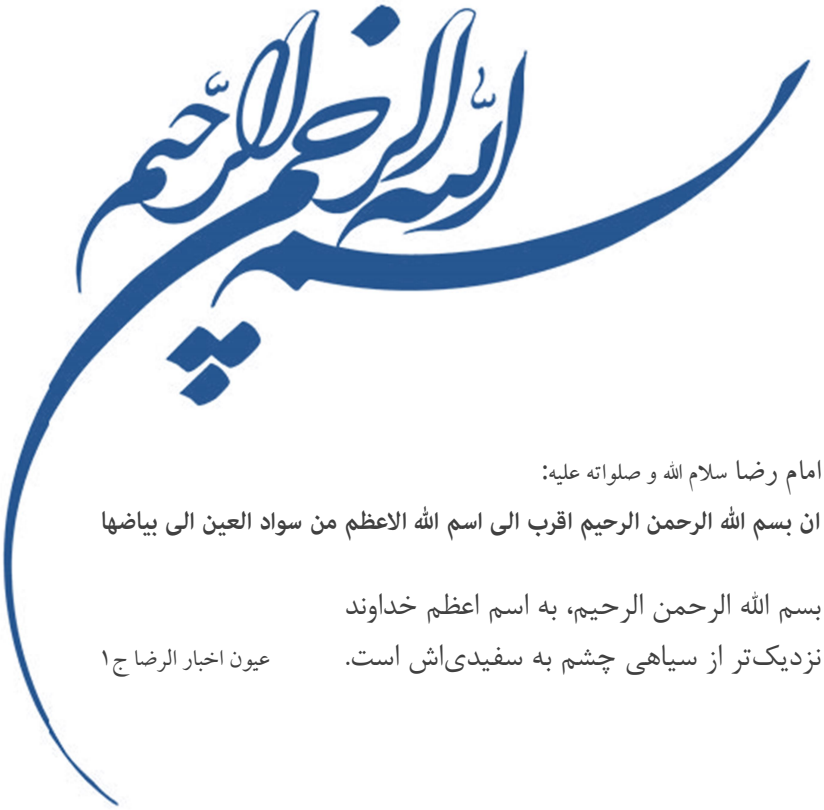

امام رضا سلام الله و صلواته علیه:

ان بسم الله الرحمن الرحیم اقرب الی اسم الله الاعظم من سواد العین الی بیاضها

بسم الله الرحمن الرحیم، به اسم اعظم خداوند نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است.

عیون اخبار الرضا ج۱

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی حجت‌الاسلام و المسلمین مسعود صدوق می‌باشد که طی ۲۰ جلسه و یک مجلد، از تاریخ ۱۳۷۱/۴/۸ الی ۱۳۷۱/۹/۲۸ به صورت آموزشی ارایه شده است.

اهم مسائل مطرح شده در بحث «ضرورت تنظیم امور مسلمین» ناظر به تبیین«فلسفه اصالت ربط و اصالت تعلق» می‌باشد.

این مجموعه جهت استفاده کلیه کسانی که در جریان تحقیق مزبور قرار دارند، از نوار، 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:

فلسفه اصول روش تنظیم/ ضرورت تنظیم امور مسلمین/دوره دوم/ جلسه ۱ ..... ۵

فلسفه اصول روش تنظیم/ اصول تنظیم امور مسلمین/دوره دوم/ جلسه ۲ ..... ۱۳

ضرورت تنظیم امور مسلمین/«فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۳ ..... ۲۱

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ اصل در تغایر «نسبتها و روابط»/دوره دوم/ جلسه ۴ ..... ۳۷

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «بیان اصول فلسفه دلالت»/دوره دوم/ جلسه ۵ ..... ۴۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۶ ..... ۶۵

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۷ ..... ۷۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۸ ..... ۸۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۹ ..... ۱۰۷

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۰ ..... ۱۲۵

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۱ ..... ۱۴۱

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۲ ..... ۱۵۵

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۳ ..... ۱۷۱

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۴ ..... ۱۸۷

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۵ ..... ۲۰۵

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۶ ..... ۲۲۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۷ ..... ۲۴۵

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۸ ..... ۲۵۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۹ ..... ۲۷۹

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۲۰ ..... ۳۰۱

باسمه تعالی

فلسفه اصول روش تنظیم/ ضرورت تنظیم امور مسلمین/دوره دوم/ جلسه ۱

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۴/۸

- روش تنظیم امور مسلمین

فرهنگستان به دنبال پر کردن خلائی که در حرکت انقلاب اسلامی بدان پی برده هست.

اگر دوستان حقیقت و اصل انقلاب اسلامی را قبول داشته باشند، پی بردن به این خلاء خصوصاً برای کسانی که در متن حرکت‌ها بوده‌اند کار دشواری نیست.

حالا که انقلاب شده مسلمان‌ها چه در داخل ایران و چه در خارج اموراتی دارند یک وضعیت روحی دارند، یک وضعیت فکری و یک وضعیت عینی، این امور بوسیله این انقلاب سرپرستی می‌شود و تمامی امورات مسلمین از ناحیه انقلاب اسلامی مورد تصرف است.

باید وضعیت مسلمان‌ها در برابر کفار خوب و برتر باشد و هرگز در موضع ضعف نباشد سلمان‌ها در مقابل شبهات فکری که در دنیا مطرح می‌شود باید قدرت پاسخگویی داشته باشند برای مثال وقتی که حج مشرف می‌شویم در مراسم حج مقابل شبهات زیادی قرار می‌گیریم. ملّت‌های مسلمان جهان می‌آیند و تحت تبلیغات استکباری سئوال زیادی در ذهن‌شان مطرح می‌شود و شما در مراسم حج بایستی پاسخگو باشید وضعیت فکری حجّاج و همچنین وضعیت عملکردی مسلمین بطور عموم چه در رابطه با وضعیت اقتصادی و چه در ادارات و جاهای مختلف برای شما مهم است.

در مسئله سرپرستی مسلمان‌ها و برخورد با امورات‌شان مسئله تنظیم و نظم بخشیدن نکته مهمی است. هر نظمی را برای این امور مناسب و مصلحت نمی‌دانید تنظیم خاصّی را به دنبالش هستید چرا تنظیم خاصّ، چون در برخورد با این امور اهدافی دارید یعنی غلبه اسلام بر کفر و برتری اسلام مورد نظر است. اثبات کردن «انتم الا علون» هدف‌تان هست، بنابراین هر نظمی پذیرفته نیست.

مثلاً در ریاضیات اگر اعداد را بخواهیم نظم بدهیم. مثلاً (۲، ۱۵، ۷۱۸) اگر این سه عدد را بخواهیم نظم بدهم و جمع‌بندی کنیم به انواع مختلفی می‌توان جمع کرد ولی آنچه که در نظم این اعداد مورد نظر هست یکان زیر یکان، دهگان زیر دهگان و... قرار دهیم و اگر جابجا کنیم این نظم را نتیجه‌ای که می‌خواهیم بدست نمی‌آید می‌توانیم بفرض طور دیگری تنظیم کنیم آما آن نتیجه‌ای که بدست می‌آید، نتیجه‌ای نیست که ما می‌خواهیم ولی ما می‌توانیم اعداد را به شکل‌های مختلفی نظم دهیم و در مبناءهای مختلف هم می-توانیم ببریم، هم می‌توانیم در مبناء ده، دهی ببریم هم در مبناء سه ببریم، یا این‌که از این جاذبه بیرون می-آئیم در جاذبه انتگرال و به گونه‌های دیگری با آن برخورد کنیم پس نظم‌ها مختلفی برای اهداف مختلفی می‌توان داد.

مثال دوم: فرض کنید مکتب‌های مختلف تعریف‌شان از مالکیت فرق بکند، وقتی می‌گوییم مالکیت دولتی، وقتی مالکیت دولتی شد طبعاً نظم بخشیدن به امورا اقتصادی با جایی که می‌گوییم مالکیت خصوصی هست نظم بخشیدن وضعیت معیشتی مرد فرق می‌کند، اگر دقت کرده باشید آنجایی که مالکیت دولتی می‌شود وضعیت معیشتی مردم کوپنی می‌شود وضعیت مسکن هم به شکل تعاونی‌ها اداره می‌شود دولت برای سنین مختلف برنامه‌های مختلفی را دارد.

سیستم سرویس‌دهی در مالکیت دولتی با آنجایی که مالکیت خصوصی هست، متفاوت است، این نظمی که در بلوک شرق هست با نظمی که در بلوک غرب هست متفاوت هست و در بلوک غرب امکانات فراوان و ارزان هست و کار هم زیاد چرا چون وقتی ۶ میلیارد در بانک‌های آمریکا برگردش درمی‌آید جاذبه کار و اقتصاد را می‌برد جایی که بیکاری نیست و فضای کار هم زیاد هست.

به امورات شکل‌های مختلفی می‌شود نظام داد. تابع اهداف خاصّ نظم‌ها هم معنایش تغییر می‌کند و خاصّ خودش می‌شود.

- تنظیم «ساده» و تنظیم «کارشناسی»

حالا گاه در تنظیم، تنظیم ساده است، یعنی عوام مردم هم می‌توانند انجام دهند مثال اداره کردن یک لبنیاتی، کسی که می‌خواهد ماست، شیر، پنیر و... درست کند می‌داند که چه بایستی بکند. ارتباط با کجا بگیرد شیر بیاور و کی ماست را ببندد، البته همین جا ه تنظیمات مختلفی دارند روی همین حساب بعضی از لبنیاتی‌ها معروف می‌شوند بخاطر منظّم بودن می‌داند که چه ساعتی شیر بیاورد چه ساعتی ماست را ببندد و چه ساعتی ماست را بردارد.

پس تنظیم گاهی اوقات ساده و عرفی هست، گاهی اوقات هم کارشناسی، وقتی در سطح یک کشور یک اداره یک ارگان و شرکت‌های بزرگ کارشناسی می‌شود، فنی می‌شود به تعبیر خودشان، وقتی فنی و کارشناسی شد دیگر تنظیم احتیاجی به روش دارد احتیاج به منطق و ابزار دارد، که یک دسته و گروه خاصّی به علّت تمحص و کارشناس بودن بر امور مسلّط می‌شوند، و می‌شوند هیئت کارگزاران و مدیران یک حکومت، مدیران کشور مسلح هستند به یک روشی به یک مدلی و آن مدل قدرت و توانایی به اینها می‌دهد تا این‌که سازماندهی بکند، برای چه؟ برای رسیدن به آن اهدافی که می‌خواهند یک دسته از دولت‌ها به دنبال استقلال‌شان هستند در باب اقتصاد هدف خودشان را دنبال می‌کنند، امّا ما به دنبال پیاده کردن اسلام هستیم به دنبال رشد و توسعه اسلام هستیم و به دنبال برتری و سلطه و نفوذ ایمان در قلوب مردم دنیا.

پس بایستی مدلی در دست ما باشد که با توکل به خدا و قدرت الهی پرستش خدا را در روی زمین جریان دهیم. این یک توضیح بسیار بسیار اجمالی از نحوه و روش تنظیم امور مسلمین. اختلافی که حکومت اسلامی با حکومت‌های دنیا دارد در نحوه اداره حکومت هم یک فرق عمده و اساسی بایستی داشته باشد امّا این کسی به دنبال این روش و این مدل بوده حالا آرام، آرام بعد از سیزده سال واضح شده که نه حوزه به دنبال این مطلب بوه و نه الآن هم هست و نه دانشگاه مدعی این هست، ما باید روش و مدلی را که متناسب

با اهداف اسلام هست بایستی بدست بیاوریم، بلکه می‌گویند هر س می‌تواند مدل‌های متداول به کار بگیرد. البته این یک اشاره بود به این‌که هدف ما می‌گوید «مدل ما با مدل‌های دیگرا باید یک اختلافات اصولی داشته باشد»، امّا نقلی هم اگر بخواهیم به کلمات مبارک حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) داشته باشیم. نص‌هائی که در این باب می‌فرمودند دیگر واضح است برای این‌که وقت دوستان را هم زیاد نگیریم کتابی داریم به نام «دانشجو و طلبه»، یک تتبع مختصری کرده روی سخنان حضرت امام و شاخص کرده و بیرون آورده.

هر کس تیترهای این را فقط نگاه کند خلاء و کمبودی که در نظام و انقلاب وجود دارد را در این کتاب براحتی در سخنان حضرت امام درک می‌کند ایشان زمان دولت آقای موسوی درباره مسائل اقتصادی می-فرمودند: علمای اسلام باید روی این مسائل کار کنند ما دست نیاز به سوی حوزه‌ها دراز می‌کنیم.

این نشان می‌دهد که علماء باید روی این زمینه کار بکنند و کار هم نشده است. در بحث ولایت مطلقه و بحث‌های دیگر مثل زمان و مکان که دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد هستند یا در موقف‌های دیگر بزرگان مصاحبه و سخنرانی می‌کردند می‌گفتند «خلاء» هست ما بایستی «شش‌ماه» «یکسال» روی این فکر کنیم تا ببینیم چگونه می‌شود. پس با تکیه به کلام حضرت امام هم وجود این خلاء «که یک کار فکری جدید برای پیش‌برد انقلاب و نظام احتیاج هست» به نظر می‌آید که تمام هست.

- منطق‌های سه‌گانه مورد نیاز و ضرورت هماهنگی بین آنها

بعد از این‌که اصل ضرورت این‌که یک روش و مدل برای حکومت لازم هست به این می‌پردازیم که امر حکومت باید با امور دیگرمان هماهنگ باشد. بجز امر حکومت دو کار دیگر هم می‌کنیم:

۱- منطقی داریم که با آن اعتقادات را تمام می‌کنیم با منطق صوری فلسفه را شکل می‌دهد و اثبات «صانع» می‌کنید «نبوّت» می‌کنید «نبوّت» را تمام می‌کنید و امر معاد امامت و عدل را مطرح می‌کنید.

۲- یک «اصول» دارید که با آن فقه‌تان را تمام می‌کنید یعنی آن چیزی که باید نتیجه‌گیری شود استنتاج بشود از کلمات وحی بنابر اعتقادات که وحی اشراف دارد بر همه مواضع زندگی و باید کمک بکند راه را نشان بدهد.

پس استنباط راه و احکام استنباط سیر برای آن‌که آن اهداف‌تان پیاده شود باید از کلمات وحی بدست بیاید شما اصولی دارید و با این اصول هم کاری را صورت می‌دهید پس شما دو تا روش دیگر برای دو موضوع دیگر هم دارید که با روش تنظیم امور می‌شود سه روش این سه موضوع و این سه روش سه هدف و غرض را بدنبال دارد از منطق صوری بدنبال تمام کردن اعتقادات اسلامی هستید و از اصول بدنبال بدست آوردن فرمان‌های وحی هستید یعنی آن چیزی را که در اعتقادات داشتید و در مدل بدنیال توسعه قدرت اسلام هستید اگر همه اهداف هم جهت بود کلمه واحد حاکم بر همه‌اش کلمه توحید بود اسلام بود آن وقت می‌توانید بگویید اسلام حاکم شد نمی‌توانید در اعتقادات نحوه نظمی را بدهید که نتیجه‌اش با «اصول» و فهم از کلمات نخواند، «اصول» و «فقه» آن نتیجه را ندهد و همچنین در اداره حکومت نمی‌شود مدلی داد که «مستضعفین» قوت پیدا نکنند. جوری تنظیم بکنید که مؤمنین در حکومت منزوی بشوند باید نحوه نظم را بگونه‌ای بکنید که اینها عزّت پیدا بکند پس نظم‌ها که مختلف هست باید به نحوی طرح‌ریزی شود که امور مختلف با هم هماهنگ بشود همدیگر را تایید بکند نه این‌که همدیگر را تکذیب بکنند با تحوه اداره نمی‌توانید مؤمنین را به انزوا بکشید، مثل انتقادهایی که هست و آثارش را می‌بینید که بسیجی‌ها که ۱۳ سال جنگیدند حالا بایستی برود کلاس دوم راهنمایی‌اش را ادامه بدهد البته مسئولین تا آنجایی که توانسته‌اند سعی کرده‌اند که با تعیین ضابطه‌ها میدان بدهند، میدان باز بکنند امکانات بدهند در درجه دادن در جاهای مختلف تضعیف نشوند امّا یک گیرهایی در خود مدل و نحوه تنظیماتش هست که نحو جوهره‌ای نمی‌تواند مؤمنین و بسیجی‌ها را میدان‌دار قرار دهد.

شهرها می‌افتد دست کارشناسان، دست استانداری که بیافتد استانداری‌ها هم کارشناسان هستند و در مرکز هم کارشناس‌ها حکومت می‌کنند، آن آقا در آمریکا درس خوانده، این آقا هم رفته سیزده سال جنگیده، حالا

که می‌خواهید وزیر معیّن بکنید می‌بینید که مبتلا به کارشناسی هستید، مجبورید به آقای کارشناس برسید نمی‌توانید به این بسیجی‌ها برسید.

حالا چه نحوه نظمی باعث می‌شود شخصی که در صحنه‌های خطر بوده روی کار بیاید. در مدل‌تان اقتصاد را فرع و ایما را اصل قرار دادید «آن‌که زیر آتش بوده ایمان را چشیده اس روحیات را هم می‌فهمد می‌خواهد توسعه ایمانی هم بدهد» خوب این هم وزیر می‌شود حالا اگر در مدل معیشت مردم در یک حکومت اصل بود، کارشناسان می‌آیند بالا و وزیر می‌شوند در هر صورت نظم بخشیدن‌ها نمی‌تواند با هم هماهنگ باشد یعنی «اصول» با «منطق» و «مدل» بایستی هماهنگ شود.

باید ریشه‌های مبنایی واحدی داشته باشید.

- «بداهت» یا «غیرقابل انکار»

حالا بحث این است که اگر بخواهیم از مبناء واحد شروع بکنیم در ذهن‌ها این طور می‌آید که منطق فقط به منطق صوری اطلاق می‌شود و خط‌کش فکر کردن برای تنظیم، منطق صوری است و در منطق صوری ریشه همه مباحث به «بداهت» برمی‌گردد ببینیم واقعاً می‌شود از بداهت شروع کرد بداهت‌های منطق‌ها صوری آیا آن مبناء مشترک برای هماهنگ کردن همه منطق‌ها است و اگر نه بایستی یک فکر دیگری کرد.

منطق صوری از بداهت‌ها آغاز می‌کند مثلاً بحثی که در منطق می‌بینید از قیاس شکل اول هست فرض با قیاس شکل اول کار می‌کنید صورت بدیهی مواد هم بدیهی آن وقت نتیجه هم بدیهی است امّا این صورت خاصّ و این مواد را شما هستید که انتخاب می‌کنید مثلاً «کل متغیرٍ حادث» و «العالمُ متغیّر» شما می‌توانید بگویید «کل متغیرٍ قدیم» چیز دیگری هم می‌توانید بگویید این شما هستید که دارید انتخاب می‌کنید پس مقدمات و نتیجه یک ارتباطی با هم دارند مقدماتی را می‌چینید تا یک نتیجه‌ای را بگیرید این مقدمات و نتیجه یک ربطی را دارند فرض کنید از طریق «حدّ وسط» مرتبط هستند از طریق «متغیّر» با هم دیگر ارتباط دارند و شما این ارتباط را برقرار می‌کنید.

آیا این ارتباط بدیهی است یا نظری؟ ارتباط بین مقدمات و نتیجه آیا بدیهی است یا نه؟ حالا به فرض این‌که تصور، تصدیق، معرّف و حجّت بدیهی است. بفرض این‌که اصل اجتماع ارتفاع نقیضین بدیهی است براساس این بداهت‌ها می‌آئیم یک قضایایی را نتیجه می‌گیریم آن قضایایی را که بعداً جلو می‌برید و بر این بار می-کنید آنها هم باید بدیهی باشند که نتیجه‌اش می‌شود دستگاه منطق صوری، «قیاس شکل اول»، قیاس شکل دوم، شما براساس آن مقدمات شکل‌های مختلف را بدست می‌آورید ریشه قیاس شکل اول به ارتفاع و اجتماع نقیضین برمی‌گردد و به حدهای اولیه‌ای که چیده‌اید. حالا سئوال روی کل منطق است که ارتباط بین این بداهت‌ها خود امری نظری است یا بدیهی اگر گفتید بدیهی است:

۱- دیگر کارشناسی نمی‌خواهد عوام را متنبه بفرمایید همه می‌روند دنبالش «نهایت مطلب» احتیاج به یک تنبه دارد، غافل هست، توجه ندارد، توجهش بدهید پس منطق به علماء احتیاج ندارد.

۲- اختلاف بین اهل منطق هم نباید بشود یعنی علماء منطق نباید با هم اختلاف داشته باشد این آقا که بر این علم مسلّط است و آن آقا هم که همین‌طور اگر اختلافی باشد باید با یک توجه و تنبه حل اختلاف بشود در حالی که این گوه یست پس بنظر ما می‌آید ارتباط بین اینها بدیهی نیست و این شبهه به پایه منطق برمی‌گردد که براساس بداهت نمی‌شود ساختمانی بنا کرد.

- «غیرقابل انکار» یا نقطه شروع ما

از این به بعد بدنبال اصول نظری هستم که عامّ و کامل باشد هم منطق صوری را که خط‌کش فکر کردن است «الةٌ قانونیه تعصم مراعاتها الذهن» بپوشاند هم اصول را بپوشاند.

مدل شما باید عامّ باشد غیرقابل انکار باشد و نظری باشد یعنی استدلال بکند و غیرقابل انکار هم باشد چون انسان مختار هست کلمات وحی را هم انکار می‌کند معجزه خدائی را هم ببیند انکار می‌کند و این امور بایستی بگونه‌ای باشد که قابلیت انکار کردن نداشته باشد.

- «تغایر فی‌الجمله» اولین اصل غیرقابل انکار

اولین اصل که به نظر ما می‌آید در رابطه با اصول نظری که ارتباط بین این بداهت‌ها را تمام بکند تغایر فی-الجمله هست، «این آن نیست» «آنهم این نیست» تغایر از باب تفاعل است، طرفینی است، غیرت دارد دوئیت دارد، این و آن دوئیت فی‌الجمله دارد یعنی چه، یعنی این و آن ضد هستند نقیض هستند فعلاً با آن کاری نداریم، تغایر فی‌الجمله دارند که این تغایر غیر قابل انکار هست.

بین یک امر فکری و یک امر عینی تغایر هست، خیالات غیر از خارج هست یعنی حالت روحی غیر از این ساعت است و غیر از تخیلات شما است. بین دو تا خیلا تغایر هست، بین این میکروفن و این کاغذ غیریت هست، کاغذ میکروفن نیست، دقت کنید در اینجا روی سلبش صحبت می‌کنم برعکس این همانی که روی ایجاب و اثباتش صحبت می‌کند، ما روی سلب صحبت می‌کنیم این آن نیست. «تغایر فی‌الجمله‌اش غیر قابل انکار هست»، حالا اگر کسی انکار کرد و گفت تغایر نیست همین که انکار می‌کند به تغایر تکیه می‌کند و انکار می‌کند چون حرف خودش را با حرف شما مختلف می‌بیند، اختلاف بین حرف خودش و حرف شما را می‌بیند که می‌گوید نیست، با تکیه به تغایر انکار می‌کند.

پس آن کس هم که انکار می‌کند به تغایر تکیه می‌کند نمی‌شود تکیه نکند دقت کردید ما برایش اینجا استدلال آوردیم نگفتیم تغایر فی‌الجمله را همه قبول دارند بدیهی است، تغایر فی‌الجمله چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند، مثلاً ما می‌گوییم قندا غیر از کاغذ هست نه به این دلیل که، همه می‌گویند قندان غیر از کاغذ هست عقلای عالم همه قبول دارند و بدیهی است بلکه می‌گوییم اگر کسی فرض بر انکار گذاشت، با تکیه بر تغایر انکار می‌کند چرا چون بین حرف خودش و حرف ما اختلاف می‌بیند که انکار می-کند اگر اختلاف نمی‌دید که انکار نمی‌کرد. اثرش هم اینست که آن کسی که انکار بکند تسلیم شا است، چون تغایر و غیرتغایر که برایش فرق نمی‌کند اگر گفتید تشریف بیاورید دنبال من برویم باید بیاید چون دنبال شما آمدن و نیامدن برای او مساوی است تغایری نمی‌بیند هم تسلیم شما است و هم در موضع استدلال و سخنرانی بایستی سکوت کند این اولین اصل، اصول دیگر را بعداً دنبال می‌کنیم.

باسمه تعالی

فلسفه اصول روش تنظیم/ اصول تنظیم امور مسلمین/دوره دوم/ جلسه ۲

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۴/۱۰

در بحث ضرورت روش تنظیم امور مسلمین بودیم. گفتیم برای اینکه وارد باین بحث شویم هماهنگی بین همه منطق‌ها لازم و ضروری است. و این هم با دید نظری و استدلالی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. ما از جایی شروع کردیم که مشترک بین کفار و مسلمانان باشد تا آنها در مرحله اول نتوانند انکار کنند و در نتیجه آنها را به سکون بکشانیم و افرادی که انصاف دارند و حق‌جو هستند با ما همراه شوند به همین دلیل از غیرقابل انکارها و اصول عامّ شروع کردیم. اولین اصلی را که مطرح کردیم تغایر فی‌الجمله بود.

- اصل دوم از اصول غیرقابل انکار (سنجش فی‌الجمله)

دومین اصلی را که مطرح می‌کنیم سنجش فی‌الجمله اس از این جهت که یک طرف عالم انسان است و چون خواستیم که مسئله عامّ باشد لذا اصطلاح سنجش فی‌الجمله را بکار بردیم و اصطلاح شناخت‌شناسی را نگفتیم.

غرض ما از سنجش فی‌الجمله چیست؟ ادنی مرتبه شناخت و تمیز دادن، فرق‌گذاری و تشخیص دادن احتاج به مقایسه کردن دارد به این عمل می‌گوییم «سنجش»، می‌خواهیم تغایر را تشخیص بدهیم که مثلاً قندان، میکروفن نیست، بین قندان و میکروفن شما باید حداقل مقایسه‌ای را بکنید، یعنی چه؟ مقایسه‌ای باید بکنید تا بفهمید که مثلاً یک چیز چه خصوصیاتی دارد وزنش و حجمش چقدر است، چیزهای دیگر دیگر هم همین‌طور است با هم می‌سنجید رنگش را با هم مقایسه نکنید تا بگویید آن قرمز است، نرمی، ریزی و خصوصیات دیگر و چیزهایی که مقایسه را نشان دهد.

- حصول شناخت از مقایسه امور

لذا در آن مقایسه و سنجش فوق پیدا می‌شو، اختلاف ایجاد می‌شود پس انسان امورات را مقایسه می‌کنند و برایش سنجش حاصل می‌شود و وقتی مقایسه کرد شناخت پیدا می‌کند، اطلاع پیدا می‌کند. این مطلب مربوط به انسان هم نیست یعنی ما، آن‌قدر مسئله را برای این‌که می‌خواستیم عامّ باشد کلّی و اصولی و تعاملش کردیم که در این مطلب ما با حیوانات هم مساوی هستیم، سنجش برای حیوانات هم هست مثلاً یک حیوانی در صحرا درحال دویدن است که به نهری می‌رسد و توقف می‌کند آن هم بین خشکی و نهر، بر سر آب یک مقایسه‌ای می‌برند یک اختلافی را می‌بینند که آنجا برایش خطر جانی دارد آنجا برایش آرامش دارد توی خشکی بدود توی صحرا بدود دنبال اهدافش برود دنبال غذا برود وقتی به آب رسید می‌بینند آنجا خطر دارد مقایسه می‌کند و یک وصفی از نهر و جوی و چیزی را که با آن برخورد کرده را و یا مثلاً به دره‌ای رسیده و به پرتگاهی رسیده برایش آن اختلاف حاصل می‌شود اینجاست که تمیز قائل می‌شود و بعد می-ایستد یا یک عمل دیگری را انجام می‌دهد که در حال دویدن بوده دیگر حالا از روی نهر باید بپرد.

البته کفار حتماً اجل از حیوانات هستند شناخت آنها بالاتر از حیوانات است، آنقدر ما اصل را عامّ می‌کنیم که نتوانند فرار کنند و باید قبول کنند اگر همراه شوند بعد خیلی لوازم دارد.

- ضرورت فی‌الجمله در بحث سنجش

نکته مهمی است یعنی ما پایه‌های مهمی را داریم می‌گوییم، چرا دوباره فی‌الجمله می‌گوییم؟ بخاطر این‌که در دام بحث‌های فرعی شناخت نیفتیم که بگویند اول «مکانیزم شناخت» باید بحث شود یا «روش» باید بحث شود. یا فرض کنید در ریشه‌های فلسفی خودشان، هر کدام با هم اختلافاتی دارند و در موضوع اختلافات، دیگر مفاهمه برقرار نمی‌شود یعنی اگر تفصیل شروع کنید دیگر مفاهمه از همان اول ایجاد نمی-شود. ولی اگر به اجمالی‌ها تکیه کنید امکان راه رفتن و همراهی تا یک مدتی هست پس می‌گوییم سنجش فی‌الجمله، تشخیص فی‌الجمله و اینهم در رابطه با فی‌الجمله بودنش.

- غیر قابل انکار بودن «سنجش فی‌الجمله»

حالا اگر یک کسی، انکار کرد بخش فی‌الجمله را قطعاً در این امر هم اگر خواست انکار کند. چون حتماً یه تغایر تکیه می‌کند. اختلافی بین صحبت خودش و شما قائل است مقایسه‌ای می‌کند یعنی بین صحبت شما و صحبت خودش ادنی مقایسه می‌کند (و نمی‌تواند چنین نکند) چون تغایری دیده مقایسه‌ای می‌کند یعنی بر بخش فی‌الجمله تکیه می‌کند و می‌خواهد انکار کند که «بخش فی‌الجمله قابل قبول نیست» ولی چون تغایر را قبول دارد بین صحبت خودش و صحبت شما و از طرفی مقایسه هم می‌کند چون شناخت پیدا می‌کند و روی آن می‌خواهد تکیه کند پس روش سنجش فی‌الجمله تکیه می‌کند که ناخواسته می‌خواهد انکار کند بخش فی‌الجمله را، این استدلال همه‌اش تقریباً شبیه یکدیگر است یعنی کسی که می‌خواهد انکار کند لازمه‌اش چیست روی همان تکیه می‌کند اگر دقت کنید در تغایر هم همین‌طور بود و در بحث هماهنگی هم که می‌آید همین‌طور است یک کمّی دقت کنید استدلال آنها یکی است. خوب این اصل دوم: «بخش فی-الجمله غیرقابل انکار».

- اصل سوّم: هماهنگی عمومی فی‌الجمله بعنوان معیار صحبت

اصل سوّم: هماهنگی عمومی بعنوان معیار صحت و غیرقابل انکار.

هر کس در دستگاه خودش، یک، معیار ؟؟؟ می‌دهد و براساس آن با دیگران مفاهمه می‌کند کارش را جلو می‌برد، کسی می‌گوید مثلاً «وقوع» معیار صحت است « هر چه واقع شد آن درست است» کسی دیگر «کارآیی» را معیار صحت قرار می‌دهد و می‌گوید که هر که کارآیی‌اش بیشتر است همان صحیح است. انبیاء و ادبیان الهی، صحت را ممکن است با «ارزش‌ها و حقایق که از منبع غیبی» به آنها رسیده آن را معیار صحت قرار دهند و بگویند کتاب ما، قرآن ما، معیار، صحت اعمال و رفتار و برنامه‌هاست. طایفه‌ای ممکن است مثلاً «تطابق» را معیار صحت قرار دهند و بگویند اگر چیزی مطابق کارش باشد و آن صحیح است و چیزهای مختلف، امّا ما بنظرمان می‌آید چیزی که عامّ است و شامل است و همه را می‌پوشاند و کسی نمی-

تواند آن را انکار کند بعنوان معیار صحت دستگاه و منطق و روش آن، «هماهنگی عمومی است آنهم فی-الجمله».

- تعریف لغوی و منطقی هماهنگی

هماهنگی یعنی هم‌آهنگی، هم آوا بودن، هم نوا بودن، همه با هم یک ساز بزنند یک برنامه پیاده کنند این معنی لغوی هماهنگی، فرض کنید یک موسیقی که نواخته می‌شود یک موسیقی اپرا باشد، سرود جمهوری اسلامی را که می‌خواهند بگذارند که ویژگی‌های کلاسیک و منظمی دارد یک آلات خاصّی دارد نت و رهبر دارد، قسمت سرود دارد و قسمت‌های مختلف و اینها با هم هماهنگ می‌شوند برای این‌که این مقصد و یک آهنگ خاصّی را بگذارند که یک گیرایی خاصّی را شنونده ایجاد کند. اگر بین این فرض کنید از آلات موسیقی سنّتی بخواهید استفاده کنید یا طبلی در آن استفاده کنید این هماهنگی را بهم می‌زند، نوار سرود جمهوری اسلامی را آن طوری که تنظیم شده بهم می‌زند. اهل فن می‌گویند با هم جور در نمی‌آید هماهنگ نیستند و هم نوا نیستند. یا ورزش‌های مختلف را بخواهید با هم قاطی کنید مثلاً در زمین فوتبال بگویید یک تور والیبال هم در عرض زمین ببندند، وقتی که بخواهند رد شوند از این تور والیبال هم عبور کنند، می‌گویند این با هم نمی‌خواند و آن یک ورزش دیگری است و جور درنمی‌آید چون غرضی که برای فوتبال قرار داده‌اند آن تورهایی است که اول و آخر زمین قرار داده‌اند و غرض عبور دادن از این مانع نیست و بسته به هدف، هماهنگی هم معنا پیدا می‌کند این معنای لغوی هماهنگی.

امّا «معنی منطقی» آ» که غرض ما است یعنی تناسب حداقل ۲ و بیشتر از ۲ چیز با چیز سوّمی. غرض از چیز سوّم «مقصد» است. هماهنگی دو یا چند چیز با مقصدی و با هدفی، این به نحو عامّ معنی هماهنگی است، یعنی هم نوا بودن مقدمات و تالی با نتیجه، هماهنگی چند عنصر ترکیبی با آن چیزی که می‌خواهیم بدست بیاوریم. فرض کنید که آب، شکر، روغن و چند تا چیز دیگر دارید و می‌خواهید حلوا یا سوهان درست کنید هدف چیست؟ هدف سوهان یا حلوا درست کردن است، و یا هدف انقلاب کردن است یا آلیاژ خاصّی را برای بدنه هواپیما درست کردن است، آن چند چیز چیست؟ آن مواد اولیه‌ای است که با همدیگر ترکیب

می‌کنیم که به آن مقصد برسیم. آن هم ترکیب تواءم با تناسب، چرا که اگر تناسب با هم نداشته باشند مقصد بدست نمی‌آید. مثلاً اگر در آشپزخانه هم بخواهید غذای ساده‌ای درست کنید زمانش را باید در نظر بگیرید که غذا نسوزد تا رعایت نکنید حرارتش را که یک پارامتر است یا آب بیش از حدّ در غذا بریزید مقصود بدست نمی‌آید تناسب داشتن اینها در ترکیب با مقصد و هدف. پس غرض ما از هماهنگی منطقی، تناسب چند چیز است با مقصد.

- اطلاق «معیار صحت» به «هماهنگی عمومی»

حال چرا به این نوع هماهنگی معیار صحت می‌گوییم؟ چون هر کس از هر طایفه‌ای چه دیالکتیکی باشد چه طرفدار آمریکا باشد چه هندو باشد و چه صوفی و چه از ادیان الهی باشد در هر صورت بدنبال مقصد خودش است، دنبال مطلوب‌های خودش است که بر طبق آن مقصد صحت را تعریف می‌کنند لذا چون صحت نسبت به مقصد دارد و چیزی که به مطلوب‌های ما نسبت دارد معیار می‌شود، معیار سنجش می‌شود واحد می‌شود. برای کیل کردن، هر چیز را به نسبت داشتن به مقصد می‌فهمد.

- عمومیت هماهنگی

حال چرا بحث از هماهنگی با قید «عمومی» می‌کنیم؟ ممکن است کسی هماهنگی را رعایت کند در اعمال و رفتار و اعتقادات و نیز در برخورد در وحی و در مفاهمه و استنتاجش هماهنگی را رعایت کند، «عمومی» می‌شود یعنی مقصدش را همه جا جریان داده است بخاطر این می‌گوییم عمومی باشد یعنی فقط معیار صحتش در بخش مورد نظر ما نیست هماهنگی وقتی معیار صحت است که عمومی و همه‌جانبه باشد هم منزل را بتواند تنظیم بکند و هم سازمان و همه جا را همه جا معیار باشد معیار بودنش در تمام اعمال و رفتار فراگیر باشد، بخاطراین می‌گوییم هماهنگی عمومی چرا گفتیم فی‌الجمله؟ بخاطر این‌که معرفی نکردیم مقصد را، به نحو اجمال گفتیم نه الهی آن مشخص شد نه مادی آن مشخص شد نه التقاطی آن مشخص شد، حالا اگر که کسی انکار کند هماهنگی را بعنوان معیار صحت بگوید هماهنگی معیار صحت نیست هر چی که بخواهد بگوید و هر نحوه استدلالی را که بخواهد بیاورد مقصدی دارد و می‌خواهد بگوید معیار صحت چیز

دیگری است یک امر دیگری را مثلاً می‌خواهید بگویید وقوع معیارات، وقوع می‌شود مقصد این آقایی که برخورد می‌خواهد با ما بکند می‌خواهد ما را برساند به این‌که وقوع معیار صحت است و نحو استدلال‌ها را که می‌خواهد بگوید یک نسبتی با وقوع دارد که می‌خواهد بگوید این حرف ما را بشکند و استدلال ما را می-خواهد بشکند غیرقابل انکار بودن صحبت ما را می‌خواهد بشکند. اگر درست حرف و استدلال نکند به نتیجه نمی‌رسد ما را قانع نمی‌تواند بکند پس اگر دقت کنید آن کسی که می‌خواهد بگوید چیز دیگری معیار صحت است دقیقاً دارد چه تناسب به یک مقصدی و بر آن اساس حرف می‌زند و با ما مهاجه می‌کند یعنی این‌که به هماهنگی تکیه می‌کند می‌خواهد بگوید معیار صحت چیز دیگری است نمی‌تواند به هماهنگی تکیه بکند و بگوید معیار صحت چیز دیگری است. این اصل هماهنگی که گفته شد.

اصل چهارم: روش «ریاضیات فی‌الجمله»

اصل بعدی، در رابطه با روش است هر کسی در هر برنامه‌ای و در هر کاری روشی را بکار می‌گیرد تا مقاصد خودش را دنبال کند یک شیوه‌ای و یک مدلی و یک نحوه اندازه‌گیری دنبال می‌کند آن چیزی که بنظر ما می‌آید و همه را می‌پوشاند پایگاه‌های مختلف را می‌پوشاند و موضوعات مختلف را به تبعش شکل می‌گیرد آنها را هم می‌پوشاند ریاضیات فی‌الجمله است یعنی روشی را که ارائه می‌دهیم ریاضیات فی‌الجمله است یعنی همه روش ریاضی را بکار می‌گیرند به نحو عامّ. از امورات عرفی ساده بگیرید که یک نجار یا بقالی با مردم معامله می‌کند از ریاضیات استفاده می‌کند یا میز را می‌خواهد بسازد اول یک مدلی را، نقشه‌ای را روی کاغذ می‌کشد پایه‌ها اینقدر، طول و عرض این قدر، به چند وع، محاسبه می‌کند و بر همان اساس کار می‌کند چه در اداره یک حکومت نگاه کنید سبک و سنگین می‌کنند تعادل و عدم تعادل نرخ ربا را یا نرخ ارز را، صادرات یا واردات را، تولید، توزیع، مصرف، وضعیت روحی مردم، را سبک و سنگین می‌کنند در یک جا تعادل و عدم تعادل را می‌سنجند بحران و عدم بحران را حساب می‌کنند بعد کنترل می‌توانند بکنند و آسیب‌شناسی کنند و بگویند که این را از اینجا ببریم جای دیگر تا از این مال دربیاید یا از این مرحله توسعه می‌رویم در مرحله دیگر توسعه، در اصول مثلاً موضوع شما، کلمات است کلمات عامّ دارد خاصّ دارد مطلق و

مقید دارد و اینها هر کدام‌شان اوصافی از اینها است که با همدیگر اصطکاک می‌دهیم بعد می‌گوییم این معنا اولی است یعنی سبک و سنگین می‌کنیم حساب می‌کنیم در برخورد بین دو روایت یا حدیث می‌سنجیم، ترجیح و رجحان می‌دهیم یک مطلبی را، یعنی شما حتماً یک موادی را مطالعه می‌کنید اوصافی را برایش ذکر می‌کنید در یک ترازویی و به ترازو می‌گویید این مطلب رجحان دارد که مثلاً اصول مختلف لفظیه‌ای که دارید سبک و سنگین می‌کنید.

این معنی را از استصحاب بر معناهائی دیگری که احتمال داده می‌شود ترجیح می‌دهند. در مفاهیم و اعتقادات هم همین گونه است در علّت و معلول هم همین‌طور است آنجا هم موادی داریم که اوصافی دارند، یک مفاهیم داریم و بعد یک ترازو که با آن، آن مواد و مفاهیم محاسبه می‌شود، هر کجا برویم اموری را در تعادل و عدم تعادل و سبک و سنگین کردن داریم. و همچنین شاخصه‌داریم یعنی واحدی که توسط آن واحد همه چیز را می‌سنجیم مثلاً با یک طول کوچکی (مثلاً سانتی‌متر) طول همه چیز را حساب می‌کنند و پایین‌تر از ۱ سانتی‌متر با دسی متر می‌سنجیم خود آن ۱ سانتی‌متر یک چیز انتزاعی نیست.

«خودش، واحد کوچکی از طول است، پس شما با هر موضوعی که کار کنید با ریاضیات کار دارید. یعنی روش‌تان روش ریاضیات است.

حال یک وقت است که فرمولیزه‌ای می‌شود که می‌آید توی کامپیوتر امّا یک وقت فرمول این‌گونه نیست بلکه حساب ساده است مثلاً حلوا ساز بودن فرمول خاصّی حلوا درست می‌کند و طرز ساختن حلوا دستش است، می‌داند که چقدر شکر بریزد چقدر آرد بریزد با چه دمائی باشد. یعنی ممکن است دقیق مشخص نباشد امّا به نحو اجمالی می‌داند که مثلاً حجم شکری که می‌ریزد باید زیادتر از آرد باشد همه اینها را بصورت تجربه‌ای کسب می‌کند ولو این‌که دقیق نباشد، امّا جایی که دقیق باشد مثل آزمایشگاه که حساسیت کار در آن زیاد است، یا کار حکومتی است یا مثلاً تولید انبوه یک کالا در بازارهای جهانی را اگر بخواهد ارائه کند باید آنجا خیلی دقیق باشد و باید حساب و کتاب داشته باشد. ولی هیچ فرقی نمی‌کند در هر صورت شما تعادل و عدم تعال را با روش ریاضی محاسبه می‌کند توی هر چیزی که می‌خواهد باشد.

پس ریاضیات را هم انسان در هر موضوعی بکار می‌بندد، البته «ریاضیات فی‌الجمله».

پایان

بسمه تعالی

گروه تحقیقات مبنائی

" آموزش "

دوره : دوم

مدرس: حجت الاسلام صدوق

* ـ اصول تنظیم امور مسلمین

جلسه : ۳

تاریخ : ۷۱/۴/۱۳

فهرست

* ـ عدم سازگاری اتصال و انفصال مطلق با تغییر فی الجمله

۱ـ * ـ تفاوت اصل " سنجش فی الجمله " با اصل " ریاضیات فی الجمله " ص ۱

الف ـ در ریاضیات فی الجمله " واحد و مقیاس لازم است ص ۱

ب ـ " مقیاس " قدرت محاسبه شما را شمولیت و عمومیت میبخشد ص ۲

ج ـ مقیاس سازی در کیفیات نیز جاری است ص ۲

د ـ نسبتهای ریاضی اعتباری نیست ص ۳

هـ ـ مقیاس ها مستقل از ادراک ما وجود دارند ص ۳

۲ـ * ـ آیا همه اصول ذکر شده " سلبی " هستند؟ ص ۴

الف ـ در همه اصول نسبت بین سلب و ایجاب است ص ۴

ب ـ تکیه ها بر سلب است اما نه سلب محض و انتزاعی ص ۵

۳ـ * ـ اصل پنجم در تغییر فی الجمله " ص ۵

الف ـ تغییر یعنی چه ؟ ص ۵

ب ـ وجود تغایر در تغییر ضروری است ص ۶

ج ـ تغایرها در امر تغییر بصورت متوالی است ص ۶

د ـ توالی و تعاقب در فکر حالات روحی . (تمثیل) ص ۶

هـ ـ اصل " تغییر فی الجمله " غیر قابل انکار است ص ۷

د ـ نفی " اتصال مطلق " و انفصال مطلق ص ۷

- نتیجه انفصال مطلق قول به خلق و اعدام است ص ۷
- نتیجه انفصال مطلق تساوی خصوصیات است ص ۸
- لغویت نتیجه اتصال مطلق ص ۸
- چه کسی گناهکار است ص ۹
- اتصال مطلق با اصل پیش فرضتان نمی سازد ص ۹
- عدم هماهنگی اتصال مطلق با اعتقادات دینی ص ۱۰
* - پرسش و پاسخ ص ۱۰
- تغییر همان حرکت است ص ۱۰
- این اصول در مفاهمه قابل تکیه است ص ۱۰
- فقه نقطه شروع نیست ص ۱۱
- این اصول متناسب با اهداف مرحله‌ای ماست نه هدف غائی ص ۱۲
- در مراحل بعدی با تکنولوژی با دشمن برخوردمی کنیم ص ۱۲
- دنیا در حال کودکی است ص ۱۲

بسم الله الرحمن الرحیم

آموزش دوره دوم — مدرس: حجت الاسلام صدوق

جلسه : ۳ — تاریخ : ۷۱/۴/۱۳

۱ــ * ــ تفاوت اصل "سنجش فی الجمله " با اصل " ریاضیات فی الجمله "

سئوالی از جلسه قبل هست که بحث را با جواب به آن سئوال شروع می کنیم . سئوال این است که تفاوت اصل " سنجش فی الجمله " با اصل " ریاضیات فی الجمله" چیست ؟

در ریاضیات فرض کنید مساحت سالن با اطاق را می سنجید و می گوئید مثلاً سالن بزرگتر است مساحت صحن حیاط را می گوید بزرگتر از سالن است و این سالن بزرگتر است از اطاق , شما تا کجا می توانید بگویید بزرگتر است ؟ هرجا بروید مساحتی را نشان شما می دهند مجبورید بگوئید بزرگ است یا کوچك .

الف ــ در ریاضیات فی الجمله " واحد و مقیاس لازم است

در صورتی کارائی شما و ضریب دقت شما بالا ست که این مساحت را تبدیل به یك واحد و مقیاس بکنید مثلاً متر مربع را مقیاس قرار می دهید این کار محاسبه را برای شما سهل می کند , و همه چیز را با او می سنجید و نگرانی ندارید که اگر به چیز جدید برخورد کردید بگوئید کوچك است یا بزرگ اگر مسافت آن دو چیز بهم نزدیك بود چه می کنید قضیه محاسباتی شما مثل پختن سمنو و سوهان نمی شود که نیاز به مهارت داشته باشد که او با مهارت خودش است که می گوید پخت او کافی است و حجم شکر و روغنش کافی است و

رنگش هم خوب می شود •

ب ــ " مقیاس " قدرت محاسبه شما را شمولیت و عمومیت می بخشد

شما با مقیاس , ضریب دقت و کارائیتان را بالا می برید و شمولیت و عمومیت می دهید • حال همین متر مربعی که مثال زدیم مساحت مثلث را هم به شما می دهد با وجود اینکه مربع نمی باشد و زاویه آن فرق می کند و فرضاً می‌گویند $\frac{1}{2}$ مستطیل مقابلش می باشد و از این بالاتر نسبت او را با دایره می توانید بسنجید مجذور شعاع ضربدر پی و بر اساس متر مربع مساحت دایره را بدست می آورید لذا وقتی یك چیز را مقیاس قرار دادید این مقیاس , شناخت شما را جریان می دهد به همه جا و قدرت کارائی شما را بالا میبرد •

ج ــ مقیاس سازی در کیفیات نیز جاری است

اما این راجع به کم و کمیت بود , خوب راجع کیفیات چگونه است ؟ ریاضیات چه کار می تواند بکند ؟ مثلاً مقایسه کردن فرضاً سردی و گرمی هوا شما تا وقتی که واحدی نداشته باشید فی الجمله می‌گوئید هوا سرد یا گرم است ولی اگر سرما و گرما را اصطکاك دادید به جیوه که حساسیت او نسبت به گرما و سرما زیاد است •سردی و گرمی را با تغییرات حجم جیوه که ارتباط می دهید حساب می کنید واحد می گیرید در رابطه با جیوه , دماسنج را درجه بندی می کنید • و یك درجه را مثلاً باینقدر تغییر حجم, اینقدر گرما می‌گویند و بقیه را با آن می سنجید ۲ درجه ۳ درجه بالا یا پائین رفت لذا کیفیات را با جسمی که ضریب حساسیت تغییراتش بالا باشد و راحت بتوانید حساب کنید اصطکاك می دهید و آن را درجه بندی می کنید تا کیفیت را بتوانید حساب کنید و لذا هم

کم و هم کیفیات را می شود محاسبه کرد و برای او مقیاس گذاشت و بر اساس آن ، سنجش و شناخت خود را توسعه داد ، کار روش همین است اگر با دست خالی میزی را بخواهید بسازید شما با قدرت دستتان بیاید چوب را خرد کنید و با چشم و حواس و دست اندازه و درازای تخته ها را محاسبه کنید ولی وقتی که تبدیل شد به ابزار و مقیاس و میز پیدا کردید با متر اندازه گیری می کنید • و راجع به صندلی هم موضوعات دیگر را با آن متر (قاس) اندازه گیری می کنید • در هر صورت نکته ای که می خواهیم عرض کنیم ، علمی که پیدا می کنید در نسبتهای ریاضی بر اساس سنجش است یعنی تا مقایسه نکنید (مثلاً در درجه بندی سردی و گرمی هوا را با تغییرات حجم جیوه مقایسه می کنید تا نسبتی را کشف کنید•

د ــ نسبتهای ریاضی اعتباری نیست

لذا علم شما به ریاضیات ، بر اساس سنجش فی الجمله است ولی حقیقت نسبتهای ریاضی آیا اعتباری است ؟ و می شود کم و زیاد کرد ؟ مثلاً ٦ × ٦ را اعتبار کنیم ٣٥ شود ؟ یا مجذور شعاع ضربدر پی آیا می شود گفت شعاع به توان ٣ ضربدر پی ؟ خیر نمی شود • نسبت های ریاضی بین امور، یك نسبت های خاص است که معادلات حاکم بر ذهنیت و عینیت شماست • به معادلات نمی شود دست زد می توانید پیدا کنید و استفاده کنید •

هـ ــ مقیاس ها مستقل از ادراك ما وجود دارند

لذا روش ریاضی مبتنی بر نسبیتهای موجود وقتی گفته می شود مستقل از ادراك شما است ، اینکه می گوئیم روش ریاضی یعنی مبتنی بر نسبیت حقیقتهای ریاضی است مثلاً ٣٦ ،

٦ برابر ٦ می باشد چه شما درك کنید یا نه , چه توجه داشته باشید یا نه , و هر عددی را که در نظر بگیرد نسبت به عدد دیگری نسبتی دارد که قابل تصرف نمی باشد و اعتباری نمی باشد , لذا ریاضیات که بعنوان روش است تکیه گاه ثابتی دارد وتکیه گاه او قوانین نفس الامریه ای است و علم شما بر ریاضیات بر اساس سنجش فی الجمله است .

۲ــ * ــ آیا همه اصول ذکر شده " سلبی " هستند ؟

سئوال : مطرح کردید که ما با تعاریف سلبی که غیر قابل انکار باشد شروع می‌کنیم در حالیکه غیر از تغایر اصول دیگر, اصل هماهنگی فی‌الجمله و ... سلبی نیست ایجابی است .

الف ــ در همه اصول نسبت بین سلب و ایجاب است

جواب: در اینجا هم به یك نسبت , سلب است وقتی می گوئید هماهنگی فی‌الجمله همه چیز نسبت به مقصد سنجیده می شود , ولی مقصد فی الجمله , این اجمالش یك اثباتی به شما می دهد بنحو اجمال , ولی تفصیل او سلبی است , نمی گویند مقصد خاص (الهی یا مادی) شما مرتب به تغایرها تکیه می کنید و تعریف نمی دهید به اجمالها تکیه میکنید در وقتی که تغایر را ارائه می دهید هم به سلب مطلق تکیه نمی کنید , نمی گویند این آن نیست مطلقاً , بلکه اجمالاً ادراك ایجابی دارید شما ارتباط با عالم دارید , وشناخت اجمالی دارید , اما مطلقاً خالی الذهن نمی باشید , وقتی که می‌گوئید این آن نیست اینگونه نیست که شما بدون هیچ ایجابی باشید , ادراکی دارید , اگر مادی باشید , ــ (خدا ناکرده) غیر از این زندگی می کنید غیر از این شناختی که دارید شناخت دارید

ب ــ تکیه ما بر سلب است اما نه سلب محض و انتزاعی

شما وقتی که مسافرت می روید برای مسافرت ادراکاتی دارید درس می خوانید بحث می کنید • مرتب در حال تغییر و تحول می باشید لکن وقتی می گوئید این آن نیست ، روی نیست او تکیه می کنید روی دوئیت او تکیه می کنید البته نه بنحو همانندی ، بلکه روی غیریت او تکیه می کنید در جای دیگر اصول دیگر در اصول دیگر هم همین جوری است وقتی می گویند مقصد مقصد فی الجمله می‌گوئید ، مقصد ایجابی که تحویل نمی دهید که مقصد ما کمال خواهی است ، اگر از شما سئوال کنند می‌گوئید مقصد ما فلان نمی باشد ، اگر بگویند مقصد چیست ؟ بحث بسته می شود • لذا برای اینکه عام باشد می گویند مادی نیست یا الهی نیست ، هرچه می‌خواهد باشد ، برای زندگی کردن باشد ، یا فکر کردن ، برای هرچه می خواهد باشد هرجا می روید روی نه تکیه می کنید • چون فی الجمله به شما اجازه می دهد تفصیلها را نفی کنید •

۳ــ * ــ اصل پنجم " تغییر فی الجمله "

اصل پنجم اصل تغییر فی الجمله است

الف ــ تغییر یعنی چه ؟

تغییر یعنی چه ؟ ظاهراً تغییر خلاف سکون می باشد تعابیر مختلفی ممکن است برای تغییر باشد مثل خلق و اعدام ، کون و فساد ، تحول • این تعاریفی که هست •

ب ــ وجود تغایر در تغییر ضروری است

لکن قدر متیقن از تغییر که همه را بپوشاند این است که اول تغایری در او قابل مقایسه است مثلاً می‌گوئید آب بخار شد ، آب کیفیت شماره یك و بخار کیفیت شماره ۲ ، می باشد گل میوه شد ، گل کیفیت شماره ۱ ، میوه کیفیت شماره ۲ ، می باشد انقلاب پیروز شد ، جامعه کیفیتی داشته حال کیفیت دیگری دارد • تورم کنترل شد ، وضعیت اقتصادی کیفیتی داشته ، حال کیفیت دیگری پیدا می کند ، پس یك تغایری در تغییر می بینیم بین مرحله اول کیفیت و مرحله دوم کیفیت •

ج ــ تغایرها در امر تغییر بصورت متوالی است

و این تغایر پشت سر هم است چون پشت سر هم است به آن می‌گوئیم توالی و تعاقب دو کیفیت ، و تغایر تدریجاً هم واقع می شود • توالی یا تعاقب دو کیفیت که تدریجاً واقع میشود این قدر متیقن همه تعریفها است ، چه قائل به تحول باشیم و چه قائل به خلق و اعدام باشیم • فقط قید تدریجاً را مقداری توضیح می دهیم که ممکن است محل اختلاف باشد•

د ــ توالی و تعاقب در فکر و حالات روحی

ولی توالی و تعاقب دو کیفیت قدر متیقن همه است ، در محدوده فکر هم مثال داریم، فرض‌کنید یك مقدم داریم و یك تالی که تبدیل به یك نتیجه می شود توالی و تعاقب مقدمات و نتیجه در حالات روحی هم وجود دارد مثلاً فردی ناراحت است یك خبری برای او می آورند و خوشحال می شود یا بالعکس در حال فرح و شادی است خبر رحلت حضرت امام را می شنود و ناراحت می شود • و حالش تغییر می کند • پس بحث توالی و تعاقب معلوم شد •حالا قید

فی الجمله را که تکرار بحث قبل است که نه قید موضوعات را می زنیم و نه امر خاصی را مشخص می کنیم

هـ ــ اصل " تغییر فی الجمله " غیر قابل انکار است

حالا می خواهیم بگوئیم تغییر غیر قابل انکار است اگر کسی انکار بکند چون می خواهد تغییری در شما ایجاد کند و نظر شما را برگرداند به تغییر تکیه می کند چون دارد مفاهمه می کند اما نتیجه انکارش، به انکار تغایر هم بر می گردد چون باید فرق بین صحبت خودش و شما را انکار بکند .

و ــ نفی " اتصال مطلق " و انفصال مطلق

حالا ببینیم در تغییر بین دو کیفیت (کیفیت اول و کیفیت دوم) چه نسبتی است آیا انفصال مطلق است یا اتصال مطلق، انفصال یعنی جدائی، و ازهم گسیختگی و مطلق یعنی بین آنها هیچ نحوه ربطی نباشد .

ــ نتیجه انفصال مطلق قول به خلق و اعدام است

مثلاً آب از بخار کاملاً جدا است و ربطی با هم ندارند اگر بگوئیم بین آب و بخار انفصال مطلق است باید بپذیریم اینکه خلق و اعدام است، آب خلق می شود و بعد اعدام می شود و به صورت بخار در می آید، حالا ببینیم واقعش همین است چون می‌گویند خط تشکیل شده از نقاط بسیار زیاد، که هیچ ربطی به هم ندارند و شما با توجه به ضریب خطای حسی تان فکر می کنید خط، یکپارچه است ولی اینها از هم بریده هستند . جمع عددی نقاط به خط تبدیل

می شود •

ـ نتیجه انفصال مطلق تساوی خصوصیات است

حالا ببینیم واقعاً بین آب و بخار مثل خط , انفصال است یا اینکه نه اگر بگوئیم انفصال مطلق است به همین معنای خط که مثال زدیم چند اشکال وارد است اول چون نسبت و ارتباطی بر قرار نیست می تواند آب که خلق شد و اعدام شد بعدش بخار نباشد بلکه قند ان خلق شود , میکروفون خلق شود یا چیز دیگر خلق شود • چون انفصال مطلق است هر شیی دیگر می تواند در مقابلش قرار گیرد • حالا چه می شود هر شیی روبروی آب قرارگیرد ؟ ـ تبدیل آب به هر شیی دیگر مساوی می شود یعنی خصوصیات آن با هم مساوی است • از انفصال مطلق رسیدیم به تساوی خصوصیات یعنی آب برایش فرق نمی کند که تبدیل به بخار شود یا پرنده شود وقتی تساوی خصوصیات شد جهات مساوی شد تغایر خصوصیات نفی می شود چرا این غیر از آن باشد ؟ تغایر که رها شود اصل اولیه که گفتیم کیفیت ۱ و ۲ آن هم رها میشود چون لازمه حرکت اختلاف پتانسیل است وقتی گفتیم مساوی است برایش رفتن ممتنع می شود چرا که اختلاف پتانسیل دیگر نیست خصوصیات مساوی در مقابل اوست و وقتی حرکت واقع می شود که اختلاف پتانسیل باشد در اختلاف است که حرکت واقع می شود در تغایر است که می شود گفت یك و دو •

ـ لغویت نتیجه انفصال مطلق

اشکال دوم : اگر حرکت شما مقصد نداشته باشد لغو می شود مقصد خاص • فرض کنید از این ترکیباتی که انجام می دهید می خواهید چه کار کنید شیرینی بپزید می خواهید

یك آلیاژی خاص‌را بوجود آورید برای بدنه ماشین اگر آلیاژ خاص مورد نظر نباشد هر حرکتی لغو است چون هدف ندارد، غایت ندارد، مقصد ندارد. بی مقصدی می شود لغویت حرکت ولو اینکه اسمش باشد حرکت.

ـ چه کسی گناهکار است

اشکال سوم: که حالا جای بحث آن کم است ولی فی الجمله برای ما که اعتقاد داریم البته انفصال مطلق با اعتقادات ما هم نمی سازد، گرچه حالا داریم در مشترکات حرکت میکنیم چرا چون آقایی که بیست سالش بود حالا ۴۰ سالش شد دوتا آدم هست یك آدم که نیست. یك آدم بیست ساله خلق شده حالا یك آدم چهل ساله بعد خلق شده دوتا آدم هستند جدا تا بیست سالگی گناهکار بوده حالا در چهل سالگی چه کسی را می خواهند عقاب کنند. شخص اول که دیگر نیست این شخص دیگری است.

ـ "اتصال مطلق" با اصل پیش‌فرضتان نمی سازد

اگر یکپارچه شد در یکپارچگی و وحدت مطلق دوئیت ندارد و اصل پیش‌فرضتان که گفتید دو چیز است و توالی و تغایر دارد، از بین می رود پس‌باز بر می گردد به نفی تغایر که دیگر نفی تغایر، نفی مفاهمه و سنجش‌را بدنبال می آورد چرا که سنجش بر اساس تغایر بود و هماهنگی و مفاهمه نیز بر اساس تغایر بود و آن غرض‌که اول داشتیم که تنظیم روش امور مسلمین بود دیگر رها می شود و مفاهمه ای بوجود نمی آید.

ـ عدم هماهنگی اتصال مطلق با اعتقادات دینی

و از طرفی این با اعتقادات ما هم جور در نمی آید و مجبوریم که بگوئیم که عالم یکپارچه است و الان بهشت و جهنم وجود دارد بهشت و جهنم بالفعل موجود است .

* ـ پرسش و پاسخ

ـ تغییر همان حرکت است

سئوال و جواب : آقای خراسانی : ربط بین تغییر فی الجمله و حرکت چیست که شما بحث را روی حرکت بردید ؟

ج : یکی از اصول غیر قابل انکار ما همان تغییر فی الجمله است که همان حرکت است تغییر یعنی حرکت و غرض خاص دیگری نداریم . چرا که حرکت یعنی تغایر دو کیفیت که متوالی و متعاقب هستند پس تغییر فی الجمله همان حرکت است مثل آب , بخار شد و نمی گوئیم این آن نیست یعنی مکانی به آن نگاه نمی کنیم بلکه زمانی نگاه می کنیم

ـ این اصول در مفاهمه قابل تکیه است

آقای رضائی : ظاهراً شما چیزی در ذهنتان بوده است مثل اینکه حرکت اصل است و سپس شما این اصول را برای اثبات آن آورده اید ولی ممکن است کسی سکون را اصل بداند و اصول دیگری بیاورد ؟

ج : خیر هرچه که در ذهن ما بوده است آیا قابل استدلال است ؟ عده ای بر اساس تضاد حرکت می کنند و می گویند تضاد و یا تغایر و آنها آن مطلب در ذهن شان است که می خواهند به حرکت برسند . حال باید دید که تغایر قابل استدلال و تکیه است یا تضاد ؟

چرا که می خواهیم مفاهمه کنیم چه شما قائل به تضاد باشید یا قائل به تغایر و قائل به هر مکتبی که باشید می خواهید مفاهمه کنید و استدلال طرف مقابل را می خواهید بشکنید وآنهم هکذا حال شما اگر ضعیف برخورد کنید مثل مسئله مسلمین که در عینیت ضعیف برخورد می کنند و در نتیجه تحت تصرف آمریکا هستند و هکذا در فرهنگ که اگر نتوانیم ما هجوم فرهنگی کفار را عقب بنشانیم باز محکوم به شکست هستیم حال هر پیش فرضی که می خواهد در ذهن شما باشد بایست استدلال کنید .

ـ " فقه " نقطه شروع نیست

نیك منش : ما که فقه داریم همین فقه ما نمی تواند همان مدلی باشد که بدنبال آن هستیم که دیگر مستغنی از ارائه مدل باشیم ؟ ج : شما اگر فقه تان را ارائه دهید کفار می گویند سلمنا و حرف شما را قبول می کنند , در قدم اول شناخت و ۱۰۰٪ می شود مرز اشیاء را مشخص کرد ؟ بلی اگر امام علی (ع) یا امام حسینی (ع) باشند بلی اما ما که در مقام مفاهمه با کفار هستیم و غیر معصوم نیز هستیم نیز قدرت چنین مرزبندی را داریم یا خیر؟ بالعکس اگر حوزوی نباشیم روشنفکر باشیم آنها بی نهایت و مطلق گرائی ریاضی را مطرح می کنند و درك از آن را , حال آیا درك از بی نهایت عملی است ؟ این در روش است , ببینید نکته خیلی مهمی است , اگر مواد را که می خواهید آنها به شما بدهند و روشی را هم که می خواهیم آنها به ما بدهند خوب ضرب که بشود همان است و اگر بپذیرفتیم روش را ونقطه شروع بحث را هم پذیرفتیم همان نتیجه ای که او می خواهد بدست می آوریم . ولی اگر از همان اول بحث گفتیم که جائی گیر داریم آن اشکال را بایست حل کرد و الا نمیتوان با هم راه آمد . ما فقط یك چیز با هم مشترك هستیم که می شود مفاهمه و صحبت کرد و براین

اساس جلو می رویم .

– این اصول متناسب با مقاصد مرحله ای ما است نه هدف غائی

آقای احسان دوست : فکر می کنم منظور ایشان این بود که اگر عنوان بحث کلی است و مفاهمه با کفار هست پس این قید " مسلمین " در تنظیم امور مسلمین نباید باشد ؟ که در اینصورت همان فقه کار مدل را می کند ؟ ج : نه ما یك بحث هدف داریم که مثلاً می گوئید ما بحول و قوه الهی وارد بهشت می شویم ولی در عین حال مقاصد مرحله ای هم داریم می گوئیم دوران کودکی و بلوغ و فلان چیز تا چهل سالگی که دوران بلوغ عقل است , ما هم الان در غیر قابل انکارها سیر می کنیم که کفار با بشکنیم آنهم در مراحل و مقاصد اولیه .

– در مراحل بعد با " تکنولوژی " با دشمن برخورد می کنیم

بعد که مدل را بدست آوردیم و غلبه کردیم او دیگر تکنولوژی اش از بین می رود و بازار ندارد . همین حرف در نمود عینی اش پیدا می شود که دیگر با تکنولوژی با او حرف می زنیم نه اینکه بگوئیم تغایر فی الجمله غیر قابل انکار هست و می گوئیم که تکنیك من برتر است و او قبول می کند الان دنیا دارد با تکنیم با شما حرف می زند و نه با تغایر ولی کار فلسفی پشت آن کرده اند که به اینجا رسیده اند .

– دنیا در حال کودکی است

آقای رضائی : منطقی که ما می خواهیم ارائه دهیم منطق مفاهمه است اما ظاهراً از اصول که ارائه می دهیم یك منطق در رتبه نازل و در حد یك کودك است نسبت به منطق

مفاهمه • ج : شما را تحت قوانین ماده برده اند و عالم در حال کودکی است , در این ظرف شما تحت تسخیر آن هستید مسلمین را الان اینطور کرده اند که الان تحت سیطره قوانین ماده آنها را برده اند و شما می خواهید آنها را بشکنید و قوانین آنها را نفی کنید تا بتوانید از زیر سلطه آنها در آئیم • مثلاً شما می خواهید با کار شناسی صحبت کنید که بست او قوانین او هست حال اگر قوانین او را نشکنید چگونه می‌توانید با او بحث کنید و مغلوبش کنید • بحث اعتقادات را هم کنار گذارید • یعنی عالم در زمان کودکی است نه اینکه ما بخواهیم با منطق و زبان کودکی صحبت کنیم , خیر ما اسیر هستیم در دست قوانین مسلط آنها و اگر بخواهیم آنها را مغلوب کنیم باید قوانین آنها را نفی کنیم کسانی که بدتر از طفل هستند , حال برای تنظیم امور مسلمین اگر این را آنها را کنار نزنیم چگونه می توانیم حرف خود مان را ثابت کنیم اگر شاه را کنار نزنیم امام خمینی را چگونه می‌توانیم ثابت کنیم ؟ حالا جلسه بعد در مورد این مطلب بیشتر توضیح می دهم که اصلاً بحث ما روی کیفیت هست که موضوع تغایر کیفیت است موضوع تغییر " کیفیت و هستی " است و به قید مسلمین آن هم خواهیم رسید چونکه الان در متدولوژی آن هستیم و در محتوی بحث نمی کنیم •

باسمه تعالی

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ اصل در تغایر «نسبت‌ها و روابط»/دوره دوم/ جلسه ۴

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۴/۱۵

- مروری بر اصول گذشته

یک مروری به بحث‌های گذشته می‌کنیم. ما دنبال روش و منطق تنظیم امور مسلمین بودیم و در مقابل او دو منطق دیگر هم مطرح بود، منطق صوری و منطق مفاهمه، گفته شد که این‌ها باید با هم هماهنگ باشد برای هماهنگی اینها و مبنای واحد داشتن‌شان باید از یک جای عامی شروع کنیم، در اینجا گفتیم تغایر غیرقابل انکار است در خارج، وقتی هم که استدلالی می‌کنید آنجا هم تغایر غیرقابل انکار است، مقدّم و تالی دارید و نتیجه‌ای دارید مفاهمه هم همین‌گونه است کلماتی را بکار می‌برید و مفاهمه صورت می‌پذیرد حالا یا عامّ یا خاصّ یا مطلق یا مقید، مفاهمه‌ای که می‌کنید خصوصیاتی دارد ما اگر که علّت تغایر را پیدا کنیم یعنی چرائی تغایر را پیدا کنیم بر هر تغایری حاکم است هم عینی هم ذهنی و هم کلمات اگر علّت تغایر را پیدا کنیم بر همه‌اش حکومت می‌کند، و این علّت، پایگاه و مبنای هماهنگی منطق‌ها می‌تواند باشد.

پس ما بدنبال این هستیم که علّت تغایر را پیدا کنیم.

- تغایر همه در ۱- ترتیب‌ها هست و هم در (توالی) ۲- تبدیل (و تغییر) ۳- در سیرها تغییر

حالا یک وقت هست که دوئیت و غیریت را در ترتیب‌ها لحاظ می‌کنیم، یک جسمی بالا است یک جسمی پایین، یک منصبی بالا است یک منصبی پایین یک وقت تغایر در تبدیل‌ها می‌بینید مثل تغییر، بحث تغییری که داشتیم دو تا کیفیت است کیفیت الف و کیفیت ب دوئیت دارد یعنی آب با خاک دو تا شد. پس یک

وقت است که تغایر را در تغییر می‌بینید یک وقت تغایر را در مقایسه بین دو تغییر می‌بینید، یعنی در سیر یک به دو می‌بینید، مثل آبی که بخار می‌شود و گیاهی که سبز می‌شود و میوه می‌دهد فرق می‌کند.

- اصل بحث ۱- موضوع تغایر کیفیت است نه اصل هستی

برای تغایر می‌خواهیم موضوع معیّن کنیم موضوع تغایر کیفیت است نه اصل هستی، سئوالی که جلسه قبل آقای خراسانی فرمودند مبنی بر این‌که بحث حرکت از کجا آمد نوعاً مرتکز در اذهان این است که حرکت یک بحث فلسفی ااست شما دو تا بحث دارید یکی راجع به اصل هستی بحث دارید که هستی اصلش از کجا است خالق دارد یا ندارد. یکی کیفیت هستی یعنی گونه گونه شدن هستی، یک وقت این حقیقتی را که می‌گویید هستی، ماهیت، وجود ماده یا فاعلیت و تعلّق اصالت را به هر چه که می‌دهید محتو را به هر چه که می-خواهید بدهید، نیرو قدرت پتانسیل هر تعبیری را که می‌خواهید برای محتوی کنید هیولا خلاصه هر چه هست گونه گونه می‌شود، یک وقت آب است یک وقت بخار است جریان پیدا می‌کند تغییر پیدا می‌کند امّا می‌خواهیم علّت گونه گونه شدن‌ها را پیدا کنیم نه این‌که چرا هیولا است چرا ماده است چرا فاعل است (در این مرحله از بحثی که هستیم). پس وقتی می‌گوییم تغایر این آن نیست تکیه روی کیفت است روی خصوصیتاست روی وضعیتی که آن دارد چه وضعیتی دارد چه حوه است. نشسته است یا ایستاده است سیلان دارد یا جامد است علّت خصوصیتش را می‌خواهیم پیدا کنیم علّت کیفیت را می‌خواهیم پیدا کنید.

- شروع از «کیفیت» شروع از وجه اشتراک است

این‌که از اینجا هم شروع کردیم برای این‌که باز در وجه اشتراک حرکت کنیم نه در وجه اختلاف اگر می-خواستیم بگوییم که عالم ماده است یا ماده نیست خوب موجب اختلاف می‌شد و باید آن را اثبات می‌کردیم ولی وقتی می‌گوییم که از گونه گونه شدن‌ها شروع می‌کنیم، اگر چه آنجا هم اختلاف است ولی به نحو عامّ هیچ کس انکارش نمی‌تواند بکند اصالت با شیی باشد یا اصالت با شرائط باشد اصالت با ربط باشد یا هر چه که باشد قبول دارند تغایر را در کیفیت این یک حُسنی دارد، من یک اشاره‌ای می‌کنم بحث را از کیفیت

شروع کردیم و لوازمش را در آینده می‌خواهیم مطرح کنیم و استدلال‌هایش بعداً مطرح می‌شود. وقتی که کیفیت را موضوع قرار دادید، می‌گویید این آن نیست یعنی آن رنگ این رنگ نیست سبز ززد نیست زرد سبز نیست و آبی سبز نیست در اصطلکاک بین این دو تا خصوصیت رمز معیّن می‌کنید، یعنی تا اینجا رنگ آبی است از این مرز به بعد سبز یا مثلاً زرد است در اصطکاک بین خصوصیات و کیفیات حدّ معیّن می‌شود، و کیفیت‌پذیری برابر است با حدّپذیری.

ثمره ۱- : خالق از دایره شناخت بیرون است

پس موضوع درک شما و موضوع سنجش شما تغایر است، و موضوع تغایر کیفیت است.

پس موضوع درک را محدود قرار می‌دهیم. در همین قدم اول شما درک از خالق را کنار گذاشتید، شما درک از خالق پیدا نمی‌کنید، چرا، چون او بسیط من جمیع جهات است، موضوع تصرف شما نیست، نهایت یعنی مرز، نهایت یک چیز یعنی مرز یک چیز، بی‌نهایت یعنی نفی مرز، این موضوع بی‌نهایت قابل درک برای شما نیست، چون خودتان محدود هستید چیزهایی هم که درک‌شان می‌کنید محدود هستند. از آن موضع چیزی را که بی‌نهایت است نمی‌شود درک کرد. پس این پایه و شالوده‌ای است در قدم اول. بعدها می‌گویید محدود مخلوق است، و خالق از دایره شناخت و سنجش فی‌الجمله بیرون است.

- ثمره ۲ - : ما در روش با منطق صوری و با دیالکتیک همراه نیستیم

پس اینجا یک نزاعی را با دیالکتیک و منطق صوری مطرح می‌کنید. یعنی در روش همراه آنها نیستید.

- بی‌نهایت یا مبهم و غیرمعین

چرا؟ چون دیالکتیکی‌ها بی‌نهایت را در روش ریاضی مطرح می‌کنند. بی‌نهایت ۱+ و بی‌نهایت منهای یک و تعریفی از آن می‌کنند. شما می‌شکنید معنای بی‌نهای را و تبدیل می‌کند به مبهم. اگر او می‌گوید بی‌نهایت تعریف او می‌شود مبهم «لا علی التعیّن» نمی‌دانیم تا چقدر است، فقط می‌دانیم که زیاد است، ابزار محاسبه-اش را نداریم، بی‌نهایت نیست، و آخر نداشتن نیست، آخر دارد که اگر چه ما نمی‌توانیم برسیم.

برادر کشتکاران: بی‌نهایت قابل درک است، زیرا می‌گوییم هر چه ادامه می‌دهیم ادامه دارد.

جواب: هر چه که ادامه دادید خلاصه کیفیتی دارد یا خیر؟ آیا تغایر راه دارد در آنجا؟ اگر تغایر راه دارد و کیفیت دارد هر چه جلو می‌روید باز کیفیت دارد یعنی گونه گونه می‌شود، یعنی بین این کیفیت و کیفیت بعدی‌اش هر چی که هست اصطکاک برقرار می‌شود، و برای آن مرز و فصل می‌توانید معیّن کنید.

- غیر قابل محاسبه بودن با عدم توانایی محاسبه فرق دارد

حالا یک وقت شما ابزارش را ندارید و می‌گویید من ابزار شکستن مولکول را ندارم، خوب لا علی‌التعیّن می-توانید محاسبه بکنید. و یک وقت هم ابزارش را پیدا کردید می‌توانید محاسبه کنید. یا کسانی که معصوم هستند می‌توانند ببینند. همه چیز را که شما نمی‌توانید ببینید ولی اگر کیفیت موضوع بحث شما شد، از بی-حدّی خارج می‌شود و محدود است.

- حکم منطق صوری هم «مطلق» است

این طرف هم منطق صوری که می‌گوید «وجود» و «عدم» و در روشش «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را مطرح می‌کند، که ام‌القضایای منطق صوری همین «امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین» است.

حکمی که ام‌القضایای منطق صوری می‌دهد مطلق است. ما می‌گوییم حکم مطلق نمی‌شود صادر کرد. اطلاق معنای دیگر از بی‌نهایت می‌باشد. مطلق یعنی رها و آزاد از هر قیدی، مطلق‌نگری در منطق صوری قید بردار نیست. شناختی که منطق صوری ارائه می‌دهد صد در صد می‌باشد.

دعوایی که با منطق صوری داریم بر سر مطلق هست اگر مطلق را بمعنای مرز نداشتن بگیرند که تکیه‌گاه همه امور شود، این قابل قبول برای ما نیست. چون گفتیم تغایر فی‌الجمله غیر قابل انکار می‌باشد و موضوع تغایر کیفیت می‌باشد که کیفیت حدّبردار و محدود می‌باشد.

نکته مهم اینجاست که ما در روش خودمان با بیان این بحث که کیفیت حدّ بردار هست، یک پایه‌ای را داریم بنا می‌نهیم که، در آینده آرام آرام یکسری امور را از روش‌هایی دیگر جدا بکنیم.

- تقسیم دوئیت‌ها به «ذهنی» و «خارجی»

حالا به بحث علّت تغایر برمی‌گردیم. و قبل از ورود در بحث علّت تغایر، باید بگویم که ما یک دوئیت‌های ذهنی را بیان کرده‌ایم، گفتیم «سنجش فی‌الجمله» غیر قابل انکار است مثلاً یک صورتی از این ساعت و یک صورت دیگری از میکروفون را در ذهن خود دارید دوئیت این دو را به هم ربط می‌دهید یعنی یک میانگین می‌گیرید، و یک مقیاس می‌گیرید، و بعد فرضاً می‌گویید، این میکروفون سنگین‌تر از ساعت می‌باشد. یک میانگینی از سنگینی و وزن در ذهن شما هست که مثل ترازو کار می‌کند، و به شما می‌گوید مثلاً این سنگین‌تر می‌باشد یعنی قوه عاقله شما این تمیی را بانجام می‌رساند، خوب یک بحث است و بحث دیگر آن‌که یک دوئیتی را در خارج تمام می‌کنید مانند سستی و نرمی اجسام، که می‌گویید فرضاً اگر این بخاری را از اینجا به بالای کوه ببرید دیگر نمی‌سوزد. خواص را و دوئیت کارائی را در مکان‌ها و جایگاه‌های مختلف در خارج می‌شود ملاحظه کرد، سستی و نرمی، سردی و گرمی را هم می‌شود ملاحظه کرد و همچنین دوئیت در خارج هم قابل ملاحظه می‌باشد.

حالا ما می‌خواهیم بحث کنیم در مورد اینکه آیا علّت تغایر در مفاهیم ذهنی و خارجی یک چیز است که اگر یک چیز است آن حکومت پیدا می‌کند، بر هر تغایر و غیریتی، که با بحث اولی که تقسیم‌بندی کردیم، حرکت در «ترتیب‌ها» و حرکت «در تبدیل‌ها» و حرکت در توالی‌ها، موضوع تغایر هم حرکتش می‌باشد، البته بعداً این بحث را واضح‌تر بیان می‌کنیم.

اصل بحث ۲ – آیا اعداد اعتباری هستند

حال در بیان علّت تغایر، ما از یکسری مفاهیم ذهی بحث‌مان را شروع می‌کنیم تا ببینیم که با چه دیدی باید به مفاهیم ذهنی نگاه کرد. آیا آنچه که در ارتکازات موجود هست درست می‌باشد. مثلاً یک سلسله از مفاهیم ذهنی اعداد هستند، که بنظر ابتدایی شاید بعضی‌ها بگویند اعداد مفاهیم اعتباری هستند، حال می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً اعداد اعتباری هستند یا خیر؟ اعتباری بودن اعداد یعنی این‌که خصوصیتی را که مال خود اعداد باشد، ندارند شما این خصوصیات را جعل کردید، به یک معنا خصوصیات اعداد به نظر می‌آید بالذات

باشد. حال می‌خواهیم بگوییم این خصوصیات بذات نیست. مثلاً عدد ۶ را در نظر بگیرید وقتی می‌گویید ۶ دانه سیب، خوب سیبی که در خارج می‌باشد جدای از این مفهوم (۶ دانه سیب) می‌باشد. شما واحدی را قرار دادید و آنها را بهم اضافه کردید ۶ بوجود آمده، آنچه که در خارج هست حقیقت سیب‌ها هست نه عدد ۶.

- بوسیله نسبت برقرار کردن بین یک عدد با اعداد دیگر اطلاعات‌مان افزایش می‌یابد

ولی اگر خود همین مفهوم ۶ را کنیم و ببینیم معنای آن در ارتباط با اعداد دیگر چیست مثلاً ۶ نسبت به ۰۲ خوب می‌گویید ۳ برابر هست و یا ۶ نسبت به ۱، ۶ برابر می‌باشد و ۶ نسبت به ۳۶، یک ششم می‌باشد، اگر متوجه نسبت ۶ با اعداد دیگر شدید علم ادراک شما نسبت به مفهوم ۶ بیشتر می‌شود. بنظر می‌آید خصوصیات جدیدی از ۶ دارید به دست می‌آورید. یعنی در اصطکاک ۶ با اعداد دیگر یک رابطه جدیدی برقرار می‌شود و علم شما نسبت به مفهوم ۶ بیشتر می‌شود. پس ۶ از آن ادراک اولیه‌ای که بنظر می‌آمد اعتباری و جعلی باشد دارد جدا می‌شود و یک خصوصیات و خصلت‌های دیگری پیدا می‌کند. که هویت ۶ مربوط به خود مفهوم آنست. حالا اگر یک قدم بالاتر بیاییم می‌بینیم ۶ یک نسبتی با ۳۶ دارد و یک نسبتی با ۲ و ۳ و حتی یک نسبتی با ۵ و ۷ هم دارد با همه اعداد می‌تواند نسبتی برقرار کند، ما قبلاً به این توجه نداشتیم ولی حالا من می‌گویم و شما این نسبت‌ها را منتقل می‌شوید. حالا خواه این نسبت‌ها به اعشار باشد و یا به عدد صحیح باشد فرق نمی‌کند. پس اطلاعات‌تان نسبت به مفهوم ۶ دارد بیشتر می‌شود. شما قبلاً ممکن بود ۶ را یک کم منفصل بگیرید که اگر یک واحد تکرار شود معنای ۶ را می‌دهد، ۵ هم بمعنای تکرار کردن ۵ بار واحد بود ولی حالا که ۶ را به بقیه اعداد نسبت می‌دهیم می‌بینیم که این فقط بمعنای ۶ برابر واحد نیست. بلکه بمعنای دو برابر ۳ هم هست پس اطلاع و علم‌تان نسبت به روابط و خصوصیات ۶ که مال خودش هم هست و نمی‌شود نسبت دیگری بین آنها برقرار کرد زیاد می‌شود.

حالا برویم جلوتر ببینیم خصوصیات ۶ را که جمعاً می‌نگریم برمی‌گردد به معنای ۶ اعتباری اول یا برمی‌گردد به آن ۶ آخر. یعنی آیا در آخر اطلاع‌تان را از ۶ به اولی نسبت می‌دهید یا آخری، یعنی اگر فهم شما نسبت

به این مفهوم رشد کرد، آیا می‌گویید به این چیزی که رشد کرده اطلاع دارم یا می‌گوئید من به آن اولی اطلاع دارم.

بنظر می‌آید این ۶ یک هویّت و ماهیتی را برای خودش پیدا می‌کند.

- عدد در «رابطه‌های» خاصّ معنای «خاصّ» دارد

حالا اگر ۶ را کم متصل بکنید و بگویید ۶ لیتر و ۶ کیلو، مثلاً ۶ لیتر شیر یا روغن، کنار این هم یک لیتر شیر قرار بدهید و بعداً این وزن روغن را شما بیاور روی یک اهرمی که، ده برابر این طرفش نسبت به طرف دیگرش طول داشته باشد، که بشود ۱ * ۱۰ (که ۱۰ سانتیمتر یا ۱۰ متر باشد) حالا آن طرف اهرم ۶ کیلو روغن را بگذارید ۱*۶، طرف یک لیتر شیر سنگین‌تر می‌باشد یا طرف روغن؟ و اگر بازوی گشتاور را ۶ بگیرید و طرف یک لیتر شیر یا روغن ۶ برابر طرف دیگر باشد دو طرف مساوی شده و مانند ترازو می‌ایستد. حالا اگر انتزاع اول خود را از مفهوم ۶ حساب کنید حتماً می‌گویید ۶ لیتر روغن سنگین‌تر از ۱ لیتر روغن می‌باشد ولی ما چون آنرا بر روی اهرم بردیم دیدیم ۱ کیلو سنگین‌تر می‌باشد یا برابری می‌کند.

پس اگر حالا سئوال بکنند ۶ کیلو با هر چیز دیگری کدام سنگین‌تر است می‌گوییم باید ببینیم در چه رابطه-ای هست، بالای جو می‌خواهید قرار بدهید یا ته دریا، جایش و زمانش و سرعت آن را هم بما بگویید تا بگوییم که کدام چیز سنگین‌تر است.

- معناهای مختلف عدد در جاذبه‌های مختلف با اعتباری بودن آن سازگار نیست

یعنی وقتی که مفهوم ۶ از حالت تغایری و ایستایی می‌آید توی حرکت، و توی رابطه می‌آید یک معنای دیگری پیدا می‌کند. یعنی اگر نسبت‌های ۶ را مرتّب در جاذبه‌های مختلف ببرید و کشف بکنید. نه این‌که اعتبار کنید (اگر کشف کردنی و پیدا کردنی باشد) خوب اطلاع‌تان نسبت به مفهوم ۶ اضافه می‌شود، پس این مطلب ما آن جعلی بودن را می‌شکند، چون نسبت بین سرما و گرما، که مثلاً باعث تغییر حجم در جیوه می-شود و یا فرضاً سیگاری که دود می‌کنید و دودش بالا می‌رود، این بالا رفتن دود جعلی نیست. یک نسبتی در خارج هست که هوا سبک‌تر هست خوب این نسبت‌هایی که هست نسبت‌های حقیقی بین اشیاء هست.

اصل بحث ۳ : - خواص تابع روابط و نسبیّت‌هاست

حال می‌خواهیم جمع‌بندی کنیم آن چیزی را که از این مثال‌ها می‌خواستیم برداشت بکنیم این است که، آیا عددها اصلند یا رابطه‌ها اصلند البته نه ماهیت و وجود عدم بلکه مراد خصوصیات اعداد می‌باشد روابط مختلف خصوصیات مختلف ایجاد می‌کند برای عدد ۶، و خواص دیگر بالذات نیست بلکه بالرابطه هست ولی بنا بر بحث قبل بحث ریاضیات یک علم ریاضیات هست ـ ما در این مثال‌هایی که می‌زنیم آرام آرام یک نسبت‌هایی کشف می‌شود ـ ولی حقیقت این نسبت‌ها در خارج هست. یعنی قانون‌ها و معادلاتی بر اینها حاکم هست، پس خصوصیات مفهوم عدد ۶ تحت روابط هست، و روابط تحت معادلات نسبیّت هست.

- نسبیّت‌ها علّت تغایرها

چرا این تغایر خاصّ مطرح هست، یعنی علّت آن چیست؟ می‌گوییم به خاطر این روابط. چرا این روابط؟ به خاطر این معادلات ریاضی. علّت تغایر برمی‌گردد به نسبیّت خاصّ، یعنی روابط خاصّی که این را تحویل داده است، و نسبیّت خاصّ به چه چیزی برمی‌گردد به نسبیّت عامّ معادلات نسبیّت، معادلات ریاضی.

پرسش و پاسخ

- صحت و غلط معادلات نسبیّت به خودشان باز می‌گردد

صحت و غلط اینها به کجا برمی‌گردد؟ به خودش، شما دو وزنه در دست‌تان بگیرید که یکی از آنها سنگین‌تر است نسبت به دیگری اگر از شما سئوال شود که پایین رفتن دست شما صحیح هست؟ می‌گویید بله، صحت آن به کجا برمی‌گردد؟ به خودش، یعنی صحت آن برگشت پیدا کرد به دست و سنگینی وزنه، اصطکاک بین این نیروها قطعاً دست شما را می‌کشاند پایین چه بخواهید چه نخواهید.

اگر شما را از جو زمین خارج کنند با همین حالتی که دارید بدن شما از هم می‌پاشد پودر می‌شود. این امر چه بخواهید و چه نخواهید صورت می‌گیرد، ارادی نیست. زیر آب هم که بروید با همین وضعیت در عمق

زیاد فشار آب روی چشم و گوش شما اثر گذاشته و پاره می‌کند، این خلل جبری صورت می‌گیرد یعنی دست شما نیست. صحت آن هم برمی‌گردد به معادلاتی که حاکم است.

عین همین مسئله و استدلال نسبت به مفاهیم ذهنی هم می‌آید. مقدّم، تالی می‌دهد نتیجه را در آنجا هم نسبت حاکم هست.

- نسبی بودن معانی اعداد با اعتباری بودن آنها نمی‌سازد

برادر رضائی: از اعتبار افتادن مفاهیم ریاضی را نفهمیدیم یعنی چه، شما می‌فرمایید به خصوصیات، می‌گوییم بله وقتی یک چیزی اعتبار شد یک آثاری دارد آثارش هم حقیقی است حالا یک وقت غرض ما این امر عینی هست، یک وقتی هم مفهوم ذهنی مثلاً مفهوم خود ۶ یک امر اعتباری است در عینیّت ۶ عدد چیز داریم، و آن آثارش هم حقیقی است، و نسبت آن هم حقیقی است ولی نقض آن مطلب روشن نشد. یعنی شما می-خواهید با بیان نسبت بین آثار اصل اعتباری بودنش را لغو کنید.

برادر صدوق: اطلاع شما از مفهوم دو شیی در سه مرحله‌ای که ما توضیح دادیم بیشتر شد یا خیر؟ (ج: به آثارش بله)

س: به هر اندازه اطلاع شما بالا رفت، این اطلاع آخر جزء آخرین اطلاعات شما محسوب می‌شود.

ج: بلحاظ آثارش بله، نه به مفهوم ذهنی ۶ .

س: بهر صورت چه به آثار چه به اعتبار اضافه شد اطلاع شما

ج: از ۶ بودن خارج نشد.

برادر صدوق: ما نگفتیم که شد ۷، ما هم می‌گوییم ۶، این اطلاع الآن منسوب به شما نیست، سنجش کردید، شناختی از مقایسه آن پیدا کردید. این شناخت را نشان دادیم براساس نسبیّت هست، نسبیّت با اعتباری بود جور در نمی‌آید، یعنی اگر گفتید نسبی هست نسبت اعتباری رها می‌شود. اگر شما بین اطلاع از ۶ اول و ۶ دوم قائل شدید این دیگر اعتباری نیست. غیر از اینهم تشتت می‌شود. چون در قبل تمام کردیم معیار صحت هماهنگی هست و اگر تشتت شد یعنی هماهنگ نیست.

- اگر معنای نسبی بودن اعداد را نپذیرید دچار تشتت (عدم هماهنگی) می‌شوید

برادر رضایی: می‌فرمایید تشتت می‌شود، عیبی ندارد ما قبول داریم که تشتت می‌شود،

ج: اگر پذیرفتید تشتت، نقض ما هم به همین تشتت است.

س: ما که پله، پله با شما آمدیم حالا این همراه آمدن با شما دال بر این نیست که ما را هر کجا ببرید، این سلمنا که می‌گوییم می‌خواهیم ببینیم این نظر را شما کجا می‌خواهید ببرید.

ج: شما اگر سلمنا گفتید ما شما را همراه کردیم، ولی اگر به همان پله اول اشکال دارید که در این صورت بفرمایید.

برادر صدوق: این‌که حضرتعالی می‌فرمایید مفهوم از ۶ داریم، و این مفهوم را پهلوی مفهوم ۲ و یا ۳ هر مفهوم دیگر بگذاریم، ما اعتبار کردیم نسبت بین ایها را؟ یعنی واقعاً شما می‌توانید بگویید ۳۵= ۶*۶

برادر رضایی: بله ما می‌توانیم بگوییم.

برادر صدوق: بحث را می‌بریم جلو ببینیم چه اشکالی پیش می‌آورد اگر گفتیم ۳۵=۶*۶ می‌شود، لکن دیگری هم بگوید ۳۴=۶*۶ و کس دیگری اعتبار دیگر کند. با این اعتبارات خصوصیت داشتن بی‌معنا می‌شود. تغایر بین خصوصیت‌ها هم دیگر نمی‌تواند قائل شوید.

برادر رضائی: اگر اصل این بحث اعتباری شد دیگر بحث تغایر جا پیدا نمی‌کند. بنای ما اعتبار هست، تغایر را بین اصل‌های حقیقی می‌بینیم. وقتی اعتباری شد هر که یک اعتباری می‌کند. و این نفی تغایر که نمی‌شود.

ج: شما می‌گویید تغایر امر حقیقی هست و هیچ مطلبی را از هیچ کس نپذیرید، ما با تکیه بر ارتکازات این را شکستیم، یک موقع براساس منطق صوری استدلال می‌کنید که فقط از یک راه باید وارد شوید و استدلال کنید، ولی با منطق ریاضی از صد جا می‌توانید وارد شوید و در صد جا هم محکوم کنید شما در موضع خودتان هم می‌توانید شروع مطلب او را نقض کنید.

- معیار صحت در مواضع مختلف هماهنگی در همان موضع است

برادر خراسانی: در بحث‌های گذشته ما گفتیم هماهنگی معیار صحت هست ولی در اینجا در بیان نسبیتی که شما مثال زدید که اگر ما یک وزنه سنگینی را در دست گرفتیم دست ما پایین می‌رود و همین پایین رفتن را صحیح می‌دانستید یعنی وقوع این اصطکاک نیروها را صحیح دانستید، در این صورت آن اصل هماهنگی که معیار صحت بود چه می‌شود؟

ج: مراد وقوع نسبیّت معادلات است نه وقوع تغییرات، وقوع در حال تغییر و تحوّل هست مثلاً قند در بدن جذب می‌شود، سلول می‌شود، تبدیل به انرژی می‌شود این انرژی را بکار می‌گیرید کشت می‌کنید و چغندر قند تولید می‌کنید و مجدداً قند تولید می‌شود، وقوع شما دائماً در حال تغییر است، و معادلات آن هم همین‌طور، امّا تحت یک امر ثابت حاکمی به نام نسبیّت هست، امّا صحت را در مواضع مختلفی می‌توانیم معنا کنیم. یکی در رابطه با صحت نسبت به خارج، یک بحث هم در سیر استدلال که می‌خواهیم بکنیم، در چگونه فهماندن، که اگر حرف من درست هست باید هماهنگ باشد و یک مقصدی را تحویل دهد.

پس صحت را در واضع مختلف، هماهنگی‌های مختلفی می‌توان گرفت، آنکه گفتیم هماهنگی معیار صحت هست یعنی صدر حرف و ذیل حرف بایستی با هم بخواند همدیگر را نبایستی نقض کند، یک اصل موضوعه قرار دهیم و بعد بگوییم نه این نیست، این جوری نباید باشد.

بسمه تعالی

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «بیان اصول فلسفه دلالت»/دوره دوم/ جلسه ۵

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۴/۲۸

- فهم مقدّم بر منطق است

برادر کشتکاران: ضرورت بحث از علّت تغایر چیست؟ چرا که اصول اولی بنام علیت نداشتیم

جواب: دو نکته خدمت‌تان عرض می‌کنم: فهم و فهمیدن قبل از ساختن منطق است شما مسائلی را می-فهمید، اینکه دنبال علّت مطلبی می‌روید و سئوالی مطرح می‌شود که می‌خواهیم آن را بفهمیم و امّا این‌که چرا علّت تغایر را بحث می‌کنیم، بدین خاطر است که به آن احتیاج داریم و الا دنبالش نمی‌رفتیم لذا لازم نیست اصلی بنام علیت را بحث کنیم و غرض از علیت را بفهمیم که چیست تا بعد بگوییم چه می‌توانیم بفهمیم. انسان قبل از این‌که منطق را بسازد چیزی می‌فهمیده است.

- برای بدست آوردن علّت دلالت بدنبال علّت تغایر هستیم.

نکته دوم این‌که چرا ما بدنبال علّت تغایر هستیم؟ برای این است که می‌خواهیم علّت دلالت را بدست بیاوریم، می‌خواهیم بفهمیم دلالت چیست، چرا می‌خواهیم بفهمیم دلالت چیست؟ چون می‌خواهیم منطق بسازیم. ساختن منطق عینی اینکه یک مقدّم و تالی و نتیجه‌ای را می‌گیرید فرض کنید در قیاس شکل اول می‌گویید کلیت کبری و موجبه بودن صغری، نتیجه هم می‌گیرید، این‌که چرا این نحوه قیاس را تشکیل می-دهید، موجبه بودن صغری و کلیت کبری و نتیجه دادن و یا مثال عینی‌اش مثل اینکه آب را در کتری می-گذارید و طبق شرائط خاصّی بخار می‌شود چرا کبوتر نمی‌شود؟ علّت این را می‌خواهیم بدست بیاوریم چرا از این نحو ترکیب در عینیّت بخار تحویل داده می‌شود نه چیز دیگر؟ یعنی این خصوصیت می‌آید و سپس خصوصیت بخار بودن می‌آید؟ همین مطلب هم در دلالت هست چرا عامی و خاصّی یا مطلقی و مقیدی این

نحو چیده شود این نحوه فهمیده می‌شود؟ چرا این‌گونه دلالت می‌کند؟ لذا ما که علّت تغایر را بحث می‌کنیم و می‌گوییم این نحو خصوصیت و این نحو تعاقب و پشت سر هم بودن، می‌خواهیم مطلب عامی را بدست بیاوریم، که آن حکومت داشته باشد بر اختلاف خصوصیت در دلالت و منطق و روش.

- علّت تغایر پایگاه عامی است که منطق‌ها را با هم هماهنگ می‌کند

چرا اعداد را این نحوه می‌چینید که دهگان را زیر هم و صدگان را زیر هم قرار می‌دهید؟ علّت واضح است: تا قابل جمع‌زدن باشد. یعنی اگر این نحو بچینید این نحو دلالت می‌کند که جمع گشته و مثلاً می‌شود ۰۱۲۳ اگر این علّت را بدست بیاوریم یک دلیل عامّ و شاملی را بدست آورده‌ایم که هم بر عینیّت حکومت می‌کند و هم بر منطق مفاهمه، یعنی فلسفه منطق را می‌خواهیم بدست بیاوریم به عبارت بهتر چرائی از روش (منطق) را که بدست آوردیم از آن پایگاه همه را می‌شود با هم هماهنگ کرد، مگر اول بحث بیان نشد که ضرورت یک منطق بنام روش امور مسلمین ضروری است؟ گفتیم که این منطق باید هماهنگ با منطق صوری باشد.

پس برای موضع‌گیری در عینیّت بگونه‌ای که درست باشد متد و روش لازم شد و در روش‌ها دیدیم که یک روش نداریم بلکه چند روش داریم، روشی که باید اعتقادات‌مان را تمام کند نباید ناهماهنگ با روشی که موضع‌گیری ما را در عمل تمام می‌کند باشد در روش‌ها خصوصیاتی مطرح است. شما یک نحو جمع‌بندی می‌کنید. این نحو جمع‌بندی اگر با هم نخواند، آثاری که دارد هماهنگ عمل نمی‌کند پس علّت این‌که در روش‌ها اینگونه با هم جمع کرده و این‌گونه دلالت و راهنمایی می‌کنیم اعتباری که نمی‌باشد و بدین گونه نیست که ذوقی گفته باشند موجبه بودن صغری و کلیت کبری، خیر، حقیقت دارد که اگر به این‌گونه نباشد نتیجه نمی‌دهد. برهان، جواب شما نخواهد بود.

پس این‌که بحث از تغایر می‌کنیم و می‌گوییم مفهومی عامّ است که هم بر متد عینی منطبق است و هم بر متد نظری برای این است که به امر عامّ و پایگاه ثابتی دست پیدا کنیم که بر اساس آن بعد می‌توانیم متد درست کنیم که در ساختن آن هماهنگی رعایت شده است و آن وقت از مبنای واحد می‌توانیم حرکت کنیم.

- با حکم «مطلق» دادن راه مفاهمه بسته می‌شود

سئوال: اینکه می‌گویند مطلق بودن حاصل از امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین را نمی‌توانیم بپذیریم مشخص نمی‌باشد، چون وقتی که این دو را با همه مقایسه کنیم به هیچ وجه ارتباطی با هم ندارند.

جواب: اگر کسی در معنای هستی اشکال کرد و گفت غرض شما از هستی چیست، غرض شما از نیستی چیست و در بداهت ماده شروع به تردید کرد باعث می‌شود که حکم شما را بشکند، پس شما روی اجمالش تکیه بکنید بگویید فی‌الجمله با هم جمع نمی‌شود، اجمالاً روی او تکیه بکن ولی نگو هستی چیست؟ هر هستی که مورد نظر شماست مهم نیست، امّا اگر روی فی‌الجمله تکیه کنیم با هم می‌توانیم مفاهمه کنیم ولی اگر گفتیم که هر جا بروید این حکم مطلق وجود دارد او هم در معنای هستی و نیستی تردید می‌کند و تعریف از شما می‌خواهد. شما هم مرتّب می‌خواهید بگویید بدیهی است و بایست به آن توجه شود، لذا باب بحث بسته می‌شود. یعنی شما روی موضع خودت ایستادی و او هم روی موضع خودش، نتیجه اینکه مفاهمه صورت نمی‌گیرد و بحث جدلی می‌شود و نهایتاً طرف مقابل را نمی‌شود به سکوت کشاند.

- مفاهمه امری ضروری است

سئوال (کشتکاران): ما جدای مفاهمه با کفار اگر وجود و عدم را در نظر بگیریم می‌بینیم که هیچ ربطی با هم ندارند.

جواب: منطق را برای چه می‌خواهید؟ الآن خیلی فشار هم بیاورید و سر درد نیای خودتان بکنید و بگویید که می‌خواهی آدم بشود یا نه اما اگر او بیاید و زندگی و همه چیز شما را بگیرد و بر شما سلط پیدا کند شما که این گونه نمی‌توانید صحبت کنید، بلی شما حداقل جمعیتی که اطراف آنها هست دنبال خودتان می‌توانید بیاورید و اگر آنها را نتوانید بدنبال خود بیاورید حداقل با منطق خودتان باید آنها را پراکنده کنید. ولی حالا منطق آنها برتر است و نه تنها کفار اطراف آنها می‌باشند بلکه شیعه‌ها را در دانشگاه‌هایشان می‌برند، آن وقت برای نیازهایی که آنها دارند کار می‌کنند و جواب هم می‌دهند.

- نقطه شروع غیر از سخن پایانی است

سئوال (کشتکاران): ما کاری با آنها نداریم خود ما می‌خواهیم ببینیم آیا بین وجود و عدم ارتباط هست یا نه؟ در حالی که منطق می‌گوید مطلقاً نه.

جواب: ما نقطه شروع که بیان کردیم منطق بسیجی‌ها را که نمی‌خواهیم بگوییم که آن منطق منطق ولایت است (که به بحث آن می‌رسیم) ولی نقطه شروع ما باید جائی باشد که آن اشکالای که به آنها مبتلا هستیم را بتوانیم رفع کنیم تا برسیم به اعتقادات بسیجی‌ها، بسیجی اعتقاد به خداوند دارد و زیر آتش هم می‌ایستد. و در افق آخرت ایستاده است، امّا آن بسیجی چه مشکلاتی دارد و با چه منطقی می‌شود مشکلات او را حل کرد؟ او این مشکلات را که کفار دارند ندارد برای او معارف را باید بیان کرد. ولی اگر خود بسیجی برگردد و به او بگویند مدیریت اسلامی چیست؟ شوروی از هم پاشیده است و به ما می‌گویند راه‌حل بدهید، راه‌حل اداره جامعه آنها چیست؟ اینکه می‌گویند انتخابات و دمکراسی حرف‌های آمریکا اس حرف‌های جامعه‌شناسانه و روانشناسان و... می‌باشد می‌گویند صلاح بشر این است، صلاح حکومت‌ها رای ملّت به همان معنایی که خودشان می‌کنند می‌باشد شما در این زمینه بسیجی‌ها را می‌خواهید تغذیه فکری کنید؟

- «در مجموعه دیدن» یا «مجموعه‌نگری»

سئوال (نیک‌منش): آخر بحث جلسه گذشته مطرح شد که آیا خصوصیات اعداد اصل است یا روابط آنها و جواب فرمودید که علّت تغایر برمی‌گردد به نسبیّت خاصّ و نسبیّت خاصّ برمی‌گردد به نسبیّت عامّ حالا توضیح بفرمایید که منظور از این جمله چیست؟

- در ارتکازات موجود خواص اشیاء را به ذات برمی‌گردانند

برادر صدوق: آن درجلسات آینده شخص می‌شود فی‌الجمله ما آن معنایی که از یک مفهوم بنام شش یا هفت داریم در ارتکازات امروز براساس اصاله‌الشیی می‌باشد یعنی خواص اشیاء را به ذات آنها برمی‌گردانند، مثلاً چربی روغن از خودش است و خصوصیت آب بودن تر بودن است، در تعریف عدد شش می‌گویند شش برابر

واحد، در اصالت شیی، تعریفی که از یک مفهوم یک معنایی یک نسبیّت ذهنی با نظری که می‌خواهند بدهند، خواص آنها را به درون آنها برمی‌گردانند.

- خاصیت‌های اشیاء در مجموعه قابل ملاحظه است

خوب ما به این تکیه کردیم و بیان کردیم که این‌گونه فهم از عدد پیدا کردن درست نمی‌باشد و بلکه عدد را در رابطه با اعداد دیگر که در نظر بگیریم اطلاع ما زیادتر می‌شود، نسبت به ۳۶ و سپس ۲ دادیم می‌بینیم نسبت‌های که چند برابر نسبت‌های که وجود دارد می‌باشد، پس دیدیم در مجموعه قابل ملاحظه هست خوب همه اشیاء همین طوری است، آب در مجموعه قابل ملاحظه است آب این جوری نیست که فقط تر کند، روی سیمان می‌ریزیم آن را سفت می‌کند خاک را شل می‌کند. در مجموعه عالم که در نسبت‌های مختلف ملاحظه بکنیم رابطه و اطلاع به شما می‌دهد ولی می‌بینید که تعریف او از تعریف اولیه دارد درمی‌آید یک معنای دیگری پیدا می‌کند این جوری نیست که بگویند ذاتی به ذات و درونش برمی‌گردد که دیگر روی خصوصیات اشیاء دقت نکنیم و امّا بعد یک قدم بالاتر آمدیم این جوری نیست که ۶ را به ۲ نسبت دهیم و بگوییم ۶، ۳ برابر است این اضافه اضافه ذهنی است که شما می‌کنید، مثلاً می‌گویند این ساعت روی میز و زیرسقف است، این نسبت‌هایی است که شما برقرار می‌کنید، شیی بذاته قابلیت اضافه شدن دارد شما هم اضافه می‌کنید یعنی می‌گویند این روی میز است و زیر سقف سمت چپ یا راست است، این نسبتی را که اضافه می‌کنید شما می‌توانید اضافه کنید، این روش، در مجموعه دیدن است یعنی در نسبت دیدن است.

- قدم بالاتر در نسبیّت دیدن «توضیح یا مثال»

یک قدم بالاتر ما عدد را در نسبیّت آوردیم، موقعی که ۶ را تبدیل به ۶ لیتر کردیم ۶ لیتر شیر را روی بازوی گشتاور آوردیم و خواستیم اطلاع به عدد شش پیدا کنیم یک سئوال مطرح می‌کنیم که ۶ بزرگ‌تر است یا یک؟ در ارتکاز اولی و دومی می‌گفتید شش بزرگتر است و نیز اگر بنحو مجموعه‌ای ببینید باز نسبتش را که نگاه کنید می‌گویید شش بزرگتر است ولی وقتی روی بازوی گشتاور ملاحظه می‌کنید می‌گویید در کجا قرار

می‌دهید تا بگوییم کدام صحیح است وقتی که درحرکت و مسیری بازوی گشتاور او را می‌بینید نمی‌توانید سریع جواب دهید، باید بگویند کجاس تا بگوییم چیست، پس ما آن را در نسبیّت آوردیم ما همه مطل را در همان مثال گفتیم همه بحث‌مان جلسه آینده را در آن مثال گفتیم، «تغایر بدون تغییر نداریم» و علّت تغایر و تغییر روی نسبیّت متمرکز شد ولی با یک مثال. در جلسات آینده این مثال را می‌شکافیم.

- نسبیّت همان «جاری و گاه» اشیاء است

سئوال آقای نیک‌منش: فرق نسبت با نسبیّت در چیست؟ نسبت آن چیزی است که شما به شیی اضافه می-کنید و می‌گویید «این» روی میز است «و آن» بالای میز است یعنی شیی قابلیت اضافه شدن را دارد و شما هم اضافه می‌کنید و می‌توانید بین اشیاء برقرار کنید مثلاً این خودکار نسبت به ساعت سبک است و این قابلیت را دارد که شما این نسبت را بسنجید و بگویید که این ساعت سنگین تر است. این نسبت‌ها را شما برقرار می‌کنید.

پس یک بحث نسبت داریم که می‌گوییم اشیاء بهم نسبت دارند، مفاهیم هم همین‌طور هستند مطلق به مفید، خاصّ به عامّ نسبت دارد نسبت به هم شامل و مشمول هستند نسبت دارند همه چیز به هم. ما یک قدم بالاتر می‌خواهیم بگوییم که این طور نیست که اشیاء بهم نسبت دارند بلکه به همدیگر نسبیّت دارند یعنی جاوگاه دارند یعنی زمان و مکان دارند تا زمان و مکان را معرفی نکنید نمی‌توانید بگویید یک شیی چگونه است و به کجا می‌رود به چه سمتی می‌رود یعنی بعد از این کیفیت چه کیفیتی است این مطالب را نمی‌توانید بگویید مگر این‌که بگویید درچه نسبیتی است بگویند مثلاً این شیی در کجای عالم است محور عالم است پیامبر خداست تا بگویم که چه می‌کند تا بگویم وظائف و تکالیف او چیست تا بگویم خدا از او چه می‌خواهد، نسبیّت می‌شود تابع جای و گاه باید معلوم شود شیی کجای نظام قرار دارد و کجای مسیر و عالم قرار دارد این نسبیّت دیگر اضافه کردنی نیست بلکه حقیقت دارد حالا این‌که نسبیّت به چه چیزی برمی‌گردد بعداً بحثش را می‌گوییم یعنی نسبیّت به یک پایگاه ثابتی در عالم برمی‌گردد که نسبت‌شان به اطلاق تمام

می‌شود و ما در مورد اصل تغایر و سنجش و غیره در درس‌های بعدی بیشتر توضیح می‌دهیم تا بیشتر این اصول برای شما روشن شود انشاء الله.

- تغایر در ترتیب‌ها حقیقی اس نه اعتباری

سئوال آقای ذبیحی: اینکه می‌گوییم «تغایری در ترتیب‌ها هست» آیا خود همین جمله اعتباری است یعنی ما اعتبار می‌کنیم «تغایر در ترتیب‌ها را» یا نه حقیقتاً در خارج این چنین است؟

حاج آقای صدوق: اینکه شما مثلاً یک توپ را توی حوض می‌گیرید و با یک فشاری آنرا داخل آب می‌برید خوب در این صورت اگر دست‌تان را از روی توپ بردارید توپ روی آب می‌آید این بالا آمدن توپ اعتبار شما که نیست بلکه حقیقت نسبیّت توپ این است که بالا و پایین قرار می‌گیرد توی عالم این طور است، توپ سبک‌تر از آب است به تعبیر خودمان چیزی که سبک است بالا می‌آید و چیزی که سنگین است پایین می-رود.

شما یک سنگ را بیاندازید داخل آب حوض روی سطح آب نمی‌ایستد بلکه در عمق آب فرو می‌رود، یا چند تا از این مایعات را مثل نفت و جیوه و آب و امثال اینها را با هم همدیگر داخل لیوان خالی کنید، اینها بعد از یک مدتی که در لیوان ماندند هر کدام یک جائی برای خودش پیدا می‌کند، غرض ما از ترتیب این است که: حالا یک وقت شما با اضافه کردن ذهنی خودتان می‌گویید یک چیزی بالا و یک چیزی پایین است، خوب آن یک بحث دیگری است که عرض کردم و آن دیدن نسبت بین اشیاء است البته تا نسبت را در اشیاء نبینید، به نسبیّت راه پیدا نمی‌کنید، امّا وقتی که می‌خواهید به نسبیّت راه پیدا کنید مشخص می‌باشد که جاذبه زمین است که این اشیاء را در مکان‌های مختلف جا می‌دهد مثلاً چرا نقره یا مس و گازهای مختلف و درخت زیرزمین رشد نمی‌کنند این ترتیب‌های مختلف فی‌الجمله موجود در عالم که با ارتکازات مردم جور در بیاید حقیقی است و اعتباری نیست.

- جاذبه حذف شدنی نیست

ادامه سئوال آقای ذبیحی: شما اشاره کردید به «جاذبه زمین» حالا اگر انسان معلّق بین آسمان و زمین شد بدون اعتبار اینکه جاذبه‌ای باشد و در کرات دیگر هم نرود که جاذبه آنها اعتبار شود در آنجا چگونه برای این انسان بالا و پایین را اعتبار می‌کنیم؟

جواب: ما معلّق این طوری که هیچ جاذبه‌ای نباشد، نداریم وقتی شما از جاذبه زمین بیرون می‌روید آرام آرام جاذبه زمین ضعیف می‌شود، ضعیف که شد شما در یک جاذبه دیگر قرار می‌گیرید نه این‌که در بی‌جاذبگی مطلق باشید، آن معلّق شدن که شما می‌گویید یعنی «تحت هیچ رابطه‌ای نبودن» آن وقت اصل گفتن شما هم غلط است، چون در بی‌جاذبگی شمایی وجود ندارید اگر رابطه این قند را از همه عالم ببریم به این معنا که آنرا به بیرون جو ببریم حالا هر چه که شما می‌خواهید بگویید این «تعلّق است» یا چیز دیگر شما می-گویید که این قند هیچ رابطه‌ای ندارد، و با هیچ کره‌ای هم رابطه ندارد خوب ما بعد می‌گوییم اگر این اصلاً هیچ رابطه‌ای با هیچ چیز ندارد پس این قند چه چیزی است چون هیچ رابطه‌ای ندارد در واقع در اینجا اصلاً این قند وجود ندارد تا شما بگویید که این هست و معلّق هست وجود این قند وقتی است که اثری داشته باشد یعنی یک خصوصیتی را به شما معرفی کند این‌که هیچ رابطه‌ای ندارد چه خصوصیتی دارد و چه وجودی دارد.

ادامه سئوال آقای ذبیحی: فرمودید که انسان وقتی از جو خارج شود از هم می‌پاشد حالا که با دستگاه‌هایی انسا را مجهّز می‌کنند، و به فضا می‌فرستند، و با این شرائط معلّق می‌شود خوب آنجا بدون این‌که اعتبار شود که روی زمین راه می‌رود بالا و پایین را چگونه اعتبار می‌کند؟

جواب: خیر اعتباری نیست بلکه نسبیتش این اس که همانجا قرار بگیرد این انسان مجهّز به وسایل مذکور جایش آنجا است مثل یک کبوتری که در هوا است، شما که نمی‌گویید این کبوترها که در هوا می‌پرند زنده نیستند، چون روی زمین راه نمی‌روند، این نسبتش با عالم این است که می‌تواند پرواز کند.

این انسان در خارج از جو هم که می‌رود صاف نمی‌ایستد بلکه به یک سمتی حرکت می‌کند، خود همین معنای «معلّق قرار گرفتن» را باید ببینیم چیست خواه در ذهن شما که تصور می‌کنید که او معلّق است یعنی این‌که می‌رود آنجا می‌ایستد ساکن و ثابت و هیچ ربطی با هیچ جا برقرار نمی‌کند، این‌که مراد نیست یعنی وقتی که می‌گویید خلاء معنای عدمی که از آن اراده نمی‌کنیم پس چیزی است یعنی رابطه دارد و وقتی ارتباط داشته باشد یعنی خصلت دارد وقتی رابطه داشته باشد یعنی حرکت دارد.

آقای ذبیحی: باز هم آن بالا پایین بودن ثابت نشد

جواب: ما دنبال ثابت کردن نیستیم، دنبال قبولاندن یکسری اصول به شما هستیم شما مثلاً «سنجش فی-الجمله» را قبول دارید می‌گویید که توپ زیر آب نمی‌رود این را که می‌فهمیم، و تردید نمی‌کنیم، یعنی تغایر اینکه اینروی آب نمی‌ایستد و فشاری که دارد این را پایین نمی‌برد بلکه چیز سنگین و سفتی می‌خواهد که چوب را پایین ببرد را می‌فهمیم پس می‌گوییم این جایش اینجا قرار دارد، جا داشتن اشیاء و مکان داشن اشیاء را قبول داریم حالا یکی بالا، یکی پایین، یکی چپ، یکی سمت راست، این قندان الآن چرا پایین نمی-رود و چوب را نمی‌شکافد می‌گویید چون سبک اس و نیرویی که بر چوب وارد می‌کند نیرویی نیست که چوب را بشکافد حالا اگر اسید بر روی این چوب بریزید خوب می‌شکافد و پایین می‌رود و در جای خودش می‌ایستد یعنی اسید این چوب را به حدّ خودش ترکیب می‌کند یعنی اگر اسید خیلی شدید باشد می‌رود پایین و به موکت هم می‌رسد و اگر اسید رقیق باشد فوقش تا یک اندازه‌ای پایین می‌رود و آنجا می‌ایستد، خوب بحث را شما از اینجا شروع می‌کنید ترتیب فی‌الجمله را تا این اندازه شما قبول دارید بعد ما به این تکیه می‌کنیم و آنرا عمیق‌تر می‌کنیم یعنی بر ارتکازات شما تکیه می‌کنیم و می‌گوییم معنای ادق این ترتیب نسبیّت ترتیب‌هاست نه نسبت‌هایی که شما برقرار می‌کنید.

- «علّت دلالت» پایگاه در «علّت تعیّن» دارد

پس این‌که ما در مورد علّت تغایر بحث می‌کنیم، برای اینکه علّت دلالت را بدست بیاوریم و بعد بگوییم علّت دلالت یک پایگاهی در علّت تعیّن دارد علّت دلالت یعنی علّت خصوصیت علّت خصلت، اگر این پایگاه ثابت را

پیدا کردیم بعد می‌توانیم هماهنگ با هم هم منطق بسازیم آن وقت ریشه‌ای می‌توانیم منطق بسازیم نه این‌که از همان قدم اول هر روش و هر برنامه‌ای را بپذیریم، و بعد که دچار تناقض‌ها و ناهماهنگی‌ها شدیم بگوییم حالا چه کار کنیم، و چگونه حل کنیم.

پس بحث ما بحث متد و روش است نه این‌که بخواهیم یک تقسیم اولیه بکنیم بگوییم یک محتوایی داریم، و یک خصوصیتی داریم، یک مواد و یک قالب و صورت داریم ما به دنبال اثبات این تقسیم‌بندی نیستیم بلکه تکیه کردیم بر آن چیزی که هست، و همه قبول دارند و گفتیم که بحث ما در مورد آن قسمت دوم یعنی محتوا و ماده نیست بلکه بحث ما در قالب و صورت است. ما حالا بدنبال چرائی آن چیز که در روش واقع می‌شود هستیم، علّت و فلسفه دلالت، این هدف بحث ماست.

- اصل بحث

- نفی «اتصال مطلق و انفصال مطلق» در تغایر

آیا در تغایر، اتصال مطلق یا انفصال مطلق هست یا نیست؟ حالا روی تغایر صحبت می‌کنیم، آرام آرام می-خواهیم تبدیل کنیم به تغییر یعنی می‌خواهیم بگوییم هیچ تغایری بدون تغییر نیست اگر این را تمام کردیم صحبت از علّت تغایر، علّت خصوصیت بر می‌گردد به علّت تغییر. اگر ما علّت تغییر، علّت توالی دو کیفیت را، تعاقب دو کیفیت را که بحث کردیم پیدا بکنیم علّت تغایر را هم پیدا کردیم. می‌خواهیم بگوییم که تغایری بریده و جدای از تغییر نداریم. برای دریافت علّت تغایر مقدماتی را مطرح می‌کنیم یکی از بحث‌هایی که مطرح است این است که در تغایر، اتصال مطلق و انفصال مطلق نیست. یعنی چه؟ یعنی رابطه هست.

- نفی انفصال مطلق

حالا اگر فرض بگیریم که تغایر فی‌الجمله را قبول داریم، این قندان غیر از این ساعت است ولی فرض بگذاریم که انفصال مطلق است یعنی این دو تا کاملاً از هم جدا و بریده‌اند، جدا، منفصل هستند، یک صورتی، یک اثری از این ساعت درذهن شما می‌آید یک اثری و چیزی از این قندان هم در ذهن شما می‌آید یک اثری و

چیزی از این قندان هم در ذهن شما می‌آید و شما یک نسبتی بین اینها برقرار می‌کنید می‌گویید تغایر دارد یعنی چه؟ یعنی ساعت سبک‌تر از قندان است یا این ساعت، (مثال را تصحیح کنیم) سنگین‌تر از این مداد است، این ارتباط را شما در ذهن‌تان است می‌گویید ساع سنگین‌تر از مداد است این دو تا که ارتباط‌شان قطع است این تغایر را نمی‌توانید به خارج نسبت بدهید، این یک اشکال اگر تغایر فی‌الجمله را ذهنی یعنی انتزاعی برقرار کردید بین آن دو تا اثری که از ساعت و مداد در ذهن شما آمد شما ربط برقرار کردید چون بین این دو تا انفصال مطلق هست شما نمی‌توانید به این نسبت بدهید.

پس تغایر شما ذهنی می‌شود، تغایر شما نسبتی به خارج ندارد

- انفصال مطلق با تغایر ذهنی هم نمی‌سازد

یک اشکال دیگر، شما هم ارتباط دارید به ساعت و به این مداد اگر انفصال مطلق در یک جا بپذیرید جای دیگر هم باید بپذیرید، یعنی بین ساعت خودتان هم انفصال باشد نمی‌توانید بگویید در این تغایر انفصال هست و در تغایر دیگر انفصال نیست باید شما دلیل بیاورید، اگر ارتباط شما قطع باشد آن تغایر ذهنی هم حاصل نمی‌شود، یعنی هر تغایری یک منشأ انتزاعی دارد حالا چه ذهنی، چه خارجی چه مفهومی، یک منشأ انتزاع یعنی یک نسبتی به منشاء دارد، اگر نداشته باشد سنجش واقع نمی‌شود اگر تغایر فی‌الجمله به منشأ انتزاعی، نسبتی نداشته باشد شما هم درکی پیدا نمی‌کنید، سنجش فی‌الجمله‌ای واقع نمی‌شود چون برای سنجش دو مرتبه یک مقایسه‌ای لازم است آن واقع نمی‌شود اگر بگویید نسبت دارد امّا، در این نسبتی که برقرار شده انفصال است یعنی هیچ ربطی نیست تغایر خصوصیت رها می‌شود یعنی این، با این، دوئیت در خصوصیت دارد ـ یعنی دو تا خصوصیت هست اگر گفتید که این، انفصال مطلق است و هیچ ربطی ندار ـ یعنی این خصوصیتش با این خصوصیتش، نزد شما علی‌السویه است اگر تساوی در خصوصیت آمد دوباره نفی تغایر می‌شود یعنی شما، این درست است که می‌گویید این ساعت یا این مداد، مثال بعدش مثلاً کاغذ و... چون فرق نمی‌کند خصوصیات مختلف در نزد شما دیگر، فرق ندارد پس انفصال مطلق چون منجر به تساوی

خصوصیت می‌شود پس تساوی خصوصیت هم، نفی تغایر را می‌کند و ما تغایر را پذیرفته بودیم پس این انفصال مطلق نیست.

- نفی اتصال مطلق

امّا اتصال مطلق: اتصال مطلق وقتی این دو تا را یکپارچه بکند دارای یک خصوصیت واحد است. یعنی این دو تا، یک چیز است و دو چیز نیستند چون یک‌پارچه محض است، این هم نفی تعدّد خصوصیت است یعنی همین سئوال راجع به این دو تا شد یکپارچه، با بغل دستی او هم، همین سئوال هست آیا اینکه این دو تا شدند یکپارچه، با بغل دستی یا میکروفون، تغایر دارند یا نه؟ می‌گویید اتصال مطلق است؟ پس اتصال مطلق خصوصیت بعدی را هم منحل در خودش می‌کند و می‌شود یک خصوصیت، بعد از خود را هم منحل می‌کند می‌شود یک خصوصیت و عالم را می‌کند یک موجود یکپارچه‌ای که دارای یک خصوصیت است و در خصوصیت واحد، نفی همه خصوصیت‌ها می‌شود. نفی همه خصوصیت‌ها که شد، تساوی خصوصیت که آمد نفی تغایر است که ما تغایر فی‌الجمله را پذیرفتیم.

- ربط حاصل بحث

پس نه اتصال مطلق است و نه انفصال مطلق در تغایر، ربط است، ربط فی‌الجمله نه اتصال مطلق و نه انفصال مطلق بلکه اتصال فی‌الجمله یعنی ربط فی‌الجمله هست این مقدمه بود برای این‌که بحث تغایر را بخواهیم تبدل بکنیم به بحث تغییر.

- «تغایر» حقیقی است نه ذهنی و اعتباری

سئوال: می‌خواهیم بگوییم اگر تغایر ذهنی و اعتباری شد چه می‌شود؟

پاسخ: مثال می‌زنیم شما یک لیوان آب بگذارید اینجا و این مداد را داخل آن بگذارید. مداد در داخل لیوان چه طوری دیده می‌شود، شکسته دیده می‌شود شما خبر می‌دهید که مداد شکسته است. این اعلام، اطلاع غلط است چون وقتی از لیوان مداد را در می‌آورید می‌بینید سالم است و نشکسته است. حالا در دو فرضش،

یک وقت می‌گویید شکسته دیده می‌شود وقتی که در آب می‌گذارید می‌گویید مداد، شکسته دیده می‌شود اعلام نمی‌کنید شکسته است. دو تا اطلاع است، ما می‌خواهیم بگوییم تغایرش را که دقت کنیم یعنی خصوصیتی به این مداد نسبت می‌دهید چون که شکسته است و یک خصوصیتی راجع به این مداد می‌گویید یا می‌گویید که چی؟ شکسته دیده می‌شود، اگر هیچ نسبتی چه اطلاعی که غلط است چه آن اطلاعی که درست است یعنی چه جمع‌بندی که درست کردید چه جمع‌بندی که به غلط افتادید یعنی به اشتباه افتادید هر دو یک نسبتی به خارج دارند یعنی قانون نور است، شکسته شدن نور است که باعث می‌شود شما یا به اشتباه بیافتید یا درست بگویید و بگویید این مداد شکسته دیده می‌شود، پس خارج یک انعکاس نور، آن زمینه، یا اطلاع دادن درست یا اشتباه افتادن است پس هر خصوصیتی را که بخواهید اعلام کنید یک نسبتی دارد یعنی بی‌ارتباط نیست اگر ارتباطش را بریدید همین که عرض شد این ارتباطش که بریده شد ذهنی می‌شود ذهنی که از عالم خارج بریده شد دیگر در خارج تساوی خصوصیت می‌آورد و نفی تغایر است.

- منشأ انتزاع در تغایر ذهنی

حالا این مطلب فقط راجع به خارج هم نیست، شما تغایر ذهنی را ملاحظه کنید همین‌طور است یعنی انتزاع از انتزاع، یا انتزاع از مفهوم کلمه، خاصّ، عامّ، مطلق، مقید یعنی تجرید کردن هم از مفاهیم می‌شود کرد هم از خارج می‌شود کرد هم از هر چیزی که خصوصیت دارد می‌شود بکنید، جهات مختلف، به تعبیر آقایان، حیثیات مختلف را که ملاحظه می‌کنند، از این حیث نگاه می‌کند حیث، حیث که می‌کنید این را تجرید می‌-کنید می‌شود تجرید کرد ربطش به منشاء انتزاعش که قطع شود تساوی خصوصیت می‌آورد که آن طرفش نفی تغایر است، نفی تغایر را که قبول کردید یعنی تغایر فی‌الجمله را که پذیرفتید دیگر نمی‌توانید اتصال مطلق را بپذیرید یعنی باید ربط فی‌الجمله را بپذیرید. نسبتش نمی‌تواند قطع شود به منشأ انتزاعش، از روی آن چیزی که انتزاع کرده‌اید یا یک مثال دیگر خدمت شما عرض کنم. درباره چیزهای تخیلی مانند سیمرغ و دیو، برای این مطلب یک تخیلی دارید، می‌گویید دست دیو ده متر است، اگر از دست، تصوری نداشته باشید نمی‌توانید آنرا بزرگ‌تر تخیل کنید و بگویید دست ده‌متری، و از آن نقاشی یا کاریکاتور بکشید. اگر یک نحوه

نسبتی با دست واقعی نداشته باشد نمی‌توانید از دست دیو تخیلی داشته باشید، در تخیل کردن هم اگر چه باده واسطه ربط دارد یا یک منشأ انتزاعی از امور مختلف حقیقی که در عالم هست، اعمّ از ذهنی و خارجی.

– روش ما سلبی است نه اصول مطرح شده

آقای رضایی: در اول جلسه گفتید که بحث‌های ایجابی است، بهر صورت بحثی که ما برای بسیجی‌ها باید بگوییم در یک فاز دیگری است.

ادعای شما این است که نسبیتی را که مطرح می‌کنید نسبیّت عامّ است، می‌پوشاند همه مسائل را.

بهر حال یک موانعی در ارتکازات موجود هست و این موانع موجب می‌شود که ما از یک اصول عامی آغاز کنیم تا بتوانیم باهم مفاهمه کنیم، تا بتوانیم ارتکازات موجود را بشکنیم و برسیم به منطق ایجابی خودمان.

ولی از آنجا که اصول مطرح شده اصول عامّ است وقتی هم به منطق خودمان برسیم این اصول قابل توجیه است، و این را طریقی می‌دانیم که ما را به منطق خودمان می‌رساند. پس نمی‌توانیم بگوییم این اصول عامّ مفاهیم سلبی محض هستند.

آقای صدوق: ما هم نگفتیم مفاهیم ما سلبی است بلکه روش ما سلبی است.

مثلاً گاه می‌گوییم ربط یک مفهوم سلبی است! خیر ما این را نمی‌گوییم. یا مفهوم تغایر، سنجش، تغییر را نمی‌خواهیم بگوییم سلبی است بلکه روشی را که برای تولید یک مفهوم بکار بردیم سلبی است.

فرضاً گفتیم این فهم از عدد ۶ نه! و همین‌طور هم دیگر از عدد ۶ را گفتیم نه ۱ تا این‌که تدریجاً برسیم به یک مفهوم که یک نحوه ایجابی را در ذهن ایجاد کنیم.

در مرحله بعد می‌گوییم مفهوم ربط هم نه! بعد درباره مفهوم تعلّق هم می‌گوییم نه! بعد درباره مفهوم فاعلیت هم می‌گوییم نه! تا این‌که برسیم به ولایت، آن وقت دوباره این مفهوم می‌گوییم بله! در آنجا دیگر ولایت را با خود ولایت تعریف می‌کنیم.

یعنی فاعلیت را به فاعلیت تعریف می‌کنیم و به چیز دیگری تعریف نمی‌شود. مانند همه دستگاه‌های منطقی که همه چیز آن دستگاه را به حدّ اولیه تعریف می‌کنند.

- روش بحث ما روش از اجمال به تبیین است

غرض ما چیست؟ در منطق صوری از روش سلب و ایجاب استفاده می‌شود. در آنجا می‌گوید یا این مفهوم درست است یا آن مفهوم، یعنی بین هست و نیست نفی و اثبات می‌کنند. ولی در منطق ما این طور نیست، مثلاً ما می‌گوییم نه انفصال است و نه اتصال بلکه یک چیزی بین این دو چیز هست. مثلاً می‌گوییم طول این مداد کمتر از ۱۴ سانت و بیشتر از ۱۵ سانت نیست طول دقیق آنرا نمی‌گوییم، زیرا حرف ما این است که، اگر بر این همانی تکیه شود این روش قابل شکستن است.

مثلاً اگر گفتید عالم ماهیت است، در مراحل بعدی هنگامی که می‌رسند به جاذبه عمومی ماهیت شکسته می‌شود.

امّا اگر گفتید ماهیت نیست جاذبه هم نیست. بلکه مطلب را مجمل مطرح کردید قید فی‌الجمله را در بحث آوردید، این قابلیت روشن شد و اثبات و تبیین دارد.

پس هنگامی که در روش بر سلب تکیه می‌کنیم قابلیت آنرا دارد که شما را از اجمال به تبیین ببرد، تا این‌که برسیم به فلسفه ایجابی تا حدّ اولیه روشن شود.

چرا این‌گونه بحث می‌کنیم؟ برای این‌که ما مبتلا به یکسری ارتکازاتی هستیم که مانع فهم ما می‌شود.

یعنی اگر همه خداپرست بودند و مانعی در خداپرستی نبود «لا اله» لازم نبود همه الله را می‌پرستیدند و در همه جا الله مطرح بود. ولی از آنجا که ما مبتلای به اله‌های دیگری هستیم لذا باید لا اله را اول بگوییم یا بعد بگوییم الله، در بحث خودمان هم همین‌طور است.

- «اصول عام» غیرقابل انکار بر سلب استوار است

آقای رضایی: غرض ما این بود که شما بهر صورت می‌گوید فاعلیت به و غیر فاعلیت نه؟ و در جای دیگر می‌گویید تغایر بله! و غیر تغایر نه!

آقای صدوق: ما گفتیم نه اتصال است نه انفصال آنچه را که ما اثبات می‌کنیم بین دو سلب واقع شد، نه این هیچگونه مفاهمه صورت نمی‌گیرد، و همه بحث ما بر سلب استوار است. بلکه می‌گوییم سنجش فی‌الجمله

انجام می‌گیرد. وقتی بین دو چیز مقایسه می‌کنیم تا چیز سوّمی بدست آید این اثباتی است. حرف ما این است، روشی که بر سیر بحث حاکم است بر سلب تکیه دارد، می‌گوییم اصالت شیی نیست. اصالت رابطه است، می‌گوییم نه انفصال است نه اتصال بلکه ربط است. حال اگر کسی سئوال کند که ربط چیست؟

می‌گوییم یک نحوه ربط فی‌الجمله. پس یک نخوه ایجابی در بحث ما هست. نه این‌که خود مفهوم ربط هم سلبی است. یعنی ما بر عدم تکیه نمی‌کنیم. ولی هنگامی که می‌خواهیم ربط را اثبات کنیم از بین دو سلب اثبات می‌کنیم.

آقای رضایی: قبل از ورود در روش شما اصولی را معرفی می‌کنید مثلاً تغایر، ما فعلاً کاری به روش نداریم.

آقای صدوق: ما به روش کار داریم گفتیم روش فی‌الجمله ما روش ریاضیات است.

آقای رضایی: حتی سنجش و روش ریاضیات بصورت فی‌الجمله مطرح شد. در اصول عامّ نه بحث سلب است و نه ایجاب فقط گفتیم این اصول غیرقابل ارتکاز است.

آقای صدوق: اولین اصلی که بنا گذاشتیم و همه اصول بر آن استوار هستند چیست؟

(ج): تغایر است و تغایر چه سلبی در آن هست؟!

آقای صدوق: در تغایر می‌گوییم این آن نیست، نمی‌گوییم این آن هست. بر نیست یعنی سلب تکیه می‌کنیم و هر چه را طرح می‌کنیم از جمله تغییر، سنجش... به نفی تغایر برمی‌گردانیم نفی تغایر همه یک نحوه سلب است زیرا بر «این آن نیست» تکیه می‌کنیم نه بر این آن هست.

در حالی که منطق صوری بر این همانی تکیه می‌کند.

آقای رضایی: یعنی شما می‌گویید اصول عامّ نیز بر سلب استوار است؟

آقای صدوق: بله مثل تغایر، تغییر هم که به تغایر برمی‌گردد سنجش هم به تغایر باز می‌گردد همه اینها به یک سلب (تغایر) باز می‌گردند.

آقای رضایی: آیا سلبی که مطرح می‌کنید تکیه بر ایجاب ندارد؟

آقای صدوق: گفتیم که سلب مطلق عدم است پس یک نحوه ایجاب هست.

بسمه تعالی

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۶

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۴/۲۸

برادر احسان‌دوست: آیا روابط اصل هستند یا نسبت اصل است؟

برادر صدوق: در جلسه امروز به این مطلب می‌پردازیم.

- علّت شروع بحث از تغایر

برادر دیندار: در جلسه قبل گذشت که چرا از تغایر شروع کردیم و نه از علیت که فرمودید چون تغایر را لازم داریم ضرورتی ندارد که روی علیت بحث شود حال آن‌که علیت بعنوان اصلی عامّ و شامل است و قبلاً روی آن بحث نشده است...

برادر صدوق: علیت فی‌الجمله را که ما بکار می‌گیریم و مرتّب سئوال و جواب مطرح می‌کنیم.

برادر دیندار: پس آنرا قبلاً هم بکار گرفته‌ایم یعنی بدون آنکه اسمش را بیاوریم خودش را آورده‌ایم!!

برادر صدوق: گفتیم که ما قبل از ساختن منطق، می‌فهمیم و تغایر و علیت فی‌الجمله هم همین طوری. ولی اگر منظورتان علّت و معلول در فلسفه است که می‌گوییم علّت‌العلل، خیر منظور ما آن نیست بلکه منظور علیت فی‌الجمله است و علت و معلول را مطرح نمی‌کنیم ـ چرا که ممکن اس بگویند علّت‌العلل فقط در باب اعتقادات بوده و بحث خالق و مخلوق را تمام می‌کند و مطرح کردن علّت در اعتقادات باعث می‌شود که اصل ما قید بخورد و کاربرد عامّ نداشته باشد که منظورمان این علیت نیست بلکه ما علیت فی‌الجمله را بعنوان یک اصل در نظر می‌گیریم البته آنرا بعنوان اصل مطرح نکردیم امّا در مقام مفاهمه آنرا بکار می‌گیریم همین که کسی بگوید «چرا»؟ بدنبال علّت و دلیل آن است و شما هم پاسخ می‌دهید. ما قبلاً بیان کردیم که قبل از ساختن منطق می‌فهمیم و می‌توانیم با هم مفاهمه کنیم یعنی همان علیت فی‌الجمله را بکار می‌بریم.

- حقیقی بودن نسبت‌ها و ارتباطات

برادر نیک‌منش: نسبت را روابط بین اشیاء معنی کردید آیا این نسبت‌ها و روابط، حقیقی هستند یا اعتباری؟

ج: ما حالا وارد تعریف آن نمی‌خواهیم بشویم که آیا اعتباری است یا حقیقی. ولی اگر آن نسبت در ذهن است آن ذهنی است و اگر درخارج است آن خارجی یا مادی است (هر آن گونه که شخص قبول دارد) و اگر روی کلمات است مربوط، کلمه است. حال دیگر بحث نمی‌کنیم که کلمه اعتباری است یا حقیقی، مهم این است که هر کسی با هر اعتقادی، ربط را انکار نمی‌کند و ما به اصل بودن رابطه تکیه می‌کنیم حال عالم را هر طور بگیرید فرق نمی‌کند و ما قصد ورود در آن دسته‌بندی‌ها را نداریم.

- تساوی خصوصیات حاصل انفصال مطلق

برادر واحدی: چگونه از انفصال مطلق به تساوی خصوصیات می‌رسیم؟

ج: اگر نسبت برقرار باشد که تساوی خصوصیت نیست ولی اگر نسبت برقرار نباشد چگونه می‌توانید بگویید که این سیاه است و آن سفید، یا مثلاً بگویید که این میکروفون سنگین‌تر از این کاغذ است چرا سنگین‌تر است؟ حال ما کاری به مقدمات آن نداریم که این شناخت چگونه حاصل شده است بلکه نظر به تغایر داریم که بین آنها است. امّا اگر بگویید که این شی با خارج ربطی ندارد و انفصال وجود دارد آیا باز تساوی خصوصیت بوجود می‌آورد یا نه؟ پس همین که با خارج قطع نباشد تساوی خصوصیت هم نمی‌آورد.

برادر واحدی: امّا نسبت بین اشیاء در ذهن ما که هست!

برادر صدوق: وقتی که می‌گویید این سنگین‌تر است تغایری را شما قائل می‌شوید و در واقع ۲ فرض است: فرض اول اگر بگویید تغایری و رابطه‌ای وجود ندارد اصلاً سنجش و درکی پیدا نمی‌شود و تساوی خصوصیت هم دیگر از آن بحث نمی‌شود لذا آنرا کناب می‌گذاریم امّا فرض دوم این است که تغایری را تمام کرده‌ایم حال از هر طریقی تغایر حاصل شده باشد و می‌گویید این سنگین‌تر از آن است. و اگر بگویند این انتزاعی است یعنی نسبتی به خارج ندادید و نگویید که در خارج این سنگین‌تر است لذا خارج مساوی می‌شود چون که ارتباطی نمی‌باشد و وقتی مساوی شد یک وقت می‌گویید آب است و یک وقت می‌گویید موکت است یا

هر چیز دیگر و وقتی که مساوی شد تغایر فی‌الجمله در خارج انکار می‌شود و اگر انکار شد با اصل اولی که گفتیم تغایر در خارج داریم منافات پیدا می‌کند.

- تفاوت نسبت و نسبیت

برادر ذبیحی: چون در نسبت مکان سنجیده شده و در نسبیّت، موقعیت مکانی ملاحظه می‌شود آیا می‌توان گفت که نسبت امری حقیقی و نسبیّت امری انتزاعی است؟

برادر صدوق: اول باید تفاوت بین نسبت و نسبیّت را مشخص کرد جلسه قبل گفتیم که اشیاء شأنیت اضافه شدن به هم را دارند، مثال هم زدیم مثل این‌که این میکروفون روی میز است و در عین حال می‌گویید که میکروفون زیر سقف است یعنی برای میکروفون در رابطه با سقف یک نسبتی را می‌توانید برقرار کنید و می-توانید آنرا در یک مجموعه بیاورید در عین حال میکروفون با میز می‌تواند در یک مجموعه دیگر قرار بگیرد. همین مطلب در رابطه با دست راست یا دست چپ بودن و مکان داشتن‌های مختلف می‌تواند لحاظ شود حال اینجا علّت این‌که این چرا روی میز است یا زیر سقف است را بحث نمی‌کنید و فقط می‌گویید که این توانایی را دارد که میکروفون زیر سقف باشد یا روی میز باشد برای روشن شدن مطلب اقسام شناخت را بیان می‌کنیم.

۱- استاتیک ۲- سینماتیک ۳- دینامیک

گاهی شناخت شما شناخت ایستائی بدون حرکت می‌باشد گاهی در روند و حرکت آنرا می‌بینیم و در یک مسیر، که آنرا سینماتیکی می‌گویند گاهی سئوال از علّت می‌شود که چرا اینجا هست؟ که این شناخت دینامیکی می‌شود.

ما اینجا که داریم سئوال می‌کنیم در قسمت نسبیّت که قسمت دوم است که چرا این‌گونه است و چرا این‌گونه قرار دارد به این شکل؟ اینجا سئوال از معادله و قانون حاکم بر آن می‌شود. اینجا دیگر اضافه کردن نیست که شما آنرا اضافه کنید و بگویید این روی میز است و اضافه به سقف کنید و بگویید که زیر سقف است. دیگر چند جا ندارد بلکه یک چیز جای دارد و آن هم کلیه ارتباطات یک شیی می‌باشد یعنی ارتباط

با همه جاهای عالم دارد، مثلاً جای میز، روی میکروفون اثر دارد یا جای سقف یا هوا روی میکروفون نیز اثر دارد، یعنی تمام عناصر مجموعه، جاهایشان در تعیّن جای این شیی مثل (میکروفون) مؤثرند که اینجا، نسبیّت می‌شود.

اگر آن معادله، یعنی «علّت» این‌که این شیی در اینجا قرار گرفته است در کل مجموعه که جای این شیی را مشخص کرده، بتوانید بیابید این بحث نسبیّت است، پس بحث نسبت اضافه کردن ذهنی است. نه این‌که انتزاعی است، بلکه شناخت ناقص است. اگر چه تا همین نسبت دادن نباشد نمی‌توان به نسبیّت رسید.

این میکروفون روی میز است نسبت اولش را بیان کردید وقتی گفتید این، زیر سقف است و نسبت دومش را بیان کردید، و وقتی گفتید این میکروفون، دست چپ قندان است نسبت سومش را بیان کردید ولی هنوز کامل نیست و باید نسبت‌های دیگری را هم بیان کرد. وقتی یک قانون و معادله‌ای بر همه نسبت‌های این میکروفون و هم‌عرض‌های خودش، در مجموعه نسبت به کل عالم حاکم می‌گردد آن موقع نسبیّت پیدا می‌شود. یعنی تمام روابطی که در عالم در این «جای» و «گاه»، معادله این شیی را مشخص می‌کند همان نسبیّت است.

پس هم نسبیّت این شیی حقیقی است و هم نسبت دادن‌ها حقیقی می‌شود ولی در یکسیر رشد ادراک، نه آن‌که آن نسبت‌ها و نسبیّت انتزاعی باشد، انتزاعی آن است، که شما انزاع از خارج می‌کنید بعد این یک مفهوم ذهنی است که عینی نیست، حال شما واقعاً می‌دانید که این الآن روی میز است. بنظر می‌رسد اگر این مفهوم نسبت و نسبیّت معلوم شود آن اشکالی را که داشتید برطرف می‌شود.

- خلاصه‌ای از بحث گذشته

بحث جلسه قبل درباره تغایر بود که می‌خواستیم چگونه تغایر جدای از تغییر نیست؟ چرا می‌خواهیم این بحث را مطرح کنیم، زیرا گفته شد که یک علّت بر تغایر و یک علّت بر تغییر حاکم است و بدلیل عدم جدایی تغییر از تغایر، یک علّت نهایی است که هم بر تغییر و هم همان، بر تغایر حکومت دارد.

در جلسه قبل یک مقدمه‌ای را گفتیم که در تغایر، انفصال مطلق و اتصال مطلق نیست بلکه ربط فی‌الجمله است

- اصل بحث

- عدم جدائی تغایر از تغییر

حالا در این جلسه یک مقدار روی همین مطلب دقت می‌شود در ضمن همین تغایر و ربط ببینیم که آیا می-شود، تغایر را به دو شیی ساکن نسبت داد که هیچ نحوه تغییری در آن نبینیم، یعنی ربط را در دو شیی ساکن کنیم و هر دو شیی را هم ساکن کنیم آیا چنین چیزی تصویر دارد؟

به نظر می‌آید که این فرض باطل است. چرا؟ بخاطر این‌که وقتی می‌گوییم این، آن نیست، فرض کنید این مداد، سفید نیست و آبی نیست بلکه سیاه است و این قندان شفاف است و نور را از خودش عبور می‌دهد یا این میکروفون سنگین‌تر از این مقدار موکت است.

- خصوصیت هر شیی منوط به ارتباطات آن شیی با سایر اشیاء است

اینها به چه معناست؟ یعنی خصوصیت و خصلت را وقتی ذکر می‌کنیم به چه معنی است؟ مثلاً می‌گوییم که آب، در ارتباط با کاغذ تر کردن یعنی چه؟ هیچگاه تری را در رابطه با آهن ذکر نمی‌کنیم بلکه رابطه آب با آهن اکسید شدن است و اکسید شدن یک، مفهوم ذهنی و انتزاعی نیست بلکه یک، نحوه اثر است. اثر داشتن آب و بروز کیفیت خاصّ، در تأثیری است که می‌گذارد و نفوذی است که آب انجام می‌دهد. یعنی می‌گویید، تری آب درکاغذ نفوذ می‌کند، وقتی که نفوذ پیدا کرد یعنی یک تأثیری را گذاشته است.

حال اگر بگویید بین آب و کاغذ هیچ رابطه‌ای نیست هیچ اثری نیز قابل ملاحظه نمی‌باشد.

اثر داشتن و خصوصیت داشتن، به تأثیرش بستگی دارد، یعنی به ربط داشتن آن دو با یکدیگر است. اگر شما آن را از عالم، جدا کرده و قطع کنید و یک عنوانی مثلاً در ذهن، برای آب بگذارید و آن را خصوصیت آب بنامید، در بیان و توضیح این خصوصیت باید به توضیح روابط آن پرداخت یعنی «اگر» آب در ارتباط با کاغذ

قرار گرفت کاغذ را، تر می‌کند. می‌گوییم، همین که گفتی «اگر»، همین کلمه «اگر» یعنی به شرط ارتباط بیان می‌کنید به شرط ارتباط برقرار کردن یعنی به شرط تأثیرپذیری. پس تغایری که ما گفتیم تغایر تأثیری است، سفیدی با سیاهی، دو میدان است یعنی آبی بودن و مثلاً سبز بودن رنگ، دو میدان است اگر به این دو میدان مثلاً بگویید از این طول به این طول، نور را تجزیه می‌کنند و در یک طولی نور را نشان می‌دهند، مثلاً می‌گویند از این فاصله را می‌گوییم سپاهی و از این فاصله که عبور کرد مثلاً می‌شود قهوه‌ای، این اگر در ارتباط با همدیگر نباشد و میدان نفوذ را نشان ندهند و تأثیر خودشان را در مقابل سایر نورها، نشان ندهند نمی‌توان رنگ آبی یا سبز یا... را مشخص نمود.

- غیریت و تغایر به تغایر آثار است

پس خلاصه مطلب این‌که اگر ما غیریت وتغایر را بحث می‌کنیم به تغایر آثار و اختلاف آثار است، اختلاف آثار را وقتی مفهومش را ملاحظه می‌کنیم می‌بینید که اختلاف تأثیر است پس آن فرض اول ما، که دو شیی ساکن داشته باشیم را بخواهیم ساکن کنیم رها می‌شود.

باید ادنی مرتبه تأثیر طرفین در یکدیگر ملاحظه شود تا بتوان تغایرشان را ذکر کرد و الا تغایرش قابل ملاحظه نیست، پس تغایر به آثار است.

حالا که سکون و ثابت بودن شکسته شد و نازلترین رتبه حرکت آن جابجایی و تأثیر و تأثیر متقابل در مکان باشد شما به این اقرار کردید. تغایر بدون تغییر امکان ندارد و تغایر بدون تأثیر معنی ندارد.

حال اگر تغایر بدون تأثیر و حرکت معنی نداشته باشد باید دید با حرکتی که به معنای تعاقب است (که قبلاً گفته شد) چه نسبتی دارد؟ همین که گفتید تأثیر دارد یعنی در ارتباط با همدیگر مشخص بشود یعنی یک خصوصیتی، در حال عوض شدن است یعنی این سنگین‌تر از این است یعنی اوضاع اینها مرتّب در ارتباط با همدیگر است، یا به این سمت است یا به آن سمت، یا وزن آن زیادتر است یا وزن این کمتر، یا فشار این در حال زیاد شدن است یا در حال گم شدن است. چون در تأثیر متقابل با همدیگر هستند، یعنی یک اثری دارد و تأثیر خودش بدون اثر نیست، اگر بدون اثر نباشد طبیعتاً یک خصوصیت جدید بوجود می‌آید، این طور

نیست، که اینها، یک اثر ساکن داشته باشند. پس اگر یک اثر جدید بوجود می‌آید تعاقب دو کیفیت را ملاحظه می‌کنید پس در تأثیر و تغییر مکانی، تغییر و تغایری دارید و خود تبدیل خصوصیت را ملاحظه می-کنید یعنی هیچ تغایری بدون تغییر نیست و هیچ تغییری هم بدون توالی دو کیفیت نیست. اگر ما تاکنون بدنبال این بودیم که علّت تغایر و علّت دلالت را پیدا نماییم و اگر علّت تغییر را پیدا کنیم جواب علّت تغایر و علّت دلالت را هم پیدا کردیم پس مجدداً بحث روی تغییر دور می‌زند.

می‌خواهیم جواب این را پیدا کنیم که مثلاً چرا بعد از آب بخار بوجود می‌آید؟ چرا در ارتباط با مقدّم و تالی نتیجه تحویل داده می‌شود؟ و چرا در اصطکاک بین این دو و جمله مردم فرضاً به هیجان می‌آیند؟ مثلاً شما یک خطبه می‌خوانید مردم به حرکت در می‌آیند چرا این حرکت واقع می‌شود؟ چرا مردم از این بیان شما نمی‌روند در خانه‌هایشان بنشینند چرائی این‌که چرا بعد از فلان کیفیت این کیفیت خاصّ می‌آید را توضیح می‌دهید پس علّت تغایر و علّت تغییر یک مطلب می‌باشد و جدای از هم نیست.

- ضرورت ملاحظه امر ثابت در تغییر

در جلسات قبل گفتیم با ملاحظه ربط، در تغییر نه اتصال مطلق و نه انفصال مطلق است، امروز می‌گوییم که تغییر را خواه در نازلترین رتبه‌اش که توالی دو کیفیت است و خواه در بالاترین مرتبه که یک مسیر را تحویل می‌دهد، اگر همه آن را تغییر ببینید و تا هر جا که می‌رود بگویید تغییر هست این تغییر بدون امر ثابت نمی‌شود. می‌خواهیم بگوییم تغییر بدون یک نحوه ملاحظه ثبات در آن، تغییر نیست که اگر آن ثبات را بتوانیم پیدا کنیم همان علّت تغییر و تغایر و دلالت می‌شود.

- حکومت قانون بر تغییر

حالا در همین معنای تغییر که چرا مثلاً آب بخار می‌شود، اولین بیانی که داریم اینست که قانون بر آن حاکم است، قانون آب به بخار شدن یک چیز ثابت است شما اگر بخواهید فرضاً از گیاه میوه‌ای تبدیل بشود، آنجا قانونی بر آن حاکم می‌باشد که اگر به آن قانون جامه عمل بپوشانید در شرایطی که برای آب فراهم کردیم تا

بخار بشود آن میوه بوجود نمی‌آید اگر آب را تحت یک قانون دگر در یخچال بگذاریم یخ می‌زند. پس قوانین مختلف هستند، و این قوانین مختلف بر توالی و تعاقب کیفیات حکومت می‌کنند، و جهت خاصّی را به تغییر می‌دهند. یعنی خاصّ شدن تغییر را، معادلات و قوانین حاکم بر آنها بوجود می‌آورد. حالا اگر همین مثال را ادامه دهیم و بگوییم بعد از شکوفه شدن میوه می‌شود، خوب بعد از آن میوه چه می‌شود؟ می‌گوییم چند مسیر دارد، میوه را می‌چینند و می‌خورند وبعد در بدن تبدیل به سلول می‌شود بنابراین بر این سیر یک قانون حاکم است. و در فرض دیگر میوه‌ای که از درخت پایین می‌افتد در ارتباط با چند عامل فاسد می‌شود مثلاً در ارتباط با هوا و یا مثلاً گنجشکی آنرا نوک می‌زند و در فرض دیگر در ارتباط با خاک هم یک چیز دیگری می‌شود. حال داریم تغییرات را در سیرش ادامه می‌دهیم، یعنی داریم توالی خصوصیت‌ها را پشت سر هم گذاشته و جلو می‌رویم، می‌بینیم این تغییرات یک مسیر را تحویل می‌دهد، که منجر به یک خصوصیت دیگر می‌شود و آخر مسیر، شما یک خصوصیت خاصّی دارید، که اگر از آن هم سئوال کنید، باید بر آن قانونی حاکم باشد، یعنی خواه یک تغییر را مورد نظر قرار بدهید و یا چند تغییر پشت سر هم را مورد لحاظ قرار بدهید، فرقی نکرده و بر آن قانونی حاکم می‌باشد.

- ضرورت حکومت یک قانون یا امر ثابت بر سیر قوانین

حالا اگر بحث را یک قدم بالاتر ببریم، ببینیم نسبت بین قوانین چگونه می‌شود؟ تا اینجا قانون را برای یک حرکت خاصّ ثابت کردیم ولی نسبت به مرحله بعد آن و این‌که مثلاً آب وقتی بخار شد، بعد از بخار چه می‌شود قانونی در مرحله بعد نیز حاکم است. پس تغییر را در قوانین هم مشاهده می‌کنیم، یعنی از این قانون به قانون دیگر می‌رویم، ـ تغایر و تغییر در قوانین هم قابل ملاحظه است، در قدم اول بنظر می‌آمد قانون یک نسبت ثباتی پیدا کرده است، ولی در این مرتبه می‌بینیم خود قانون هم عوض می‌شود.

حالا اگر بگوییم بر روند قوانین هیچ قانونی حاکم نیست، دوباره بین قوانین اتصال و انفصال مطلق پیش می‌آید، که به همان نفی تغایر منجر می‌شود. پس مجبورید بگویید بر کلیه قوانین یک امری ثابت حاکم می‌باشد. حالا برای این سطح از ارتکازات ممکن است گفته شود یک قانونی است که بر همه قوانین حاکم است.

برادر کشتکاران: قوانین در رتبه خودشان ثابت هستند این‌گونه نیست که عوض شوند.

برادر صدوق: بله گفتیم که قوانین ثابت هستند ولی حالا یکقدم بحث را بالاتر بیاورید، آیا نسبت بین قوانین قابل ملاحظه هست یا نه؟ یعنی وقتی سیب بوجود آمد همین‌طور بر درخت باقی نمی‌ماند بلکه اگر هیچ کسی هم آنرا از درخت نچیند، بعد از سنگین شدن از درخت می‌افتد.

برادر کشتکاران: این‌که همیشه بر زمین می‌افتد یک قانون ثابتی است.

برادر صدوق: بله، ولی بعد از این‌که بر زمین می‌افتد آنجا یک فعل و انفعالاتی هست که سیب فاسد می‌شود که بر فاسد شدن سیب هم یک قانونی حاکم است، گفته شد که قوانین در رتبه خودشان ثابت‌اند. وقتی یک تغییر را ملاحظه می‌کنید، نسبت ثابتش همان معادله‌ای است که حاکم بر این تغییر است، البته این در مرحله دقت اولیه می‌باشد حالا کمّی بیشتر دقیت کنید اگر گفته شود که در مرحله بعد، اب قابل تبدیل شدن به هرچیز دیگری بوده و یک سیر ثابتی بر آن حاکم نیست این مطلب باعث می‌شود که قانون‌ها ثابت نبوده و آنها نیز در حال عوض شدن هستند (بالنسبه به درون ثابت هستند، ولی بالنسبه به روند تغییر قوانین هم عوض می‌شود)، حالا در عوض شدن قانون‌ها هم مجبورید یک امر ثابت در نظر بگیرید تا انفصال و اتصال مطلق پیش نیاید و باعث نفی تغییر و تغایر نشود یعنی اگر بگویید تغییر در قوانین الی نهایه باشد، این مطلب منجر به سکون می‌شود و ـ حرکت را تحویل نمی‌دهد و مفاهمه را میسور نمی‌کند. بلکه لازم است یک امر ثابتی بر قوانین حاکم باشد.

- پاورقی

حالا در این مرتبه از بحث نمی‌خواهیم متعرض این بشویم که مثلاً امر ثابت بسیط ـ زمانی است یا بسیط مکانی است، آیا تغایر در آن راه دارد یا ندارد، فعلاً می‌گوییم یک امر ثابت می‌باشد، یک امر ثابتی حاکم است، حالا بعضی شاید بگویند این امر ثابت خداست و بعضی بگویند یک قانونی حاکم بر روند حرکت است حالا این قانون ممکن است کتاب باشد، یا هرچیز دیگر، خلاصه فعلاً نمی‌خواهیم آنرا معرفی کنیم، فقط به نحو فی‌الجمله می‌گوییم یک امر ثابتی حاکم بر قوانین هست، که آن علّت پیدایش سیر قوانین است و سیر قوانین

علّت جریان روابط و حرکت است. گونه گونه‌های عالم تحت یک قوانینی هستند که یک امر ثابتی حاکم بر آن قوانین می‌باشد. آیا وجود مبارک حضرت محمد(ص) امر ثابت هست؟ که بعدها در بحث ایجابی می‌رسیم و برای اینکه الآن خیلی بحث برایتان مبهم نباشد، می‌گوییم وجود حضرت علّت پیدایش این نحوه تغییرات در منطق، در عالم خارج و در جاهای مختلف می‌باشد. (پایان پاورقی)

ولی الآن می‌گوییم یک امر ثابتی داریم که اگر نباشد مفاهمه قدر مشترکی پیدا نمی‌کند و تکیه‌گاه ثابتی برای حرکت پیدا نمی‌شود و نسبی محض می‌شود که همان صحبت مارکسیست‌ها است و اخلاق هم نسبی می‌شود که با نسبی شودن حرک به هیچ‌وجه نمی‌توان از مسائل مختلف تحلیل صحیحی ارائه داد.

(س: امر ثابت چیست)

ج: اینکه امر ثابت چیست در دستور بحث و مباحثه نباید قرار گیرد ولی این‌که یک امر ثباتی داریم این را از نظر استدلالی تمام می‌کنید.

برادر ذبیحی: شما اشاره فرمودید که قوانین در انتهای مسیر خصوصویت خاصّی پیدا می‌کنند خصوصیتی را که در انتها پیدا می‌شود بعد از آن نیز خصوصیت دیگری پیدا می‌شود اگر نمی‌شود چرا؟

اگر خصوصیت خاصّ دیگری پیدا نمی‌شود پس همان خصوصیت اول را می‌شود لحاظ کرد.

برادر صدوق: خصوصیت خاصّ را که می‌گویید در عالم تغییرات نیست، شما می‌گویید یک امر ثابتی حاکم بر تغییرات، نمی‌گویید که این امر حاکم خودش هم‌عرض تغییرات است آ را هم‌عرض قوانین هم بشمار نمی‌آید، بلکه حاکم بر قوانین است.

- بررسی معادلات بر عنوان علّت تغییرات

بحث از آنجایی شروع شد که گفتیم علّت بخار شدن آب یک معادله است، قانون (معادله) خود آب نیست، بلکه معادله حکومت می‌کند بر تبدیل شدن آب به بخار، یعنی از عالم تغییرات عینی، شما قدم در عالم معادلات گذاشته‌اید سئوال را در معادلات آورده‌ایم تا علّت تغییرات را پیدا کنیم، منظور بررسی معادلات نیست که مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بلکه بنابر ضرورت بحث معادلات را مورد دقت قرار داده‌ایم. این‌که

معادلا هم تغایر و تغییر دارند می‌گوییم بله. یعنی بعد از این‌که آب بخار شد تغییرات متوقف نمی‌شوند بلکه بخار بعد از بخار شدن مجدداً تبدیل به کیفیت دیگری می‌شود لذا معادلات دیگری بر آن حاکم می‌شود.

- عدم پذیرش حکومت امر ثابت بر تغییر منجر به انفصال و یا اتصال مطلق می‌شود

پس قوانین یک سیری پیدا می‌کنند، یعنی مرتّب حکومت‌شان بر تغییرا خارجی شماست یک سیری پیدا می‌کند اگر این را بگویید الی‌النهایه است، و هیچ امری بر قوانین حاکم نیست، اتصال مطلق و انفصال مطلق بوجود می‌آید، بعد می‌گویید یک امر ثابتی حاکم بر جریان قوانین است، نه این‌که یک خصوصیت خاصّی هم‌عرض اینها به آنها حاکم است.

- پرسش و پاسخ

برادر ذبیحی: به نظر می‌رسد که اگر امر ثابتی حاکم بر جریان قوانین نباشد در همان مرتبه اول تغییر پیش می‌آید.

برادر صدوق: مرحله اول قدم به قدم گفتیم. یعنی تعاقب دو تا کیفیت نباید انفصال مطلق یا اتصال مطلق باشد. در تغایر هم همین‌طور است این‌که بین دو چیز اتصال مطلق و انفصال مطلق نیست، باعث می‌شود که این کیفیت به آن کیفیت مرتبط شود. همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا یکپارچه شود اگر این را اغداه دهیم به کجا ختم می‌شود؟

برادر ذبیحی: پس برای این خصوصیت خاصّ می‌توانیم چه عنوانی بگوییم؟ آن خصوصیت خاصّ که می‌گوییم در آخر کار یا در انتهای مسیر بوده است؟

برادر صدوق: خصوصیت مراد نیست. بلکه امر ثابت، مراد است، آن راهم معرفی نکردیم. یک چیز ثابتی بر خصوصیت خاصّی که می‌خواهد پیدا شود حکومت می‌کند چه در یک توالی و چه در روند کل خلقت، کل عالم را بعنوان یک مسیر فرض کنید و بگویید در جهت کل عامّ یک خصوصیت و یک امر ثابت حاکم است.

- بیان مراتب علّت برای تغایر و تغییر

برادر دیندار: در بیان علّت تغایر نسبیّت را معرفی کردید و روابط را، در علّت تغییر قانون و امر ثابت را معرفی کردید. آیا روابط همین قانون و همین امر ثابت است؟

برادر صدوق: شما ببینید در هر مرحله یک علتی را معرفی می‌کنید و یک پاسخی را دریافت می‌دارید مثلاً در بیان علّت تغایر، ربط را و در بیان علّت اختلاف روابط معادلات و در بیان علّت اختلاف معادلات امر ثابت را مطرح می‌کنید.

پس در هر نسبیتی علتی را که جواب می‌دهید در همان نسبیّت صحیح است ولی تمام نمی‌باشد و جواب کامل نیست. بنابراین با یک دقت بیشتر علّت اختلاف کیفیت روابط را به معادلات حاکم بر آن برمی‌گردانید مثلاً موقعی که یک رابطه‌ای را معرفی می‌کنید. مثلاً رابطه این شیی با آن شیی یکی نیست بلکه دو کیف از رابطه است. ولی فی‌الجمله از تغایر که سئوال می‌کنید. یک علتی را ذکر می‌کنید. از اختلاف کیفیت‌ها معادله می‌دهید. از اختلاف معادلات امر ثابتی می‌دهید.

برادر دیندار: آیا قانون حاکم بر ربط است؟ یا خود ربط همان قانون است؟

برادر صدوق: قانون حاکم بر روابط است. روابط چیزی است که شما می‌بینید. سنخ قانون، سنخ معادله بود است. وقتی تحقق پیدا می‌کند ربط می‌شود. مثلاً می‌گویید براساس این فرمول حرکت کنید. خود فرمول که، قند و قندان نمی‌باشد. ولی بعد که قندان ساختید، می‌گویید قانون قندان را پیاده کردیم.

برادر دیندار: بجای روابط گاهی می‌گفتیم معادلات نسبیّت.

برادر صدوق: در ابتدا که صحبت می‌شد، برادران چون دقت‌شان به این‌جا نرسیده بود یک مسائلی را فکر می‌کردند، حالا اگر مراجعه کنند به جزوات قبلی متوجه می‌شوید که اگر معادلات یا نسبت یا رابطه را هم می‌گفتیم برای این بود که ذهن آرام آرام آماده شود. ولی اگر چیزی در موضع تغایر می‌گفتیم برای تمام کردن ربط بود نه این‌که معادلات را تمام کنیم.

برادر دیندار: پس معادلات نسبیّت، همان قانون است؟

برادر صدوق: بلی معادلات نسبیّت همان قانون است.

برادر دیندار: آیا تغییری که در قانون ذکر می‌شود از سنخ تغییر در کیفیات می‌باشد یا این‌که تغییرش فرق می‌کند؟

برادر صدوق: فی‌الجمله می‌گوییم قوانین تغییر دارد. همین‌طور که تغییرات سطح پایین آن را می‌پذیریم عوض شدن معادلات را هم می‌پذیریم الآن هم نمی‌خواهیم بحث کنیم که سنخ معادلات از سنخ اشیاء است یا نیست، از هر سنخی که می‌خواهد باشد فعلاً با آن کاری نداریم. چون فی‌الجمله بحث می‌کنیم. الآن نیاز به آن نداریم. کسی بیاید ضرورت این را تمام بکند که اگر سنخ معادلات را صحبت نکنیم بحث تغایر و امر ثابت رها می‌شود.

- حرکت قوانین دفعی نیست.

برادر کشتکاران: قبلاً گفته شد که حرکت امر تدریجی است در مورد قوانین هم باید تدریجی باشد. در صورتی که با این تعریفی که شما ارائه می‌دهید حرکت در قوانین تدریجی نمی‌باشد حرکت دفعی می‌شود.

برادر صدوق: چگونه دفعی می‌شود؟ هرگاه تغییر کیفیات دفعی شد تغییر معادله هم همین‌طور دفعی می‌شود، آب دفعتاً بخار نمی‌شود، آب به تدریج ۵ درجه می‌رسد به آن تدریج هم یک قانون حاکم است. در زیرمجموعه‌ها نیز یک قانونی حاکم است.

پس هر چه به طرف پایین تجزیه کنید قانونی بر آن حاکم است، هر چه بزرگ‌تر هم بکنید قانون حاکم است. پس تغییر قوانین نیز دفعی نمی‌باشد.

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۷

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۴

- پرسش و پاسخ

۱- توصیفی از خصوصیت

برادر کشتکاران: شما رابطه را به تأثیر و تأثر معنا کردید، این تأثیر و تأثر را از کجا آورده‌اید؟

برادر صدوق: رابطه نه، بلکه خصوصیت منظورست. ما می‌گوییم اگر مثلاً اگر مثلاً آب تر می‌کند و یا سیلان دارد و یا هوا که می‌گویید گرم می‌کند و یا شما خصوصیاتی را برای امری می‌شمارید، این بیان خصوصیت بمعنای چیست؟

- پیدایش خصوصیات به شرط ربط است

حال می‌گوییم «پیدایش خصوصیات بشرط ربط می‌باشد» مثلاً اگر کاغذی نباشد که آب آنرا تر کند، شما چگونه می‌گویید آب آن را تر می‌کند؟ یا اگر هوا در ربط با شما یا دیوار قرار نگیرد چگونه می‌گویید که دیوار گرم شده است؟ «خصلت داشتن اشیاء بشرط ربط می‌باشد»، البته این بحث، قدم اول در بیان علّت خصوصیات اشیاء می‌باشد، ولی بعداً می‌گوییم «تعیّن اشیاء به کیفیت روابط می‌باشد». حال در همین قدم اول که شما مثلاً می‌گویید قند شیرین می‌کند، اگر این قند در ربط با پرز دهان شما قرار نگیرد، شیرینی به چه معنا می‌باشد؟ شیرینی منتزع و بریده از همه جا بمعنای چیست؟ اگر هر جا که شیی‌ای بخواهد ربطی

برقرار کرده و اثرش را نشان دهد بخواهید این ربط را نادیده گرفته و شیی را بریده از اثرش بگیرید، چه خصوصیتی باقی می‌ماند؟

۲- توصیفی مصداقی از رابطه

برادر واحدی: شما مثال به اشیائی می‌زنید که تأثیر و تأثر در آن اندکی محسوس می‌باشد، ولی چگونه مثل این قندان و کاغذ بر هم تأثیر و تأثر دارند؟

برادر صدوق: بالاخره مجبوریم بگونه‌ای با شما مفاهمه کنیم که امکان مفاهمه باشد حال اگر فرض کنیم شما تحصیلات دانشگاهی نداشته باشید، من هر قدر مفهوم جاذبه را برای شما توضیح دهم، باز شما می‌گویید جاذبه را مانند قند در دست من قرار بده تا این‌که برایم محسوس شود و بوجود آن اقرار کنم، در بحث، ما روی مثال‌های محسوس تکیه می‌کنیم تا این‌که مفاهمه بسادگی ممکن شود.

۳- اثبات تغایر طولی یا زمانی

برادر واحدی: مشخص است که تغایر در عرض وجود دارد آیا تغایر در طول اشیاء نیز قابل استدلال هست؟

برادر صدوق: تغایر در عرض اشیاء که هما تغایر فی‌الجمله موجود در اشیاء می‌باشد، و امّا تغایر طولی همان تعاقب و توالی است. پس عرض، فی‌الجمله مکانی است ولی طول زمانی است.

برادر واحدی: آیا می‌توان از مصادیق تغایر در طول مثال تبدیل قند به سلول خون را که حاصل از سوخت و ساز قند در بدن است، آورد؟

برادر صدوق: بلی، مثال صحیحی است.به عبارت دیگر شما این تبدیل قند به سلول خون را در طول در همان تبدیل می‌بینید یعنی این قند در بدن به یک چیز دیگر تبدیل می‌شود، حتی آنچیزی که بعنوان قند خون به ذهن آشناست، چیزی غیر از این قند خارجی است و نحوه ترکیبش با این متفاوت است.

برادر سروریان: شما تأثیر و تأثر را روی خصلت بردید در حالی که قبلاً گفته شد، تأثیر و تأثر در خود رابطه هست به عبارت بهتر آیا این دو بیان با هم تنافی ندارند؟

برادر صدوق: خیر، این دو مطلب با هم حقیقتاً منافات ندارند، و اگر منافاتی هم باشد از باب ترتیب مطالب در بحث است، یعنی در این مرحله از بحث نمی‌گوییم تأثیر و تأثر بخاطر روابط می‌باشد (هر چند در آینده این بحث مطرح خواهد شد) امّا زمانی که «اصالت را به رابطه دادیم» مطلب فوق را توضیح بیشتری خواهیم داد.

۴- آیا قانون مقدّم است یا رابطه؟

برادر ذبیحی: اگر رابطه در کار نبوده است پس چگونه ما قوانین را بدست آورده‌ایم یعنی کدام یک مقدّم است، قانون یا رابطه؟ و سئوال دیگر این‌که محدوده این روابط تا کجاست آیا این روابط اصلاً محدوده‌ای دارند یا خیر؟

برادر صدوق: در جواب سئوال اول شما باید بگویم که اولی و دومی را نسبت بر سیر ترتیبی که طرح کردیم، قابل قبول است. یعنی اول گفتیم قند غیر از کاغذ می‌باشد، سپس گفته شد تغایر قند با کاغذ بدون ملاحظه ارتباط بین آنها ممکن نیست، بعد از «علّت رابطه» سئوال کردیم تا این‌که به «قانون» رسیدیم. این، سر استدلال است، منتهی در عالم خارج که این سیر وجود ندارد تا بگوییم اول رابطه است بعد قانون و بالعکس، چون ما فعلاً در مورد اصل هستی بحث نمی‌کنیم که بگوییم خداوند تبارک و تعالی اول قانون خلق می‌کند و سپس تحت آن قوانین، این روابط را بوجود می‌آورد. پس این سیر بحث دال بر وجود عین همین سیر در عینیّت و خارج نمی‌باشد.

۵- آیا روابط محدود به حدّ است یا نه؟

امّا این‌که سئوال کردید (آیا این روابط محدود به حدّی هستند یا خیر؟) باید بگویم که در اشیاء تا «مبهم روابط» وجود دارد، البته این محدوده را هم بطور اجمال بیان می‌کنیم، و می‌گوییم هر جا تغایر هست این روابط نیز موجودند.

مثلاً فرض کنید که آیات قرآن بیان می‌کنند که مؤمنین در بهشت، بهجت و خوشحالی دارند، و یا مثلاً روایت است که وجود مبارک حضرت ابا عبدالله الحسین(ع) در بهشت خودشان را به اهل بهشت نشان می-

دهند، و همه بهشتیان از خوشحالی و بهجت زیارت روی ایشان از حال می‌روند، تا این‌که مجدداً بهوش آمده و برای بار بعد تقاضای دیدار ایشان می‌کنند.

پس شما در نفستان حالی معنوی دارید که تبدیل به حال و بهجت و سرور دیگری می‌شود. پس تغایر هر جایی موجود باشد ربط هم آنجا وجود دارد. (البته ما می‌گوییم در همه جا ربط فی‌الجمله می‌باشد) و یقیناً تغایر موجود در بهشت با تغایر درد نیاز فرق دارد، لذا تغایر در همه جا هست ولی به بی‌نهایت کشانده نمی-شود، چون قبلاً بیان نمودیم که اگر کیفیت آمد محدودیت هم می‌آید، ولو ما ابزار محاسبه این روابط و حدود را نداشته باشیم.

۶- چگونه تسلسل قوانین منجر به سکون اشیاء می‌شود؟

برادر کشتکاران: چگونه تسلسل قوانین منجر به سکون اشیاء می‌شود؟

برادر صدوق: اگر شما بگویید در تغایر و تغییر قوانین یک امر ثابت و نحوه ثبات نمی‌باشد بدین معنی است که حرکت محال می‌شود. حال اگر امر ثابتی در قوانین نباشد پس در مسئله بخار شدن، آب می‌تواند به غیر از بخار نیز تبدیل بشود!! مثلاً یک قند تبدیل شود و اینکه آب بتواند به هر چیزی تبدیل شود، همین، بمعنای تساوی خصوصیات می‌باشد یعنی آب به هر چیزی می‌تواند تبدیل شود و هر خصوصیتی می‌تواند داشته باشد.

حال اگر در قوانین بعد از این قانون فلان قانون خاصّ نباشد و هر قانونی بتواند بیاید، این مسئله منجر به تساوی خصوصیات می‌شود. یعنی اگر امر ثابتی و جهت ثابتی بر این قوانین حاکم نباشد، تساوی خصوصیات پیش می‌آید و تساوی خصوصیات هم، تغایر را نفی می‌کند.

۷- توصیف از مسئله «مبهم» در مقابل «بی‌نهایت»

برادر احساندوست: ما می‌گوییم در تغایر کیفیات امر ثابتی موجود است، حال با این بیان که ما امر ثابت و قانون داریم چگونه مسئله «مبهم بودن حدود و روابط» مطرح می‌شود؟ آیا این دو با هم تغایر ندارند؟

برادر صدوق: ما این «مبهم» را در مقابل «بی‌نهایت» مطرح می‌کنیم چون قائلیم که «تمام متغایرات محدود می‌باشند». از طرفی ما ابزار محاسبه بعضی از این حدود و روابط اشیاء را در دست نداریم، لذا می‌گوییم این روابط مبهم هستند نه این‌که بی‌نهایت باشند.

برادر احساندوست:

بالاخره این روابط برای ما مبهم نیست!!

برادر صدوق: اگر ما فرضاً در سیر عالم حدودش را بیان کنیم و بگوییم اول عالم، عالم ذر است و آخر آن هم بهشت و جهنم می‌باشد، در این صورت همان کسانی که معتقد به اسلام نیستند از ما جدا می‌شوند. این‌که ما این روابط را بطور اجمال بیان می‌کنیم، بعلت آنست که این افراد را هم در بحث همراه خودمان جلو ببریم. این‌که ما «مبهم» را بیان می‌کنیم بمعنای عدم اعتقاد ما از ارتباط بین عالم و خدا و امثال اینها نیست بلکه ما می‌خواهیم این روابط و حدود را اجمالا مطرح کنیم که مانع ازجلو رفتن بحث و همراه کشانیده همه افراد نشود، در عین حالی که مبهم قابلیت درک دارد و اگر علم وابزار انسان کامل باشد حتی آن حدود را هم می‌توان اندازه گرفت.

در مبهم قابلیت رسیدن به آن وجود دارد، یعنی اگر علم وادراک شما ابزار پیدا کند، می‌توانید دقیقاً مرز قندان را مشخص کنید. مثلاً در احکام، ما حدّ و مرز داریم مثلاً در مورد خمس، اعشاری مشخص کرده‌اند، چون آنها علم حقیقی دارند و معصوم می‌باشند. لکن علم ما تدریجی الحصول است. و مرز را کماهی (به ما هو) نمی‌توانیم مشخص کنیم. البته فعلاً وارد این بحث‌ها نمی‌شویم بلکه بحث را به صورت فی‌الجمله بیان می‌کنیم و در اختلافات وارد نمی‌شویم.

برادر نیک‌منش: آیا تیتری که در جزوه جلسه ۶ زده شده بود درست است؟ ما دنبال فلسفه اصول هستیم یا اصول فلسفه را پی می‌گیریم؟

برادر صدوق: عنوان فلسفه اصول درست است، فلسفه یعنی چرائی و بیان این اصول ما را به یک روش می‌رساند تا منطق و مدل را بر آن اساس بسازیم که در این صورت قدرت تنظیم خواهیم داشت.

- اصل بحث: بررسی اصالت ربط در تغییر و تغایر

۱- خصوصیت اشیاء در ارتباط مشخص می‌شود

ما قبلاً پیرامون این مطلب که گفته شد ربط فی‌الجمله در تغایر و تغییر وجود بحث کردیم الآن قصد تکیه بر این مطلب داریم که اصالت با همین ربط است، البته در این مرحله بحث، اشاره می‌کنیم که کیفیت روابط، اصل است و ماهیت، جای ولایت، جای تعلّق، هر کس، هر اصلی را قبول دارد. ما فی‌الجمله ارتباطی را قید قرار می‌دهیم و بحث تفصیلی را در جلسات قبل مطرح خواهیم کرد.

حال برای این‌که مشخص شود که کیفیت روابط یعنی رابطه ما، خودشان کیفیت دارند. یک مثالی عرض می‌شود. یک وقت اجزاء ماشین را در یک سالن قرار می‌دهید، این اجزاء یک پتانسیل‌هایی دارند، مثلاً باطری را به لامپی بزنید، روشن می‌شود ولی از این نحو قرار گرفتن و ارتباط، آن کارائی که یک ماشین دارد نتیجه نمی‌گیرید یعنی خصوصیت جدیدی که مطلوب شماست تحویل نمی‌دهد، حال اگر قطعات را بنحو خاصّی در ارتباط قرار دهید آن کارائی که می‌خواهید نتیجه می‌دهد. آنچه از این مثال ما می‌خواستیم شما را به آن توجه دهیم، ربط خاصّ است، یعنی یک کیفیتی از روابط وجود دارد، حال اگر درترکیب اجزاء اشتباهی مرتکب شوید و ارتباط بین اجزاء را درست تنظیم نکنید مثلاً بنزین به ماشین نرسد مطلوب و هدف شما از ماشین بدست نمی‌آید. لذا باید قطعات را در یک ربط خاصّ قرار دهید. خاصیت باطری ماشین و بدنه ماشین و... این خواص به تبع این ارتباط خاصّی است که برقرار کرده‌اید یعنی کیفیت روابط است که خاصیت چرخ را معیّن می‌کند شما از چرخ، صرف گردش کردن را که نمی‌خواهید، بلکه در یک دور خاصّ از چرخ، که در جاده با سرعت خاصّی ما را به مقصد برساند، مورد نظر است، یعنی دورهای مختلف، متناسب با مقصدهای مختلف (مسافرت در شهر، راه دور و...) مطلوب ماست.

از بقیه قطعات دیگر هم همین‌طور استفاده می‌کنیم یعنی از تعیّن خصوصیت باطری و شمع‌ها به ما کیفیت خاصّ از روابط را می‌دهد که شما در ماشین قرار می‌دهید. پس کیفیت رابطه خصوصیات اشیاء را معیّن می-

کند. در شکل‌گیری خصوصیت هر قطعه از این مجموعه اصل محسوب می‌شود این نکته اول بود که مطرح شد امّا نکته دوم:

ما الآن اصالت شیی را نفی می‌کنیم تا به اصالت رابطه برسیم.

الف ـ توصیفی اجمالی از اصالت شیی

اصالت شیی یعنی چه؟ آن وقت که تغایر را مطرح می‌کردیم بنظر می‌رسید خصوصیات هر شیی مخصوص خودش می‌باشد و به درون خودش برمی‌گردد. در لحاظ ابتدائی مثلاً آن‌چه معلوم اس چربی روغن از خود روغن است، خصوصیت‌تر کردن آب، از خود آب است لذا اصالت شیی خصوصیات را به خود شیی نسبت می‌دهد. ما برای مفاهمه از اصالت شیی آغاز کردیم چون این را قبول داشتیم.

ولی حالا به این نتیجه رسیدیم که کیفیت روابط هست که خصوصیات هر شیی را معیّن می‌کند.

الی لانهایه پیش می‌رود و شما جوابی پیدا نمی‌کنید، همه‌اش می‌شود شیی، براساس نظریه اصالت شیی یک چنین بن‌بستی پیش می‌آید که این نظریه را باطل می‌کند.

ب- اثبات اصالت ربط

برادر کشتکاران: آیا این جواب، جواب نقضی است و براساس دیدگاه خود شما است؟

برادر صدوق: اگر گفته شود اصالت با ربط است، براساس اصالت ربط، این ربط است که دارای یک خصوصیت است، ربط طبیعتاً دارای طرفین تغایر است مثلاً اگر گفتید آب غیر از قندان است. خود آب را که نگاه کنید، اکسیژن و هیدروژن، تغایر دو چیز است و ربطشان آب را بوجود آورده است. خود ربط که ربط است آب هم رابط و ربط می‌شود. خود ربط اینها با هم، نیز ربطی دیگر است، هر شیی و هر امری را که ملاحظه کنید از ربط بدون خارج نیست، چرا تسلسل این‌جا نمی‌شود؟ چون هر کدام از دوئیت‌ها، یک خصوصیت جدید تحویل شما می‌دهند نه این‌که این شیی‌ها بریده از هم باشند. مثلاً اکسیژن با هیدروژن، آب را نتیجه می‌دهد آب با قندان هم یکی دیگر، یعنی یک خصوصیت جدید، یعنی مجموعه‌های جدید را تحویل می‌دهند، نه امور بریده از هم که تسلسل ایجاد نمایند. اول، همه چیز ربط می‌شود و ربط جامع، ربطی که جامع این دو با هم

می‌باشد، یعنی خصوصیت جدیدی که مثلاً حاصل ارتباط اکسیژن و ئیدروژن است آب را تحویل می‌دهد. ارتباط آب و یک چیز دیگر چیز دیگری را تحویل می‌دهد همه جا و هر جا که بردید، مجموعه مجموعه است و نه امور بریده و جدا از هم و تا مبهم که جلو بروید ربط است، یعنی مجموعه‌ها است که به هم ارتباط دارند و بریده از یکدیگر نمی‌باشد. در عین حال که آب بر ئیدروژن و اکسیژن حکومت می‌کند، خودش نیز در یک مجموعه بزرگ‌تر، در ربط با امور دیگر می‌باشد که خصوصیت جدیدی را تحویل می‌دهد، پس این‌جا آن بن-بست که بر اصالت شیی وارد بود دیگر، وارد نمی‌باشد. و اصالت با ربط است.

ج – جمعبندی

در جلسه دیگر جمع‌بندی خواهیم کرد و حالا فی‌الجمله گفته شد که:

تاکنون ربط را را بین یک تغایر و تغییر غیرقابل انکار دانستیم حالا می‌گوییم اصالت با ربط است. همه چیز با ربط است که معنا پیدا می‌کند هر شیی، خصوصیاتش به کیفیت روابطی که با هم دارد برمی‌گردد. مثلاً شما آرد، شکر و روغن را پیمانه کنید که اندازه‌های آن معیّن باشد و آنرا در جایی قرار دهید یعنی (جدا، جدا، بگذارید). طبیعی است هیچگاه سوهان تحویل شما داده نمی‌شود. چرا؟ چون آنها را باید در ربط خاصّ قرار دهید، تا سوهان حاصل شود، و گرنه این خصوصیت شکری و شیرین بودن از آن حاصل نمی‌گردد و باید در ربط قرار بگیرد، آن هم در ربط خاصّ، یعنی تحت قانون و معادله‌ای باشد تا سوهان تحویل دهد، یا تا آب بخار شود، تا این میکروفون صدا را به نوار منتقل نماید. باید دید در چه مجموعه‌ای است تا گفته شود چه خصوصیتی دارد.

- پرسش و پاسخ

۱- توصیف از ارتباط در دستگاه اصالت شیی منجر به تسلسل می‌شود

برادر کشتکاران: سئوال اول: آیا خصوصیت را دو چیز می‌گیرید یا این‌که از دو دیدگاه بررسی می‌کنید یک رتبه می‌گویید خصوصیت یک مرتبه می‌گویید ربط؟

برادر صدوق: مطلب ربط یک دیدگاه بود و در خود بحث که، آیا اصالت با شیی است یا با ربط است، آیا ما خصوصیات را به درون اشیاء برگردانیم گفته شد، مثلاً چربی روغن از روغن می‌باشد، دیگر ضرورتی به سئوال از این‌که چوبی از چه چیز می‌باشد، وجود ندارد. «الذاتی لایعلل»، وقتی ذات شد، دیگر علّت‌بردار نمی‌باشد. معلوم است که آب تر می‌کند، حرکت می‌کند، چرائی و ما این را نفی کردیم. آن بن‌بست، چیزی را بدست می‌دهد که بین شیی و ربط، مجبورید ربطی بدهید که آن هم خود شیی می‌شود، اگر همین‌طور جلو بروید نهایتاً هیچ ربطی تحویل نخواهد بود.

آیا این یک دیدگاه است که اصالت با شیی است یا اصالت با ربط؟

۲- آیا خصوصیت و ربط دوئیت دارد؟

سئوال دوم: بحث ما در کیفیت روابط است. هنوز خود ربط را نمی‌خواهیم بشکافیم که خود ربط چه چیز می‌باشد. بحث از کیفیت است و به ربط منتقل می‌شویم تا کیفیت را بهتر بشناسیم، آیا در خود ربط کیفیت اصل است یا بالعکس، یعنی س: آیا خصوصیات مساوی ربط است، یا اینکه روابط هستند که خصوصیات را ایجاد می‌کنند؟

برادر صدوق: بعداًبه این مطلب می‌رسیم، فی‌الجمله می‌دانیم که ربطی است و این ربط یک کیفیتی دارد، یعنی ربط خاصّ است. شما هر نحوه ارتباطی بین اجزاء یک مجموعه برقرار کنید، هدف را تحویل شما نمی-دهد. مثلاً بگویید ما که اینها را مخلوط کردیم، نتیجه هر چه می‌خواهد، باشد مثلاً همه اجزاء ماشین را در یک اتاق بطور کامل قرار دهیم ولی نه بصورت منظّم و وجود رابطه خاصّی بین آنها، بلکه فقط کنار هم قرار دهیم، طبیعی است که چیزی تحویل نمی‌دهد، یعنی ربط خاصّ لازم است و آن ربط خاصّ، یعنی کیفیت قرار دادن اینها یک لوازمی نیاز دارد که اگر این کار را نکنید هدفی که دارید تحویل شما داده نمی‌شود.

برادر خراسانی: بحثی در جلسه قبل درباره کیفیت و رابطه داشتید، آن‌جایی که بحث تغایر و خصوصیت مطرح گردید و آن‌جایی که ما خصوصیت را مطرح می‌کنیم، کیفیت ربط مطرح می‌باشد. مجدداً چه ضرورتی نسبت به بحث راجع به کیفیت ربط وجود دارد؟

برادر صدوق: در آنجا که بحث کردیم براساس یک اطلاع اجمالی بوده و با تکیه کردن بر ارتکازات اصالت شیی بوده است ولی آرام، آرام به این مطلب می‌رسیم که کیفیت روابط است، که چگونگی کیفیت آنها را معیّن می‌کند.

برادر احساندوست: درجلسه اول اساس را کیفیت و داشتن حدّ و مرز و بعداً ارتباط بین دو کیفیت را مطرح نمودید که همه این مفاهیم و مطالب، واضح و روشن است، حال شما چرا بعضی مواقع از کلمه مبهم بودن و ابهام درمطالب استفاده می‌کنید؟ بنظر می‌رسد، دشمنان، مباحث‌شان مبهم باشد.

برادر صدوق: آنها عاجز از تفسیر ربط هستند نه این‌که قبول نداشه باشند یعنی اینکه در فلسفه‌شان نمی-توانند آن را تحلیل نمایند، ما در فلسفه‌شان بحث داریم، یکعده ریاضیات را هم قبول دارند ولی باید دید چه کاربردی دارد تا مثلاً آمریکا را کنار بزند بحث ما با آنها در توان منطق‌شان و فلسفه آنهاست، الآن همه فریاد می‌زنند جمهوری اسلامی باید ما را رهبری کند، امّا هنوز خودمان را نمی‌توانیم اداره کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۸

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۷

- پرسش و پاسخ

۱- بحث ما در کیفیت ربط است نه ذات ربط

برادر نیک منش: در جسه قبل گذشت که ما فعلاً بحث از ماهیت ربط نداریم بلکه درباره کیفیت رابطه صحبت می‌کنیم. ولی در انتهای بحث که نقدی بر اصالت شیی داشتند و می‌خواستید اصالت ربط را نتیجه گرفته و ثابت کنید به نظر می‌آید که بر ذات ربط دست گذاشته بودید و می‌خواستید آن را ثابت کنید. به عبارت بهتر اصالت ربط یعنی اثالت ذات ربط، پس آنچه که در صدر فرموده بودید با آنچه که در ذیل آمد یک مقدار ناهماهنگی وجود دارد!!

برادر صدوق: ما در رابطه با اصالت شیی چه گفتیم؟

برادر نیک منش: فرمودید که چون سر از تسلسل بیرون می‌آید پس محکوم به ربط است

برادر صدوق: منظور ما از اصالت شیی این بود که خصوصیات به درون شیی برمی‌گردد، نه این‌که «تعریف شیی چیست»؟

برادر نیک منش: بعد شما چه نتیجه گرفتید؟ اصالت ربط را نتیجه گرفتید.

- بحث ما در فلسفه روش‌سازی است

برادر صدوق: اصالت ربط را نتیجه گرفتیم از طریق «خصوصیات»، حال آن‌که هنوز ربط را تعریف نکرده‌ایم بلکه کیفیت ربط را توجه کرده‌ایم و مثال‌هایی را هم که زدیم گفتیم شما اگر بین چند عنصر ثابت مثل آرد و شکر و آب و روغن، کیفیت ربط‌شان را عوضص کنید بجای حلوا، سوهان نتیجه می‌گیرید!!

خود «ربط» چیست؟ این را هنوز جدای از ربط و هستی و از آن ماهیتی که هست صحبت نمی‌کنیم و توجه ما الآن به آن ماهیت نیست. حتماً ربط هست و اصالت ربط مطرح می‌شود امّا «ربط چیست؟» ما که هنوز معرفی نکرده‌ایم و موضوع بحث هم قرار نداده‌ایم. در هر صورت، بعد اگر کسی هم قائل به ماهیت و وجود وهر چه که قائل هست جدای از ارتباط نمی‌تواند صحبت کند بلکه ربط باید حتماً قیدش باشد. حال «ربط چیست؟» این همان «ربط فی‌الجمله‌ای» است که قبول دارید.

برادر نیک منش: پس اصالت ربط منظور تبیین اصالت ذات ربط نیست؟

- حرکت ما الآن در مرتبه اجمال است نه تبیین

برادر صدوق: اگر شما «قیدی» به آن اضافه کنید تعریف ربط می‌شود که ما الآن از آن تعریف ربط پرهیز داریم، عنایت فرمودید؟! چون ما الآن می‌خواهیم به اجمالش شروع کنیم و تبیینش را در جلسات آینده بحث خواهیم کرد آنچه که الآن مطرح است این است که «خصوصیات بدون برنمی‌گردد بلکه به ربط برمی‌گردد.» ربط چیست؟ الآن می‌گوییم ارتباط دارنداین اجمالی را که می‌گوییم تعریف نیست و موضوع بحث هم نیست، پس به اندازه اجمالش تکیه روی آن می‌کنیم چه اینکه از همان ابتداء هم که گفتیم «تغایر بر اصالت شیی استوار است» براساس ارتکازات داخل ذهن چنین گفته شد و تغایر را بدنیال آن آوردیم و نهایتاً تغایر را غیرقابل انکار دانستیم و امّا این براساس اصالت شیی بود که: خط‌کش یک شیی است و قندان شیی آخر. پس ما یک ربط ابتدائی گفتیم و بعد این را تبیین می‌کنیم که کیفیت ارتباط که «تعیّن این» و «تعیّن آن» را مشخص می‌کند، نمی‌تواند قید در مجموعه و نسبیّت باشد.

پس بریده از شیی و ربط و ماهیت و وجود و تعلّق و فاعلیت و هر چه که هست نمی‌توان سخن گفت. ولی در سیر بحث این‌که کجا می‌توان آنرا بزرگ کرد و کجا آن را موضوع بحث قرار داد؟ خواهد آمد، ولی فعلاً بحث ما روی روش و متد است نه فلسفه، وقتی خود «ربط» را مورد بررسی قرار می‌دهید یک مقدار نزدیک به «فلسفه» می‌شوید که هنوز ما آن را در دستور کار بحث قرار نداده‌ایم. ولی این طور هم نیست که بگوییم مطلق بحث از رابطه را قطع کنیم.

اگر «هستی» را مطلقاً از «کیفیت» بریدیدم و فقط روی کیفیت بحث کنیم یعنی هیچ توجهی به هستی و ماهیت اشیاء نکردیم نتیجه‌اش انفصال مطلق می‌شود. پس راجع به این کیفیتی هم که صحبت می‌کنید اتکاء به جائی ندارد.

- بحث ما در فلسفه روش‌سازی است

یعنی وقتی بحث روی ربط یا تعلّق یا ماهیت یا وجود بیاید، جدای از «کیفیت‌ها» نمی‌توان فرض کرد.

پس نمی‌توان گفت که بحث‌مان بحث روش است و هیچ ارتباطی به فلسفه ندارد!! بحث ما بحث فلسفه است و هیچ اثری بر این‌که ابزار بر روی آن‌چه کار می‌کند ندارد یعنی منطق صوری چه فعالیتی در آنجا دارد؟ آیا اصلاً فعالیتی دارد؟ وقتی شما موادتان در حال اتمام است و «حادث» یا «ممکن» یا هر چه که می‌گویید و آنها نیازمند به ابزار هستند، آیا درست است؟ مثلاً ابزار یک نجاری را چگونه بایست رشد دهیم؟ ملاحظه می‌شود که اره و یا دستگاه برش چگونه باید باشند؟ روی این ابزارها داریم صحبت می‌کنیم، و هدفمان مثلاً بریدن چون است امّا نمی‌توان گفت که من فقط مطلق بریدن را نظر دارم چون هیچ چیز را نمی‌توانید بیرون بیاورید. این انتزاعی می‌شود لذا متناسب با چوب اره خاصّی را تحویل می‌دهید و متناسب با آهن اره دیگری را، که بالطبع جنس و آلیاژ و تمام چیزها هم فرق می‌کند. این یک توجه بود، بعد توجه ثانی را روی «مواد» می‌توان داشت که مثلاً روی چوب چه بکار ببریم؟ آیا صنعت چوب را تبدیل به فلز کنیم و دسته‌بندی روی خود فلزات و آهن‌ها بشود؟بلی، همه سیرش را می‌توان بحث کرد، ولی الآن بحث‌مان بحث روش و متد است. تأکید هم که داریم این است که «کیفیت ارتباط» اصل است. و «اصالت شیی» را هم که نقض می‌کنیم از باب این‌که کیفیت را به درون برمی‌گردانند می‌باشد.

۲- آیا متدشناسی خود یک علم در عرض علوم دیگر است

برادر نیک منش: سئوالی که از فرمایشات اخیرتان مطرح می‌شود این است که: آیا شما متدشناسی را بعنوان یک علم، در عرض علم فلسفه قرار می‌دهید یا آن را موضوعی از موضوعات علم فلسفه و در طول مباحث فلسفی می‌دانید؟

برادر صدوق: بحث علم را بعد در خدمت‌تان هستیم که «روش و متد جایگاهش چیست»، آن وقت که علم را تعریف کردیم، جایگاه اینها هم روشن می‌شود که آیا هم عرضند یا خیر؟ یا شامل و مشمولند؟ هر چه که باشند این را بعداً صحبت می‌کنیم.

- تفاوت فلسفه منطق و فلسفه موجود

برادر نیک منش: اشکال بنده این بود که شما در مباحث قبل می فرمودید که ما روی فلسفه منطق صحبت می‌کنیم یعنی بحث را روی آن فلسفه منطقی که بعد می‌خواهیم بسازیم، بردید، پس بحث ما بحث فلسفه است در واقع «چرایی» این اصول عامّ است. لذا به ذهن این می‌آید که بحث، بحث فلسفی است و بحث متد هم که مطرح می‌شود یکی از موضوعات فلسفه است. و حال آنکه شما می‌فرمایید اینها از هم همدیگر جدا هستند یعنی ما الآن بحث فلسفی نداریم و صرفاً متدشناسی است!!

برادر صدوق: یک تقسیم‌بندی متداول داریم که می‌گویند «روش و فلسفه» درست است یا غلط، کاری نداریم. و یک «فلسفه منطق» را ما می‌گوییم که فقط منظورمان از فلسفه، «چرایی» است و چرائی عامّ است که همه جا می‌توانید آنرا بکار ببرید، حال در روش یا فلسفه یا عینیّت همه جا می‌توانید بکار ببرید، «فلسفه منطق» را که می‌گوییم منظورمان «علم فلسفه متداول» نیست تعبیر اضافه‌ای می‌کنیم و آن فلسفه بعلاوه منطق است. یعنی چرائی‌هایی که بر منطق حاکم است یک اصطلاح خاصّی است که خودمان وضع کردیم، و کاری به ارتکازات امروز نداریم، پس ما بدنبال چرائی‌ها هستیم.

۳- آیا منظور از ارتباط ربط خاصّ است یا ربط عامّ

برادر احساندوست: در ابتدای مباحث، ما کلمه «ارتباط» داشتیم بدون هیچ قیدی. امّا در «درس هفتم» کلمه «ارتباط خاصّ» را فرمودید، یعنی با قید «خاصّ». آیا این دو کلمه با هم تفاوتی دارند؟

برادر صدوق: هر کجا که صحبت از ربط داشتیم، ربط خاصّ بوده است، چرا؟ چون وقتی می‌گفتی یک مقدّم و یک تالی، نتیجه را تحویل می‌دهد یعنی اگر ارتباط خاصّی نباشد، منتج نیست. پس با هر ربط عامی که گفته می‌شود و لا علی التعین باشد، نتیجه نُمی‌دهد. بلکه باید متعین باشد تا نتیجه بدهد.

فرض کنید چند تا ماده خاصّ را مثل مس، اسید و غیر را کنار هم بگذارید که باطری می‌شود، مشروط به اینکه ربط خاصّی را در اینها برقرار کنید. یا مثل مثال‌های قبل که زده شد که قطعات یک ماشین را بطور کلّی بیاوریم و در اطاقی بگذاریم که ماشین نمی‌شود بلکه باید ربط خاصّی قرار گیرد، این است که اگر بحث از «تغییر» شد بحث «شدن‌ها» است پس توجه ما به ربط خاصّ است. از اول هم که صحبت می‌کردیم توجه به ربط خاصّ داشتیم (آنجا که بحث «فی‌الجمله‌ها» را داشتیم) یعنی ارتباط فی‌الجمله و ارتباط خاص را نظر داشتیم، چرا؟ چون برای ما موضوعیت ندارد که حالا این خط‌کش و قندان را معیّن کرده و ربطش را معیّن کنیم، ولی وقتی مثالی می‌زنیم که ابعادش را بشکافیم آنجا ارتباطش هم مورد نظر است.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

- اصل بحث:

- مقدمه:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم، بدنبال پیدا کردن مبنای واحدی که حکومت بر همه منطق‌ها داشت، بودیم، که منطق عمل و منطق مفاهمه و اعتقادات‌مان متشتت نشوند، یعنی سخنی را که در اعتقادات می‌زنیم و آن سخنی را که در عمل داریم، با هم هماهنگ باشد و به مبنای واحد برگردد، تا متشتت نباشد. لذا مجبور شدیم که اصول عامی را پیدا کنیم تا بر همه این منطق‌ها حکومت کند و بر آنها تکیه شود تا بتوانیم روش را بسازیم.

۱- شروع از غیرقابل انکارها

از «تغایر فی‌الجمله» شروع کردیم و بعد «سنجش فی‌الجمله» و بعد «هماهنگی فی‌الجمله» ه به صورت مقدماتی مطرح شد. سئوال شد که این مباحث برای چه مطرح می‌شوند؟

۲- بررسی علّت تغایر و علّت خصوصیت و علّت تعیّن به عنوان علّت دلالت

گفتیم که بدنبال علّت تغایر هستیم. یعنی اگر علّت تغایر را پیدا کنیم، در حقیقت علّت دلالت را بدست آورده‌ایم. و چرا این مقدمه با آن مقدمه ضمیمه بشود؟ تا برهان نتیجه بشود، شما می‌خواهید برهانی را اقامه کنید، تغایری را یعنی اختلافاتی را کنار هم می‌چینیم و اختلافات خاصی را کنارهم گذاشته تا بتوانیم نتیجه‌ای را بگیریم و بدین صورت برهانمان تمام شود.

گفتیم به نحو عامّ هر نوع اختلافی را بصورت یک مجموعه در عینیّت ترتیب داده و چیزی را درست می‌کنید. مثلاً صنعتی را درست می‌کنید و یا برنامه‌ای را، و یا تصرّفات خاصّی را در حکومت انجام می‌دهید. گفتیم اگر ما علّت تغایر را به نحو عامّ پیدا کردیم، علّت اختلاف را در مفاهمه و در استدلال هم پیدا کرده‌ایم، چون «روش» می‌خواهیم، پس لاجرم بدنبال «علّت خصوصیت» و «علّت تعیّن» رفتیم. چرا این‌گونه متعین می-شود؟ چرا قبلش چیز دیگری بوده و حال شفافیت آمده است؟ و چرا این خصوصیت خاصّ را پیدا کرده است؟ اگر ما «علّت خصوصیت» را پیدا کنیم این امر حکومت می‌کند بر آن چیزی که به آن استدلال هم می‌گوییم. یعنی آنجا هم تغایر و اختلاف راه دارد اگر علت تعین را پیدا کردیم علّت دلالت را هم پیدا کرده-ایم. و اینها همه برمی‌گردد به «علّت تغایر خصوصیات». یعنی اگر علّت تغایر خصوصیات را پیدا کردیم جواب را پیدا کرده‌ایم.

۳- عدم جدائی تغییر از تغایر

سپس بحثی داشتیم که «هیچ تغایری جدای از تغییر نیست»، به این معنا که «خصوصیت» در «ربط و ارتباط» معلوم می‌شود و در «تاثیر» معلوم می‌گردد البته بشرط ربط، مثلاً قند را که می‌گویید شیرین است

اگر با پرژ دهان شما تماس نداشته باشد، شیرینی آن در خارج معنا ندارد. یعنی شیرینی انتزاعی می‌شود پس این شیرینی از قند گرفته می‌شود. یا وقتی می‌گویید «آب تر می‌کند» در ارتباط با کاغذ است که تر می‌کند یعنی باید مرتبط بشود.

۴- حرکت در ترتیب و حرکت در هم عرضها

امّا پس از این بحث به مطلبی پیرامون «حرکت در ترتیب» و «حرکت در هم‌عرض‌ها» رسیدیم. یعنی اگر این قند روی پرز زبان گذارده نشود و «جابجایی مکانی» صورت نگیرد آن «خصوصیت» هم بارز نمی‌شود و اصلاً صحبت از آن خصوصیت نمی‌توان کرد. یعنی اگر این شیی از کلیه عالم بریده شود و ارتباط و تحرّک مکانی هم نداشته باشد نمی‌توانید بگویید خصوصیت دارد. نتیجه این‌که، تغییر در مکان و درترتیب و در هم‌عرض‌ها روی می‌دهد. پس «تبدیل خصوصیت» یعنی آب در ارتباط با کاغذ بعنوان دو خصوصیت جدا از هم، یک خصلت سوّم را تحویل ما می‌دهد، لذا «هیچ تغایری جدای از تغییر» نیست.

علّت تغایر را که دنبال آن بودیم که آن را بدست آوریم و علّت تعیّن را که بعد همان مطلب بشود، یعنی علّت دلالت، علّت استدلال بشود.

۵- بررسی علّت تغییر (امر ثابت)

امّا «علّت تغییر»، گذشت که علتش به «امر ثابت» برمی‌گردد. یعنی علّت تغییر و علّت این‌گونه رفتن، برگشت به جهت مسیر قانونی دارد و قانون، حاکم بر جریان روابط است. پس ما بدنبال علّت دلالت بودیم که به این بحث‌ها رسیدیم و نهایتاً امر ثابت را نتیجه گرفتیم.

- نتیجه

۱- تعیّن خصوصیات در ربط است

در این بین چند نتیجه دیگر هم گرفته شد که «تعیّن خصوصیات ربط» است. یعنی «اصالت با ربط» است. تعیّن خصوصیتی را نمی‌شود ملاحظه کرد مگر این‌که قائل به ارتباط باشیم، سپس اصالت شیی را نفی کردیم، این بحث‌هایی بود که ارائه گردید.

اگر بخواهیم از بحث یک جمع‌بندی داشته باشیم و ببینیم که چه نتیجه‌های از این سیر مباحث تاکنون گرفته‌ایم.

۲- ریشه استدلالات بازگشت به خارج دارد

اولین نتیجه این است که: ریشه استدلال و مفاهمه و منطق‌نظری برگشت به پایگاه تعیّن می‌کند یعنی به خارج برگشت دارد یعنی اصالت به ذهن من نمی‌باشد که بگویم من چون می‌فهمم، من چون ادراکم این‌گونه هست شما باید همراه من بیایید. چه به شکل جزمیت‌های عینی که بخواهند مطرح کنند، مانند مارکسیست‌ها و چه به صورت منطق صوری که بگویند این ادراک من است، یعنی خود و ذهنیّت خود مطرح شود و اگر من فهمیدم عالم این جوری است و الا نه! دیگر علی السویه شد، چه شما بفهمید و چه نفهمید این‌گونه متعین می‌شود. فرضاً آب به سرازیری کوه که رسید پایین می‌آید، نمی‌توانید بگویید آب آنجا می-ایستد. خیر، آب در سراشیبی آبشار پراکنده می‌شود، یا باران که می‌بارد زمین زنده می‌شود و گیاهانی روئیده می‌گردند، چه شما بفهمید چه نفهمید.

پس نظام ادراکات، نظام استدلالات نظام دلالت، نظام مفاهیم، ریشه در نظام هستی پیدا می‌کند، یعنی هر علتی آنجا هست همان علّت به نحو عامّ اینجا هم مصداق دارد.

پس این نتیجه بسیار مهمی است که ما پایگاه روش و متد و شناخت به معنای متد، نه به معنای شناخت-شناسی را، که بعداً آنها را در برمی‌گیرد را بدست می‌آوریم حال هر چه مباحث بنحو عامّ اینجا، مطرح می-شود به علّت شمولیّت و غیرقابل انکار بودن آن، همه را در برمی‌گیرد.

۳- ملاحظه مجموعه‌نگری در متد و روش

نتیجه دوم: مجموعه‌نگری در متد و روش‌شناسی اصل است نه کلّی نگری، نه انتزاع کردن، ما انتزاع کردن را قبول داریم انتزاع کردن لازمه کار است، امّا ما در چه نحوه انتزاع کردن بحث داریم، انتزاع کردنی که بعداً امکان جمع‌آوری آن باشد، نه اینکه برای انتزاع، هویّت قائل شویم و روی او تکیه کنیم، یعنی برای مجموعه-ای از انتزاعات هم، یک مجموعه در نظر گرفتن و یک ترکیب خاصّ را دادن و به یک خصلت جدید رساندن و اعلام یک تولید جدید کردن، نه این‌که انتزاع، حیثی شود به این معنا که بر او تکیه کنید. اگر اینگونه شد که انتزاع است و حقیقت ندارد.

پس مجموعه‌نگری یکی دیگر از دست آوردهای مباحث ما تاکنون بوده است یعنی هیچ خصوصیتی، غیر از ملاحظه آن در مجموعه، در ارتباط با بقیه خصوصیات قابل ملاحظه نیست، یا به تعبیر دیگر باید یک کل تحویل شما بدهد نه یک کلّی.

- تعریف از کل و نحوه ارتباط کل با اجزاء

کل چیست؟ کل عبارت است از چند جزء، که در ربط خاصّ با هم قرار گرفته‌اند و یک خصوصیت جدید تحویل می‌دهند که خصوصیات کلّی متکی به خصوصیات جزء و بالعکس است کل است که به اجزاء می‌گوید در چه سرعتی و در چه جای باشد و اجزاء به کل می‌گویند در چه جهتی حرکت کن، پس کل و اجزاء با هم کاملاً در ارتباط می‌باشند. یعنی خصوصیتی را که در ماشین ذکر می‌کنید، دقیقاً به تمام خصوصیات اجزاء این ماشین برگشت دارد، و گرنه چرخ ماشین را که به یک گاری ببندید همه آن خصوصیات از او بارز نمی-شود، حال گاری و اساب با سرعت بالا ه بخواهند حرکت کنند دور لاستیک تا یک حدّی قدرت دوران و

گردش دارد لکن این چرخ را برای دورهای بالا ساخته بودید. بعد می‌گویید یک طایر و چرخ دیگر که متناسب با گاری باشد، مورد نیاز است و برای او باید درست کرد و طایر ماشین را که این همه خرج برای تهیه او می‌شود اگر به گاری ببندیم صحیح نمی‌باشد، و کارخانه برای هدف دیگری این چرخ را درست کرده است.

هر خصوصیت کل که می‌خواهد تحویل دهد، باشد

- اثبات اصالت ربط از نتایج بحث

پس دومین دست آورد ما از بحث‌ها این بوده است که وقتی گفته می‌شود تغایر فی‌الجمله، یعنی دوئیت و ربط با همدیگر، با این تفسیر هیچ چیز را جدا نمی‌توانید ملاحظه کنید و باید در ارتباط و مجموعه به او نگاه کنید، اگر گفته شود این قندان چیست باید گفت ارتباط او با خط‌کش و میز چگونه است؟ و روابط او را باید بیان کنید تا بتوانید تعریفی از قندان داشته باشید.

پس هویّت خصوصیات یا آن‌چه را که می‌خواهید شناسایی کنید باید بگویید در چه مجموعه‌ای هست تا بگویم چه خصوصیتی دارد، مثلاً آب را اگر در مجموعه و ارتباط با آهن و شرائط عینی قرار دهید اکسید می-شود یا آب را اگر روی کتری قرار دهید بخار می‌گردد. لذا با سرعت نمی‌توان گفت آب چه خصوصیتی دارد بایدگفت در چه مجموعه‌ای هست تا خصوصیت او مطرح شود.

پس این مجموعه‌نگری که اصل محسوب شد در مفاهیم هم آورده می‌شود یعنی برای استدلال کردن چون در استدلال کردن نیز معادلات و روابط وجود دارد، اگر معادله‌ای باید بر او حاکم باشد باید بدست آورد، اگر امر ثابتی هست باید شناسایی شود مثلاً می‌گویند مفهوم واجب ایت در پاسخ گفته می‌شود در چه مجموعه-ای قرار دارد که بگوییم وجوب چه معنایی می‌دهد. یا مفهوم ممکن، در چه مجموعه‌ای هست تا گفته شود ممکن است، آیا هر مفهومی، واجب است؟ فرضاً مفاهیم ریاضی و نظری مثل عدد دو و شش باید دید در چه مجموعه‌ای قرار دارند تا بگوییم چه خصوصیتی از او بارز می‌شود، پس نتیجه دوم از این مباحث مجموعه-نگری بعنوان اصل مطرح گردید.

۱- منظور از مجموعه

برادر نیک منش: آیا منظور شما از «مجموعه» که مطرح کردید، مجموعه نظام هستی است یا صرفاًمجموعه اجزاء متناسب با هم است که تشکیل یک «کل» را می‌دهند؟

برادر صدوق: هر جایی، چه کل و چه جزء مطرح باشد دیگر قید نمی‌خواهد چون شما مجموعه دوئیت و ربط را که تمام کردید. یعنی بدون تغایر که نمی‌شود ملاحظه چیزی را نمود یا به تعبیر دیگر بدون مجموعه نمی-توانید ملاحظه چیزی را بنماید.

تغایر را که ابتدائاً شروع کردیم و مقداری توضیح دادیم به این مطلب توجه کردیم که یک ربطی وجود دارد که شامل است و دارای خصلت جدید می‌باشد و اجزاء هستند که در ربط خاصّ قرار گرفتند و او را تحویل دادند پس با ملاحظه ربط، تغایر اشیاء به تغایر روابط تبدیل شد. این مطلب در همه جا مطرح است مثلاً در رابطه با درون و برون قندان یا هر جا که بروید، یا در رابطه با کل نظام هستی این مجموعه‌نگری حاکم است. یعنی بجای این‌که انتزاعیات حاکم باشد، کلّیّات حاکم باشد، منحل در کل می‌شود، کلّی منحل در مجموعه می‌شود، این پایه مهمی استیعنی اگر در اینجا چیزی را تمام بکنید و بگویید کل، اصل است یاکلی اصل است در کل این دو بحث باهم خیلی تفاوت دارد. پس ما در اینجا به این مطلب شما را توجه دادیم که بدون این‌که روی موضوع خاصّی قصد بحث داشته باشید که اعتقادات باشد، یا منطق عینیّت باشد، می‌گوییم اصول عامی است که بر همه منطق‌ها حاکم است.

در این موارد است که عینیّت با نظر شما هماهنگ می‌شود. یعنی موارد نزاع را جدا می‌کنید و بر غیر قابل انکارها تکیه می‌کنید.

- سیر روش بحث از اجمال به تبیین

پس سیر روش بحث تاکنون از اجمال به تبیین بوده است، یعنی نقطه آغاز بحث در هر جا چه در فلسفه یا در منطق، باید ابتدا یک اجمالی گفته شود، چرا؟ چون هدف اول این بود که با هم همراه شویم و در

اشتراکات حرکت کنیم و بعد آرام آرام قیودش را با بحث‌های بعدی، مورد ملاحظه قرار دهیم (چون گفتیم سنجش فی‌الجمله غیر قابل انکار است یعنی می‌شود بحث کرد و به هم مطالب را منتقل کرد و می‌توانیم مفاهمه کنیم)...

- اصل بحث: بررسی مبنای تقسیم بندی

- ضرورت تقسیم‌بندی در امر شناسایی و مدیریت

حال که مجموعه اصل شد، ما به یک چیز دیگر نیز نیاز داریم و آن مبنای تقسیم‌بندی است. عده‌ای بر مبنای سلب و ایجاب تقسیم‌بندی می‌کنند بعضی معتقدند که اصلاً تقسیم‌بندی نمی‌خواهیم، مثالی برای روشن شدن مطلب مطرح می‌شود، مثلاً اگر بخواهید جامعه‌ای را بررسی کنید، در این جامعه چند پارامتر وجود دارد، پارامتر اول مدیریت است پارامتر دوم اقتصاد و سیاست وپارامترهای دیگر که هر کدام درون خودشان چند پارامتر دارند و در هر پارامتری دوباره پارامترهای فرعی وجود دارد. حال شما می‌خواهید این جامعه را بشناسید. اولین پارامتر را شناسایی می‌کنید و بعد دو و تا آخر، این کار عملاً محال است چون که شما ۱۲۰۰۰۰ پارامتر را شناسایی کرده‌اید که این یک مجموعه‌ای باشد که درون خودش بخش‌هایی دارد که روی هم ۱۲۰۰۰۰ پارامتر شد، بعداً گفته می‌شود این ۱۰ پارامتر تحت این مجموعه یعنی این ده پارامتر حاصلش مجموعه را تحویل می‌دهد و در رده بعدی این پارامتر و این پارامتر که با هم کار می‌کنند این خصوصیت را ایجاده کرده یا آن اداره را درست می‌کنند، دوباره اداره فلان درست می‌شود تا به وزارتخانه می-رسد و اینها با هم ترکیب می‌شوند و دولت را تشکیل می‌دهند. پس ۱۲۰۰۰۰ پارامتر را به ۱۲۰ پارامتر اصل تبدیل کرده‌اید تا سهل و اسان عمل کنید برای اینکه عمل کرد شما بالا برود، و ۱۲۰ پارامتر تبدیل کنید و ۱۲ پارامتر را به ۴ عدد، شما ملاحظه کنید کار خیلی آسان می‌شود، پس باید در جامعه برای سهولت کار، سرعت در کار و کارائی بالا داشتن دسته‌بندی دشته باشیم اگر بخواهید علمی عمل کنید، در اعتقادات هم همینطور، یعنی این ابزار و روش کار باید کارشناسی شود، ممکن است یک بقال، دسته‌بندی، لازم نداشته

باشد لکن بحث ما در آنجا نمی‌باشد چون کار او ساده است و در یک مجموعه قرار دارد که چند پارامتر بیشتر ندارد یا اصلاً عمل هم نمی‌کند و در دانشگاه هم درس نمی‌خواند، برای ماست‌بندی که یادگیری متد و روش نیاز ندارد ولی اگر بخواهید اداره جامعه داشته باشید حتماً به دسته‌بندی و تقسیم‌بندی کار، نیاز دارید.

۲- مبنای تقسیم‌بندی باید ساده‌ترین و ساری‌ترین باشد

پس ساده‌ترین دسته‌بندی و ساری‌ترین دسته‌بندی را نیاز داریم، یعنی این‌که بتوانید کارها را ساده کنید، و ضمناً ساری باشد، یعنی این مبنای تقسیم‌بندی (هر چه هست) تا پایین باید جریان پیدا کند، مثلاً در طبقه پنجم جامعه گفه شود کارها نامتعادل است و یا در بخش فرهنگ کمبود امکانات وجود دارد یا این تعداد ویدئو و نوار برای مراکز آموزشی باید وارد کرد پس این تعادل و عدم تعادل باید قابلیت تبدیل به بخش‌های دیگر در او باشد و گرنه کل را تحویل شما نمی‌دهد. پس باید ساری باشد یعنی هر چیزی را که برای کل می‌دهید بنحو عامّ. همان را بتوانید برای زیرمجموعه عمومیت دهید و قابلیت تبدیل نیز داشته باشد.

اگر بر کل یک معادله مثلاً قانون تغییر حاکم است در همه جا و در همه بخش‌ها باید این قانون وجود داشته باشد.فرض کنید در کل می‌گویید این امر ثابت بر او حاکم است که یک وضعیت مطلوب داریم و یک وضعیت موجود و یک وضعیت انتقالی که برای همان، هم، باید یک چنین چیزی را بنحو عامّ ملاحظه کنید پس اگر مبنای تقسیم‌بندی را برای کل تمام کردیم باید برای زیرمجموعه‌ها نیز همان را بگوییم پس باید دسته‌بندی-های کلّی، قابلیت و توان انتقال به دسته‌بندی‌های زیرمجموعه‌ای را داشته باشد، در غیر این صورت، یک پایگاه مشترکی نداشته و تجربه تشتت می‌شود. تشتت یعنی این‌که مقدمه یک سمتی می‌رود و نتیجه به سمت دیگری، بنابراین هم دسته‌بندی بایستی جاری و ساری باشد در کل و تا آخرین و زیرمجموعه‌ها.

۳- معرفی دوئیت و ربط بین آن دو به عنوان مبنای تقسیم‌بندی

حال آن دسته‌بندی کدام هست؟ به نظر می‌آید چون قبلاً گفته شده تغایر و ربط بنابراین «تغایر» را می‌توانیم تکیه‌گاه قرار داده و هر مبنایی را که دراین موضع ذکر کنیم را می‌توانیم در «تغییر، در مجموعه، در نسبیّت، و الی آخر ببینیم، پس همان «تغایر» تکیه گاه‌ها در مباحث بعدی می‌شود.

تغایر چیست؟

تغایر چیزی جز، بین «دو» و «ربط» که سه چیز را به ما نتیجه می‌دهد، نیست که این دسته‌بندی، ساده‌ترین شکل مجموعه هست.

حالا هر چه مباحث جلوتر می‌رود این سه که عرض شد، روشن‌تر می‌شود. در اینجا نمی‌خواهیم بحث از رشد «متد» و «روش» کنیم، که آن یک بحث دیگری لازم دارد.

پس توجه داشته باشیم وقتی مبناء دسته‌بندی، سه شد، این مبناء، جاری و ساری در تمام مجموعه می‌باشد.

- پرسش و پاسخ

۱- آیا مفاهیم کلّی یک امر ذهنی یا حقیقی است؟

برادر کشتکاران: چیزی که در منطق بعنوان مفاهیم کلّی مطرح است آیا یک چیز ذهنی هست یا حقیقی؟

برادر صدوق: اگر به همان اندازه که انتزاع می‌کنید، برای مثال، از قند، شیرینی و یا سفیدی که انتزاع می‌کنید اگر به این اندازه‌هاست بله، خیالی است، یعنی بریدن و جدا کردن یک خصوصیت از یک چیزی که این انتزاع ذهن شما هست، مفاهیم نظری نیز به همین شکل درست می‌شود. بحث اینجاست که جدا کردن و انتزاع کردن یک خصوصیت بدون در نظر گرفتن مجموعه، این اشکال هست.

منظور ما در اینجا این نیست که انتزاع کردن غلط هست ذهن بدون انتزاع جدا کردن یک خصوصیت از سایر خصوصیت، شناخت پیدا می‌کند امّا چیزی که محل اشکال است جمع کردن خصوصیات می‌شود، یعنی این‌که ما بر هر تجریدی باید هر انتزاعی یک حکمی را بار کردیم بدون اصطکاک خصوصیات، با هم فرضاً بین ممکن بودن و واجب بودن، برای ممکنات یک خصوصیاتی ذکر کرده و حکمی بار کنیم، درست نمی‌باشد مثلاً «اصالت اختیار» با «اصالت علیت»، این دو با هم قابل جمع نیستند، یا جبر و اختیار با هم قابل جمع نیستند. این انتزاع کردن‌های من حیث و سریع و حکم دادن‌ها اساساً غلط هست. ولی اگر نسبت به مجموعه خواستیم حکم بدهیم بایستی هماهنگی را لحاظ کنیم.

بنابراین در اینجا نفی تجرید نکردیم، یعنی هم منطق انتزاعی داریم هم منطق نظری، امّا این‌که چگونه (این منطق‌ها را داریم) با بحث‌هایی که کردیم روشن شد که انتزاع و خارج کردن از مجموعه، معنا ندارد، چون که خصوصیت در ارتباط با مجموعه متعین می‌شوند.

۲- وضعیت مفاهیم کلّی در منطق اصالت ربط چگونه است؟

برادر کشتکاران: آیا منظورتان این است که کلّی وجود ندارد و کل وجود دارد؟

برادر صدوق: خیر، کلّی هم وجود دارد (کلّی یعنی تجرید کردن) ولی شکل آن فرق می‌کند، شکلی که در اینجا مراد هست لحاظ مجموعه و اصل قرار دادن مجموعه است، ما طول و عرض یک چیز را با انتزاع می-شناسیم، امّا می‌بایستی همین جا بایستیم یا اینکه باید خصوصیت‌ها را در یک معادله و در یک مجموعه بیاوریم!؟

انتزاع، هم در مفاهیم ذهنی و هم در عینیّت داریم، و بدون انتزاع شناسایی ممتنع هست. «انتزاع» لازمه کارما می‌باشد یعنی این همان «کلّی» با قید مجموعه می‌باشد.

برادر واحدی: دسته‌بندی که ارائه دادید آیا در مقایسه یا در مقابل با دسته‌بندی خاصّ دیگری مطرح هست یا اینکه علی‌المبناء خودمان است؟

برادر صدوق: منظور علی‌المبناء خودمان هست و علی‌المبناء خودمان بایستی دسته‌بندی داشته باشیم تا جاری و ساری در همه جا باشد و مبناء متد و روش ما باشد.

برادر سروریان: «کل» و «کلّی» کدامیک اصل هستند؟

برادر صدوق: کل درکلی اصل هست یعنی این‌که اگر مجموعه نباشد هیچ چیز وجود ندارد.

برادر جمالی: ما که، اشراف بر کل جهان هستی نداریم پس چگونه می‌توانیم یک چیز را انتزاع کنیم و بشناسیم و نتیجه و عمل آن‌چه می‌شود؟

برادر صدوق: انسان به دلیل عدم اشراف بر جهان احساس عجز می‌کند و پناه به انبیاء الهی می‌برد که نتیجه عملی فرستادن پیامبران می‌باشد.به دلیل این‌که ما بر کل عالم اشراف نداریم. بنابراین فرستاده شده و ما هم تسلیم آنها هستیم، که در مباحث بعدی خواهیم گفت که وحی، خدا و پیامبر اصل می‌شود،این به معنای این نیست که عقل می‌تواند هم راستای وحی باشد. و بگویید عقل ما می‌توانید رجلی باشد بایستی تکیه بر وحی کند که این به معنای بسته شدن باب عقل نیست.

۳- ضرورت نیاز به وحی در علوم

برادر سروریان: روابطی را که انسان نتوانسته‌اند کشف کنند و با همین کشفیات موجود توانسته‌اند به خیلی از جاها هم برسند یعنی براساس کشفیات و علوم جدید دارند عمل می‌کنند، دیگر چه نیازی به وحی هست.

برادر صدوق: کشفیات کفار برای ما علم نیست بلکه جهل هست. البته در آینده بحث آنرا می‌کنیم. اگر علوم را گفتید بایستی هماهنگ بر عالم باشد آیا علوم جدید هماهنگ با اعتقادات شماست یعنی آنها برای رسیدن به خدا، علومی را کشف کرده‌اند شما توجه داشته باشید علوم ارتکازی، نه اینکه معادله نیستند، بلکه حرف اینجا است که اساساً علوم برای مومنین نیست. علومی برای مؤمنین است که تهذیب وتقوا بیاورد.

سئوال شما این بود که انسان نمی‌تواند کل عالم را بشناسد، که در جواب گفتیم این عجز انسان را می‌آورد حالا با توجه به این مطلب آیا می‌شود طی مسیر کرد؟ جواب می‌دهیم بلی! آنهایی که اشراف بر همه عالم دارند توصیفاتی به آن می‌دهند اگر به توصیفات تکیه کنیم، می‌توانیم شناخت پیدا کنیم.

برادر معصومی: شما می‌فرمایید بدون وحی شناخت ممتنع هست در حالی که می‌بینیم معادلات را کشف می‌کنند خوب هم بکار می‌گیرند و به نتیجه هم می‌رسند (برای مثال کفار).

برادر صدوق: اینها شناخت نیست بلکه اینها سراب هست، ممکن هست بگویید کفار توانسته‌اند با همین معادلات به جاهائی برسند. آیا کاخ‌هایی که بنا کرده‌اند از راه ظلم بدست آورده‌اند یا از طریق عدالت؟

برادر معصومی: کاری با ظلم و عدالت نداریم، اینها بحث ارزشی هست.

برادر صدوق: موقعی که شما هماهنگی را قبول کردید پایه ارزش در مقصد را گذاشته‌اید.

والسلام

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۹

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۱۱

- خلاصه و جمع‌بندی مباحث گذشته

برادر حسینیان: دیروز در درس توجیهی که خدمت دوستان داشتیم: خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته و نیز جمع‌بندی آنها ارائه گردید.

۱- مفاهیم ریشه در حقائق هستی دارند

اولین بحث که به عنوان نتیجه مباحث ذکر شد این بود که ما در بحث متدشناسی و روش‌شناسی بودیم که این نتیجه به اثبات رسید که «مفاهیم»، ریشه در حقائق هستی دارند. بنابراین با این بحث، انتزاعیات و اعتباریات (مفاهیم اعتباری) را از این دسته از مفاهیم خارج کردیم و ریشه و پایگاه منطق‌مان را به «عینیّت و حقائق» برگرداندیم که این، بعدها در هماهنگی ۳ منطق بدردمان می‌خورد.

۲- روش ما برای شناخت روش مجموعه‌نگری است

بحث دومی که به عنوان نتیجه از بحث‌های گذشته استفاده و اثبات شد این بود که ما در منطق‌مان «روشی» که برای «شناخت» ارائه می‌دهیم روش «مجموعه‌نگری» است. یعنی از اثبات اجمال «اصالت ربط» که از تغایر فی‌الجمله و تغییر فی‌الجمله به آن رسیدیدم این نکه بدست می‌آمد که در منطقمان مجموعه‌نگری را اصل قرار می‌دهیم و تا یک شیی را در ارتباطات مختلفی که دارد قرار نداده و در آن ارتباطات، مورد سنجش قرار ندهیم، شناختی برایمان حاصل نمی‌شود. بنابراین با این فرض مهم، شناخت‌هائی که «شناخت انتزاعی یا تجریدی» نام گرفته‌ند، آن شناخت‌ها از دست شناخت‌های ما خارج می‌شود، چرا که ما بحثی در این نوع

شناخت‌ها نداریم. یعنی روی این شناخت‌ها که یک حیثیت را از حیثیت‌های دیگر اشیاء جدا می‌کند و با نظر تجریدی آنها را لحاظ می‌کند. بنابراین شناخت ما «شناخت مجموعه‌ای» است و «مجموعه روابط و نسبت-های یک شیی» را مورد نظر قرار می‌دهیم.

۳- ضرورت مبنای تقسیم‌بندی

بحث سوّم که استفاده کردیم «ضرورت مبنای تقسیم‌بندی در شناخت» بود. امّا ضرورت مبنای تقسیم را از اینجا شروع کردیم که شناخت بدون تقسیم موضوع مورد شناخت، حاصل نمی‌شود.

۴- خصوصیات مبنای تقسیم

سپس روی «خصوصیات سه‌گانه مبنای تقسیم» بحث نمودیم:

الف – شمولیّت در مبنای تقسیم

اول این‌که مبنای تقسیم «شمولیّت» داشته باشد (و شمولیتش را هم اثبات کردیم) به این معنا که باید بتواند همه مجموعه‌ها را در بر بگیرد. یعنی یک مبنای تقسیم باید هر مجموعه‌ای که لازم است مورد شناسایی قرار بگیرد را بتواند شامل بشود.

ب- ضرورت واحد بودن مبنای تقسیم

«خصوصیت دوم» این بود که مبنای تقسیم باید «واحد» باشد و واحد بودنش را هم این‌گونه اثبات کردیم که اگر «دوئیت» را در مبنای تقسیم بپذیریم یعنی «دو مبنایی را در مجموعه‌نگری و شناخت‌مان اصل قرار دهیم، هیچگاه نمی‌توانیم به یک منتجه واحد و به یک مجموعه‌نگری و نظر واحد در شناخت‌مان، برسیم. لذا همیشه دوئیت در این شناخت وجود دارد و هیچ‌وقت جمع نمی‌شود وقتی گفتیم شناخت را می‌خواهیم روی هم بریزیم و در نهایت یک شناخت و یم منتجه نهائی را تحویل بدهیم این حتماً باید براساس یک «مبنای واحد» باشد.

ج- مبنای تقسیم باید ساده‌ترین باشد

«خصوصیت سوّمی» که برای مبنای تقسیم، عنوان شد این بود که مبنای تقسیم باید «ساده‌ترین» باشد تا در همه موضوعاتی که ما می‌خواهیم تقسیم کرده و آنها را شناسایی کنیم بتواند جریان یابد.

۵- معرفی مبنای تقسیم

- اثبات مبنای ۳ در تقسیم

امّا مبنای تقسیم را در ماهیت و چیستیش که حالا «این مبنای تقسیم چه می‌تواند باشد» ابتدائاً «مبنای ۲» را از طریق رد انفصال مطلق نفی کرده و گفتیم که حداقل تقسیم در دستگاه تجریدی، ۲ است. حال اگر ما عنصر سوّمی را به نام «رابطه» به این مجموعه اضافه کنیم حداقل مبنای تقسیم ما ۳ می‌شود.

در چیستی مبنای تقسیم سئوالات متعددی بود که نوعاً پاسخ داده شد.

- پرسش و پاسخ

۱- آیا در اصالت ربط که طرفین ربط نیز ربط است مبنای تقسیم ۳ است؟

امّا این سئوال هنوز مطرح است که اگر در «اصالت ربط» ما پذیرفتیم که «طرفین ربط» هم خودشان رابطه-ای باشند آیا نیازی به «ربط سوّم» ