ گندم این چقدر ربا شد و بر اساس تعیین او می گوید اینقدر از گندمها را در دریا بریزید و معاملات بین المللی بدست آنها کنترل می شود، یک چنین تسلطی دارند یعنی اثر کنترل معاملات بین المللی روی سایر کالاها نیز ظاهر می شود روی قدرت تولید و نرخ پول نیز اثر میگذارند و بعد شما اگر خواستید آنرا تغییر دهید به یک نسبتی از آن تاثیر می پذیرید بعد گندم بدست آمده در قم چون مصرف آن کشاورز منحصر به گندم نیست و به سایر کالاها احتیاج دارد از تصرف او اثر می پذیرد، البته اینها سالب از اختیار نیست و می توان با ادامه نهضت امام خمینی مقابل آنها ایستاده و مقابله کردن در حد شهادت همه این بازیها را می شکند و جهت ارواح را عوض می کند والا دام آنها دام محکمی است و شیطنت آنها شدید است، آنها الان ادبیات و سایر چیزها را در تبعیت امیال خودشان جلو می برند و به شیطنت هایشان لقب علم داده اند و کسی قدرت ندارد که بگوید اینها علم نیست و دروغ میگویند که اسم آن را علم میگذارند دین با علم مخالف نیست ولی اینها علم نیست بلکه اینها شیطنت است و بوئی از علم در اینها نیست، می گویند یعنی حرفهای شما علم است ولی علوم آنها که قدرت کاربرد دارد علم نیست، بالاتر اینکه آنها را حق می دانند و می گویند حقوق بین المللی چنین است دیگران بشر هستند و شما هم بشر هستید و با هم باید زندگی کنید پس حقوق بین المللی را رعایت کنید و مجبورید رعایت کنید مگر اینکه نخواهید در این دنیا باشید والا عقلای قوم نشسته اند و

حقوق را مشخص کرده اند نه اینکه حق است چون خدا فرموده یا متصل به یکی از منابع وحی است و فقط چون کاربرد عینی دارد و میتوان بر اساس آنها زندگی کرد، اینها را بعضی از روشنفکرها می گویند .

حالا اگر حق و باطل را هم در همین آوردید دیگران حالات روحی که با این نسازدنا حق است، آنها می گفتند امام خمینی قدرت دارد عقده های اجتماعی را تبدیل به موجهای هستریک کند یعنی مردم را دیوانه کنند و اینها که برای کشته شدن می آیند دیوانه هستند و این از عقب افتادگی آنها است و همین را به یک شکل دیگر بعضی از روشنفکرها می پذیرند و در روان شناسی حتی بهمین شکل هم می پذیرند و در جامعه شناسی نیز همینطور است که عناوینی را برای اقوام وحشی درست می کنند وبعد مقایسه می کنند و می گویند اسلام همینطور می گوید یعنی می خواهند بگویند همینطور است، یک نفر تعریف می کرد که می گویند در زمان مغول پدر سری بوده و در فلان جوامع عقب افتاده نیز پدر سری هست و اسلام هم که ولایت را دست مرد داده است همین را می گوید شاهد هم می آورند که حق ارث و شهادت زن چنین و حق مرد چنان است، یعنی ارزشهای حقیقی را علما بعنوان ضد ارزش قلمداد می کنند و اسم آن هم علم جامعه شناسی باشد که پایه علوم مدیریت جامعه شناسی و روان شناسی است . والسلام علیکم ورحمت الله وبرکاته

بسمه تعالی

۱۶۶۰

فلسفه اصالت تعلق

جلسه: ۲ (فوق العاده)

بحث: مکان

تاریخ: ۱۳۸۰/۱۸

حجت الاسلام میر باقری: بحث در مورد تبیین وحدت و کثرت و همچنین بصورت نقض درباره ذات بر اساس اصالت شیئی می توان از زمان و مکان توصیف داد یا ربط زمانی و مکانی بر این اساس تفسیر پذیر نیست، باقی ماند و بعد هم بصورت اثباتی بر اساس اصالت تعلق توضیح بفرمائید .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: درباره مکان چند تعبیر می توان بیان کرد و اول اینکه بگوئیم همینکه چیزی دارای حجم باشد و جایی را اشغال کند یعنی در جایی باشد همانطور که در جای دیگری نباشد، این به معنای مکان است، یعنی در نفس اینکه دارای حجمی است ذاتا مستقل است و به هیچ جایی هم کاری ندارد. در نفس اشغال یک جا مستقل است بدون ارتباط داشتن با چیز دیگری . بر این مطب چه نقصهائی وارد است؟ اگر همین را نسبت به مرکب بگوئیم یعنی اینکه شیئی مرکب همیشه تحت این قانون است ، می توان این سؤال را مطرح که مرکب قابلیت تاثر دارد و اگر قابلیت را مطلقا از آن نفس کنید که غیر قابل شکسته شدن و غیر متأثر و غیر متغیر شود دیگر مرکب نیست اگر همین نحوه تاثر و تاثری را بهیچ وجه نپذیرد دیگر مرکب نیست و اگر بپذیرد مرکب است و یکی بودنش، یکی بودن به معنای بسیط نیست . حالا اگر بسیط

نباشد میتوان گفت مرکب از شیی یا رابطه یا هر چیز دیگری که ترکیب شده همین مطلب هم درباره اجزا یا روابط تشکیل دهنده اش صادق است و نمیتوان گفت آنها هم مطلقاً به وحدتشان ارتباط ندارند چون اگر ارتباط نداشته باشند که دیگر مرکب نیستند، پس این را درباره خود مرکب که نمی توان گفت نسبت به اموری که وحدت این را که ملاحظه می کنید متقوم به کثرت آنهاست یعنی اجزا کما اینکه کثرتشان هم متقوم به وحدتشان است. بنابراین نسبت به آنها نمی توان گفت "جا داشتن" به معنای دارای حجم خاص و مستقل از غیر، بلکه کثرتش متقوم به وحدت است یعنی با کل و سائر اجزا تشکیل دهنده یک مرکب بالاستقلال از وحدتشان هستند و هیچگونه نسبتی ندارند و یا نسبتشان نسبتی التزامی است و ذهن آنها را جدا می کند و خود آنها در عالم خارج نسبت ندارند و این اضافه ای است که ذهن درست می کند، بلکه باید گفت حتماً نسبتی دارند و نسبتشان هم حقیقی است.

حالا اگر بگوئیم نسبت اجزاء یا روابط یا امری که تشکیل دهنده مرکب است همانگونه که با همدیگر مختلف هستند منسوب بهم نیز هستند و نسبت و نحوه ربطشان هم نحوه ربط حقیقی است. آیا این فقط درباره یک شیی گفته می شود و این بر یک کل مرکب کوچک صادق است و این شیی مرکب جدا و آن یکی هم جداست مثلاً این لیوان جدا و آن خودکار جداست یا اینکه در کل بزرگتر که ملاحظه کنیم مجبوریم بگوئیم قوام همه اینها به یکدیگر است و مثل اجزاء یک مرکب، قوام حقیقی شان به یکدیگر است.

عدل به معنای "وضع کل شیی فی موضعه" است و مکان اگر به معنای جا داشتن بالاستقلال از غیر باشد، عدل جزء امور اضافی می شود. یعنی اگر رابطه را رابطه حقیقی ندانیم و بگوئیم می توان جای هر چیز را تغییر داد و در جای دیگر گذاشت، مثلاً این کبریت را روی قوطی سیگار بگذاریم یا بر عکس این قوطی سیگار را روی کبریت بگذاریم همان طور که در اضافی دیدن می توان از اینطرف ملاحظه کرد و یا از آنطرف

و فرقی نمی کند، حالا آیا رابطه این امور با یکدیگر قطع است و مکان هر چیزی بالاستقلال برابر با اشغال جاست یعنی برابر با خودش مستقل از غیر است یا اینکه متقوم به غیر است و این تقومش به غیر هم یک تقوم حقیقی است؟ اگر نگوئیم متقوم به غیر است عدل یک چیز اضافی و اعتباری خواهد شد، اما اگر عدل یک چیز اضافی بشود چگونه می شود؟ چون ضد آن ظلم هم یک چیز اضافی می شود و بر این اساس هم عدل و هم ظلم را جزء امور اضافی می دانیم. اما اگر عدل و ظلم جزء امور اضافی دانسته شوند ابتدائاً آیا با عالم تغییر سازگار است یا خیر؟ شما یک حجم مخصوص بری کربن و یک حجم مخصوص برای خاکستر قائل هستید و می گوئید سیگار وقتی روشن شد یک قسمتش تبدیل به کربن و دود می شود که حتماً میل به سوی بالا رفتن دارد، یا حجم مخصوص آب به نحوی است که پائین تر از هوا قرار می گیرد اما بخار بالا می رود. این اگر صرفاً یک رابطه غیر حقیقی باشد آیا ممکن است که بگوئیم دود سبک تر از هوا نیست و یک حجم مخصوص خاصی ندارد؟ دود جایی را اشغال می کند ولی آیا این "جا" مستقل از چیزهای دیگر است که اگر مستقل است باید همان سر جای خودش بماند و صعود نکند. یا فعلاً بر اساس علت می توان گفت این تغییر جا بدون علت صورت نمی گیرد. اگر بگوئید علت دارد و جایش متناسب با خودش است حتماً علاوه بر حجم داشتن، جای خاصی هم دارد که در غیر آن قرار نمی گیرد و معنای این ملاحظه ربط آن با غیر است و اگر ارتباط با غیر ملاحظه شود این سؤال این است که آیا به صورت یک وحدت ترکیبی در نمی آید و میتواند از تغییر دیگر اشیا متأثر نباشد؟ یک تغییراتی را انسان حس می کند که مثلاً سیگار اینجا هست بخاری هم هوا را گرم می کند، این سیگار در هوای گرم با سیگار درون یخچال فرق می کند یعنی گرما به آن منتقل می شود آیا تغییرات دیگر نیز به آن منتقل نمی شود یا اینکه این بر چیزهای دیگر موثر نیست؟ قطعاً همین که می گوئید ربط هست یعنی یک نحوه تأثیر و تأثیری درباره مرکب هست. اگر اجزا یک مرکب شدند دیگر نمی

توان گفت هر چیز یک حجم دارد و جای آن برابر با حجمش است بلکه حجم تابعی از رابطه آن با کل آن مجموعه می شود یعنی حجم بالاستقلال نیست و اگر شما یک ظرف آب را در ارتفاع بالا ببرید حجم آن نسبت به زمانی که در سطح دریاست فرق می کند یعنی حجم با تغییر جا انبساط و انقباض می یابد حجم نه فقط با جاهای دیگر بی ارتباط نیست بلکه خودش تابعی از ارتباط با جاهای دیگر است و درباره وزن هم همین را می گوئید .

بنابراین این حجم مخصوص گویای ارتباط حجم و وزن نسبت به یکدیگر است . حالا آیا سائر خواص نیز چنین هستند ؟ فرض کنید خاصیت احتراق که در شرائط مختلف فرق می کند ، چراغ علاالدین را اگر در ارتفاعات کوه دماوند ببرید خیلی بد می سوزد چون اکسیژن کم است یعنی اشتغال هم چنین است . بعد یکی یکی خواص مختلف را که نگاه می کنیم ملاحظه می شود بدون ارتباط با سائر اجزا نیستند .

پس فرض اول این بود که جا داشته باشد و اشغال جای آن هم مستقل از دیگر اشیا باشد و ربطش هم اضافی باشد که معنای عدل را نمیتوانست تحویل دهد، علاوه بر اینکه بعداً می گوئیم معنای تغییر و زمان را هم نمیتوانست تحویل دهد .

یک احتمال دیگر این است که بگوئیم حجم و خواصش متقوم به کل است و جایگاهش دارای قانون است، نه فقط این حجم با سائر حجمها مرتبط است بلکه بالاتر از ارتباط حقیقی داشتن، خود نفس این حجم را دارا بودن در یک چنین رابطه ای قابل تبیین و معرفی است حالا اگر در تعریف عدل یک قدم بالاتر برویم و بگوئیم عدل یعنی تناسب، گاهی تناسب را به معنای تناسب با فاعلیت مطرح می کنند ولی سؤال می شود تناسب با فاعل یعنی چه ؟ می گویند خدای متعال بنابر حکمت بالغه خودش برای هر چیز یک جای مشخصی قرار داده است و یک مراتب و ترتیبی در عالم هست و هر چیزی سر جای خودش است . سؤال می شود بر

چه اساس به این مراتب با مقصد دارد که نمی توان گفت حکیمانه است چون یا این تناسب مطلوب بالذات هستند و نفعش هم به حضرت حق باز می گردد که سبحانه و تعالی یقوت شما یک تصویری را می بینید که مثلاً یک آبشار و یک سبزه زار است . شما از این تصویر لذت می برید و می گوئید زیباست معلوم میشود این با شما یک تناسبی دارد و شما از این متأثر شده اید ولی اگر متأثر نشوید و مطلوب بودن برای خود او باشد تغییری در شما حاصل نمی شود بلکه آن برای یک تغییر دیگری مطلوب باشد مطلب خیلی فرق می کند . پس مطلوب بودن همیشه توأم با تغییر است نهایت اینکه گاهی تغییر در شماست و می شود آن ثابت فرض شود و گاهی بالعکس این ثابت است و آن باید با یک تغییری تناسب داشته باشد، حالا تناسب داشتن با تغییر را توضیح می دهیم .

شما ابزار و لوازم درست کردن حلوا را مهیا می کنید و آرد و شکر و روغن را در یک عیارهای خاصی تهیه می کنید و می گوئید برای درست کردن حلوا این اجزا مناسب است حالا یک نفر عوض شکر، گچ می آورد شما می گوئید این برای حلوا تناسب ندارد او می گوید این مثل شکر است و هم رنگ است اما شما می گوئید بدرد این کار نمی خورد یا عوض روغن اسید را می آورد باز می گوئید تناسب ندارد، و هر چیزی که تناسب با حلوا نداشته باشد را در می کنید حتی اینکه عیار آنرا عوض نکند مثلاً به جای کیل حلوا، کیل سوهان می آورند شما می گوئید اگر اینهای را با این ترتیب، ترکیب کنید سوهان درست می شود نه حلوا . عرض ما این است که تناسب با سیری که دارد تناسب گفته می شود یعنی به عبارت دیگر می توان گفت اگر بناست شیی متغیر بطرف یک مقصدی تغییر کند مراحل تغییرش مراحل متناسب با آن سیر و رفتن به طرف آن مقصد است و هر مقطعی از آن سیر را که نگاه کنیم ترتیب و ترکیب اجزا متناسب با آن مقصد است رابطه و تأثیر و تأثر است، جایگاه هم دارند، مرکب هم هستند ولی هماهنگ ب مقصد هستند و این هماهنگی با

مقصد را در مقطع که نگاه کنید و آنرا در صفحه مکانی بیاورید می گوئید این اجزا با یکدیگر متعادل هستند و عیارشان درست است که این درست بودن عیارها و نسبتها در یک مرتبه همان معنای عدل را روشن می کند و در مرتبه بالاتر آن در بحث ولایت مفصل تر بیان خواهد شد.

بنابراین در رتبه ای که می خواهیم مکان را بیان کنیم به تنها متقوم به یکدیگرند بلکه کل آنها متقوم با سیر است، لذا چستی آن بریده از اینکه برای کجاست نخواهد بود، برای این سیر پرورشی مناسب است، آنوقت می توان گفت وضع کل شیی فی موضعه، معنای حقیقی دارد و متقوم به این سیر است . نظام اتم و احسن هم صحیح است یعنی برای این سیر، این کامل است و هیچ نقصی ندارد و هیچ جائی نیست که بر اساس ظلم ایجاد شده باشد یا لغواً ایجاد شده باشد یا بالاتر و پائین تر قرار گرفته باشد .

علاوه بر این یک مطلب دیگر هم روشن می شود که اگر بناست مرکب باشد مرکب در عین تقوم اجزایش به کل و کل به اجزا، حتماً دارای جریان ترتیب است و نمی شود همه رتبه هایش مساوی محض باشند، اگر همه رتبه ها مساوی محض باشند و آنجا که نفی اختلاف بشود نفی حرکت هم می شود، پس اختلاف مراتب قطعاً لازم خواهد بود، این سؤال ها که چرا انسان در این رتبه است، ملک در یک رتبه دیگر، حیوان و سنگ هم هر کدام در یک رتبه دیگر نباید طرح شود، چون بنا شده یک مجموعه مرکب باشد و مرکب اولاً برای یک غایت است و نمی شود لغواً خلق شده و بدون هدف باشد و اگر برای غایت است و نمی شود بدون ترکیب، تبدیلی صورت گیرد، برای انجام تغییر و تبدیل حتماً ترکیب لازم است و برای ترکیب وجود مراتب ضروری است . این مراتب هم متقوم به کل و کل هم متقوم به سیر است و در نتیجه رتبه داشتن ضروری است . مثلاً شما روی یک صفحه مطلب می نویسید برای اینکه یک مقصدی به دیگران بفهمانید، اگر در اینجا یک نفر وکیل مدافع حروف شود و بگوید چرا از این حرف شروع کرده اید و چرا تا آخر صفحه فقط یک حرف را

نوشته اید و چرا اصلاً یک حرف را مرتب تکرار نکرده اید؟ شما پاسخ می دهید این کار ممکن است و لکن مطلب برای شما بیان نمی شود و فقط برای کسی که یک حرف را ببیند و همه صفحه را بخواند بیان می شود، اگر بناست با زبان ما مطلب بیان شود باید یک حروف و یک تقدم و تأخری باشد و یک کلمات و جملاتی با معنا تشکیل شود و بر روی صفحه نوشته شود تا مطلب بیان شود.

بعبارت دیگر در نفی مطلب اختلاف و تغایر، ادراک نیست و نه فقط ادراک نیست تغییر هم نیست و به یک نحوه از بساطت که رسید هر نحوه ربطی از جانب شما با آن قطع می شود پس اختلاف مراتب طبیعی سیر است و دیگر نمی توان پرسید چرا جای من اینجاست چون متناسب با این سیر این است که جای او اینجا باشد و بهترین جا برای همینجاست و او نباید خودش را با جای یک نفر دیگر عوضی ببیند، انسان ادراکی از جایگاه وجود مبارک نبی اکرم "ص" ندارد و فقط یک ادراک لفظی دارد و اصلاً نمی داند یعنی چه و نمی داند اگر این را در آن رتبه بگذارند ذوب خواهد شد و هیچ می شود، آنوقت می گوید چرا خداوند پیامبر را در آن رتبه و من را در این رتبه خلق کرده است. این اصلاً رتبه پیامبر را نفهمید تا بتواند بفهمد آیا سعه ذهنی او به این مطلب می کشد یا اصلاً تحمل پرتوئی از پرتوهای وجود مبارک ایشان را هم ندارد، اگر شعاع وجودی ایشان را کل عالم بگیرد و یک رشحه ای از آن هم در رتبه شما باشد، یک پرتوئی از آن هستید. حالا در اینجاست به یاد آن خطبه امیر المومنین (ع) می افتد که دو ساعت در وصف طاووس شرح می دهند و بعد می فرمایند من از وصف طاووس خسته شدم، کسی که می گوید خدا را برای من وصف کن اگر راست می گوید جبرئیل را وصف می کند که یکی از مخلوقات خداست. بهر حال که نه خودمان را شناخته ایم و نه معنای بهترین را برای خودمان شناخته ایم، می گوئیم بهتر بود که ما یک جای دیگر بودیم همینجا که هستیم از همه جا بهتر است و پرورش دهنده همه عالم این جا را برای شما قرار داده است.

حجت الاسلام میر باقری : یعنی هر شیئی خودش خودش است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : نه، یعنی هر شیئی در جایگاه خودش است نهایت اگر انسان نه از کل اطلاع داشته باشد و نه از مراحل کل و نه از تناسب ترکیب به کل و وحدت ترکیب و تقوم اینها به یکدیگر را نبیند این حرفها را می زند در حالیکه بهترین جا برای هر کسی همان جایی است که هست آنوقت نه تنها طلبکار نیست که خیلی هم بدهکار است و به اندازه همه آن جایی را که در کل به او عنایت کرده اند بدهکار است .

حالا آیا در این فرض مکان را جدای از زمان می توان لحاظ کرد ؟ پاسخ این است که مکان از زمان بریده نیست الا اینکه مکان را انتزاعی فرض کنیم و مکان بالاستقلال قائل شویم .

حجت الاسلام میر باقری : بالاخره تعریف از مکان چیست ؟ به نظر می آید حضرتعالی هم می فرمائید هر شیئی یک فضائی را اشغال می کند منتهی در ارتباط با کل و همان فضائی را که اشغال می کند مکان می نامیم منتهی باید متناسب با کل باشد البته کل روند، نه کل موجود بهر حال به چه چیز مکان می گوئید ؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : جریان ترتیبی را که متناسب با غایت است مکان می نامیم .

حجت الاسلام میر باقری : بعضی ها در توصیف مکان آنرا یک ظرف می دانند که اشیا در آن واقع می شوند، کانه یک جوهری است که فقط ظرف است و همه اشیا در آن واقع می شوند . اینکه می فرمائید هر یک جایگاهی دارند یعنی یک ظرفی است که متناسب با روند هر کدام یک فضائی از آنرا اشغال می کنند، کانه یک فضائی است که همه روند در آن واقع می شود و هر یک متناسب با حرکت در آن روند، یک نقطه ای از آنرا اشغال می کنند، مراد حضرتعالی که این بیان چیست ؟ ترتیب به چه معناست، درست است که اشیا با یکدیگر

ارتباط دارند و این ارتباط هم در رابطه با غایت است و این ارتباطها متناسب با ارتباطهای تبدیلی هستند، اما بالاخره تعریف از مکان چی شد؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : شیئی یک تقوم زمانی با غایت دارد و یک تقوم مکانی، تقوم مکانی همان جایگاه این است نسبت به سائر چیزهایی که در این کل وجود دارد، بعبارت دیگر گاهی می گوئید یک سینی بزرگ داریم و ظرفهایی را جداگانه درون این چیده ایم و می گوئیم هر یک از اینها یک مکانی را اشغال کرده اند و یا یک چیزی مثل خمیر در نظر بگیرید که این ظرفها را در آن جای داده ایم و این فاصله بین ظرفها را پر کرده باشند و این را به معنای ظرفیت مکانی بدانیم آنوقت اینها به با آن خمیر و نه با خودشان ربط ندارند و فقط این به عنوان فاصله آنها واقع شده است یا اینکه می گوئید اصلاً ظرفیت انتزاعی است و هر چیز جدا برای خودش یک حجم دارد و از اضافه ای که شما با یکدیگر می کنید یک خمیر ذهنی درست می شود و این مکان داشته یک انتزاع ذهنی است در حالیکه هر چیزی حجم خودش را دارد نه اینکه مکان داشته باشد، که این نظریه هماهنگ با اصالت شیئی است . اگر ربط اینها ربط حقیقی باشد و ربط آنها فقط با خودشان نباشد بلکه ربطشان با تبدیل شدن آنها با هم یعنی متقوم کل را که نگاه کنیم این را در آن می بینیم و تقوم این را هم به کل بینیم یعنی عین وحدت ترکیبی و مرکب، این تغایر مراتب باید متناسب با سیر بطرف غایت باشد .

حجت الاسلام میر باقری : بر این اساس دیگر مکان به آن معنا نداریم و اشیا تناسباتی با هم و تناسباتی به غایت دارند و غیر از این چیز دیگری بنام مکان توصیف نمی کنیم و اشیا بریده از هم و بریده از غایت نیستند بلکه در ارتباط با هم و متناسب با غایت هستند

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : اینکه می گوئید در ارتباط با هم یعنی مکان را بیان می کنید و تناسب با غایت را که می گوئید یعنی این که این ارتباط بریده از ارتباط بعدی اش نیست . اگر مکان اینگونه تعریف نشود نه فقط آن اشکالهائی که قبلاً بیان شده وارد می شود بلکه اشکال تغییر هم بر آن وارد می شود .

حجت الاسلام میر باقری : اصولاً یک توصیف جدید از مکان می شود و به معنای یک سطح حاوی یا ظرف نسبت به اشیا نیست .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : یعنی به عنوان یک امر خیالی نیست که ما یک ظرف خیالی درست کنیم و آنها را در این جا بدهیم بلکه واقعاً یک جائی دارند و واقعاً نظام احسن است . یک نفر صحبت می کرد و می گفت هر طور خداوند اینها را خلق کرده بود نظام احسن بود، گفتیم ظلم دیگر بی معنا می شود گفت عیبی ندارد گفتیم اگر بی معنا شود پس چرا دیگر آن را خلق کنند ؟

حجت الاسلام میر باقری : می گویند رتبه احسن و قبح رتبه بعد از خلق است، یعنی ظلم هم درباره حضرت حق بی معناست و معیار عدل همان فعل حضرت حق است و هیچ معیاری قبل از این نیست و حتی رتبه حکمت هم بعد از فعل است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : این فعل باید با فاعلش تناسب داشته باشد یا اینکه اینهم لازم نیست ؟ و اگر اینهم نباشد دیگر هیچ چیز باقی نمی ماند .

حجت الاسلام میر باقری : اینجا را که حضرتعالی ربطش را قطع می دانید .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : ادراک از آن قطع است غیر از این است که ربطش هم قطع باشد .

حجت الاسلام میر باقری : وقتی می گوئید "انک علی کل شیء قدیر" تناسب فاعلی را بیان می کنید، آنجا

که طرف تناسب نامتناهی است یعنی فاعلیت در آنجا بالاطلاق است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : بهر حال خدا را از صفت مخلوق تنزیه می کنند یا اینکه این را هم رد می کنید .

حجت الاسلام میر باقری : خالقیت صفت مخلوق نیست اما خالقیت آنجا نا متناهی طرف دارد .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : ما کیفیت ربط را نمی توانیم بگوئیم، ولی می توانیم تنزیه کنیم یا نه ، که بگوئیم از قبیل ارتباط ما با یکدیگر نیست . همینکه می گوئید از این قبیل نیست معنایش این است که شما یک امری را سلب کرده اید یعنی این که حسن و قبح را وارد کرده اید .

حجت الاسلام میر باقری : این حسن و قبح نیست بلکه این امتناع و امکان است این ربط آنجا ممتنع است نه اینکه نیکو نیست بحث اخلاقی نیست، بحث فلسفی است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : مگر نمی توان اینها را از یکدیگر جدا کرد و مگر میتوان حسن را از نبودن برید و جدا کرد . فعلاً در این قسمت اگر روی آن تعریف پافشاری شود استقلال از خالق را می آورد، اول استقلال در جای خودش و نسبت به غایت .

حجت الاسلام میر باقری : نه ارتباط دارد اما هر کیفیت خلقتی می توانست مرتبط باشد چون "انک علی کل شیء قدیر" .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : آیا خدا می توانست لغو هم خلق کند ؟

حجت الاسلام میر باقری : لغو معنا ندارد و هر کاری حضرت حق کند عین حکمت است و لغو در رتبه بعد از خلق است . این مال رتبه ماست و در آن رتبه لغو معنا ندارد، ما می خواهیم با گز خودمان افعال خداوند سبحان را گز کنیم و لغوی را که خودمان می فهمیم از خدا برداریم .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : بهر حال خدای متعال از بعضی افعال تنزیه می شود یا خیر ؟ تکبیر و تسبیح هست یا نه ؟ حجت الاسلام میر باقری : نباید خدا را محدود کنیم .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : آن صحبت خدا را محدود می کند و به لسان طرفداری، مخالفت می کند . بهر حال نظر ما آن تعریف از مکان درون متناقض است و نمی تواند عدل را بیان کند و بعد خود شیئی را نمی تواند معین کند یعنی همینکه می گوئید اشیا جایی دارند ولو در یک ظرف مکانی خاص که ما انتزاع می کنیم ، یک اختلاف و اشتراکی دارند که سؤال می کنیم آیا اینها هم انتزاعی است یا خیر، اگر بگوئید اینهم انتزاعی است دیگر چیزی از آن باقی نمی ماند و اینجا و آنجا یکی می شود و در اینصورت خود مکان را نفی کرده اید . همینکه می گوئید هر یک دارای جای خاصی است اگر اختلاف با جا داشتن آنها هیچ نسبتی نداشته باشد سراغ خود اختلاف و اشتراکشان می رویم که در بحث ذات بیان شد .

اما بر اساس آن قول مکان جدای از زمان قابل تفسیر نیست .

حجت الاسلام میر باقری : آقایان مکان را چند نوع توصیف می کنند بعضی ها بصورت یک جوهری می دانند که ظرف برای اشیا است و اجسام در آن واقع می شوند .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : در اینصورت چرا این نظام احسن است ؟

حجت الاسلام میر باقری : این اشکال دیگری است آنها می گویند یک جسم نمی تواند دو نقطه از این فضا را اشغال کند بنابراین هر یک را جایی می گذارند که متناسب باشد .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : تناسب یعنی چه، تناسب که یک نسبت خیالی و انتزاعی شد . یعنی " وضع کل شیئی فی موضعه " هم موضع و جایگاهش انتزاعی شد و هم این لقب دوم که بگوئید این جایگاهش خوب است، خوب بودن معنای زمان را می دهد .

حجت الاسلام میرباقری : اشکال روشن است ولی آنها عرض را به صورت یک مکانی می دانند که ارتباط بین دو جسم را تمام می کند نه یک فضای مجرد جوهری که اجسام در آن واقع می شود چنین فضائی را منکر هستند و می گویند هر جسمی محیط به اجسام اطراف خودش است که یک عرضی وجود دارد حالا سطح داخلی این جسم یا سطح خارجی این جسم را مکان خودش می گیرند یا سطح داخلی جسم حاوی، بالاخره یک نوع عرض قائل هستند که البته روشن نیست ربط آن عرض با این عرض چیست و ربطشان با جوهر هم معلوم نیست. و در بینش اصالت شیئی ربط وحدت و کثرت وقتی قابل توصیف نشد، ربط مکانی هم قابل توصیف نمی شود .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : آنها قبول دارند که مطالب فلسفی ایمان آور نیست ولی قبول ندارند که حاصل یک نحوه ایمان است و می گویند حاصل خود عقل است .

” و صل الله علی محمد و آله الطاهرین ”

بسمه تعالی

۱۶۶۱

جلسه ۳: (فوق العاده)

تاریخ: ۶۷/۱۰/۲۵

فلسفه اصالت تعلق

بحث: زمان

حجت الاسلام میر باقری: تعریف مکان بر اساس بینش اصالت شیئی و ما به التغایر رد شد و اکنون باید بحث زمان را دنبال کنیم .

حجت الاسلام و المسلمین میر باقری: ابتدا زمان را در ساده ترین امیری که نتوان انکار کرد بررسی می کنیم . زمان حتماً تدریجی است و بدون تدریج ممکن نیست و متغایر هم هست یعنی نمی توان گفت تغییر کردن با تغییر نکردن مساوی است و بدلیل همین تغییر کردن است که مسئله تدریج مطرح می شود . حالا در ساده ترین بیان می گوئیم زمان یعنی تغایر متوالی و متعاقب و تدریجی . ولی آیا میتوان معنای آنرا چنین توصیف کرد که زمان اول و تغایر بعد آمد که در این توالی معنای از بین رفتن تعیین اول بصورت مطلق است، شخص اول رفته و شخص دوم آمده، چیزی نیست شده و چیز دیگری هست شده است . اگر چنین بگوئیم آیا اولی با دومی رابطه هم دارد، دوئیت آنها را که ملاحظه می کنید بعد از دوئیت می توان گفت اینقدر این دوئیت را جلو می بریم تا منفصل شود و انفصال مطلق بیاید به طوری که سکونهای متوالی باشد، آنوقت دیگر اولی به دومی نسبتی ندارد و نمی توان گفت اولی تبدیل به دومی شد بلکه اولی نیست شده و دومی هم ایجاد شده است که همان کون و فساد باشد .

بطلان این مطلب واضح است یعنی هم ادراکهای قلبی این امر را نمی پذیرد و هم ادراکهای نظری و ادراکهای حسی، پس بگوئیم عیناً اولی متصل به دومی است که در این صورت نیز تدریج برداشته می شود، یعنی اگر اتصال را مطلق کردید به نحویکه همه اولی با دومی متحد است و به یک یگانگی رسیده است و به یک حضوری رسیده اند که دوئیت ندارند، این هم درست نیست یعنی اتصال مطلق را نمی توان قبول کرد. و اگر اتصال مطلق و انفصال مطلق هر دو باطل باشد هر بیانی که بگونه ای منجر به یکی از این دو شود باطل است.

یعنی این غیر قابل انکار است که انفصال مطلق نیست و اتصال مطلق هم نیست با توجه به اینکه در تعریف زمان یک حد اولیه یعنی تدریج را قبول کرده اید، اگر تدریج نباشد باید زمان را یک نحو دیگری بررسی کنیم ولی همین که تدریج را پذیرفتید یعنی اتصال مطلق و انفصال مطلق را نفی کرده اید.

این نظریه که بعضی از خصوصیات شیئی منطقی مورد بحث که از آن به صورت مفهومی بحث می کنیم بصورت انفصال مطلق تغییر کند و بعضی از خصوصیات امتداد داشته باشد مثل بند تسبیح و دانه های آن، مثلاً بگوئیم تغییر در اعراض مثل دانه تسبیح است ولکن یک امتداد هائی در اینها هست که آنها دیگر تغییر نمی کند، حل کننده اشکال نیست چون هستی اول و دوم در آن دو عرضی که در دو مرحله زمانی و در دو وضع متغایر بیان می شوند و یا وجود دارند و یا نیستند اگر هستند باید پای آنها به یک جائی بند باشد و اینطور نیست که بگوئیم عرض به این شیئی منسوب نیست، اگر بین عرض و شیئی هم آن متغایر و دوئیتی باشد که عرض را وجوداً از شیئی جدا کند که جدا شدن حقیقی باشد مثل دانه تسبیح که از بند تسبیح جدا است، اگر عرض دارای وجودی مستقل باشد عرض و وجودش می روند یعنی در آن بند تغییر صورت نمی گیرد و در آن چیزی هم که موضوع تغییر است مثل دانه تسبیح، کون و فساد مطرح است معنایش این است که در آن

چیزی که تغییر واقع می شود تغییر نیست بلکه ایجاد و اعدامی است و در آن چیز هم که تغییر صورت نگرفته اصلاً تغییر مطرح نیست و باز معنای تغییر تبیین نشد و این را تا هر کجا جلو ببرید همینطور است . بگوئید پای عرض به جوهر برمی گردد و جوهر هم تغییر می کند ولکن پای چیز دیگری غیر از جوهر هست که آن تغییر نمی کند و منشا اتصال است . من می گویم اتصال واقع نشد، این یک چیز جدا بود که اعدام و ایجاد دارد و مستقل است و آن چیزی هم که ساکن است جداگانه ساکن است . دلیلش هم این است که بین آنها دوئیت حقیقی قائل شده اید و انتزاعی، و آن چیزی را که ایجاد و اعدام دارد و می خواهید تدریج آن را نسبت دهید از آن چیزی را که ثابت را به آن نسبت می دهید جدا کرده اید و بین آنها دوئیت حقیقی قائل شده اید و می گوئید آن یک چیز است که جداگانه وجود دارد و این هم یک چیز است که جداگانه وجود دارد . اما اگر بین متغیر شما و آن امری را که منشا اتصال قرار می دهید دوئیت پیدا نشد معنایش این است که یا هر دو را ساکن فرض می کنید یا هر دو را متغیر، البته فعلاً به سرعت تغییر و شکل تغییر آنها و تفاوتهاشان کاری نداریم . اگر این تغییر اتصال دارد به نحویکه با آن چیز ثابت دوئیت نداشته باشد یا هر دو ثابت هستند یا هر دو متغیر هستند و اگر متغیر باشند باز حل نشده و دوباره سؤال می کنیم اتصال مطلق است یا انفصال مطلق ؟ بنابراین این نظریه که تدریج را امور متغایر دارای تغایر حقیقی بدانیم و هر کدام را برای دیگری معد بدانیم زیر سؤال می رود این اولی که از بین می رود چگونه معد است وقتی هم که هست نسبت به آن چیزی که نیست هیچگونه تأثیری ندارد و منجر به انفصال می شود، اگر هم بگوئید در معنای قوه و فعل تصرف می کنیم و قوه را بهم معنای معد نمی دانیم قوه نه تنها به معنای امکان صرف نیست بلکه به معنای معد هم نیست بلکه قوه یک نحوه فاعلیتی نسبت به آینده است و اگر نحوه فاعلیت باشد باید بگوئیم حین التحقق اولی چطور می شود، آیا اولی هست یا نه ؟ حالا عرض می کنیم اگر حین التحقق اولی جز دومی است ولی جزئیت آن مستقل

نیست بلکه جز یک کل جدید است و منحل به انحلالی است که در وحدت ترکیبی بیان شد، یعنی گذشته شیی در الان آن هست نهایت منحل در یک کل جدید است، قبلاً هم نسبت به این کل جدید فاعل بوده است و نحوه تأثیرش هم تأثیری بوده که یک نحوه مطلبی نسبت به این داشته و آن طلب هم طلب فعلی بوده است که چون طلب آن فعلی است باید مطلوبش هم مطلوب فعلی باشد که در اینجا فقط تناسباتی را ذکر می‌کنیم و می‌گوئیم طلب نسبت به تناسباتی است. این خاصیت فعلی خودش را در مرحله تحقق دارد و تنها این خاصیت را هم ندارد بلکه یک خاصیت دیگر بنام جز المركب دارد که جز المركب بزرگتر از این ترکیب فعلی اش است. تناسبات مرکب دوم وجود دارد و این نسبت به تناسبات مرحله دوم طلب دارد و در مرحله دوم که بدون اضافه تدریج واقع نمی‌شود اگر ایجاد و امداد و افاضه جدیدی غیر از قیومیت و نگهداری خود این شود و اضافه ای به آن داده می‌شود آنوقت این می‌تواند در ترکیب دوم ترکیب شود چون تناسباتی را که جز آن مرکب شود دارا هست و نسبت به آن فاعلیت هم دارد که بعداً بیان می‌شود و فعلاً در اینجا می‌گوئیم کشش به طرف آن دارد و تا کشش نباشد حرکت و تغییر ممکن نخواهد بود و تا طلب نباشد حرکت و تغییر نیست و تا به یک معنا پرستش نباشد حرکت و تغییر نیست. (بیان فاعلیت تعلق و فعلیت تحققی)

بر این اساس امتداد که در تعریف زمان می‌گوئید نحوه امتداد و نحوه کشیده شدن تدریجی است معنا پیدا می‌کند، کانه وضعیت فعلی تقوم به گذشته و آینده دارد، نه از گذشته خودش بریده است و نه از آینده خودش. قبلاً درباره عدل در مرکب گفتیم عدل با تناسبات زمانی شناخته می‌شود و در اینجا می‌گوئیم تقوم به گذشته و آینده دارد.

در این صورت باید گذشته اش را به نحوه وحدت ترکیبی داشته باشد و نسبت به آینده هم طلب و تعلق داشته باشد تا خصوصیات فعلی اش ملاحظه شود. تقوم به گذشته اش تقوم است که به انحلال در وحدت

ترکیبی در خودش داراست و تقومش به آینده اگر نبود تناسبات زمانی مکانی اش درست نمی شد، یعنی هر دو با هم این را نتیجه داده اند یکی از آنها بصورت وحدت ترکیبی در خودش وجود دارد و یکی دیگر محتاج به افاضه است یعنی یک قسمتش به آن افاضه شده و دارا هست ولی این دارائی بدون تقوم به آینده ممکن نیست و اگر بگوئید تقوم به آینده اش را از آن جدا می کنیم معنایش این است که حرکتش را جدا می کنید و اگر حرکت زمانی اش را جدا کنید حرکت مکانی اش هم جدا می شود .

اگر زمان هر چیز را برابر با تغییرات خودش فرض کنیم و این فرض را ملاحظه کنیم می بینیم زمان و مکان نباید از یکدیگر جدا باشد و اگر از هم بریده نباشند و تناسباتشان از یکدیگر بریده نباشد معنایش این است که زمان و مکان هم متقوم به یکدیگرند و نمی توان گفت وحدت ترکیبی قبل را دارد ولی به آینده کاری ندارد .

حالا زمان را در یک امتداد دیگر مورد دقت قرار می دهیم و بعد این مثال را در خود بحث منعکس می کنیم . فرض کنید در جاده قم به تهران حرکت می کنید و می گوئید باید یک طول را در نظر گرفت و یک حرکت نسبت به آن طول را سنجید یعنی واحد طول را با حرکت ملاحظه کنید، فرض کنید سرعت آن در هر ساعت ۵۰ کیلومتر است و این واحد طول یک واحد مکانی است و بعدها می گوئیم که واحد مکان در تغییر ضروری است و همین که می گوئید تغییر بدون ترکیب واقع نمی شود یعنی اینکه واحد مکانی را می آورید حتی وقتی در شکل فلسفی بحث می کنید، در اینجا هم همراه با سرعت یک واحد مکانی را می آورید و آن طول مسافت یک امر مکانی است. حالا اگر حرکت در یک مسافت را با سرعت خاصی بیان کردیم و سرعت حرکت مشخص شد بعد تغییرات سرعت را ملاحظه می کنید و می گوئید در ساعت اول هر ساعت ۵۰ کیلومتر و در ساعت دوم هر ساعت ۶۰ کیلومتر طی کند و تغییرات در سرعت آن هر ساعت ۱۰ کیلومتر است یک حرکت ابتدا بود که سرعت نام داشت و یک حرکت هم در خود سرعت پیدا شد، حالا اگر بگوئید

تغییر در سرعت آن هم تغییر می کند و ثابت نیست یعنی تغییرات تغییر سرعت، ثابت نیست و تغییر می کند. تغییر سرعت شتاب نامیده می شود که شتاب سرعت این در هر ساعت ۱۰ کیلومتر بود و تغییر تغییر سرعت، نرخ شتاب نامیده می شود و واحد شتاب تغییر می کند، اگر اشیا را در تبدیل شدن با نرخ شتاب بشناسیم یعنی یک تغییراتی دارند مثلاً می گوئید آهن تا آهن است مقاومتش در شرایط ثابت فرضاً ۱۰۰ سال است، اما چوب یا اکسید آهن چنین نیستند، بنابراین هر گاه نرخ شتاب چیزی عوض شد در حقیقت خود آن چیز عوض شده است.

حالا آیا برای این تغییرات، تغییر که در سه مرحله بیان می شود می توان یک نحوه رابطه معرفی کرد و اصلاً آیا اینها با هم حضور دارند یا نه؟ یعنی آیا می توان نرخ شتابی را فرض کرد ولی سرعت را فرض نکرد یا اینکه نرخ شتاب حمل بر شتاب و شتاب بر حمل بر سرعت می شود و باید هر سه باشند. حالا آیا اینها سه نحو تغییر نیستند یا سه نحو رابطه نیستند و یا اگر سه نحو رابطه اند انعکاس مکانی ندارند. و اگر سه نحو و سه بعد تغییر ملاحظه کردید شاید بتوان آنرا مشعربه سه نحو رابطه مکانی و سه ترتیب گرفت که بعد باید بررسی شود.

پس محل کلام این است که چگونه می گوئید سرعت بدون مسافت ممکن نیست عین همین هم می گوئید تغییر بدون ترتیب ممکن نیست یعنی اگر شیی ای مرکب نبود و ترتیب نداشت تغییر هم نخواهد داشت زمان متقوم به مکان همانطور که مکان متقوم به زمان است و هر کدام از اینها را که به انفصال مطلق برید دیگری هم بریده می شود. ارتباط مکانی جدای از زمان نیست تا بتوان گفت اثر می گذارد یا اثر می پذیرد ولی هیچ زمانی ندارد و منهای مطلق زمان است، منهای مطلق زمان اثر می کند یعنی خودش عین همان است یا غیر آن

است؟ کما اینکه اگر بگوئید تغییر می کند ولی اصلاً ترتیب ندارد یعنی اینکه بساطت را حفظ می کنید و بعد می گوئید تغییر می کند، پس زمان به مکان و مکان به زمان تقوم دارد .

بنابراین تغییر نه از قبیل انفصال مطلق است، نه اتصال مطلب نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده بلکه نحوه بودنشان تقوم گذشته به آینده و آینده به گذشته در مرحله تحقق است و این تقومی که ذکر شد متقوم به مکان است و مکان هم متقوم به زمان است ، پس وحدت ترکیبی در عین حال که گذشته را دارد نسبت به آینده هم متقوم است .

پس نحوه تقوم آن نحوه تقوم زمان به مکان است ، تقوم آینده به گذشته است و بالعکس آن نیز نحوه تقوم گذشته به آینده نیز نحوه تقوم مکان به زمان است . پس از این مثال نتیجه گرفتیم که اگر حرکت خارجی مکانیکی را ببینید ملاحظه آن بدو این تقوم ممتنع است، در حرکت فلسفی نیز نمیتوان گفت این تغییر زمانی، مکان لازم ندارد ولو اینکه مکان را در خودش حفظ کنید این حرکت مکانیکی خارجی را که ملاحظه می کنید اگر در خودش هم حرکت را بیاورید همین حکم را می کند و این منوط به این نیست که آنرا جابجا کنیم و بگوئید در اینصورت مکان لازم دارد بلکه تغییرات در خود شیی نیز خارج از ترتیب و خارج از اثر گذاری و اثر پذیری نیست ، نهایت نه زمان را می توان از آن حذف کرد و نه مکان را و اگر مرکب باشد دیگر بسیط نیست ربطی که به هم دارند در زمان تغییر خواهد کرد یعنی این که حرکت مکانی را در خود این می پذیرید ، و قوام تغییر کردن به پذیرش ترکیب و روابط خاصی است و عین همانجا که برایش سرعت، شتاب و تبدیل قائل هستید باید برای خود نفس تغییرات فلسفی قائل شوید تا بگوئید تبدیل شد و از این رتبه به رتبه دیگر رفت و باید برایش یک نحوه تغییرات اولیه درونی و بیرونی قائل باشید و بعد بگوئید جای اینها عوض شد و در مجموع این کل تبدیل به کل جدیدی شد .

آن نظریه که در حرکت، امتداد را در خودش ببریم و زمان را از مکان جدا کنیم پاسخ نمی‌دهد، چون مطلبی را که ما از لسان شما درباره حرکت جوهری استفاده کردیم دنبال این است که مسافت را در خودش ببرند و بعد بگویند حرکت مکانی نیست که این همان منفصل کردن مکان از زمان است که محقق نمی‌شود و تغییر صورت نمی‌گیرد و به یک معنای دیگر جدا کردن گذشته از آینده است. البته صورت این حرکت مکانی که ذکر می‌کنید و شتاب و نرخ شتاب برایش می‌گوئید با صورت منطقی آن یک کمی فرق می‌کند و مثال از یک جهت مقرب و از یک جهت مبعده است. ولی بهر حال ممکن نیست بگوئید جا و رتبه شیئی عوض شد و نحوه تغییراتش در زمان عوض نشده است و بالعکس نیز وقتی می‌گوئید نحوه تغییراتش در زمان عوض شده معنایش این است که رتبه مکانی اش در کل عوض شده است.

برادر سبحانی: بین زمان و مکان تلازم وجود دارد و اگر حرکت زمانی بود حتماً حرکت زمانی نیز هست و این بیان حضرتعالی تلازم را ثابت می‌کند اما تقوم را ثابت نمی‌کند، می‌توان گفت این شیئی دارای تغییرات زمان است و چون یک شیئی مادی است و تغییرات مادی در زمان و در مکان انجام می‌گیرد، دیگر معنا ندارد که بگوئیم در مکان هم این تغییر است پس اینها یک نحوه تلازم دارند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: این تلازمی را که می‌فرمائید تا ذات خود زمان می‌برید یا اینکه تلازم را از آن خارج می‌کنید، یعنی اگر این لازمه را از بین ببریم ذات هم از بین می‌رود یا نه؟
برادر سبحانی: اگر حرکت جوهری را قبول کنید تا ذات آن می‌رود.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: حالا آیا جزء مقومهای ذات است یا نه؟ که حتماً مقوم آن است و ما هم همین را می‌گوئیم، زمان و مکان هر دو مقوم هم هستند. اگر شیئی بسیط باشد و تغییر نکند که نسبت دادن تغییر به آن درست نیست و اگر تغییر می‌کند بسیط نیست و مرکب است و مرکب هم بدون ترکیب و ترتیب

و وحدت ترکیبی ممکن نیست. مرکب حتماً "یک ترتیبی" دارد که آن ترتیب و آن نحوه تقوم را عدل می نامید، تناسب به آینده و عدلی را که می گوئید تقوم مکان به زمان است. گاهی می گوئید دارای مناسبات زمانی و مکانی است و گاهی می گوئید تقوم مکان به زمان و زمان به مکان.

برادر سبحانی: اگر وحدت ترکیبی را در هویت شیئی اصل بگیریم با تغییر در زمان، وحدت به چی است، یعنی اگر فرض کنیم شیئی در آن دوم تمام آن هویت خودش با تغییر ترکیب از دست داده است، این هویتی غیر از ترکیب ندارد.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: ما نمی گوئیم هویتش را از دست داده است برای مثال می گویند اکسیژن و هیدروژن تبدیل به آب می شوند ولی هیچکس نمی گوید این اکسیژن در آب به اکسیژن گاز است، والته می گویند ماهی از اکسیژن استفاده می کند می گویند اکسیژن آب که کم شود آب برای ماهی مثل آتش می شود و ماهی از بین می رود، اما به هر حال این اکسیژن به صورت گاز نیست و انسان نمی تواند تنفس کند، هیدروژن هم در آب است ولی به صورت گازیست، در اینجا اکسیژن و هیدروژن به عنوان اجزاء مرکب جدید هستند و یک کیفیت و آثار بهتری دارند در عین حال که اکسیژن و هیدروژن هم هستند. برادر سبحانی: اکسیژن دارای یک هویت مستقل است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: گاهی می گوئید هویت اکسیژن فقط در شکل گاز بودن آن است و گاهی می گوئید می تواند جزء مرکب بشود مثلاً "مقداری از بدن انسان آب است در عین حال جزء مرکب است یا غذایی را که طبخ می کنید دارای آب هست، مثلاً" می گویند نان سنگگ دارای آب است و قابل تجدید است. آن وحدت ترکیبی سابق اگر جزء مرکب جدید شد در نتیجه که نگاه کنید متوجه دیگری است

ولی قوام این منتجه بهمان اجزاء است منحل در وحدت ترکیبی جدید است ولی به انحلالی که در وحدت ترکیبی جدید هست که موجب قوام این کار است یعنی جزء اجزائی است که قوام کل به آن است.

برادر سبحانی: هویت این اجزاء مستقل است یا باز هویت آنها به وحدت ترکیبی است؟

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: همانطور که هویت وحدت ترکیبی و وحدت آن به ترکیب است یعنی

تقومی که در وحدتش می بینید به اجزاء آن برمی گردد، می گوئید وحدت ترکیبی نه اینکه یک وحدتی است که به قبل کار ندارد.

برادر سبحانی: این را نمی گوئیم ، ولی آیا حالا می توان وحدت ترکیبی را تفسیر کرد یا نه؟ معنای وحدت

ترکیبی این است که ما برای شیی هویتی قائل نیستیم یعنی شیی هویتش را از زمان و مکان می گیرد و در مجموعه متعین می شود.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: عبارت دیگر گفتن اینکه این شیی است یا این وحدت است وقتی است

که شما آنرا از کثرت انتزاع کنید ولی اگر تقوم این را به اجزاء می دانید آن جزء هم هست.

برادر سبحانی: آن جزء خودش هویت دارد یا هویتش را از کل می گیرد؟

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: هویت هر دو متکی به یکدیگر است، کثرت ترکیبی یعنی استقلال در

وحدت و استقلال در کثرت نیست و دیگر نه برای جزء و نه برای کل استقلالی نمی بینید. در حاق وحدت،

ترکیب را می آورید و در حاق کثرت، وحدت را می آورید و نه برای جزء استقلال ذکر کردید و نه برای کل

وقتی در وحدت ترکیبی جدید قرار می گیرد کل جدید به کل کثرت قبل و کثرتی که اضافه شده تقوم دارد

همانطور که کلیه کثرات به این کل جدید تقوم دارند. وقتی می گوئید بریده از آینده نیست و طلب و تعلق

نسبت به آینده اش در آن فعلی هست معنایش این است که می تواند جزء مرکبی واقع شود و تقوم به آن کل

داشته باشد، در " آن اول " نسبت به تناسبات " آن بعد " تعلق دارد و اگر طلب و تعلق نداشته باشد بعد نمی تواند جزء آن بشود، حالا آن کل آمده و حتما" به آن تقوم دارد، از اینطرف هم این کلی که آمده هم به گذشته اش تقوم دارد که این اجزاء را دارد وهم به آینده اش که نسبت به آینده طلب دارد، و حافظ وحدت در اینجا تقوم گذشته و آینده بهم است و جای اشیاء ما مکان و زمان را نام می بریم.

حجت الاسلام والمسلمین میرباقری: بنظر می آید دو کیفیت است یکی آینده مکان بدون تعلق نیست و تعلق مقوم مکان است و از این جهت تعلق به زمان دارد، یکی از ناحیه خود زمان است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: فرقی نمی کند چه بگوئید تقوم زمان به مکان است و چه نگوئید تقوم مکان به زمان است، هر دو به هم متقوم هستند، یا بعبارت دیگر گذشته و آینده بهم تقوم دارند یعنی مکان و زمان بهم تقوم دارند، تناسباتی هم که ذکر می شود همین تقومهاست و زائد بر آن چیزی نیست . البته برای روشن شدن مثال بهتر است از تناسبات عادی استفاده شود و این پله از زمان و مکان وقت زیادتری لازم دارد، ابتدا می توان مثال زد که اگر بخواهیم حلوا درست کنیم یک کیلهای خاصی از آرد و شکر و روغن لازم است و اگر بخواهیم سوهان درست کنیم یک کیلهای دیگری لازم است، پس معلوم می شود هر تناسبی یک نسبتی به آینده دارد ولی در نهایت باید بگوئیم که زمان و مکان از یکدیگر بریده نیستند و بعد می گوئیم که اینها جز مراتب ولایت و نظام ولایت چیزی نیست .

بنابراین این مطلب به بحثهای قبل اضافه شد که رابطه بین زمان و مکان روشن تر شد .

حجت الاسلام میر باقری : در مجموع فرمودید یا ما "یک" را "یک بسیط" و ارتباطها را ارتباط بسیط می گیریم یا اینکه "یک" را "یک مرکب" و ارتباطهای مرکب می گیریم و ارتباط مرکب متقوم به تأثیر و تأثراست و تأثیر و تأثیر جز به صورت تدریجی نیست و از آنطرف هم تدریج جز با ترکیب، متصور نیست در نتیجه زمان

و مکان متقوم به یکدیگر هستند و نحوه ترکیبات شیئی مفسر نحوه تدریج آن و کیفیت تدریج مفسر وضعیت مکانی اش در کل نظام است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: حالا بفرمائید که آنها زمان را چگونه بیان می کنند؟

حجت الاسلام میر باقری: زمان را یا یک عرض غیر قار و یک کمیت غیر قار می دانند که عارض بر شیئی می شود و کمیت غیر قار به این معناست که اجزایش با یکدیگر جمع نمی شوند، خود قار به این معنای قرار داشتن است و طول و حجم را کمیت های قار می دانند و یا زمان را به معنای جوهری گرفته اند که شیئی در آن حرکت می کند ولی معمولاً آنرا عوض می دانند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: پس در کمیت های مکانی که کمیات قار هستند تدریج نیست.

حجت الاسلام میر باقری: اگر تدریجی هم فرض شود اجزاء هم رتبه اش در عرض هم محقق هستند و در یک لحظه زمانی هستند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: پس هر چیزی برای خودش یک زمان ندارد و برای کل آن یک زمان فرض است.

حجت الاسلام میر باقری: و به همین دلیل همه اجزایش با هم در زمان حاضر هستند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: حالا بر فرض محال اگر گفته شد هر چیزی زمان خودش را دارد و الی لا نهایی تجزیه شد، چکار می کنند آیا در این صورت می گویند مکان پاره پاره می شود و دیگر کم قار نداریم.

حجت الاسلام میر باقری: بی نهایت بالفعل در مکان فرض نمی شود و حتماً یک نوع امتداد مکانی فرض می شود و تغییر آن تغییر یک زمانه است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی به یک جا می رسید که یک عضو کوچک پیدا می کنید که بسیط است؟

حجت الاسلام میر باقری: یعنی اینکه بالفعل اجزائی ندارد.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: اگر یک جزء کوچک بسیط پیدا کردیم که بالفعل هم اجزاء نداشته باشد، امکان شکسته شدن که برای آن هست و این امکان کاشف از این است که بالفعل جزء دارد.

حجت الاسلام میر باقری: جزء منفصل ندارد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: همه اینها جزء ترکیبی دارند و هر کدام یک تغییراتی برای خودشان دارند، غرض این است که آن امتداد می شکند.

حجت الاسلام میر باقری: یعنی هیچ جزء مرکب نیست که خودش مرکب نباشد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: این کم غیر قار از یکدیگر منفصل نیستند؟

حجت السلام میر باقری: همان طور که ربط کم قار با خود شیئی را نمی توانستند تبیین کنند کم غیر قار را هم نمی توانند، نهایت در آنجا می گفتند تا جسم دارای یک امتداد نباشد کم قار بر آن عارض نمی شود لذا مجردات کمیت قار ندارد، یعنی مجردات نه زمان دارند و نه مکان بنابر این نه کمیت های قار بر آنها عارض می شود و نه کمیت های غیر قار.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: آیا روح را هم جزء مجردات می دانند؟

حجت الاسلام میر باقری: تفسیر این برای من روشن نیست چون مجرد تام ندارد و مادی هم نیست .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بعد از مردن که مجرد تام دارد و در آنجا بهجت و الم هم دارد و این بهجت و الم معنای تغییر است یا اینکه تغییر نمی کند و یک چیز بسیط است و این بهجت و الم را به آن نسبت می دهید؟

برادر نجابت: در آن جلسات فلسفه اصالت تعلق هم کمیت غیر قار و هم راسم زمان بحث شده و هم اینکه حرکت ها عارض بر یک حرکت یکنواخت است که زمان نامیده می شود، یعنی آنجا روشن شده که این تفسیر از زمان مفسر حرکت نیست، مثلاً آقای مصباح توضیح می دهند که این زمانی را که ما می گوئیم با زمانی که انشتین می گوید متفاوت است کانه این زمان بدرد تفسیر مکانیکی اشیاء نمی خورد.

بسمه تعالی

۱۶۶۲

فلسفه اصالت

جلسه: ۴ (فوق العاده)

بحث: علیت

تاریخ: ۶۸/۱۱/۵

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یک نکته ای از بحث زمان و مکان باقی مانده که البته قبلاً بصورت
اجمالی مطرح شده است. در آنجا وقتی از سرعت، شتاب و نرخ شتاب مثال زده شد به عنوان یک حرکتی
مطرح شد که در آن طول هم مشاهده می شود. بعد عین همین را هم به مکان برگردانیم و گفتیم از نظر
فلسفی هم این دوئیت و ارتباط آن باید یک نحوه حرکتی را بیان کند که بتواند طول را هم در آن قبول کند،
یعنی اثر از یک چیز به چیز دیگر برود. حالا اگر دقیق تر نگاه کنیم مشاهده می کنیم آن سه نحو حرکتی که در
مثال بیان شده به سه نحو تغییر و با سه طول مختلف باید بتواند در مکان به صورت هماهنگ با هم واقع شود.
این مطلب اگر چه از موضوع بحث خارج است اما برای اشاره به این است که بحث حرکتی که در فیزیک و
یا در برنامه ریزی برای تغییر وضعیت مطرح می شود نمی شود اصل موضوعه اش از فلسفه بریده باشد هر
چند الان وارد جزئیات این بحث و اثبات این مطلب که اگر نباشد تغییر در خود مجموعه واقع شد نه اینکه
این مجموعه در یک بستر خاص دیگری سیر کند، نمی شویم. مثال ماشین که بیان شد در مکان بین قم و
تهران حرکت می کرد و از حرکت و طول و زمان آن صحبت می شد، ولی بعد سه نحوه تغییر را ملاحظه
کردیم که این سه تغییر باید به یک نحوی در مکان حاضر باشند و مکان به زمان قوام داشته باشد همان طور

که کلیه خصوصیات گذشته به نحو انحلال در وحدت ترکیبی در مکان حضور دارد و تعلق به کلیه جریان زمانی هم دارد یعنی گذشته و آینده متقوم به یکدیگر معنا شدند و در جلسه قبل بصورت تمثیلی به مسئله طول اشاره شد و در اینجا این نکته را تاکید می کنیم که بحث تغییر در فلسفه جدای از تغییر وضعیت نیست و باید حتماً اصول موضوعه شناختن تغییر وضعیت و مدلی که ساخته می شود ریشه در فلسفه تغییر داشته باشد و اگر از آن منقطع باشد آثار زیادی دارد و اگر قائل شدید که تناسبات ولایت در مرتبه عینیت باید با ذهن و قلب هماهنگ باشد این انفصال ممکن نیست و اگر مقصدی هست که بسوی آن حرکت می کنید باید در مراتب مادون جاری شود، البته برای ساختن ریاضیات مورد نیاز باید ابتدا فلسفه آن ریاضیات را تمام کرد و بعد آنها را به نتایج و نسبتها تبدیل کرد.

به هر حال این یک ضعف بزرگ است که فلسفه بگوید من کاری ندارم که حرکت از باب تغییر وضعیت چگونه است، البته خود این باید در علم دیگری بحث شود مثلاً در فلسفه ریاضیات کیهانی یا اتمی یا تغییر وضعیت یا الگو سازی و در هر صورت نباید منقطع باشد و اگر بگوید من به آن کاری ندارم انتزاعی می شود و در برنامه ریزی نیز میگوید من به مدل کاری ندارم چون متکفل تغییر نیستم البته مبتلای به تغییر هستند و به هر حال باید رابطه بین چگونگی و چیستی وضعیت یا رابطه بین توصیف و تغییر باید روشن شود و نمی توان با قطع رابطه آنها بیان داشت که ما متکفل اراده هستیم. به نظر ما یکی از جاهائی که باید اصول موضوعه از آن اخذ شود رابطه بین زمان و مکان است که باید اصول موضوعه متناسب با محاسبه اش از آن اخذ شود، البته در انسان شناسی نیز از اختیار و آگاهی اصول موضوعه هایش را اخذ کند، ولی در اینجا باید بتواند حجم و تقوم زمان به مکان را تعریف کند و برای کنترل آن نیز بر اساس ولایت، نسبتهایش را معین کند .

این یک نکته حساس است که معمولاً با بی اعتنائی از آن یاد می شود و مثل بعضی از متوصفه که می گوید کار قیصر را به قیصر واگذار کن می گویند ما مامور به این کارها نیستیم و باید بدنبال لقای دوست این جهان را خلق کرده و نباید تحمل کرد که در عالم خارج به دوست بد گفته شود، انسان نمی تواند بد گوئی نسبت به دوست خود را تحمل کند و غیرت دوستی ایجاب می کند که دوستش را مدح کند و تا آنجا که می تواند این مدح را جاری کند، و اینکه بگوید حتی دشمن دوست هم اداره کردن همه جا را در دست بگیرد و زندگی ما را نیز مسخر کند درست نیست، البته این تصوف مال شیعه ها نیست و می گوید یک درویش از اهل تسنن در یک جائی بود و هر چه خواستند با او انجام دادند و این هم گفت که ما به درجه رضا رسیده ایم و این رضا از بندگی خدا خارج است .

پس باید در باب حرکت، اتصال فلسفه و علوم بتواند علوم را رهبری کند و نباید بگوید درباره جهان که مخلوق خداوند است صحبت می کنم اما به شما کار ندارم، بلکه باید بداند مشخص کند چه کیفیتهایی متناسب با طاعت خدای متعال و هماهنگ با حقیقت جهان است یعنی هم خود حرکت به حقیقت جهان منسوب است عدل و ظلم درباره اش معنا دارد و هم کیف و خصوصیات آن .

اما حالا سراغ علیت می رویم، علت و معلولی که با این مطالب یعنی تقوم زمان و مکان به یکدیگر بیان شود آیا می توان گفت معلول در نزد علت حاضر است یا معلول از علت جداست یعنی معلول یک چیز است و علت یک چیز دیگر یا اینکه اینها یکی هستند؟ اگر یکی هستند و هیچ اختلافی ندارند و اینها دو اسم متعارف برای یک چیز است تعریف آنها نیز مختلف نیست و خود شیی نزد خودش حاضر است. اگر هم می گوئید دو چیز هستند و مثلاً سوزاندن معلول آتش است و سوزاندن را اثر می دانید که این اثر غیر ذات است، باید دقت کرد که آیا زمان تاثیر اثر از علت وجود ندارد و منهای زمان و مکان است، که اگر زمان و مکان

آن متحد شود معنایش این است که دو تا نیستند و معنای اتصال مطلق دارد. و اگر زمان و مکان آن دو تاست و میگوئیم این موثر و آن هم اثر این، باید زماناً و مکاناً با هم مختلف باشند. حالا علی فرض اینکه دو تا بودند و زمان و مکانش مختلف شد (البته بحث در علل و معالیل مادی و اشیاء متغیر است) و انتقال اثر دارای زمان مخصوص است آیا می توان گفت این از بحث حرکت و تعلق خارج است یا اصلاً علت و معلول تناسبات تعلق است و بعد می گوئیم تناسبات ولایت است و این تناسب هم عین تناسباتی است که در تعلق است. بر این اساس دیگر نه اتصال مطلق خواهد بود و نه انفصال مطلق، اگر اتصال متعلق باشد یک چیز می شود و اگر انفصال مطلق باشد دوئیت آن طوری می شود که دیگر این اثر مال آن موثر نیست، که در بحث ذات و ذاتی اشاره شده که اگر دوئیت آن دوئیت حقیقی باشد حتی اثر داشتن را هم منفصل می کند و هر اثری را از آن دور می کند. اگر بنا شود که نه دو تا باشد و نه یکی، باید نسبت فعلی داشته باشد که موجب اتصال مطلق نشود.

حالا سوزاندن اثری است که متناسب با زمان خودش لحظه ای بعد از وقوع آتش می تواند وقوع یابد و عین خود آن نیست چون اگر عین خود آن باشد دیگر نمی توان معلول ذکر کرد.

حالا بگوئیم آنچه در زمان گذشته است در زمان آینده اثر دارد یعنی به تناسبات آینده تعلقی دارد، که اگر این تعلق نحوه تعلقی باشد که اتصال مطلق نسبت به آینده برایش ایجاد کند و خلقتش عین خلقت خودش باشد نقض می شود یعنی دوباره اتصال مطلق می شود. پس درباره تعلقش به آینده نحوه تناسبات علت و معلولی باید در آن یک نحوه تناسبات تغییر پذیر هم باشد که آنجا می گوئیم باید یک نحوه فاعلیت باشد که در جای خود بحث خواهد شد، اما به هر حال نسبت به آینده نباید رابطه اش باشد که اینرا با آینده یکی کند. عین این علت و معلولی درباره امور خارجی که می گوئید آتش علت سوزاندن است در باب مفاهیم هم است

و آنجائی که می گوئیم بحث علیت نقض می شود باید تناسبات تعلق و بعد هم تناسبات ولایت را باید ملاحظه کرد. بنابراین علیت در یک جا یک طور حکم می کند و در جای دیگر طوری دیگر حکم می کند، در یک رتبه تناسبات آن یک چیز است و در یک رتبه دیگر یک چیز دیگر .

حجت الاسلام میر باقری: تاءخر زمانی معلول از علت روشن نشد زمان علت و معلول فرق می کنی ولی تاءخر زمانی معنا ندارد، اینها هم زمان هستند و تاءخر و تقدم معنا ندارد، زمان هر شیئی مربوط به خودش است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ترتیب در مکان که حتماً هست و در علل و معلولهای که در مکان ذکر شود آن نحوه ترتیب هست و عین آن ترتب در توالی هم معلول در عین حالیکه متقوم با علت است ولی رتبه اش نازل تر از رتبه علت در مکان است و در زمان هم باید عین همین را نشان دهید، به حکم وحدت ترکیبی در تقوم آنها یکسانی محض نیست و تقومش شامل و مشمول پذیر هست، ممکن است یک چیز نسبت به ما فوق در رتبه کثرت باشد ولی نسبت به مادون در رتبه وحدت باشد یعنی خودش متوجه باشد ولی در رتبه بالاتر منحل در متوجه بزرگتر است . تقومش به اجزاء داخلی و اجزاء بیرونی و زمان و مکانش باشد ولی معنایش این نیست که هیچگونه ترتیب و تغییری نیست. وقتی می گوئید این شیئی بر آن شیئی اثر می گذارد یعنی در یک مجموعه وحدت ترکیبی بالاترند ولی معنایش این نیست که اینها مساوی هستند به نحوی که نتوان تناسبات برای مرکب و تغییر ذکر کرد و بسیط شود ، متقوم هستند غیر از این است که متساوی نیستند و اگر متساوی باشند نظام ولایت نداریم و هرج و مرج است البته همین نحوه تساوی را در انتزاع می بینید که آنها وقتی ما به الاشتراک می گیرند به نحو تساوی نگاه می کنند و می گویند یک مفاهیم جزئی داریم و یک

وجه مشترک آنها را از وجوه دیگرش انتزاع می کنیم تا این ما به الاشتراک مثلاً نوع را تحویل دهد و از انواع مختلف الحقیقه با انتزاع کردن جنس به دست می آید

آنگاه احکامی هم که می دهند همینطور است مثلاً می گویند قیاس شکل اول بدیهی الانتاج است ، اگر هم سؤال کنید این قیاس چیست می گویند شما خودتان بکار می برید و متوجه نیستید، بعد می گویند ی کبرای کلی و یک صغرا لازم است، از کبرا و کلیت سؤال می کنیم می گویند باید یک ما به الاشتراک بزرگی باشد و وجه اشتراکش را در صغری ملاحظه کنید مثلاً العالم متغیر و کل متغیر حادث نتیجه اینکه فالعالم حادث، یعنی ما به الاشتراکها را انتزاع کرده اید و نسبت به یکدیگر ملاحظه کرده اید، اما صدق این حکم که ما به الاشتراک کلی است نباید ربطش نسبت به این مصداق قطع باشد که اگر رابطه ادراک از کلی با مصداق قطع شود هیچ چیز روی هیچ چیز بند نیست. حالا سؤال می کنیم ولی در صدق این کلی بر مصداق حرفی نیست چون ما به الاشتراکی است که در ابتدا از خود اینها انتزاع شده است . بعد اگر در بحث اختیار گفتید این سازگار نیست و قید لازم دارد می گویند این قید بردار نیست . اگر بگوئید سنخیت خصوصیت فعل به ذات الفعل بر می گردد و خصوصیت ذات الفعل هم باید به فاعل و منشأ بر می گردد و نمی شود منشأ نداشته باشد و الا بدون علت می شود و منشأ هم اگر اراده باشد باید به اراده برگردد، که ما سؤال را تکرار می کنیم و می گوئیم خصوصیت اراده از خصوصیت صاحب اراده است و در نهایت باید به خصوصیت ذات بر گردد. حالا اگر استثنا بزنند و بگویند این قضیه بدیهی همه جا صادق است الا در این مورد، ما می گوئیم این استثنا از اینجا می آید که شما ما به الاختلاف و ما به الاشتراک را ملاحظه کرده اید و فقط ما به الاشتراک را دیده اید، معنای این استثنا این است که هم ما به الاشتراک بود و هم ما به الاختلاف نظر نکردید و حکم دادید در نتیجه این حکم استثنا می خورد و همین که قید خورد از بدیهی الانتاج بودن می افتد .

حالا خود اینکه علیت را در تمام مراتب بصورت تجریدی و متساوی اصل بگیرید یا اینکه تناسبات که اگر تناسبات را اصل بگیرید معنایش این است که اینجا یک طور مناسبت دارد گاهی بنظر می رسد علت تمام اینکه آقایان به سلطه کفار بر مسلمین و جدائی علوم از فلسفه نظر ندارند بهمین قیاس شکل اول بازگشت می کند. حداقل قید باید این باشد که قیاس شکل اول بدیهی الانتاج است مادام که معارض با نص نباشد نه اینکه بگویند پای نص هم به قیاس شکل اول بند است پای نص به معجزه پیامبر اکرم "ص" و قدرت خدای متعال بند است نه به قیاس شکل اول. البته اداراک ما از امور به یک چیزهائی بند است که باید گفت هر جا پیامبر فرموده است نه، من هم باید بگویم نه.

برادر نجابت: اگر نتیجه قیاس شکل اول با نص معارض شود یا شکل آن؟

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: اگر گفتید در نتیجه مطلق است معنایش این است که اگر مخالف نص هم بود بگوئیم مطلق است.

برادر نجابت: منتج بودن شکل اول یک جمله علمی مشروط است که اگر کبری و صغری نمی باشد نتیجه نص است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: اگر بدیهی عقلی درصغری و کبری گذاشتیم و مقابل نص نتیجه داد، باید چکار کرد؟ مگر خود بدیهی الانتاج بودن این به بداهت بر نمی گردد، اینکه می گوئید باید روی بدیهیات تکیه کرد ما در بداهت بدیهی اشکال می کنیم که اشکالها هم متعدد است و اولین صحبت این است که حدا اولیه خود منطقی هستی است و سلب و ایجاب نسبت بهمان می دهید یعنی به تحلیل عقلی نیستی و نسبت بین آنها را ملاحظه می کنید و می گوئید هستی و نیستی متساوی نیستند تا اینکه وارد می شوید و منطقی می سازید، آنوقت پایه بداهت شکل اول روی همان هستی است. می گوئید هستی حد اولیه ای است که واسطه

اثبات همه چیز است. می گوئید علت و معلول اینگونه از یکدیگر جدا نیستند یا هستند یعنی واسطه اثبات قانون علیت و حضور آن در نزد نفس خود مسئله هستی است و ادراک از هستی مقدم بر همه ادراکها خواهد بود و هرگونه مناسبتی را ذکر کنند مناسبتی از هستی است و نمی توان گفت اینها همعرض یکدیگرند. عقل همه اینها یعنی هستی، علیت و قیاس شکل اول را درک می کند و لکن درک از اینها کیفیتی از همان اولی و خصوصیتی از همان است ولو اینکه این خصوصیت بالبداهه در ذهن شما حاصل شود و نیازی به مقدمات نداشته باشد. پس عرض ما این است که حد اولیه در قیاس منطقی هم حد خود دستگاه و مناسباتش است یعنی مواد و صورت در اینجا با یکدیگر متحدند و بهمین دلیل هم می تواند منطبق باشد و اگر مواد و صورت مختلف بودند منطبق نبود، پس ماده و صورت متحد است و منطبق بدست آمده است. حالا اختلافی که در قضایای نظری آن است می گوئید از خصوصیات هستی است، یعنی خود هستی بدیهی است و خصوصیات آن غیر بدیهی، سؤال می کنیم این خصوصیات با اصل هستی چه نسبتی دارد، آیا خصوصیات جدا و هستی هم جدا است یا اینکه هستی با خصوصیاتش هست و جدا نیستند. هستی خصوصیاتش با یکدیگر متحدند نه اینکه جدا باشد و پای خصوصیات به هستی بند نباشد. می گوئید مراتب ادراک از هستی مختلف است. سؤال می کنیم مگر یک درک دارید و یک هستی، آیا هستی را میتوان فهمید یا خیر، اگر بدیهی است که همه می فهمند و هستی باید با کیفیاتش بدیهی باشد چون از کیفیات خودش خارج نیست و الا بین کیفیات هستی با خود هستی اختلاف می شود و اگر بین کیفیات هستی و خود هستی اختلاف شود اشکال پیش می آید. علاوه بر اینکه این اختلاف در درک خصوصیات هستی بین اساتید این فن است و اگر این ابزار که می خواهند بوسیله آن به وحدت برسند مختلف فیه باشد چه فائده دارد. ما می خواهیم منطبق باشد تا ذهن را از خطا تصحیح کند، حالا اگر هر کس به اندازه درک خودش بفهمد منطبق فائده ای ندارد.

ضمنا در قضایای فلسفی هم علاوه بر این که به نظر ما منطبق به نحو قضایای حقیقیه حمل بر حد اولیه اش می شود بلکه کل فلسفه هم همین طور حمل می شود.

برادر نجابت: همه مباحث همینطور است و این یک تعریف است می گویند هر حقیقتی را هم که اذعان می کنید از طریق فهم حاصل می شود و این بهترین و پایه ای ترین است و هر منطقی را هم که شما بفرمائید باز صحبت از رد و قبول آن هست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: پای آن به وحی بند است و در شناخت دو مرحله است یکی تابع است و یکی حاکم.

برادر نجابت: ادراک از وحی هم مختلف است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بر اساس اصالت ایمان در آنجا تناسبات ایمان در تبعیت از وحی حاکم است و مراتب مختلف دارد و آنجا منطبق به این معنا نیست بلکه مناسبات ولایت است و هر کس در رتبه خودش عمل خودش را درک و تولی انجام می دهد و بالاترینها پائینی ها را هدایت می کنند. آن علیتی که بخواهد همه جا مساوی حکم کند هم خودش را نقض می کند یعنی اول منطقتش را نقض می کند، می گوئید اگر مواد واحد شد صورت هم واحد شد علمای این فن هم باید در نتایج یک حکم بدهند ولی می بینیم در نتایج یکی نیستند، در فلسفه هم در نتایج یکی نیستند در بیان علت و معلول آنجا که خودش مدعی این است که من مطلق هستم و می توانم برای فعل خداوند و فعل انسان تفسیر دهم و استثناء هم ندارد، می شکنند و در تعاریف در می ماند یعنی چون نمی تواند اراده و اختیار و شاء را نه درباره خالق و نه درباره مخلوق تفسیر کند، این ادعای اطلاق دارد. یک وقت یک نفر ادعا نمی کند و می گوید حکم من محدود است اما این می گوید بدون قید بدیهی الانتاج است بعد به یک جاهائی می رسد که نمی تواند تفسیر کند. این مطلق بودن انتاج

بدلیل بدهت یک نحوه نتایجی را می آورد مانند اینکه یک نفر کلید علم مطلق خدا را داشته باشد، وقت ندارد همه را بررسی کند و الا اگر وقت داشت البته ممکن است از کامپیوتر استفاده کند و درباره همه چیز نظر دهد و از همین باب است که بحث درباره بعضی از امور که "حد" عقل ما نیست که درباره آن صحبت کنیم. مثلاً درباره خصوصیات قیامت صحبت می کند که با جسم باشد یا با روح باشد، خوب تو چکاره هستی که درباره این امور نظر دهی، اصل قیامت صادق است و باید از نبوت تبعیت کرد ولی درباره بقیه امور مثل معراج و مجردات نباید نظر دهد. آن وقت درباره مصداق نظر می دهد و ربط مابه الاشتراک و مابه الاختلاف را قطع می کند و بصورت مطلق صحبت می کند در حالیکه تعین خارجی با مابه الاشتراک و مابه الاختلاف است و مصداقی را که از آن تجرید کرده اید ما به الاختلاف و مابه الاشتراک را متقوم به همدیگر دارد یک سفیدی جدا و یک جسم جدا و یک حجم و طول و عمق جدا نیست، یک شیرینی جدا و یک جسم جدا نیست و اینها در خارج متحد هستند و آن چیزی را که شما جدا می کنید و خصوصیاتش را نمی بینید منشاء یک احکامی می شود که آن احکام برای تعریف این صادق نیست کما اینکه خود آنها می گویند این قسمت از موضوع سخن ما خارج است و ما فقط درباره کلیات صحبت می کنیم و بصورت کلی می گوئیم باید مجردات اینطور و عالم قیامت اینگونه باشد. این ذکر خصوصیات مراحل است و بنا نبود درباره خصوصیات صحبت شود. مثلاً در معراج، خوق افلاک شود یا نه جسمی که از افلاک خارج می شود لطیف باشد یا نه.

غرض این است که تناسبات غیر از تساوی است و در احکام مطلق که در کلی می دهید و باید صحبت‌های شما بتواند هم درباره اصول یک کل و هم درباره فروع آن صحبت کند مناسبات کل و مجموعه باید همدیگر را تأیید کنند یعنی به وحدت برسند یعنی وحدتش متقوم به کثرت و کثرتش متقوم به وحدت باشد. شما اصولی ذکر می کنید می گوئید وحدت ترکیبی علیت، اختیار، ادراک و... که این اصول باید یکدیگر را تأیید

کنند و به وحدت برسند و متقوم به هم باشند. در عین حالیکه وحدتشان هم متقوم به کثرتشان باشد. پس بحث علیت به آن نحو تجریدی نه در علیت خارجی می تواند ملاحظه تناسبات زمان و مکان کند و نه در علیت کیفیات ذهنی و نه در حالات روحی. البته با بحث اختیار اول به حالات روحی می رسیم بعد به معرفت و بعد به عینیت می رسیم.

حجت الاسلام میرباقری: تناسب بین دو شیئی چیست و چه ربط خاصی است که تناسب نامیده می شود؟ (ج: تقوم است) پس چرا همه چیز به همه چیز نمی تواند تقوم داشته باشد مثلا چرا حرارت به آب تقوم ندارد؟ اگر به هیچ خصوصیتی در ذات آن بر نمی گردد من می گویم حرارت با آب تناسب دارد و اصلا "اثر" همان اثر آب است. حالا هر طور که تفسیر کنید و بگوئید ربط، دوئیت است و وحدت ترکیبی دارد، چه خصوصیتی است که می گوئیم حرارت و آتش یک وحدت ترکیبی دارند که آن وحدت ترکیبی بین آب و حرارت نیست؟ اگر پای آن به خصوصیت در ذات بر نمی گردد چگونه تفسیر می شود؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی شما به مابه الاختلاف تکیه می کنید و می خواهید اتکاء به مابه الاشتراک، را اثبات کنید. نقض شما از مابه الاختلاف آغاز می شود ولکن تکیه به مابه الاشتراک را اثبات می کنید که از این نقض آن مطلب به دست نمی آید. ما به الاختلاف این است که آب یک چیز و آتش یک چیز است و هر کدام یک زمان و یک مکان خاص دارند و در مجموعه هم متقوم بهم هستند، یعنی می خواهید بگوئید این یک خصوصیتی دارد که غیر از آن است، حالا در تفسیر تغییر می گوئید مابه الاشتراک آنها را توجه کنید این علیتی که می گوئید یعنی اینکه بگوئیم لکل شیئی خصوصیه و این مابه الاشتراک است، شما می خواهید یک قضیه کلی بسازید و از تناسبات به کلیت برسید. من عرض می کنم اینها متقوم به یکدیگر هستند و بنابر بحث وحدت ترکیبی نباید این مابه الاختلافها را جدای مطلق بدانید و معنائی را برای تقوم بیان کنید که

معنای جدائی. محض یا یکی شدن محض را بدهد، تقوم حفظ دوئیت و ارتباط است نه از بین بردن دوئیت.

می گوئید سوزاندن به آتش متقوم است و آتش به سوزاندن.

حجت الاسلام میرباقری: باید روشن شود که تناسب یعنی چه؟ چرا آب با حرارت تناسب ندارد ولی

حرارت با آتش تناسب دارد؟ می فرمائید چون تناسب دارند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ما نمی گوئیم چون تناسب دارد. عرض می کنیم تقوم حفظ دوئیت

است قدم اول که وحدت و کثرت و وحدت ترکیبی بیان شد در اینجا چه چیزی را اثبات می کند و اگر

وحدت ترکیبی شد ترکب باید پاسخگو باشد یا بساطت؟ اگر ذات شد بساطت پاسخگوست یا ترکب؟

حجت الاسلام میرباقری: حضرتعالی کثرت در آثار را ملاحظه می کنید یا خیر؟ آنجا هم یک وحدت

ترکیبی است که برابر یک وحدت ترکیبی کل است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: زمان متقوم به مکان و مکان متقوم به زمان است و همین قدر که این را

پذیرید در کل هم عین همین تقوم را نسبت به اجزاء به کل می گوئید و آن وقت آب نباید بتواند بسوزاند،

یعنی اگر کثرتی نبود تقوم و ترکیبی هم وجود نداشت. علاوه بر اینکه آتش جدای از آب ندارید.

حجت الاسلام میرباقری: اثرشان هم جدای از هم نیست، یعنی یا وحدت ترکیبی را مقابل وحدت ترکیبی

قرار می دهیم که اصلا کثرت قابل ملاحظه نیست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: اگر اینها را بسیط ببینید اینطور است یعنی اگر یک آتش در جایی باشد

که آب و هوا و چیزهای دیگر نباشد این آتش وجود ندارد و بعد در خصوصیات ترکیبی خود آتش هم بگویم

نه وجود ندارد، آتش جز در کل معنا ندارد و به عبارت دیگر غرض شما از آتش چیست؟ آیا غرض شما

ترکیب خاصی است؟

حجت الاسلام میرباقری: تناسبات باید یک تعریفی داشته باشد چرا می گوئیم تناسبات آتش، تناسبات آب، بگوئیم وحدت ترکیبی کل یک تناسباتی دارد، اصلا نباید هیچ چیز نسبت داد و اجزاء را دیدن هم بر اساس دید اصالت شیئی است و بنابراین کثرت به این معنا باید رها شود و وحدت ترکیبی در کل نظام عالم دیده شود آن وقت تناسباتش هم فقط متقوم به احاطه کل است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ادراک حضرتعالی به خصوصیاتی که ذکر می کنید تقوم داشته باشد عیبی ندارد، کما اینکه آتش در نظر حضرتعالی یک قطعه چوب برافروخته است.

حجت الاسلام میرباقری: دنبال تعریف فلسفی نیستیم ولی هر تعریفی که بدهید غیر از آب اس یا نه و اثرش هم غیریت دارد یا نه؟ حضرتعالی می فرمائید نه عین آن است نه غیر آن پس کثرتش را چگونه تفسیر می کنید؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: کثرت بدون وحدتش که کثرت تالیفی است.

حجت الاسلام میرباقری: اگر در وحدت ترکیبی ببینید یک آب و یک آتش داریم، می فرمائید همانطور که حرارت متقوم به آتش است به آب نیز متقوم است، هر تعریفی را که بخواهید از آب و آتش بدهید، نسبت آن به آب و آتش مساوی است؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: نسبت هیچ چیز به هیچ برابری آنگونه ندارد چون کثرت بدون وحدت قابل لحاظ نیست.

حجت الاسلام میرباقری: این دلیل نمی شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: شما هم وقتی نسبت به ذات می دهید دلیل نمی آورید، ولی قدرت شمول و کاربرد صحبت ما با آن فرق می کند، شما می گوئید ذات آتش این گونه است که می سوزاند و برای اینکه می سوزاند، چرا اشیاء اختلاف دارند؟

حجت الاسلام میرباقری: خداوند اینها را مختلف آفریده است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: شما بحث خدای متعال را مطرح می کنید در حالیکه آنجائی که بحث ذات است بحث خدای متعالی نیست.

"وصل الله على محمد وآله الطاهرين"

۱۶۶۳

فلسفه اصالت تعلق

بحث: تعلق

جلسه: ۵ (فوق العاده)

تاریخ: ۶/۱۱/۱۰

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بعد از بحث علیت، بحث تعلق را بیشتر توضیح می دهیم. برای تصور از جاذبه، یک آهن و یک آهن ربا را در نظر بگیرید که وقتی آهن را به آهن ربا نزدیک می کنید یک کششی بین آنهاست که آهن ربا این آهن را به طرف خودش می کشد این جاذبه نه آهن است و نه خود آهن ربا، بلکه جاذبه است. اگر به صورت مصنوعی هم حوزه مغناطیسی درست کنید و یک سیم پیچ و جریان الکتریسیته ایجاد کنید بدون وجود آهن خاصیت جاذبه حاصل می شود و یک میدان مغناطیسی در آنجا محقق می شود. این مثالها برای این است که بدانیم جاذبه قابل تصور هست و حتما هم دو طرف نمی خواهد یعنی می توان جاذبه را در میدان مغناطیسی و آن چیزی که این میدان را ایجاد کرده مشاهده نمود، کانه آهن ربا هم یک میدانی در اطراف خودش دارد ولو آهنی نباشد تا این میدان حس شود. البته این آهن ربا و اثر آن چیزی است که این میدان را برایش درست کرده است ولیکن مقصد ما این است که به جاذبه توجه کنیم و تصویری از آن بدست بیاید.

به دنبال این مثال اگر معتقد باشیم که هیچ چیز در این عالم که دارای تغییر و تغایر است لغوا خلق نشده و هر متغیری وضعیت منهای تغییرش مطلوب بالذات و به نفسه نیست و الا فرض اینکه متغیر باشد بیهود است، پس هر چه متغیر است "برای" دارد و به جهتی خلق شده است، اگر از موجود مرکب تغییر و تغایر را سلب

کنید "برای" نخواهد داشت اما اگر تغییر و تغایر داشته باشد "برای" دارد و بنابراین همه مخلوقات در حال تغییر به همان دلیل که نمی توانند خالی از تغییر باشند، به همان دلیل عین جاذبه به طرف یک مقصد هستند و جاذبه تعلق خاصی به یک طرف است و اگر بگوئید "برای" از کنه یک شیئی دور نیست و در هیچ رتبه ای بدون "برای" نمی باشد یعنی آن شیئی خودش منهای تغییر مطلوب بالذات نیست و وقتی بالتغییر شد یعنی اینکه "برای" از آن جدا نیست، بنابراین تعلق در ابتدائی ترین تعریف کشش به طرف یک مقصد است.

حالا آیا ممکن است کشش باشد ولی تغییر نباشد؟ اگر مطلقا تغییر را از کشش حذف کنید خود نفس کشش نیز حذف می شود یعنی اگر هیچگونه سیر و تغییری نداشته باشد باز بسیط و بدون تغییری می شود. اگر هم به طرفی تغییر می کنید چون تغییر بدون جهت واقع نمی شود. تغییری که همه جهات برایش مساوی محض باشد یعنی کشش بدون جهت واقع نمی شود. تغییری که همه جهات برایش مساوی محض باشد یعنی کشش را از آن حذف کرده اید کشش و تعلق، طرف یا جهت لازم دارد همانطور که بعد می گوئیم مقصد لازم دارد، باید بطرفی کشیده شود و آن طرف باید در کل ثابت باشد یعنی در نهایت به یک طرف ختم شود و اگر طرف در کل تعدد پذیر شود باز حرکت میسور نخواهد بود یعنی تعلق واقع نمی شود در کل بعنوان یک واحد باید یک مسیر باشد و امر ثابت لازم دارد و از طریق امر ثابت عین همین مطلب مشاهده می شود. پس هم می توان به تعلق نظر کرد و گفت تعلق بدون جهت ممکن نیست و بودن وجود یک مسیر ثابت در کل ممکن نیست و هم بالعکس آن می توان گفت تغییر واقع نمی شود مگر اینکه تحت یک امر ثابتی باشد. در این قسمت بحث کاری به امر ثابت نداریم و فقط ملاحظه می کنیم اگر بنا شد در یک جهت ثابت حرکت کند مراحل زمانی اش باید با تناسب مکانی اش هماهنگ باشد و هم چنین بالعکس، همانطور که در دو جلسه قبل عرض شد باید گذشته شیئی به انحلال در وحدت ترکیبی در آن منحل باشد و تعلق به آینده را هم دارا

باشد. یعنی شییی ای که موجود است دارای زمان و مکان فعلی است، گذشته را دارد لذا مکان دارد، تعلق به آینده دارد که باید فعلی باشد. البته اینکه تعلق به آینده ای که الان نیست چگونه است ابتدا با تناسبات امر ثابت و نهایتا به قدرت تغییری که در خود این ملاحظه می کنید مسئله فاعلیت و طلب ولایت است که بعد توضیح می دهیم. تاکنون بیان شده که زمان و مکان در عینیت از یکدیگر جدا و بریده نیستند، بنابراین تناسبات تعلق، تناسبات زمان و مکان در شییی است. حالا اگر تناسبات زمان و مکان برابر تناسبات تعلق باشد، جاذبه و تاثیری که در مکان به شییی نسبت می دهید آن نحو جاذبه ای است که متناسب با این مرحله در این جهت باشد یعنی هم حضور مراحل گذشته اش را در آن می بینید و هم تعلق آن به مراتب آینده اش، که این تعریف از زمان و مکان مبداء اصول موضوعه ای است که باید تغییرات فیزیکی و عینی را تبیین کند، که بر اساس این اصول موضوعه ای که هماهنگ با معارف حقه است زمان و مکان را تعریف می کنیم و بعد می توانید این را در مدل دخالت دهید و بگوئید برای رفتن به طرف جامعه اسلامی چه محصولاتی را باید محاسبه کرد.

در پاورقی مطلب این را عرض می کنم همانطور که در جلسه قبل به بحث قیاس و منطق اشاره شده لازم است هم به منطق صوری توجه شود وهم به روش حسی و اینطور نیست که فقط این دو روش برای استنتاج باشد و بعد بیان می کنیم که پرستش خدای متعال در شناخت قدر و منزلت نیازها و چیزهائی که نیازها را بر طرف می کند اصل است و شما استبصاد نکنید که فرمولهای فیزیک را با کارائی عینی که دارد نمی توان تغییر داد. در علم محاسبه و هندسه قبلا یک اصول موضوعه دیگری اصل بود و بر اساس آنها یک تعاریف و احکامی بیان می شد و مدتهای مدید هم بر اساس آنها عمل می کردند. با هندسه اقلیدسی بنائی می کردند و عمارتهای بزرگ می ساختند و در عینیت کاربرد داشت و هم از نظر فرض ذهنی قابل ملاحظه بود و با روش منطق صوری می شد ابتدا کشیدگیهای مختلف را تجرید کرد و از حجمهای مختلف جدا کرد و امتداد را

ملاحظه نمود و بعد سلب و ایجاب را نسبت به امتداد آورد و نقطه و خط را تعریف کرد و بعد هم یک تعاریف هندسی و یک احکام نسبت به این تعاریف را بیان کرد و کاربرد عینی و عملی آنرا ملاحظه کرد، اما وقتی کفار خواستند قدرت اثرگذاری شان را بالا ببرند به یک جایی رسیدند که این مطلب که هم باید از نظر ذهنی از آن دفاع کرد و گفت امتداد یک امر بدیهی است و از لحاظ عقلی هم دارد و مسلّب و ایجاب آن هم ممکن است و به حکم منطق صوری هم می توان تعاریف و احکامی را بیان کرد و هندسه را ساخت و درستی این که بر پایه بدیهی عقلی قرار دارد تمام است و ماده آن هم از امور بدیهی عینی آمده و تجرید شده و لحاظ آن برای عقل ممکن است و به احکام آن عمل هم شده است. آنها خواسته اند بین کیفیت ها را اندازه گیری کنند ولی دیگر کم متصل و منفصل نمی توانست نسبت بین رنگ قرمز و آبی و شیی سبک و سنگین و شیی مقاوم و غیر مقاوم را تحویل دهد. همچنین در تبدیل کیفیت ها کارائی نداشت در نتیجه آمدند قیدی اضافه کردند و حد اولیه اش را تغییر دادند و اصول موضوعه جدیدی قرار دادند و فرضا هندسه تا اقلیدسی و بعد هندسه فضائی و بعد نسبیت را بیان کردند. حالا این فرمولها که کارائی بیشتری دارند ولو احکام سابق نظری را درباره امتداد رد می کند و می گوید اگر تعلق و رابطه بین دو شیی عینی باشد بدون حرکت و جاذبه ممکن نیست و حرکت و جاذبه هم انحناء لازم دارد و بعد هم این را اصل قرار می دهند و می گویند بنا به تعریف درجه، هیچ مربعی که مجموع زوایای آن 360° درجه باشد، نداریم و همیشه یا کمتر است یا بیشتر است. یا چهار پاره خطی است که انحناء آن رو به بیرون است یا انحناء آن رو به درون است و آن قانون قبل غلط است، درباره کاربردهائی هم که دارد می گویند مقیاس دقت شما در آنجا بالا نبوده است. حالا چه مانعی دارد که بگوئید کاربردهای فیزیک موجود کیهانی یا اتمی درباره نسبت اشیاء به آخرت ضریب دقتش بسیار پایین است و حالا با یک مدیریت و ولایت کفر در جهان روبرو شده اید که در مقیاس بزرگ یک آثاری ایجاد کرده

است و فعالیت های مختلف بشر را شکل می دهد و این فعالیت ها هم زمینه رشد و پرورش بشر است و آن ملکات و اخلاقی را که شما می خواسته اید حاصل نمی شود. اگر این اطلاعات مبتنی بر اصالت حس و این زندگی غربی باشد یک اخلاق دیگری می آورد و شما بر اساس احتیاج خودتان می گوئید باید یک چیز دیگری درست شود البته زمان آن طولانی خواهد بود. اما به هر حال اگر فلسفه از این امور بریده و جدا باشد سپردن ولایت و تصرف و یا حداقل تصرفات اجتماعی به دست کفار و مدلهای حسی آنهاست.

بنابراین در اینجا تناسبات تعلق، معنای علیت می دهد و جاذبه مکانی نیست الا همان جاذبه ای که بین گذشته و آینده وجود دارد یعنی بر اساس جاذبه زمانی است که جاذبه زمانی هم هست و اینها هر دو با همدیگر هستند و در حقیقت تعلق به جهت خاص است که تغییرات خاصی را در مراحل خاصی لازم دارد و در هر مرحله هم یک ترکیبات متناسب ایجاد می کند که اسم آن ترکیبات را تاثیرات عینی خارجی گذاشته اید و می گوئید اینجا مثلا جاذبه زمین است یا اینجا میل ترکیبی است و نظیر ذلک. تعلق گذشته به آینده است که این حرکات را نشان می دهد و چیزی ماورای آن نیست، پس می شود تناسبات تعلق.

در مثال قبلی می گفتیم اگر سه ماده را با یک عیارهای خاصی مخلوط کنید حلوا به دست می آید و اگر عیار آنرا تغییر دهید سوهان بدست می آید، یعنی برای مقصد خاص تناسبات خاص لازم است و عین همین تناسبات در هر یک از عناصر هم مطرح است پس اثر و تاثیر چیزی جز همین تناسبات سیر نیست که در شکل مکانی و زمانی قابل توجه است.

برادر سبحانی: نسبت این تناسبات با خود شیی چگونه است، مثلا در باب علیت آثار و اعراض را معلول

خود ذات می دانند، حالا تناسبات با غایت چه نسبتی با ذات پیدا می کند؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: غیر از همین تناسبات دیگر ذاتی وجود ندارد و خود همین جاذبه در سیرش تناسبات را دارد، اگر قصد شما از ذرات، خود جاذبه و تغییرات خودش است عیبی ندارد ولی اگر یک چیزی غیر از جاذبه قائل شوید و بعد بگوئید آن دارای یک جاذبه ای است درست نیست. اگر بگوئید خود آن "برای" ندارد و به نفسه هست ما سوال می کنیم ربط آن با تغییر چیست، یعنی یا می پذیرید که "ذات" تغییر نکند که در اینصورت ترکیب و "برای" ندارد و آنوقت باید رابطه اش را با آن چیزی که تغییر می کند بررسی کرد و دیگر این چیزی که تغییر می کند به آن مربوط نخواهد بود کما اینکه در امر ثابت می گوئیم یک چیز ثابت است و لکن این جاذبه به آن تعلق دارد و آن از تغییر خارج است.

برادر سبحانی: اگر در این بحث نتوانیم ملاحظه شیئی کنیم مسئله اختیار چی می شود و تفاوت آن با عدم اختیار و جبر چه خواهد بود؟ و نسبت اختیار با غایت چه می شود؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بعد که درباره تعلق بحث کردیم اثبات می شود که اگر ذات قائل شوید اختیار محال می شود بلکه تفویض هم محال می شود و امر بین الامرین معنا نمی شود.

در این جا که بحث اختیار نیست فعلا می گوئیم تعلق به مقصدی هست و نمی توان زمان و مکان را تفسیر کرد مگر اینکه تغییر و ترکیب را در حقیقت شیئی متغییر اخذ کنید نه اینکه ذات را جدا و تغییر را جدا فرض کنید که اگر ذات و تغییر را جدا فرض کردید ما سوال می کنیم این دوئیتی که بین اینهاست دوئیت اعتباری است یا حقیقی؟ می فرمائید حقیقی است، می گوئیم پس دو چیز ساخته اید که یکی تغییر می کند و یکی تغییر نمی کند و ربطی به هم ندارند، مگر اینکه بگوئید اینکه تغییر می کند تعلق به آن دارد و آن یکی برایش مثل بستر است که بحث امر ثابت پیش می آید.

برادر سبحانی: آیا تناسبات تعلق موضوع دارد و به چیزی نسبت داده می شود یا خیر؟

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: سوال این است که آیا موضوع نفس تعلق است یا موضوعی است دارای تعلق؟ اگر موضوعی دارای تعلق باشد آنگاه تعلق یک چیز است و موضوعش هم یک چیز و این دوئیت تا آنجا می رود که این را از موضوعش جدا کند یا نه؟ اگر جدا کنید یک چیز تغییر می کند و یک چیز دیگر ثابت است و بحث ما درباره آن چیزی است که تغییر می کند، یک چیز "برای" دارد و یک چیز "برای" ندارد.

برادر سبحانی: در مقدمه بحث فرمودید ما نمی توانیم برای اشیاء جهات مختلفی فرض کنیم و باید جهت واحد باشد والا تغییر محال می شود حالا چه مانعی دارد جهات مختلفی باشند و در کل هم به وحدت برسند؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ابتدا باید توجه داشت تعلق منهای جهت تعلق نیست و در نفس تعلق توجه به "ما یتعلق به" هست والا تعلق گفته نمی شود یعنی اول جهت بطرف ما یتعلق ما یتعلق به در آن هست والا تعلق نیست. آنگاه اگر زمان و مکان قابل لحاظ بود و جهان یک مرکب واحد باشد برای کل یک تعلق است ولی عیبی ندارد که بگوئیم درون آن تعلقهای مختلفی در مراتب مختلف هست، البته متوجه واحد می خواهد و مرکب دارای یک اثر واحد است و الا اگر بگوئید وحدت اثر آن اعتباری است، ترکیبش هم اعتباری می شود و تغییر و حرکت داشتن به طرف مقصد نیز اعتباری می شود و تعلقش نیز اعتباری می شود.

برادر سبحانی: اثبات وحدت ترکیبی کل عالم از ناحیه تاثیر و تاثرات است؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: برهان وحدت ترکیبی کل عالم به وحدت زمان و مکان است یعنی اگر می گوئید تغییر هست و مثلا صد چیز داریم که جداگانه تغییر می کنند، سوال می کنیم آیا نسبتی هم برای آنها فرض دارد یا خیر یعنی یا می گوئید اینها منفصل اند و هر کدام یک کل جدا هستند یا می گوئید به همدیگر نسبت دارند که در اینصورت معنایش این است که در یک کل بزرگتر جای دارند. اگر بگوئید جدا هستند و نسبتی به هم ندارند یا "برای واحد" برای آنها می گوئید یا "برای متعدد"، یعنی هر کدام را یک فرض می کنید،

اگر هر کدام یک کل باشند آیا "برای واحد" دارند یا خیر؟ اگر جهت واحد نداشته باشند "یک برای" ندارند و اشیاء متعدد منفصل از هم خواهند بود که به جهات مختلفی حرکت می کنند، حالا آیا خالق اینها یکی است یا چند تاست؟ اگر یک خالق است و نمی توان عدل درباره هر یک از اینها را مختلف دانست، تناسب عدل همه اینها را یکپارچه می کند. به عبارت دیگر اگر همه اینها در نزد خالق به یک اندازه احترام داشته باشند ولی در جهات مختلف باشند که یکی به طرف کمال و یکی به طرف نقص باشد معنایش این است که در معنای عدل و در معنای مقصد تصرف کرده اید. عدل همیشه به مقصد تعریف می شود، همانطور که در آن مثال می گفتید این مواد و این عیارها برای درست شدن حلوا مناسب هستند، مقصد همیشه مناسب بودن یا مناسب نبودن را مشخص می کند و جدای از مقصد، تناسب معنا ندارد، اگر بدون ذکر مقصد بگوئید اینها با هم ذاتا متناسب هستند درست نیست. البته یک نفر می گفت شما می گوئید اینها متناسب هستند در حالیکه هر طور که باشند متناسب هستند و این معنایش انکار مقصد است و بالاتر از آن اینکه اگر مطلقا مقصد را حذف کنید عین لغو می شود و تناسب و عدم تناسب مساوی می شود. اگر بگوئید قدر و منزلت چیزهائی مختلف به جهات مختلف مساوی است و احترام همه آنها یک اندازه است مثل این است که بگوئید دیگر احترامی در کار نیست و نفی احترام و نفی قدر و منزلت در حقیقت نفی تناسب از کل داخل اینهاست، یعنی اول نفی تناسب بین یک شئی دیگر می کنید و بعد نفی تناسب در داخل هر یک از اینها خواهد بود چون نفی تناسب نسبت به مقصد شده است. وقتی می گوئید جهات مختلف مساوی است و از هر سو که برود یکی است یعنی هیچ مقصدی ندارند و لغو و عبث بودن که در مقصد آمد جهات مختلف مساوی می شود و جهات مختلف که مساوی شد یا اشکال فلسفی دیگری پیدا می شود که با مساوی شدن جهات مختلف حرکت محال می شود، اگر برای صد چیز صد مقصد مختلف بگذارید ابتدا از خود مقاصد سوال می کنیم که می گوئید هیچ فرقی با هم ندارند می

گویم پس محترم و غیر محترم و مناسب و غیر مناسب ندارید می گوئید نه هر چیز یک مقصد خاص خودش دارد. بعد می آئیم نفی خصوصیت از یک واحد نسبت به خودش می کنیم و می گوئیم اگر کل اینها مقاصدشان با هم فرقی ندارد، نسبت بهر "یک کل کوچک" هم نباید مقصدش فرق کند و در وضعیت بودنش یا خروج به طرف آن مقصد نباید فرق کند و بعد می توان گفت دیگر جاذبه و تعلق ندارید. اگر نسبت به یک چیز تعلق به جمیع جهات مساوی شد حتی ماندن در وضعیت خودش دیگر برای خروج آن از این وضع دلیلی نیست و سر جای خودش می ماند و لازم نیست جایی برود. اگر بگوئید لازم است این طرف برود می گویم آیا بین مقاصد نسبتی هست یا نه یعنی از جاذبه درونی که آغاز کنید به تناسبات یک کل می رسید و از تناسبات یک کل به تناسباتشان به مقصد و از تناسب بین مقاصد به تبدیل شدن به یک کل و بعد کل جاذبه همه اشیاء را به یک مقصد تعریف می کنید.

برادر سبحانی: اگر تعدد جهت باشد لازم نیست جهت ها از نظر ارزشی با هم مساوی باشند و می توان گفت ارزش جهت ها فرق می کند و حرکت محال نخواهد شد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: پس یک قدم پائین تر می آئیم مقاصد به یکدیگر نسبت دارند و نسبتشان هم حقیقی است، حالا آیا در یک جهت منحل هستند که می گوئید ارزشها به لحاظ آن جهت تقسیم می شود یا نه، یعنی همین که می گوئید یکی از آنها ارزشمند تر است، یکی نسبت به همه شامل شده و معیار سنجش بقیه شده است یا نه؟ این قدرهای مختلف و یا ارزش ها و ضد ارزش با توجه به یکی از آنهاست که روشن می شود و قطعا آن معیار هم باید معیار واقعی باشد. بنابراین اگر در آن رتبه بالاتر نگوئیم همه مقاصد مساوی است یک مقصد، مقصد شامل می شود و بقیه مقاصد بوسیله آن مقصد تعریف می شود. حالا آیا خروج از لغویت نیز بوسیله همان تبیین می شود یا با چیز دیگر، که ظاهرا خروج از لغویت هم به همان

معناست، یعنی "برای آنها" هم باید به "این برای" برگردد و این معیار صحت و حقانیت بقیه است و درجات بقیه بوسیله "این" شناخته می شود یعنی اینکه در مقام تعریف جهات مختلف را در یک جهت منحل کرده اید در مقام تعریف از ارزش است، نه در مقام تحقق. حالا آیا در تناسب عدل عین همین نیست و در تناسبات تحقق همین بالا و پائین نیست یعنی آیا ارزش از تحقق جداست، اگر بگوئید حق است که این و آنرا خلق کنند، آیا حقانیت اینها به همان جهت اصلی باز نمی گردد؟

برادر سبحانی: با توجه به بحث اختیار لازم نیست که قائل شویم آن نظم ضد ارزش هم در این غایت ارزشمند منحل می شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: اشکالهای مربوط به بحث اختیار را بعد طرح کنید، آیا در اینجا اختیار را می آورید و حل می کنید و جواب فلسفی می دهید یا اینکه به صورت یک موضوع در اینجا وارد می کنید، تا اینجا بحث علیت است و اختیار هنوز مطرح نشده است.

برادر سبحانی: جبر نبودن را به عنوان یک اصل موضوعه قبول داریم.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: پس برای جبر تعریف دهید، یعنی شما می خواهید یک کلمه جدید وارد کنید که تعریف آن باید روشن شود.

شکی نیست که آنچه در دستگاه قبلی درباره علیت بیان شده جواب اختیار را نمی دهد و وضعیت آن در این دستگاه نیز بعد باید بررسی شود. به هر حال اگر جهات متعدد باشد و تعریف ارزشی جهات بر یک پایه باشد معنایش این است که نسبتهایشان به خلقت و خروج از لغویت با یک معیار معین شده و همانطور که می گوئید ارزش آن دو یا سه درجه است می توان گفت تناسبش به غایت نیز اینطور است و تناسب به غایت در مقام ارزش واحد می شود و در مقام تحقق نیز ممکن نیست یک چیز لغو خلق شود و نفی لغویت از تمام

مراتب می کنید یعنی اثبات تناسب در تمام مراتب می کنید. گفتن اینکه لغو نیست برابر با این است که بگوئید متناسب است و همینکه گفتید متناسب است از کلهای جدا جدا یک کل تحویل داده اید و تناسب کل را نگاه می کنید متناسب است. این تناسب کل در تحقق نیز هست و اینطور نیست که در مقام انتزاع و اعتبار و تخیل متناسب باشند ولی در مقام تحقق بدون تناسب و لغو باشند. پس نفی لغویت، ما را به حقیقت تناسب ملتزم می کند، حالا این تناسب، تناسب فاعلی است یا نه، بحث دیگری است.

در این رتبه از بحث وقتی می گوئید هیچکدام از اینها در ایجاد و خلقت لغو نبوده و همه در درجات مختلف برای مقصد لازم هستند یعنی متناسب با مقصد کل هستند. بنابراین کلیه اثر و تاثیرها و لازمه ذاتها در مفهوم تعلق منحل شده اند یعنی تناسبات زمانی و مکانی در جریان رشد عین تناسبات نفس تعلق شده است رشد نیز به معنای قرب به مقصد است و قرب به مقصد مفسر علیت تمام اثرگذاریهاست و ظاهر مطلب این است که لغو نبودن اشیاء و اینکه ارزش همه چیز متناسب با مقصد است و آثارشان نیز از همین باب است یعنی تعریف علیت متناسب با مقصد تعریفی است که تبعیت آنها از لسان معصومین به حسب ادراک ما مناسبت دارد، یکوقت یک نفر یک کلمه ای را به صورت جدلی بیان می کند که باید جدلی با آن برخورد شود ولی کلام معصومین رتبه اش بسیار اعظم است و در نهایت در بحث شناخت و معرفت نیز همین کلمات و تمسک به آنها معیار صحت قرار می گیرد و بدون تمسک به آنها، ایمان هیچگونه ربطی به خدا ندارد و آنها در پرستش خداوند موضوعیت دارند.

"وصل الله علی محمد و آله الطاهرین"

فلسفه اصالت تعلق

بحث: علم

جلسه ۶: (فوق العاده)

تاریخ: ۶۸/۱۱/۷

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بسم الله الرحمن الرحیم...

بحث درباره معنای علم و آگاهی است. اگر بگوئیم انسان دارای قوه ای است که این قوه واسطه بین اموری است که غیر از انسان در عالم وجود دارد و صورت اشیاء منقش می شود مثل صورت اشیاء که در آئینه پیدا می شود، البته این صورت علم نیست بلکه وقتی که علم کیف نفس شد و حاضر در نفس بود و با نفس دوئیت نداشت، علم است. علم از صور، جلو می رود تا اینکه کیف نفس شود و تا زمانیکه نفس، جدا و این کیفیت هم جداست در کسی واقع نشده و حضور حاصل نشده و هر گاه کیف نفس شد این کیف نفس در نزد خود نفس حاضر است و نفس عالم است یعنی نفس متکیف به این کیف است، پس عالم به این کیفیت است یعنی متکیف به این کیف است هرگونه مقدماتی هم که می گذرانند برای این است که کیف نفس نشود باز علم نیست در این رابطه مثالهایی در محسوسات و در کیفیت امور ذهنی و در خود حالات می توان عنوان کرد، مثلاً می گوئید سرکه ترش است و خرما شیرین است یعنی اینها یک اثری بر ذائقه شما می گذارد ولی این اثر تا زمانیکه اثر خرماس است به علم شما نسبت به خرما ربطی ندارد و وقتی این اثر آمد و ابزار واسطه یعنی قوه ذائقه را تحریک کرد و آن قوه ذائقه هم امور دیگر را تحریک کرد تا اینکه ظرف نفس بشود و ظرف در اینجا یک نحوه لذت یا الم خاص یعنی یک نحوه کیفیت خاص برای آن پیدا شود که آن کیفیت دیگر از خود نفس

جدا نباشد اعم از اینکه آن کیفیت کیفیتی باشد که بگوئید تلخی است یا شیرینی است این دوئیت آنها در آنجا باید بگونه ای باشد که قابلیت واقع شدن کیف نفس داشته باشد هکذا تصور این تلفن و این میز تا زمانیکه اثر اینها روی باصره ما هست فقط اثر خود اینها و کیفیت خود آنهاست و ربطی به این ندارد که ما نسبت به آنها عالم باشیم ولی هرگاه از یک مراحل گذشت و کیف نفس شد می توان گفت عالم است چون علم عبارت از کیف نفسانی است. ما بر این مطلب اشکالهائی وارد کردیم که سعی می کنیم بصورت خلاصه از آنها عبور کنیم.

اول اینکه کیف نفس در نزد خود آن حاضر است به چه معناست؟ آیا این حضور بگونه ای است که انسان واقعا خودش را می شناسد و اصلا اینکه کیف نفس می شود یعنی چه؟ درباره معنای حضور آیا هر یک از ما واقف هستیم که خودمان چکاره هستیم در حالیکه چنین نیست و حتی ما بر آنچه که استعداد آنها هم داریم واقف نیستیم. باطن نفس ما برای ما معلوم نیست، چگونه می توان ادعا کرد که معلوم است؟ شما می گوئید فلان شخص تهذیب کرد و فهمید که چه ردائلی دارد بلکه می گوئید قبلا ردائل را اصلا رذیله نمی دید و شاید آنها را حمیده می دید و یا اصلا از آنها غافل نبود و نسبت به آنها حساسیت نداشت، خود نفس که نمی تواند نسبت به خودش حساس نباشد و از خودش غافل باشد، اگر نفس نسبت به خودش غافل باشد پس معنای حضور را چکار کنیم؟ اینکه بگوئیم نفس دارای مراتبی است و بعضی از مراتب آن در نزد نفس حاضر و بعضی دیگر غائب است مگر نفس از یکی بیشتر است، نفس خودش خودش است و ممکن نیست که از خودش غافل باشد.

اشکال دوم اینکه وقتی می گویند کیف نفسانی باشد حاضر باشد این چه نحوه حضوری است که در آن اختلاف است، ابزار خارجی را عوض می کنید و اشیاء را نحوه دیگری می بینید و نظرتان نسبت به اشیاء

عوض می شود. مثلاً پشت یک دستگاه میکروسکوپ می نشینید طور دیگری صحبت می کنید، اگر خارج، کیف نفسانی شماست ابزار که آمد و درجه دقت را بالا برد، خارج با واقعیتش نسبت به شما اثر داشته باشد، آیا می خواهید بگوئید خارج به ضمیمه است؟ عیب ندارد نظر اول شما نسبت به این قندان آنگونه بود حالا هم که ضمیمه پیدا کرد باز عم نسبت به قندان است یعنی موضوع علم فرق نکرده بلکه کیفیت ارتباط شما با آن فرق کرده است. اگر قوه دراکه می تواند این را درک کند دیگر واسطه نباید اثر بگذارد چون واسطه برای همان موضوع واسطه شده است در یک لحظه یک نفر پشت میکروسکوپ نشسته و به شیئی ای نگاه می کند، شما هم به آن شیئی نگاه می کنید حالا قول کدامیک از شما نسبت به این موضوع صحیح است، او که مسلح به ابزار است یا شما؟ آیا می توان گفت ابزار موجب از بین رفتن موضوع می شود یعنی ابزار باضافه آن موضوع یک کل دیگر است و شما یک چیز را می بینید و اینکه ادعا می کنید قند این حکم را دارد، درست نیست بلکه قند به ضمیمه میکروسکوپ این حکم را پیدا کرده است، اما قند که یک چیز واقعی است و موضوع علم شماست اما از دو طریق به آن نظر می کردید. به هر حال اگر ابزار عوض شد نظر انسان عوض می شود اگر ابزار ذهنی هم عوض شود چنین است، اگر با یک ماشین محاسبه ریاضی دیگری به یک مسئله نگاه کند فرق می کند با کسیکه با یک ابزار دیگری دقت می کند، پس هم ابزار خارجی داریم هم ابزار ذهنی. حالا ممکن است کسی ادعا کند نظام حساسیتها نیز چنین است و اگر با دو نظام حساسیت به یک موضوع نگاه کنید دو نحوه تعریف ارائه می دهید. این نظام حساسیت را ساده می کنیم و می گوئیم با دو ظرفیت روحی یا با دو ظرفیت فهم و ادراک دو نظر حاصل می شود کما اینکه در یک زمان بعضی قائل به اصالت وجود و بعضی قائل به اصالت ماهیت می شوند. در مسائل منطقی نیز یک عالم منطقی در لوازم بعیده به یک مطلب قائل می شود و یک عالم منطقی دیگر به یک لازمه دیگر معتقد می شود با هم بحث می کنند و غافل

هم نیستند ولی هر یک اینطور می فهمد و دو کیف نفسانی جدا دارند و شما هم می گوئید دو ظرف روحی و دو نظام حساسیت است که یکی از آنها لوازم بعیده را بهتر دیده است.

پس در هر سه مرتبه اعم از نظام حساسیتها، نظام فکری و ابزار خارجی این واقعیت، تعاریف مختلف پیدا می کند. حالا آیا علم نسبتی به خارج ندارد و کیف نفسانی است و خودش بعنوان یک واقعیت دارای واقعیت است و به خارج کاری ندارد یا بگوئیم مطابقت دارد و عین هم است یا بگوئیم تناسب دارد؟ ظاهراً اگر کسی ادعا کند تطابق و تناظر یک به یک دارد عین همان اشکال به آن وارد است، تغییراتی هم که در علوم پیدا می شود چه ناشی از قدرت ادراک و چه ناشی از ماشین محاسبه و چه ناشی از ابزار باشد تغییرات را جواب نمی دهد. اگر کسی بگوید هیچ ربطی ندارد درباره کاربرد و معنای کاربردی اشکال است و اگر بگوید متناسب است معنای تناسب نزدیک می شود. پس اینکه انسان را قوه ایست دراکه که در آن منقش شود صور اشیاء چنانکه در آئینه، اگر غرض تطابق باشد درست نیست، اما این فقط مخصوص محسوسات نیست، بلکه نسبت به عالم معقول نیز چنین نیست یعنی نسبت کلی به مصادیق ذهنی نظری اش، تطابق یک به یک نیست و در همینجاست که قیاس شکل اول و امثال آن مطرح می شود چون وقتی مابه الاشتراک را کبری می دانید و صغری هم مفهوماً خصوصیت دارد ولی عین همان حکم صادق بر صغری نیست و ربط بین آنها بدیهی نیست لذا اعتقاد للنسبه هم بالبداهه حاصل نمی شود البته این بحث بعداً مطرح می شود که توسعه کارائی قیاس شکل اول در تنظیم نظام مسلمین چیست؟ قیاس شکل اول را نباید محدود به مباحث کلی کرد و الان ما هم مشغول توسعه آن هستیم یعنی آنرا در امری بکار می گیریم که خصوصیات خودش را تعریف می کند بعد از بحث شناخت در بحث تنظیم این بکارگیری را بیشتر توضیح می دهیم همانطور که تا حالا آنرا در بحث زمان و مکان بکار گرفته ایم، پس صحبت درباره نحوه بکارگیری آن است یعنی تعریف جدید تکمیل همان است.

الان قیاس شکل اول در وجه قدرتش در اسکات کفار بکار می رود، کارائی آن زیاد است ولی باید با خود آن درباره تعاریفش دقت بیشتری شود.

امور نظری هم مانند امور حسی است و حالات روانی نیز چنین است یعنی هیچیک از اینها برابری یک به یک ندارد، همگی "وحدت ترکیبی" و "طلب الولایه" هستند و بر همین اساس برهان، "نحوه پرستش خدای متعال است اگر تابع وحی باشد"، یعنی استنباطی که از ائمه کمک بخواند و تابع آنها باشد و دنبال برپائی عبادت خدا باشد، فرقی هم بین کار فقیه که احکام تکلیفی را استنباط می کند و کسی که معارف را استنباط می کند و کسی که به دنبال اجرای آنها در خارج است، نیست.

اینکه تفکر یک ساعت بهتر از هفتاد سال عبادت است آیا منظور فقط تفکر پیرامون قیامت و تهذیب است اگر کسی این احتمال را با آن صحبتی که فضل عالم بر عابد را ذکر می کند و علت آنرا نیز سعی کردن عالم برای نجات دیگران می دانند، البته فکر درباره قیامت حتما عبادت است ولی آیا این منحصر به افکار معرفتی است، در عبادات هم یک عبادت اجتماعی داریم که تولی و لاه عدل است، کسب هم گاهی طلب حلال و اداره عائله است که در بعضی از روایات آنرا نه جزء از عبادت می داند ولی بین این کسبهای حلال کدام افضل است، حمایت از معصومین و مقابله با دشمنان آنان افضل است. درباره شیخ مفید نقل می شود که این بزرگوار اهتمام شدیدی بر سرکوب مخالفین داشته اند و جدیت داشته اند که در مقابل رواج هر حرف باطلی در جامعه بایستد که اینهم یک توفیق و یک شجاعتی می خواهد این یک عبادت اجتماعی در فرهنگ جامعه است همچنین عبادت اجتماعی در نفس نظام ولایت و سیاست است که تنظیم امور جامعه و جلوگیری از هجوم کفار است اگر نفس سلطه کفار بر مسلمین را شامل همه مسلمانان جهان بدانیم نه فقط مسلمانانی را که در ایران هستند و یا در سائر مرزهای خاصی که سازمان ملل برسمیت شناخته است الان آیا مسلمانان فلسطینی

امنیت دارند و ناموس و جان و مال و اعتقادشان محترم است یعنی تصرف کفار و سلطه آنها بر مسلمین در سراسر جهان حق است یا نه؟ الان افرادی از مسلمانان روسیه می آیند و می خواهند در ایران زندگی کنند اما قوانین بین المللی اجازه نمی دهد مسلمانان سراسر عالم به نظام ولایت که به برکت امام خمینی در ایران حاصل شده اگر هجوم چنین باشد و حتی در داخل کشور هم هجوم سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آنها وجود دارد و فشارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می آورند و یک چنین هجومی بر کلمه توحید قابل لحاظ است. حالا آیا عبادتی که در فکر هست فقط درباره تهذیب است؟ البته تهذیب حتما لازم است و بدون تهذیب اخلاص پیدا نمی شود، ولی آیا عبادت فکری فقط استنباط احکام عقل یا فکر درباره تهذیب است یا اینکه درباره سائر قسمتهائی که میدان حرکت فکر برای جریان ولایت خدای متعال در زمین است، نیز هست، ممکن است این احتمال را تأیید کند، مختلف بودن لسان مبارک روایات هم ممکن است بر اساس اختلاف موضوعاتی باشد که درباره آنها فکر می کنید، البته این یک احتمال است و برای نسبت دادن باید کار اجتهادی کرد، بعید نیست روایاتی که درباره عادل و بعد از آن درباره حمایت از ولی عادل هست، اینکه حرکت فکری در حمایت از ولی عادل در مقابله با مستکبرین که طاغوت هستند برای نشر توحید در تمام مراتب سه گانه از عبادتهای بسیار مهم است. البته این یک احتمال است که باید پیرامون آن دقت شود.

خوب ما موضوعات مختلفی را کنار یکدیگر قرار دادیم که یکی از این موضوعات احادیث وارده درباره عالم و یکی احادیث درباره فکر و یکی احادیث درباره ولایت بود، یعنی می توان مجموعه سازی کرد و فقط احادیثی را که در یک باب است ملاحظه نکرد. البته ممکن است یک نفر یک حدیث را به تنهایی ملاحظه کند، یا احادیثی را که پیرامون یک موضوع است به تنهایی ملاحظه کند، اما می توان احادیثی را که پیرامون موضوعات مختلف است با یکدیگر ملاحظه کرد و نسبت بین آنها و لوازمشان را مورد دقت قرار داد. البته باید

توجه داشت که اگر اخلاص نباشد، حتی نماز هم که بهترین ذکر است "اقم الصلاه لذكری" فاسد خواهد شد، حج نیز در صورت عدم اخلاص اگر صد هزار تومان هم خرج کرده باشد بی ارزش است، اگر اخلاص نباشد اینها فائده ندارد. خداوند که محتاج این دویدنها و از این صحرا به آن صحرا رفتن نیست و اگر اخلاص بود آثار آن مواقف کریمه را مشاهده می کند، والا شاید عصیان کردن در آنجا گناهش بزرگتر باشد، همانطور که کریمه بودن آنجا به حسب نسبت آن مکانها به معصومین است و اگر کسی با یک قصد و غرض دنیائی خلاف به آنجا آمده باشد مطرود خواهد شد، در امور فکری و قلبی نیز چنین است. امیدواریم خداوند به برکت نبی اکرم "ص" خودش ما را حفظ کند و توفیق دهد.

به هر حال ادعای ما این است که در حالات روحی هم تطابق نیست بدلیل همین بحثی که درباره اخلاص بیان می کنیم که علمای تهذیب می فرمایند انسان نمی تواند فوراً بگوید این عمل من دیگر درست شد، اطمینان به عمل، نفی شده و عمل من درست شد، معنا ندارد، در مرحله حالات روحی هم نفی شده است. بنظر من می آید وقتی آیه مبارکه "فلا یومن من مکر الله" نازل شد نبی اکرم "ص" گریان شد و شاید وجود مبارک امیرالمومنین (ع) گریان شد و بعد جبرئیل از طرف خدای متعال شرفیاب شد و سوال کرد چرا گریه می کنید؟ فرمودند از خوف خداوند متعال، خطاب رسید که من شما دو نفر را امنیت دادم، ظاهراً حضرت فرمودند می ترسم خود این امنیت دادن آزمایش باشد بعد خطاب شد که در همین حال باشید، یعنی احساس غنا و بی نیازی نکنید.

تازه نزد عرفا این مطلب روشن است که همیشه در قدم بعد، نواقص قبلی خودش را می فهمد مثلاً به مرحله فنا رسیده است و دیگر به خودش توجه ندارد اما برای همین فدا هم درجات و مراتب و رشد هست، شما فانی می شوید نبی اکرم "ص" هم فانی شد اما آیا حال شما مثل هم است؟ قطعاً اینطور نیست خوب حالا

این رقم فانی بودن در آن درجه بالاتر، عصیان محسوب می شود. پس تطابق ندارد شما ابتدائاً خیال کردید التفات به خود ندارید اما در قدم بعد معلوم شد مثل اینکه یک مقدار التفات به خود بوده است ولی از آن خبر نداشته اید، البته تلاش و اظهار فقر هست ولی سوال ما درباره حضور است که این حضور و این کیف چکاره است آیا این کیف تطابق دارد؟ حالا بگذریم از آن مثالی که می گویند صور اشیاء چنانکه هست در ذهن منقش می شود که در این مثال اشکالهای بسیار زیادی هست، که آئینه محقر یا محدب باشد اختلاف واضح می شود یا نور تغییر می کند تصویر عوض می شود، ذهن نیز همینطور است حالا اینکه می گوئید ذهن مثل آئینه صاف است با کدام ابزار سنجیده اید و صافی آن چقدر بوده است، خود اینکه آئینه صاف در مقابل باشد تقابل آن به چه معناست و نوری که موجب انعکاس می شود چه نوری است؟ بله می توان با ذهن عرفی و تسامح از همه اینها عبور کرد.

اگر بگوئیم تطابق وجود ندارد که با بحثهای تغییر و تغایر کاملاً معنای تطابق شکسته شده و در وحدت ترکیبی هم روشن شده که این تطابق هیچگاه نمی تواند واقع شود.

پرسش و پاسخ

حجت الاسلام میرباقری: اینها علم را به حضوری و حصولی تقسیم می کنند بعد علم حصولی را کیف نفس می دانند و آنرا هم به علم حضوری بر می گردانند. علم حضوری هم خود نفس و شئون آن است. علم حصولی را علم به خارج هم می گویند که چون علم به کیفیات نفسانی علم به خارج است علم حصولی نامیده می شود و تطابق را در این مرتبه قائل هستند و الا در علم حضوری که تطابق معنا ندارد چون محکی ندارد تا تطابق باشد، بنابراین در علم حضوری تطابق نیست و نسبت به حالات هم این بحث که اینها جنبه حاکمیت داشته باشد و تطابق باشد در آنجا اصلاً مطرح نیست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: علم حضوری علم نسبت به چیزی هست یا نه؟

حجت الاسلام میرباقری: علم نسبت به چیزی است که به تطابق آنرا می یابد، یعنی تطابق با غیر دیگر مطرح نیست بلکه تطابق با خودش است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: پس از یافتن خودش، آیا خودش یک چیز مستقل و جداست یعنی با خارج انفصال دارد خودش با کیف خودش مطلقا از خارج منفصل است که اصلا لقب علم را از آن برداریم.

حجت الاسلام میرباقری: طبیعتا اینها هم نظام علت و معلولی را در حصول ادراکات قائل هستند و نمی گویند ادراکات ما بدون تاثیر و تاثیر خارجی پیدا می شود ولی صحبت بر سر این است که ما بین احساس گرسنگی و سائر حالات با ادراک فرق قائل هستیم یا نه؟ باید وقوف خودمان بر خارج را به هر معنا بطوریکه مفاهمه ای صورت گیرد انسان باید احساس کند درک دارد و اگر همه بحثها به فهم خود انسان بر نگردد بحث بیهوده ای است. در همه رتبه ها حتی در پرستش هم فهم انسان است که موضوعیت دارد. بالاخره آنها نظام علت و معلولی را منکر نیستند و تا زمانیکه انسان گناه نکند و یک فعل و انفعالات و روابط علی و معلولی درکار نباشد قطعا تصویری از این در روح انسان منعکس نمی شود و برای نفس حالتی پیدا نمی شود که بر اساس آن حالت بگوئیم وقوف پیدا کرد. چه فرقی است بین این تصویری که در ذهن پیدا می شود با بقیه چیزها؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: سوال من این است که وقتی می گوئید عند النفس حاضر شد و نفس به خودش واقف شد، این وقوف به خودش چه ربطی با خارج دارد؟ اولین اشکال به خود حضور است که آیا نفس نزد خودش حاضر است وقتی در توضیح حضور می گوئید ما خودمان را می شناسیم علم حضوری که

یعنی معلوم در نزد عالم حاضر باشد بدین معناست که کیف عالم باشد و دوئیت نداشته باشد، حالا آیا خود نفس در نزد خودش دوئیت دارد یا نه؟ قطعاً دوئیت ندارد، الان ما به اشیاء خارجی کار نداریم.

حجت الاسلام میرباقری: البته در بحث نسبت هم این موضوع مطرح است که بالاخره نفس با نظام عالم وحدت ترکیبی دارد و باید بر هر چه که هست وقوف داشته باشد چون عشق فعلی با ترکیبات خودش است. حجت الاسلام والمسلمین حسینی: این مطالب را در جای خود باید جواب دهیم ولی فعلاً در فرض اول به دنبال فهمیدن معنای حضور هستیم.

حجت الاسلام میرباقری: این حضور جز به مجرد تفسیر پذیر نیست لذا می گویند: حضور مجرد لمجرد که به بساطت برگردد، چون با پنخش و گسستگی، حضور بی معناست.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی یک چیز است و غیاب هم ندارد اما تهذیب برای چه چیزی واقع می شود؟

حجت الاسلام میرباقری: تهذیب مال رشد است که این فرد وقتی خودش را درک می کند و تهذیب می کند یعنی رشد می کند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: آیا این خودش را می شناسد و می داند که الان مرئی است یا معجب و مغرور است یا نه؟ آیا خودش به خودش واقف است؟

حجت الاسلام میرباقری: یعنی یافته های خودش را به مفاهیم ذهنی تبدیل کرده است؟ یافت که یک وجود مرئی است و تبدیل به مفهوم ذهنی نشده است، مثل اینکه انسان گرسنه است اما التفات ندارد که گرسنه است، خودش را می شناسد به این معناست که خودش را با همه چیزهایی که هست درک می کند، عجب خودش را هم درک می کند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی خودش اصلا برای خودش مجهول نیست.

حجت الاسلام میرباقری: غفلت یعنی اینکه تفسیر ذهنی از آن ندارد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: تفسیر ذهنی در قدم بعد است، پس خودش را می شناسد و به علم حضوری هیچ غیبتی ندارد زحماتی هم که می کشد برای این است که از خودش یک مجسمه ای درست کند آنگاه در مجسمه سازی اش اشتباه می کند، چون نزد خودش حاضر نیست. اگر بگویند این دست هم که نقاشی می کند دست همان خود است ولکن این دست عوض گذاشتن دو گوش، فقط یک گوش گذاشته است خود نفس است که دارد این زحمت را می کشد و خودش هم که برای خودش حاضر است، پس چگونه است که در نقاشی آن اشتباه می کند؟

حجت الاسلام میرباقری: چون نمی خواهد خودش را خوب بشناسد و اختیار می کند که خوب نشناسد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: پس اختیار هست و واسطه واقع می شود.

حجت الاسلام میرباقری: بله هر گاه انسان بخواهد کاری انجام دهد اختیار هست و هر گاه بخواهد آن وجود را به یک ادراکات جدید تبدیل کند حتما اختیار هست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بنابراین علم سابق بر اختیار است و می تواند عمدا اشتباه کند و الا کاملا واقف نیست و هر گاه کسی نخواهد اشتباه کند معصوم می شود و اشتباه نمی کند.

حجت الاسلام میرباقری: بله، اگر جدا بنابر تبعیت حضرت حق داشته باشد محال است خطا کند یعنی خطا همیشه در اختیار سوء است و کار همان اختیار است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی آن اختیار غیر از نفس است و دو چیز هستند، یک نفس است که دارای کیف است و بسیط است نباید اختیار را از آن جدا کرد تا باز من سوال کنم که آیا اختیارش در نزدش حاضر است یا نه؟

حجت الاسلام میرباقری: اختیار هست و حاضر هم هست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: اگر اختیار هست و هم اختیار و هم خودش را می شناسد و قریه الی الله دارای جدیت است.

حجت الاسلام میرباقری: در این صورت دیگر خطا روی نمی دهد مگر منشاء خطا غیر از اختیار سوء است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: الان بحث درباره این است که نفس و خصوصیاتش به یک مجرد خاصی رسیده اند که اگر در مقام فعل هم اختیارش الهی باشد که البته در نزد خودش هم واضح است که آیا اختیارش الهی یا نه، که در همین باره هم اشکال وارد است یعنی این اختیار سوء که مال نفس مجرد است اگر آنرا روی ذات نبریم اختیار سوء برایش ممتنع می شود چون آنرا مجرد گرفته اید و اختیار را هم جزء آن می دانید.

والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته

۱۶۶۵

فلسفه اصالت تعلق

بحث: تقویم در نظام اختیارات

جلسه ۷ (فوق العاده)

تاریخ: ۶۷/۱۱/۳۰

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: اعوذ با...، بسم الله الرحمن الرحیم...

در بحث گذشته مسئله فاعلیت و اختیار بیان شده است.

منظور از امر بین الامرین، ترکیب فاعلی در مرتبه تحقق است

در این قسمت عرض می کنیم مسئله تقویمی که در وحدت ترکیبی در این رتبه بحث طرح می شود همان تناسباتی است که قبلاً برای وحدت ذکر می شد، نهایت در اینجا قوام تحقق فاعلیت متناسب با یک نظامی است که از یک جانب فاعلیت حضرت حق است و از یک جانب دیگر فاعلیت کسی که اراده کرده و وجه طلبش به طرف این قرار گرفته است و کلیه شأهائی که در نظام فاعلیت وجود دارد. آنگاه شیئی ای که محقق می شود فقط یک اختیار نیست یعنی اگر گفته شود فقط اختیار حضرت حق هست و لا غیر به معنای جبر بود که گفتیم اصلاً وقوع این ممتنع است چون در جبر محض، تغییر محال است و کون و فساد ممکن است و در تفویض محض هم تغییر محال است، بلکه تحقق ناشی از دو شأه است و می شود لاجبر ولا تفویض و اگر نظام فاعلیت باشد اصلاً جبر و تفویض موضع پیدا نمی کند و موضوعیت ندارد.

فاعلیت ترکیبی نسبتی به فاعلیت حضرت حق، و نسبتی به فاعلیت عبد دارد

و این فاعلیت ترکیبی است که شیئی را تحویل می دهد. تقوم فاعلیت ترکیبی اینطور نیست که قابل تجزیه باشد و بگوئیم بعضی از این شاء عبدا است و بعضی از این شاء مولا است بلکه تا هر جا که جلو روید هر دو حضور دارند کانه وقوع ثانی یک متوجه از ترکب فاعلی است و این هیچ مانعی برای قیومیت و مطلق بودن ایجاد و خلقت از ناحیه حضرت حق نمی آورد چون کیفیتا اینطور است و باز برای جهت گیری کلی عالم مانع نیست. متوجه کل قوام به اجزاء دارد ولی فاعلیت هیچ یک از مراتب نظام فاعلی بگونه ای تحقق پیدا نمی کند که مغایر با مشیت حاکم باشد، آن چیز اعطاء می شود که به فاعلیت حضرت حق نسبتی دارد و یک نسبتی هم به فاعلیت عبد دارد، برای مثال گفته شده ظرفیت و رتبه این عدد پنجاه است و می تواند از عدد سی تا هفتاد را طلب کند، اگر فوق پنجاه را طلب کند طلب ملکوتی است و اگر زیر پنجاه را طلب کرد طلب حیوانی است و لکن عین خود آن عدد را ایجاد نمی کنند بلکه متناسب با مشیت ایجاد می کنند. حالا در یک رتبه می گوئید اقتضای این یکی اینگونه است یکوقت می گوئید نظام ولایت هم اقتضائی دارد و در تمام مراتب آن شریک هستید درون این نظام ولایت و برخورد اختیارها متناسب با مشیت ربوبیه و متناسب با این پیشنهاد است، ممکن است در نشان دادن همه اینها با یکدیگر و تصور آن موفق نباشیم ولی آن بخش اول که دو تا شاء ترکیب شده اند راحت به ذهن می آید.

حجت الاسلام میرباقری: اگر فاعلیت این به ترکیب است میل ترکیبی این ایجاد یک ترکیب خاص دارد و معنا ندارد که بامشیت نسبت پیدا کند چون فرض این است که در این یک میل ترکیبی خاص است که اقتضای یک سیر خاص دارد و تعیین به جهت می دهد و این دیگر معنا ندارد که نسبت به مشیت پیدا کند بلکه باید این میل ترکیبی به نحو مطلق تحقق پیدا کند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: من یک مثال عرض می کنم، شما می گوئید من درخواستم تا بروم و فلان دارو را از داروخانه بگیرم آنها گفتند این دارو را نداریم ولی مشابه آن هست می گوئید بسیار خوب آنرا بدهید. قبلا گفتیم تعلق به همه مراتب کثرت و وحدت متناسب با ظرفیت هست و این فاعلیتش در تعیین محور و تنظیم مجموعه بود.

فاعلیت به تعلق و تعلق به فاعلیت تقوم دارد

وجه الطلب این یک طلب خاص داشت ولی تنها طلب در آن نبود بلکه طلب مرکب با تعلق می شد و یک مجموعه را نتیجه می داد. شما چگونه می گوئید فاعلیت اگر منهای تعلق باشد انفصال مطلق می آورد یعنی فاعلیت تنها موجب ترکیب نیست و اگر بدون فاعلیت باشد اتصال مطلق می آورد. در رتبه قبل اینرا پذیرفتید که در عین حالیکه فاعلیت و تعلق هد دو هست هیچکدام مطلب را تمام نمی کند بلکه ترکیب اینها نه تالیف آنها اگر فاعلیت ترکیبی وجه الطلب شد معنایش این نیست که نسبت به محور مطلق باشد محور مصحح ثواب و عقاب می تواند باشد ولی مشخص تحقق نمی تواند باشد شاء اینطرف و شاء آنطرف و پیدایش مرتبه بعد مشخص تحقق است تازه دو تا شاء هم نیست بلکه "نظام ولایت و نظام شاء" است، حالا درباره دو تا شاء صحبت کنیم تا به این برسیم که شیئی خارجی منتجه فاعلیتهای متعدد است و گفتن اینکه یک موضوع نمی تواند مورد دو فاعل قرار گیرد اشکال دارد، ولی اگر بگوئید طلب این و فاعلیت این اگر مطلق باشد انفصال مطلق می آورد و تعلق به کثرت هم اگر منهای فاعلیت و منهای تغییر پذیری باشد اتصال مطلق می شود. ترکیب اینها به نحویکه فاعلیت به تعلق و تعلق به فاعلیت تقوم داشته باشد مصحح عقاب و ثواب را درست می کند ولی معین نمی کند که این با چیز دیگری ترکیب نمی شود بلکه بیان اینکه تعلق به چیز خاصی دارد و با چیز دیگری ترکیب نمی شود بیان همان اصالت شیئی است که تجریدی می توان اینرا ملاحظه کرد. اگر

گفتید این طلب و تعلق مقوم به هم هستند و فاعلیت می تواند در آن ایجاد تغییر کند یعنی پذیرای تغییر را که درباره آن می گوئید درباره حاکمی هم می گوئید بلکه می گوئید تغییر جز این راه دیگری ندارد و اگر اتصال مطلق یا انفصال مطلق باشد و یا اگر جبر مطلق یا تفویض مطلق باشد حرکت تبیین نمی شود نه اینکه اشکال ظلم پیش آید بلکه فارغ از آن بحث گفته ایم پیدایش تغییر بر اساس وحدت ترکیبی است والا بر اساس ذات محال است و کون و فساد می آورد، وقتی گفتید نسبت به فاعلیت خودش تغییر پذیر است برای خود این امری که وحدت ترکیبی بین تعلق و فاعلیت است پذیرا بودن تغییر را پذیرفته ایم، آنوقت در مرتبه دوم تحقیقی که پیدا می شود می گوئید این دارو را بدهید می گوئند نداریم می گوئید خود مشابه اش را بدهید تناسب با آن دارد ولی خود آن نیست، گاهی امورات آن داروخانه ایجاب نمی کند و گاهی شاء آن داروخانه روی آن است و مصلحت نمی داند که این دارو را بدهد می گوید به هر کسی که نمی توان این دارو را داد. پس شاء هر دو است که در امر بعد ظهور پیدا کرده است.

حالا اگر دو فاعل بود اما نه تمام عیار مال این فاعل باشد نه تمام عیار مال آن فاعل باشد و نتیجه دو فاعلیت باشد نه نسبت به اینطرف می توان داد و گفت فاعلیت جبری است و نه فاعلیت تفویضی از آنطرف است بلکه در تقوم نتیجه یک نظام فاعلیت است و ظاهرا اگر کسی بخواهد ادعای وجدان کند نسبت به این نظام بهتر می تواند ادعای وجدان کند، خیلی چیزها را در جامعه می خواهید ولی ممکن نیست می گوئید مردم پذیرش آنرا ندارند یعنی برای پذیرش مردم یک ظرفیت قائل هستید که دخالت می کند در اینکه شما چه چیزی را انتخاب کنید، دعا می کنید قلوب اینها را متوجه معصومین کنید. اگر یک موضوع نتیجه فاعلیتهای متعدد باشد قوام نتیجه به فاعلیت است اما آیا بر عکس هم صحیح است که بگوئیم قوام فاعلیتها هم به نتیجه است؟ بله در عین حال که شاءهای متعدد هست و در نفس شاء مرتبه ای از استقلال حس می شود ولی

ظرفیت و خصوصیتش را اگر نگاه کنید از همه شأها مطلقا بریده نیست این در نظام ولایت است نه خارج از آن، استقلال متناسب با نظام ولایت دارد. می گوئید در یک اداره، توزیع اختیارات می کنیم بعد می گوئید فلانی دارای این قدرت است می گویم هرکاری را می تواند بکند، می گوئید نه اینطور نیست بلکه در محدوده وظائف و اختیاراتش می تواند کار کند البته وظائف و اختیاراتش متناسب با منصبش بالاست، آن پائینی هم در محدوده وظائف و اختیاراتش می تواند کارهایی انجام دهد. حالا همه آنها را از آن اداره بیرون آورید بعد می گوئید این نخست وزیر سابق اگر الان دستور دهد مثل آن موقع از او اطاعت می کنند می گوئید نه چون این قبلا یک منصبی داشته و امضایش یک یک اثرهایی داشته ولی حالا دیگر چنین نیست و نمی تواند چنان شأهایی را داشته باشد.

پس اگر ظرفیت و ارتباط و تعلق در نظام معنا می یابد و اگر از کلیه ارتباطات نظام ولایت جدا شوید دیگر معنا ندارد که اختیار و تعلقی داشته باشید.

حجت الاسلام میرباقری: پس جوهره اش به این باز می گردد که چون وجودش مستقل نیست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: گاهی شما درباره چوب و سنگ صحبت می کنید گاهی می گوئید این ولایت در تصرف دارد معنای دخالت و تصرف در غیر اگر در نظام باشد می تواند تصرف در غیر کند و وحدت و کثرت خودش را در رتبه بالاتر منحل کند این در نظام معنا دارد و اگر آنرا از نظام خارج کنید چنین معنایی ندارد.

حجت الاسلام میرباقری: یعنی در بساطت مطلق معنا ندارد یا خودش نمی تواند مبداء یک نظام شود؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: خود این جدای از نظام نمی تواند مبداء یک نظام شود، البته در اینجا جهت کثرتی آنرا دقت می کنیم و می گوئیم صحیح است بگوئیم شدت یافتن اشتیاق نبی اکرم "ص" تابع نظام

است اگر بخواهد خداوند به همه اشکال پرستیده شود حتما لازم است بشر خلق شود و اختیار داشته باشد اگر بخواهد شدت پیدا کند و این مرتبه از اطاعت و قرب باشد فاعلیت ایشان تقوم دارد به اینکه یک فاعلهائی به طفیل وجود ایشان خلق شوند.

حجت الاسلام میرباقری: معنایش این است که در بساطت پرستش نیست منتهی نظام به تبع ولایت حاکم ایجاد می شوند و ولایتهای تبعی درون نظام ایجاد می شوند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: سیر اتم ولایت حاکم بدون نظام ممکن نیست و همه مراتب پرستش حضرت اینگونه حاصل می شود.

حجت الاسلام میرباقری: در جلسه قبل گفتیم پرستش هم برای آن امر ثابت واقع می شود و وقتی جهت تعلق، امر ثابت شد و ربط با ذات هیچ کیفیتی بر قرار نکرد پرستش برای ذات هم هیچگاه واقع نمی شود.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: این را باید در بحث ادراک بررسی کنیم که آیا امر ثابت طریق پرستش حضرت حق است و شاء او می شود یا اینکه هیچ ربطی ندارد و پرستش به خود پرستنده باز می گردد.

معنای شاء حضرت حق

معنای شاء حضرت حق همان معنای امر ثابتی است که ما عرض کرده ایم و این خودش وحدت و کثرت بالانشاء دارد یعنی یک جایش عکس فاعلیت است و یک جایش عکس آن چیزی است که خلق می شود.

آنجائی که عکس فاعلیت است تعلق ها در آن منزلت طرح می شود، امر ثابتی هم که در آن رتبه ذکر می کنید اینطور نیست که تناسبات وحدت و کثرت بالانشاء ربطی به خارج نداشته باشد، علاوه بر اینکه ما اثبات کرده ایم که اگر فاعلیت نباشد تغییر ممکن نیست و اگر این مطلب تمام نشده باید درباره آن بحث کرد اگر بنا شد تا فاعلیت و ترکیبی نباشد تغییر ممکن نباشد و در جبر تنها در تفویض تنها تغییر ممکن نیست، حالا مگر آن

نقشه نقشه تغییر نیست باید در یک رتبه نقشه فاعلیت باشد... ما در اینجا نمی گوئیم فاعلیت در خلق کردن را دارد می گوئیم کیفیت ایجاد ترکیب بین دو فاعل است و این اشکالی که می فرمایند که هرگونه فاعلیتی نقشه را به هم می زند معنایش این است که این فاعلیت را حذف کنیم، یعنی در جبر مطلق تغییر محال است و آن چیزی که می گوئید مجوز تغییر نیست و اگر فاعلیت را مطلقا حذف کنید اصلا تغییر صورت نمی گیرد و کون و فساد روی می دهد، حالا اگر تغییر محال شد معنای تغییر را چه می گوئید؟ اگر گفتید لازمه تغییر این سیر هست.

برادر نجابت: به هر حال ما باید از امور تفسیر دهیم، به نظر من رسید شما فرمودید ما مشیت محتوم به آن معنا نداریم که اگر چنین باشد مشکلات زیادی ایجاد می کند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: در چه رتبه ای مشیت محتوم نداریم یکبار شاء در مرتبه خلق است که ارتباط دارند و خلقت هم از ابتدا تا انتهای از حضرت حق است و هیچکس دیگر دخالت نمی کند اما یکبار شاء در رتبه کیف است که در این صورت اولین قیدش کیف تغییر است که در این صورت تغییر را در اصل موضوعه اخذ کرده اید و باید تناسباتی را که ذکر می کنید تناسبات تغییر باشد.

برادر نجابت: شما کیف تغییر با اصل تغییر را که در فلسفه از وجودش صحبت می کنیم و آن چیزی که می فرماید خلقش، آیا خلقش با کیفش ربط دارد یا نه؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: خلقش یعنی تحقق که فقط دست خداست آنگاه تحقق متکیف به کیفی که متناسب با مشیتش در رتبه نازل و انشاء باشد تحقق حاصل می شود یعنی به رتبه تحقق که برسد ایجاد می خواهد.

برادر نجابت: تحقق به دست خداست اما نه تحقق خاص این که بدین صورت است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: ابتدا سفارش می آید و خداوند می تواند ایجاد کند و شاء او حاکم و نافذ است و فقط خلق محتوم است یعنی به شاء او خلق می شود و اگر نخواهد خلق نمی شود هرچه هم طلب کنند خلق نمی شود، شاء او قاهر و قادر بر کل است این را با کیفیت سفارش داده اید و کیفیت آن حالا مشخص شده است ولی خلق نمی کند یا متناسب با آن نظری که شما داده اید خلق نمی کند بلکه غیر متناسب خلق می کند، در بعضی مواقع لازم است غیر متناسب خلق کند برای مثال وقتی که نمرود جناب ابراهیم علیه السلام را در آتش انداخت برای این بود که بسوزد نه برای اینکه آتش گلستان شود اما خلق خداوند در آنجا با شاء نمرود نبود بلکه با شاء ابراهیم بود، ابراهیم از خدا خواست و با یک اسمائی خداوند را خواند و او هم خلق فرمود.

پس شاء خداوند که جاری می شود و هیچ چیز مانع آن نیست.

حجت الاسلام میرباقری: یعنی خود خداوند خواسته که شاء او به نسبتی با شاء این تناسب پیدا کند، البته در آن مرتبه ای که متناسب است و غیر متناسب مطلق در هیچ مرتبه ای معنا ندارد چون ترکیب این رها می شود. در رتبه ایجاد قیومیت به دست خداوند است و در این رتبه هم که دو مشیت است باید روشن شود که تاثیر مشیت ها چگونه است، تاثیر این مشیت فقط به وقوع در وحدت ترکیبی است یعنی مشیت از طرف مخلوق هیچ اثری ندارد جز اینکه این میل به ترکیب دارد و ترکیب را طلب کرده و می تواند ترکیب شود

ترکیب خاص را طلب کرده است ولی ایجاد نیست و خودش یا وحدت ترکیبی در رتبه بعد را نمی تواند ایجاد کند و شدت و کمال دست خودش نیست.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: قیومیت نسبت به چیزی که ایجاد می کند نگهداری هم می کند ولی خلقت نسبت به آن چیزی است که وجود ندارد و می خواهند ایجادش کنند و ایندو بدست خداوند است علاوه بر قیومیت، شاء در ایجاد هم دارد.

حجت الاسلام میرباقری: در تعیین و تحقق خود شاء که از ناحیه عبد است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: شاء در رتبه عبد اگر به وجه الطلب هم استقلال نداشته باشد تغییر محال است و متغییر درست نکرده اند.

حجت الاسلام میرباقری: یعنی در آنجا دیگر نمی شود، همان حرفی را که حکماء می گویند "ما جعل ال.. المشمه مشمه ولكن اوجدها" یعنی در آنجا حضرت حق ایجاد کرده و یا باید فاعل و تغیر ایجاد نکند یا اگر تغیر ایجاد می کند همین است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: با یک فرق که آنها شاء را مسبوق به دو چیز گرفته اند که ما آن دو چیز را نمی گوئیم و وقتی این دو قید را جزء اصل موضوع بیاورید مطلب را تغیر می دهد آنها شاء و میل را مسبوق به تلائم با ذات گرفته اند و ما ترکب با فاعل را بیان کرده ایم، یعنی آنها تعلق را سابق بر فاعلیت دانسته اند و ما گفتیم تعلق سابق بر فاعل محال است و این دو مطلب مثل هم نیست و آن فرمایش و ما جعل ال.. المشمه مشمه به معنای جبر در شاء است و ما در اینجا در رتبه وجه الطلب تفویض وجه الطلب را می گوئیم یا نه؟

حجت الاسلام میرباقری: هر چه که هست خداوند یک وحدت ترکیبی و یک مختار خلق کرده است، آنگاه آنها می گویند مختار موجودی است که فعلش مسبوق به شوق است شما می گوئید فاعلیتش مرکب با شوق

است اینکه آنها نمی توانند از اختیار تحلیل بدهند یک بحث است و اینکه ما جعل ... المختار مختارا بلکه از اوجدها یعنی خاصیت ذاتی اش اختیار است.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: وقتی خداوند اراده کرد که خلیفه و نائب خلق کند می تواند نائب خلق کند و این نشانه کمال قدرت است که "اقدار العاجز علی القدره"

حجت الاسلام میرباقری: ما هم از اینطرف می گوئیم وقتی اراده کرد که به مشیت خودش قید بزند، می تواند، البته نه در رتبه ایجاد بلکه در رتبه تحقق مشیت.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: شاء او در ایجاد مطلق است و می تواند خلیفه خلق نکند.

حجت الاسلام میرباقری: و می تواند به مشیت خودش قید بزند یا نزند یا اینکه اصلا مشیت قید بردار نیست؟

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: قید زدن در اینجا صادق است؟ اگر بگوئیم هر کاری که خواست می تواند بکند، شما سوال می کنید تلفن درست کند می گوئیم بله می تواند تلفن درست کند، می گوئید این به معنای ناتوانی است چون تلفن خلق کرده ولی تلویزیون خلق نکرده است.

حجت الاسلام میرباقری: عرض ما این است که این قابلیت ایجاد ندارد و در مقابل مشیت مطلق، شاء قابل تحقق نیست.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: این فرمایش شما بر اساس اصالت ذات بسیار خوب است.

حجت الاسلام میرباقری: نه چنین نیست ما می گوئیم اصلا موجود درمقابل واجب الوجود معنا پیدا نمی کند، نامتناهی اگر به هر معنا قید بپذیرد...

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: اگر کسی بگوید خلقت ممتنع است و بعثت انبیاء و همه اینها درست نیست.

حجت السلام میرباقری: بحث یا کلامی است یا فلسفی است، یا می خواهیم مطلبی را اثبات کنیم یا نمی خواهیم اثبات کنیم و می گوئیم این مطلب با آن یکی سازگار نیست، تاکنون روشن شده که سازگاری خلقت با وحی تمام است، حالا باید یک تحلیل بدهیم که هم خلقت و هم وحی را بپوشانیم و این جز به تحلیل دادن از ربط مطلق و محدود نیست که شما هم اینرا قابل تفسیر نمی دانید و باید بحث را رها کرد ولی اگر بپذیریم که مطلق در برابر مقید معنا دارد بقیه بحثها تفسیر شده است. معنایش این است که در رتبه های بعد درباره کیفیت نسبت بین مشیت مطلق و نامحدود نباید بحث کرد و اصل سوال از موضوعیت می افتد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بحث چند قسمت دارد یک قسمت این است که وحی و بعث و حساب با این بحث هماهنگ نیست یک بحث دیگر اینکه وقتی درباره مطلق صحبت می کنید که مطلق را می پذیرد یا نمی پذیرد ادراک از مطلق چگونه بدست آمده است؟ اینکه می گوئید مطلق با محدود نمی سازد چرا چنین است؟ ما می گوئیم تفسیر از ذات را باید با وحدت ترکیبی دهید و بنا به بحث وحدت ترکیبی مطلق با محدود می سازد و دو تا شاء شد.

حجت الاسلام میرباقری: چرا می سازد؟ چه وحدت ترکیبی باشد و چه بسیط، به هر حال ذات واجب دو نمی پذیرد.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: این حکم امتناع یا امکان را که نسبت به ذات واجب صادر می کنید بر اساس کدام حد اولیه است؟ یک تعریف از وجود و واجب می دهید و بعد یک حکم درباره آن می دهید.

حجت الاسلام میرباقری: حد اولیه شما اصلا واجب را نمی پوشاند و بنابراین این سوال موضوعا از حد

اولیه شما خارج است شما حد را در وحدت ترکیبی می برید.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: خود سوال از کجا آمده نه اینکه این سوال را می پوشاند شما می

گوئید مسلمین برای ناراحتی کبد ناشی از شرب خمر چه داروئی دارند یا برای پیشگیری از بیماری ایدز

مسلمین چه دستوراتی دارند؟ خوب اینها چه نوع سوالاتی است اینها به اسلام مربوط نیست. می گوئید مگر

دین شما کامل نیست و همه برنامه ها را ندارد پس دواى اینها را چرا بیان نکرده است؟ اسلام می فرماید برای

نورانی شدن قلب انار بخورید صحبت این است که این سوالی که می فرمائید مطلق می پذیرد یا نمی پذیرد را

تک تک مورد بررسی قرار می دهیم و کلمات آنرا با معنای شان مورد دقت قرار می دهیم، اگر این کلمات بر

یک حدی باشد که قابل ملاحظه نباشد اصل این سوال حذف می شود.

والسلام علیکم و رحمہ ... و برکاته

بسمه تعالی

فلسفه اصالت تعلق

جلسه ۸: (فوق العاده)

بحث: علم

تاریخ: ۶۸/۱۲/۱۷

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: در ادامه بحث حضور، کیف نفس را تعریف می کنیم و بعد درباره علم صحبت می کنیم .

گاهی غرض از کیف نفس ، اگر آنرا مرکب بدانیم کیفیت منتجه می شود و این منتجه را در پایان بحث شناخت باید بیشتر مورد دقت قرار دهیم که آیا این منتجه حاصل ترکیب سه رتبه از اموری است که در ادراک دخالت دارد یعنی حاصل کیفی است که از عالم معقول و مثال و محسوس است یا غرض شما از منتجه فقط آن بخشی است که در عالم مثال است و موضوعا موضوعات مختلفی دارد در عالم مثال گاهی نمونه سازی است نسبت به ارتباط عالم مثال با عالم روح ، گاهی ارتباطش به خود عالم مثال و گاهی ارتباط آن با خارج یعنی عالم محسوس مورد نظر است یا اینکه اصلا منتجه وارد در عالم مثال نمی شود و معنای کیف نفس بودن معنای منتجه نظام حساسیتهاست و فقط در همان رتبه باید به آن کیف نفس گفت یعنی اوصاف نفس متعدد است و ارتباط آن با عالم مثال قابل تحلیل است و لکن خودشان هم نظام هستند و یک منتجه جداگانه دارند و آن هم یک کیفی دارد . خلاصه اگر در هر فرضی به منتجه توجه کنیم این یک چیز متیقن است که

خاصیت منتجه با خاصیت اجزای فرق دارد چون این خاصیت مرکب است یعنی نحوه ربط منتجه به امور دیگری که هست ، منتجه مرکب واسطه است در ارتباط درونی نسبت به روابط بیرونی . منتجه معنای یک نحوه جزمیت است که بعد در بحث یقین توضیح می دهیم ، منتجه ، تقوم به اجزای و کیفیت درونی دارد همانطور که به خارج تقوم دارد در عین حالیکه اشراف به تک تک اوصاف درونی نباشد.

یعنی آن اشکالی که عرض کردیم که این چه کیف نفسی است که اوصاف نفس برای خودش حاضر نیست اگر کیف را به کیفیت منتجه منحصر کنید دیگر این اشکال وارد نیست . اگر کیف منتجه باشد هر چند منتجه به اجزای تقوم دارد لکن اگر بگوئید اجزای غیر از منتجه هستند نه غیرتی که به انفصال حقیقی منجر شود و نه وحدتی که به اتصال حقیقی منجر شود ، چون کیف نفس را که می گفتیم کانه می گفتیم همه آن نفس در نزد خودش حاضر است و یک نحوه تطابق مشاهده می شد که دیگر نباید اوصاف نفس از انسان غائب باشد و انسان باید خودش را خوب بشناسد . ولی اگر معنای کیفیت داشتن را همان حضور منتجه بدانیم که منتجه حاضر باشد ولی اشیای حضور نداشته باشد یعنی اشراف که بعدا آنرا توضیح می دهیم ، این اشراف نسبت به اجزای نباشد بعد در شرائط مختلف قرار می گیرد و این منتجه عوض می شود . این را به صورت اشاره برای این مطرح کردیم که بدانیم منتجه اعم از اینکه مربوط به یک قسمت خاص از حیات انسان باشد یا مربوط به هر سه باشد عیبی ندارد که اجزایش مختلف باشد ، خصوصا اگر آنکه به حالت خاص انسانی تفسیر کنیم که آن حالت حتما همان منتجه است .

یک نکته دیگر اینکه اگر کیف نفس باشد از کیف نفس ابعاد مختلفی ناشی می شود ، از یک بعد آن ، علیت صادر می شود که انسان علیت را می یابد ، از یک بعد دیگر آن هم اختیار را می یابیم ممکن نیست اوصافی باشند که همدیگر را نقض کنند ، در اوصافی که ذکر می کنیم و می گوئیم اینها وصف نفس هستند

ولو به لحاظ وجوب و اعتبار متعدد باشد ولی شرط آن این است که نحوی یکدیگر را نقض نکنند که قول به انفصال مطلق در آنها ضروری شود که در این صورت وحدت نفس منفصل خواهد شد ، چون می گوئید هستی این خصوصیت به خصوصیتی در نفس باز می گردد و نفس در عین وحدت که همه قوا هستند که این سخن در وحدت ترکیبی کاملاً پذیرفته است و در غیر وحدت ترکیبی هم یک نحو تلقی از این سخن وجود دارد ولی شرط دارد و نباید قول به انفصال را سبب شود . هر چند دوئیت در وصف بنابر بحثی که درباره ذات شده به دوئیت در خصوصیت بر می گردد و دوئیت در خصوصیت هم آنرا منفصل می کند و دو ماهیت می سازد و دو نفس درست می شود این اشکال اول است ولی اگر گفتید که می تواند جامع خصوصیات مختلف شود نباید اوصاف و ابعاد به نحوی باشند که در ذات خودشان انفصال را نتیجه دهند . قول به اختیار این است که تحت علیت نباشد حالا یک دسته از امور چنین باشد ، قول به علیت می گوید مطلق است و هر چه را که ببینید فقط تحت ربط علیت تفسیر می شود .

این یکی ولو موجه کلیه باشد و آن یکی سالبه جزئیه باشد ولی سلب جزئی ذات آن باشد که بعد را منفصل کند و دیگر نتوانید بگوئید هر دو به یک چیز و یک کیف نفسانی بر می گردد یعنی اختیار می گوئید علیت بر فعل ، حکومت ندارد و الا اگر علیت حاکم باشد که دیگر اختیار نیست . اگر بگوئید این دو را نمی توانیم تحلیل کنیم یا نمی توانیم انفصال آنها را جواب دهیم معنایش این است که نتوانسته اند کیف نفسانی را بیان کنند و صحیح است که یک نفر از همین جا آغاز کند و سراغ کلیه تعاریف بعدی برود یعنی اگر غلط و صحیح با حق و باطل در ریشه یک چنین انفصالی داشته باشند که علیت بخواهد ادعای صحت و باطلان کند و بگوید یا وقوع دارد یا ندارد ، اثبات وجود و سلب وجود ، آنگاه غلط آن است که وقوع ندارد ، یعنی هر چه که وقوع دارد تحت چتر علیت است ، قول به اختیار نیز به هر نحوه ای که باشد معنایش وجود حق و باطل

است که هر دو هم امر وجودی هستند ، لذا می توان از جنود عقل و جنود جهل سخن گفت ، صفت حرص در کافر وجود دارد که باید با آن مبارزه کرد و آنرا از بین برد . اگر بخواهیم درباره شرور بگوئیم حسن انضمام ندارد حاصلش این است که آیا منتجه ای هم دارد یا منتجه و اثری ندارد و فقط نحوه توکیبش نحوه ترکیب خوبی نیست ، و بسیار خوب می گوئیم نحوه ترکیبش خوب نیست یا صحت انضمام خوبی ندارد . بعد از این آیا منتجه ای و اثری دارد یا نه ؟ آیا آن اثر را به این نسبت می دهید یعنی کیفیت ربطی بین این و عالم برقرار می شود یا نه و می خواهید بگوئید این آثار ، آثار درستی نیست یا می گوئید درست است ؟

مسئله حل هر دو در یک منتجه بزرگتر که ما آن را در جای خود بیاری خداوند متعال مطرح می کنیم ، فرق می کند با کسی که اول قائل به منتجه نیست و جمع را جمع عددی می داند و برای اجزای در جاهای مختلف یک هویت جدید حادث نمی داند ، این اولاً قلمروئی نیست که از آن منبا خارج شود ثانیاً حل شدن در آنجا پاسخ در این قسمت را نمی دهد و الا تشریح شرائع لغو می شد . البته بحث مفصل تر این را انشاءالله بعد عرض می کنیم و در اینجا فقط می گوئیم که یک میدان ، میدان عقل نظری و یک میدان میدان عقل علمی است اگر این میدانها را بصورت جداگانه مطرح کنیم و بعد در بحث علم و شناخت هم بگوئیم همه اینها کیف نفس هستند شرطش این است که آنقدر متناقض نباشد که انفصال و نفی دیگر را نشان دهند که آثار این تناقض و نفی یکدیگر در خیلی از جاها ظاهر می شود ، یعنی با دو دستگاه منطقی درست می شود و یا منطوق دو پایه ای درست می شود که در هر صورت در تعریف از یک شیی یا می گوئید من با دو نظر نگاه می کنم که می گویم در آخر کار درباره این چه تصمیمی می گیرید ، می گوید از یک جهت صحیح است و از یک جهت دیگر صحیح نیست ، از یک جهت می توان وقوع را به آن نسبت داد و از یک جهت هم نمی توان وقوع را به آن نسبت داد .

البته وقتی می گوئیم علم منتجه است یک تقسیمات خاصی برای آن بیان می کنیم که چون مورد تصرف ما است کیف ارتباط ماست حالا اگر از این هم بالاتر رویم آیا یقین و جزمیت را هم همین می دانیم یا اینکه یقین و جزمیت یک رتبه بالاتری است .

حجت الاسلام میر باقری : یک سوال را قبلا ما مطرح کردیم که اگر حضور مجرد لمجرد را تعریف علم بدانیم شما فرمودید نفس نباید از خودش مخفی باشد ، ما عرض کردیم اگر کیف ارتباط هم باشد کیف ارتباط این موجود مختار نباید از خمودش مخفی باشد بنابراین باید عالم به خود و خفایای خودش هم باشد ، حالا شما می فرمائید علم کیف منتجه است و مستلزم این نیست که به اجزا درونی اش هم وقوف داشته باشد ، اما کیف منتجه بالاخره متقوم به اجزا است و کیف ارتباط و اجزا متعلق به همین مجموعه است و باید وقوف بر مجموعه داشته باشد .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : حالا آیا این مجموعه ایست که در عالم مثال درست می شود یا مجموعه ای از سه عالم است یا فقط در عالم معقول است ؟ اگر صحبت از یقین و جزمیت باشد اگر غرض شما از حالت ، صرف یقین محض است مخصوص عالم معقول خواهد بود و اگر غرضتان این است که جریان یابد و در عالم تمثل هم بیاید ، آنوقت آن منتجه ای از سه ادراک است که در خود تمثل وجود دارد ، یعنی در عالم نمونه سازی هر سه نوع را میتوانید درست کنید ، یک ارتباطاتی با عالم خارج دارید که یک تکلیف و تبدل و تمثلی درست می کنید ، یک ارتباطاتی هم به خود عالم مثال سازی دارید که نسبت به آن هم صحبت می کنید ، یک ارتباطی هم با وضع روحی تان دارید که اینها منفصل از یکدیگر هم نیستند که از این هم یک تعریفی می دهید که همان تحلیلی را که برای حالات نفس می گوئید در حقیقت یک مفاهیمی است که بیان می کنید . هر چه درباره روح و یقین صحبت کنیم اینها خود آن حالات نیست بلکه مفاهیمی است که بیان می

شود یعنی همان طور که عالم مثال با عالم محسوس یک ارتباطی دارد یک چنین ورودی هم دارند و یک کیفیت سازی هم از آنجا دارد و بعد هم کیفیتها را بهم می ریزید و قدرت درست کردن ترکیب دوم یا تمثل دارد که در اینجا یک وحدت ترکیبی بزرگ درست می شود که ممکن است اسم آنرا نظام فکری بگذاریم ، این هم یک منتجه دارد ولی شما بر این منتجه حاکم هستید و حاکمیت تبدیلی و تصرفی بر آن دارید و با این حکومتان با خود نفس ارتباط پیدا می کنید و ظرف برای نفس در جهت تغییراتی است که برای تهذیب و تصرف در ذهن و تصرف در خارج می کنید . اگر بنا باشد منتجه در اینجا باشد چون فاعلیت در همه آن هم نسبت به کل و هم نسبت به اجزا و روابطش هست اگر معنای علم ، این باشد که حضور این فاعل در حکومت بر رابطه است معنای حضور عند النفس یک چیز دیگری می شود و اگر هر سه اینها با هم واری اینکه می گوئیم تعریفی از آنها داریم ، بگوئیم حرکاتی داریم که این حرکات با هم انجام می گیرد ، چه از حالت روحی تعریف داشته باشید خصوصا در آن بخشهایی که نمی توانید از آنها تعریف داشته باشید در عین حالیکه می یابید که هست ممکن است ارتباط به مراتب ولایت نسبت به بالاتر در ترکیب فاعلی باشد که ارتباط دارید و ادراک به معنای ارتباط داشتن دارید نه ادراک به معنای تمثل نمونه سازی ، شاید در آنجا اشاره کنیم که وقتی می گوئید "انو ابصار قلوبنا بضیا" نظرها الیک "از آن قسمی نیست که بتوانید برای آن در عالم مفاهیم شبیه سازی و نمونه سازی بکنید و کیفیت ارتباطش نحو دیگری است در عین حال آن بر سر جای خودش در خیلی از مراتب ولایت هست . این عدم قدرت برای تعریف دادن از مراتب بالاتر که نسبت به حضرت حق می گوئید هیچکس نمی تواند آن تعریف را بدهد و مطابقت پیدا کردن معرفت با وجود حضرت حق ممکن نیست ولی هر رتبه نسبت به رتبه مادون ممکن است که کیفیت ارتباط آنرا بعد بیان می کنیم ، آنگاه این نه معنای تعطیل می دهد و نه معنای تشبیه چون معنای تعطیل و تشبیه موضوعا به رتبه نمونه سازی و مثال

سازی است و از رتبه ارتباطات روحی عالم معقول خروج موضوعی دارد و موضوعش موخر از رتبه عالم اختیار و نظام ولایت است .

فعلا در اینجا یک نکته را شاره کردیم که اگر خاصیت متوجه با خاصیت اجزا فرق داشته باشد عیبی ندارد که بگوئید نفس مرکب است و معنای کیف نفسانی متوجه می شود البته برای متوجه هم سه قسمت گذاشتیم که در جای خود اشاره خواهد شد .

حجت الاسلام میر باقری : مطلب دومی که فرمودید این بود که اگر ما برای نفس وحدت ترکیبی قائل شویم و بگوئیم نفس در عین وحدتی که دارد مرکب است و کال القواست باید ادراکها و دریافتهایی که از نفس داریم همدیگر را نقض نکند و الا احتمالا به انفصال نفس منتهی می شود و بر این مبنا ادراک ، یافت علیت و اینکه می گویند ادراکات بدیهی را از ادراکات حضوری خودمان اخذ کنیم و مصداق علیت را در نفس خودمان می یابیم و بعد مفهوم علیت را از آن انتزاع می کنیم ، می فرمائید هم علیت و روابط علی و معلولی را در نفس می یابیم و هم تناسبات اختیار را در نفس می یابیم و چون این دو یافت همدیگر را نقض می کند نفس به وحدت خودش نمی توانند آیند و یافت را داشته باشند و اگر حقیقتا آیند و یافت در نفس باشد به انفصال بر می گردد و باید در خارج دو چیز باشد که تناسبات یکی علمی و معلولی و جبری است و دیگری حقیقت و تناسباتش ، تناسبات فاعلیت و اختیار را ، آیند و یافت متناقض است و با وحدت ترکیبی نفس سازگار نیست . یعنی ممکن نیست دو یافت از دو حیثیتی که قابل جمع با یکدیگر نیستند و به وحدت نمی رسند در یک وحدت ترکیبی وجود داشته باشد .

برادر نجابت: البته ما نمی توانیم تحلیل نظری از این بدهیم ولی این ثابت نمی کند که نفس منفصل بشود.

حجت الاسلام میر باقری: ممکن نیست دو یافت متناقضی که یکدیگر را تکذیب می کنند در یک نفس که وحدت ترکیبی دارد جمع باشند.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: آن یک صحبت دیگر است، یکوقت شما می گوئید علیت را در یک باب دیگر میتوان تعریف کرد، یکوقت می گوئید علی فرض که معنای علیت همین جریانی باشد که حکومت قانون را بر علت و معلول تمام می کند، اگر بنا بگذاریم که معنای علیت این است همانطور که آقایان بنا گذاشته اند، همچنین بنا گذاشته ایم که اختیار هم به معنای تابع علیت نبودن است و الا جبر می شود بعد می گوئیم این دو بنا مربوط به علم حضوری است این بنا را یافته ایم، این سه مقدمه را جدا جدا بیان می کنیم. اول می گوئیم که بنا می گذاریم ولی بعد می گوئیم این بناها بیهوده نگذاشته اند بلکه اینها را چون یافته ایم و چون کیف نفس و منتهی به حضور است، پذیرفته ایم. بعد از این یک قول دیگر را هم اضافه کردید و گفتید نفس هم یک چیز است و فی وحدته کل القوا اما وحدت آن وحدت بسیط نیست و شبیه وحدت ترکیبی بیان کرده اند، اما اگر بسیط باشد واضح است که نقض می شود و اگر دو صفت ذکر کرده اید که دوئیت آن تمام باشد یعنی دو بسیط دارید. اگر هم مرکب باشد یعنی ترکیب از روابطی است و باید ترکیب را پذیرا باشد و الا اگر انفصال باشد که دیگر ترکیب نیست، شرط ترکیب این است که ادعای انفصال مطلق در آن باشد، مرکب که نمی تواند مطلقا منفصل باشد.

پس اول بنا می گذاریم برای اینکه مطلب روشن شود، آنگاه اگر بنا شود که ایندو وحدت پیدا کنند اگر بعد باشد که قابلیت ترکیب داشته باشد ممکن بود بر اساس وحدت ترکیبی هر چند هم که اسم آنرا نیاورید بگوئید النفس فی الوجود کل القوا، یعنی هم کل ملاحظه کنید و هم قوای متعدد را بگوئید ابعاد یا روابط مختلف یک چیز است ولی اگر دو عضو غیر قابل ترکیب باشد نمی تواند آنها را در وحدت ببرید. حالا

مجبور هستند یک قسمت آنرا رحجان دهند چون کل استدلال آنها بر پایه علیت در تعریف نفس و شناخت قرار دارد مجبورند علیت را حاکم کنند، اگر هم بالعکس آن را اختیار را اصل بگذارید می توانید علیت را هم در آنجا جای دهید ولی دیگر علیت به این شکل نیست یعنی تناسب است نه روابط علیت .

حجت الاسلام میر باقری: نکته دیگری که فرمودید نقض صحبت کسانی بودند که می گفتند بدیهیات از علم حضوری انتزاع می شوند که مصداق آنها را یافتیم و ذهن از یافته های حضوری خودش مصداق سازی می کند، فرمودید اگر برای نفس، وحدت قائل باشید ولو وحدت ترکیبی به نحوی که کل القوا و پذیرای قوای متعدد باشد ممکن نیست که دو یافت متنافی داشته باشد و از هر دو یافت مفهوم بسازد یعنی هم از رابطه علت و معلولی یافت داشته باشد و هم از رابطه اختیار و حق و باطل یافت داشته باشد، مگر اینکه نفس را دو چیز منفصل بدانید که دو عالم بر اساس یافت اختیار است اما صحت و بطلان چگونه بر علیت استوار است چون فرمودید بر مبنای علیت دیگر ادراک بی معنا می شود .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : مطالب را در چند رتبه بیان می کنیم ، یک بحث این است که علیت نمی تواند تعریف زمان ، مکان و وحدت ترکیبی بدهد یک بحث دیگر است که اگر تنزل کنیم علیت می خواهد چی را در عالم ذهن تمام کند ؟ می گوئید می خواهد روابط منطقی را تمام کند علیت در ذهن که برسد نسبت بین مفاهیم مانند دو مقدمه را ملاحظه می کند و به حکم علیت نتیجه حاصل می شود بعد می گوئیم آیا به نتیجه های اینها حق و باطل می گوئید ؟ می گویند نه به آنها صحیح و غلط می گوئیم و کاری به حق و باطل نداریم ، می گوئیم این حرف صحیح و این حرف غلط است ، می گوئیم غرضتان از غلط چیست ؟ می گوید یعنی وقوع ندارد و می توان مفهوم نیستی را به آن نسبت داد ، که عملاً فلسفه نظری را از فلسفه عمل و اخلاق جدا می کند آن یکی صحیح و غلط و هست و نیست را روشن می کند که نیست را رد می کند

و هست را می پذیرد . ولی این پایه ای که می گوئید ما اختیار را می بینیم اگر اختیار را اصلا نمی دیدید و اختیار وجدانی نبود معنای حق و باطل رها میشد اگر فرض کنیم اصلا اختیار نیست و جبر است و نه مخلوق و نه خالق اختیار ندارد یعنی اختیار از مفاهیم عد می باشد ، بر این فرض که اختیار جز مفاهیم عد می باشد چون بوسیله اختیار قابل تعریف نشدن نیست ، آنوقت حق و باطل هم رها می شود یعنی می گوئید انسان از حق و باطل ادراک وجدانی دارد ، از معنای ملائمت و منافرت یک ادراک هست و از معنای اضطراب و آرامش هم یک ادراک است ، اگر ریشه عقل عملی را تا آخر کار ببرید معنا ندارد که قول به اضطراب و عدم اضطراب پیش آید ، حالت روحی من اینگونه است در این حالت خوش هستم و در آن حالت ناراحت هستم معنا ندارد .

حجت الاسلام میر باقری : شما می فرمائید حق و باطل به اختیار برمی گردد به اعتبار اینکه حق و باطل به تناسب و عدم تناسب با فاعل بر می گردد اینکه می فرمائید علیت مبنای این است که در بحث شناخت ، قائل به صحیح و غلط شویم .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : این را هم اضافه می کنیم که صحیح و غلطی که بر مبنای مباحث تجربیدی تمام می شود با بحث اختیار سازگار نیست ، اما اینکه آیا ما هم صحیح و غلط و حق و باطل داریم و هر دو روی یک پایه هست یا نه ، بعد مطرح می شود که روی یک پایه است .

حجت الاسلام میر باقری : صحیح و غلط با علیت هم سازگار نیست و اگر بگوئیم علیت ، ادراک را نتیجه می دهد و در برهان ملاحظه تناسبات دلیلیت را نکردیم و تناسبات علت و معلولی را در برهان ملاحظه کردیم آنگاه برهان و مغالطه برابر می شود چون هر دو ، دو نوع تناسبات علت و معلولی هستند که به نتیجه می رسند ، یعنی صحیح و غلط نه با اختیار سازگار است و نه با علیت .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : حالا آنها می گویند مغالطه هیچ اثری ندارد یا اثر آن متناسب با

واقعیت خارجی نیست ؟

حجت الاسلام میر باقری : ولی برابری و عدم برابری رها می شود ، اگر علیت برای ملاحظه ارتباط مفاهیم در ذهن مبنا شد و بگوئیم ذهن هم یک نظام علت و معلولی دارد که بر اساس این نظام علت و معلولی ، تناسباتی جبراً تحقق می یابد ، دیگر بحث اینکه این علم است و این مطابق است یا مطابق نیست رها می شود یعنی علیت نمی تواند مبنای صحت و وقوع باشد درست است که اگر بر مبنای اختیار از شناخت تعریف بدهیم باید قائل به حق و باطل در همه افعال از جمله افعال ذهنی شویم و بگوئیم نفس در فاعلیت نسبت به ترکیبات و کیف تحقق ذهنی یا به تعبیر دیگر کیف تمثیل خودش میتواند بصورت حق یا باطل عمل کند و در نتیجه تمثلات ذهنی انسان حق و باطل پیدا می کند نه صحت و غلط ، چون نحوه ارتباطی با عوامل مختلف است این نحوه ارتباط یا حق است یا باطل و صحت و غلط دیگر رها می شود، اما علیت هم نمی تواند مبنای صحت و غلط باشد چون همانطور که فرمودید علیت با ادراک قابل جمع نیست و وقتی نظام علیت در ذهن ملاحظه شد جبراً به نتیجه ای منتهی می شود بنابراین اعلام علم یا اعلام جهل کردن بی معنا می شود .

آنها ذهن را از تناسبات علت و معلولی بیرون می آورند و ادعای علم می کنند و می گویند علم کیفیتی است که خاصیت ذاتی اش ارائه خارج است یعنی علیت را به این معنا در آنجا جاری می کنند اما اینکه بگویند مقدمین جبراً به نتیجه ای منتهی می شود که آن نتیجه علم است و روابط دلالت را در ذهن ملاحظه نکنند

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: دلالت دلیل به چی است ؟

حجت الاسلام میر باقری: ضروری است یعنی خاصیت ارائه در مفاهیم برایش برهان اقامه نشده که چرا مفاهیم خارج نما هستند، تابع نظام علیت در ذهن چیزی پیدا می شود که خاصیت ذاتی آن ارائه و کشف است یعنی وجود ذهنی ...

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: این بحث چند مرحله دارد، یکی اینکه آیا واقع نماست یا نه، یک بحث دیگر اینکه رابطه بین خود اینها چگونه است یعنی دلیلیست بین خود مفاهیم نسبت به خودشان در همان عالم ذهن یعنی اگر یک فضای فرضی یا ریاضی در ذهن ترسیم کنید و خط و نقطه و تعاریف و نسبتهای آنها بهم را بیان کند و بگوید مجموع زوایای یک مربع یک مربع ۳۶۰ درجه است و مساحت آن نیز اینطور محاسبه می شود و مثلث و دایره نیز چنین است و این تعاریف و احکام را نسبت دهید می گوئید هر کدام از این تعاریف را که بخواهیم دست بزنم تا حد اولیه بر می گردد البته به حکم علیت، چون لازمه آن صحبت این است و اگر این را نگوئید علیت نقض می شود همان طور که در بحث منطق هم همینطور است یعنی اگر در بحث منطق بگوئید من قیاس شکل اول را منتج نمی دانم فوراً می گویند کلیت کبری تمام است یا نه و این مصداق جز آن است یا نه، موجه بودن صغری هم تمام است یا نه تعریف کبری و تعریف موجه و نسبت بین آنها را ملاحظه می کنند و می گویند اگر این انجام نگیرد یعنی این که شیئی خودش خودش نباشد و آثار وجودش را نداشته باشد یعنی روی همان علیت دست می گذارند . یعنی علیت و ساختمان منطق صوری بر اینکه این دلالت بین لوازم را تا آخر دارد حکم علیت لازمه تعاریف و احکامش است، اصلاً همه لوازم یعنی این مفهوم اول را که ملاحظه کردید لازمه اش آن دومی است . وقتی امتداد را بصورت اثباتی ملاحظه می کنید فرض نفی امتداد برایش هست آنگاه فرض نفی امتداد نسبت به خود امتداد، و خط و نقطه را تحویل می دهد یعنی قطع شدن

امتداد را نفی نمی کنید و سلب امتداد را نفی نمی کند آنگاه اسم این را صحت می گذارند و می گویند این تعریف از مربع صحیح است .

حجت الاسلام میر باقری : یعنی به تعبیر آقایان شما می فرمائید برهان آن است که حد وسط علت ثبوت للاکبر و للاصغر باشد یعنی اگر جریان علیت از طریق حد وسط جاری شد این برهان است و منهای اینکه رابطه علیت را در ذهن ملاحظه می کنیم در توصیف از دلالت هم آن دلیلی را برهان می دانند که تناسب علت و معلولی در آن ملاحظه شود، اما مغالطه آن است که حد وسط علت ثبوت للاکبر للاصغر نیست و به غلط خیال کرده اند که این علت است .

حجت الاسلام و المسلمین حسینی : یعنی جریان علیت در آن انجام نگرفته است البته ممکن است علت یک حالت شود مثلاً یک نفر مغالطه می کنند و دیگری بترسد یا اندوهگین شود . خوب این دروغهایی که در دنیا گفته می شود منشا اثر هم است، نمی گویند که این وجود نیست و اثر هم ندارد بلکه اثر متناسب با خودش را دارد ولی نمی گویند که این صحیح است بلکه می گویند اگر الان مثلاً یک خبر ناگوار به مسلمین داده شود که آنها به وحشت بیافتند مثل اینکه کوه آتشفشان در ماه رجب فعال می شود و نیمی از تهران را فرا می گیرد بعد معلوم شد این خبر دروغ بود حتی زمان فعال شدن کوه آتشفشان را هم معین کرده بودند، اما معلوم شد دروغ بوده است و اگر بعد هم اتفاقی بیافتد به آن خبر ربطی ندارد .

اینکه می گوئید اگر علیت را در همه امور رعایت کنید تا به آخر برسد مطابقت با واقع را نتیجه می دهد . از خود این دلالت هم که هست که پس از آن می خواهید بگوئید یک رابطه ای بین چیزهایی که در عالم محسوس است با سائر عوالم که در ذهن می آید و ارتباط صحیح آنها یک عالم ذهنی متناسب با عالم خارج می سازد بلکه ادعای تطابقش می کنند و می گویند آن نظامی را که فیلسوف کامل در ذهنش درست می کنند

عین همین نظام است که بیرون است، می گویند این آثار به حکم علیت آنجا آمد و ربطش با یکدیگر را هم شما طبق علیت بر قرار کردید خوب این حتما مطابق است، بهترین دلیلی که آنها می توانند بیاورند شاید همین دلیل باشد که آثار از خارج آمده و با علتش تناسب و سنخیت دارد همانطور که علیت حکم می کند. نمی شود در خارج آتش باشد اما در ذهن سرما بیاید، بلکه یک حرارت و سوزش متناسب با خود آن می آید. به اصطلاح یک اثر است که این اثر با علتش سنخیت دارد، خوب وقتی آثار مختلف آمد اگر این آثار را به همان قانونی منظم کنید که در خارج منظم شده اند یعنی در خارج نظم آنها نظم علت و معلولی است در عالم ذهن شما هم این آثاری که مسالخ با آن آمده نظم علمی و معلولی پیدا می کند، پس صحیح است که بگوئیم این عالمی که در ذهن شماست با آن عالم مطابقت دارد.

حجت الاسلام میر باقری: شاید اینکه می گویند علم حضرت حق نیز به کلیات است نه به جزئیات، همین را در نظر دارند که بگویند علم حسی نیست که متغیر باشد ولی تناسبات علت و معلولی که به عالم تشخیص می دهد حضرت حق علم به این تناسبات دارند ولی نه به نحو اتصال ولی طبیعتاً آن تناسبات علت و معلولی همین پدیده را تشخیص می دهد. یعنی علم حضرت حق علم حسی متغیر نیست بلکه علم به نظام علت و معلولی است که نتیجه ای این عالم است. اما آن رتبه دیگر مبدأ تحقق عالم عینی است یعنی فرض کنید همانطور که می گوئید ما از طریق تمثیل عمل می کنیم حضرت حق هم (نعوذ بالله) یک تمثیلی داشته باشد که متناسب با خودشان باشد که علم به تناسبات علی و معلولی کل نظام عالم با آخر که تشخیص این عالم را به وحدته درست می کند، دارد و بعد آن مبدأ تحقق این عالم می شود، علم بالعنایه هم همین است یعنی ادراکی که مبدأ فاعلیت است و بر اساس آن فاعلیت صورت می گیرد.

یعنی شما فرموده ید اگر در ذهن هم روابط عالم را روابط علی و معلولی بدانند می گویند اگر شما علتها و معلولهای عالم را آنچنان که هست درک کردید، علم مطابق با واقع خواهید داشت اما اگر تناسبات علی و معلولی را آنچنان که هست ملاحظه نکنید علم شما مطابق با واقع نیست.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی به نظم بیرونی اطلاع پیدا می کنید دلیلش هم این است که آثاری که آمده طبق قانون علیت و سنخیت، با خود اشیاء هم سنخ است نهایت اینکه شما در آنجا به آنها نظم می دهید و بر اساس علیت یعنی همان قانونی که بیرون است آنها را منظم می کنید و آنگاه ماکت این عالم و شبیه آن در ذهن ساخته می شود..

آن علیتی را که آقایان علت می دانند و می گویند جبرا طبق این قانون عمل می شود و استثناء پذیر نیست چون اگر استثناء پیدا شود همه دستگاه برهان بهم می خورد و دیگر نمی توان این ساختمان را که بیان کردیم، ساخت هر تعریفی را که در فلسفه یا جای دیگر بیان می کنید پایش روی این علیت است و هر نظم و ناظمی را هم که اثبات می کنید پایش روی علیت است و اگر علیت را بردارید چیزی باقی نمی ماند. اما پای خود علیت را نیز به حضور در نفس بند می کنند یعنی نفس علیت را می یابد. اما می گوئید همین نفس در یک وجه دیگر اختیار را می یابد، این اختیار که تابع علیت نیست البته ممکن است بگوئید تحت علیت یک موجود مختار ایجاد می شود که این عیبی ندارد، اما صحبت این است که کیف فعل را به ذات ربط می دهید یا ربط آنرا جدا می کنید؟ اگر یک نفر کار بدی انجام داده باید اول ذات او بد باشد تا بتواند این کار بد را بکند و بین فعل و فاعل سنخیت است یعنی فعل انسان هم مانند همه افعال دیگر دارای یک کیف است و هر کیفیت فعلی هم مناسب با فاعل است در نتیجه کیفیت انسان هم متناسب با فاعل است اما چرا فاعل این کیف را اختیار کرده است چون ذات او چنین است . شما در آنجا قضیه را فقط به ذات ختم می کنید، به دو نباید برگردد که

اگر به دو برگشت دیگر علیت نیست، اگر بگوئید ممکن است این خاصیت را داشته باشد ممکن است این خاصیت را اثبات کند و بگوید غیر از این به نحو دیگری ممکن نیست، این علت آن معلول است. اختیار با اینها سازگار نیست.

بنابراین آنها بر اساس بحث علیت نمی توانند اختیار را تفسیر کنند.

برادر سبحانی: البته علیت با مصداق اختیار قابل جمع نیست و به دوئیت نفس باز می گردد اما مفهوم علیت و اختیار و تحلیل ذهنی آنها هم آیا به تعدد نفس برمی گردد؟ یعنی بر اساس مبنائی که اینها برای ادراکات تطابق نظری قائل هستند یعنی یک هویت ذاتی خود مفهوم قائلند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: معلوم می شود و اصلا حضور عند النفس نیست بلکه در عالم تمثیل است، آیا حضور عند النفس است؟ البته در مغالطه می توان شکلهای مختلف و نا هماهنگ با یکدیگر را ملاحظه کرد، اما این بعنوان آنکه مبداءش نفس باشد نفی می شود یعنی حضور از بین می رود، حالا در عین حال این اختیار هم عین خود این نفس است و حاضر است و به خودش هم علم حقیقی دارد و می خواهد از خودش تصویر بسازد آیا در اینجا هم خطا می کند؟ روشن است که خطا نمی کند، حالا تصویر را کشیده و شما هم برای آن یک رشدی قائل هستید جدای از اینکه رشد مجردات چگونه است و آیا تغییر در مجرد تغییر در بسیط است یا نه، در قدم دوم می گوئید این تصویر را بد کشیده است آیا می گوئید تصویر قبلی را بد کشیده یا تصویر فعلی را؟ آیا تصویر گذشته نسبت به گذشته در نزدش حاضر است و می گوید بد کشیده یا تصویر الان که باید متناسب با خودش باشد؟ در هر صورت رشد آنرا چگونه معنا می کنید؟

واقعیت این است که نه تنها امور خارجی تدریجی الحصول منتهی به حضور نمی شود بلکه درباره حضور خود نفس هم ما از شما جوابی ندیدیم، اما درباره حاضر بودن خارج هم که یک اشکالهائی درباره ابزار بیان شد .

”و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین“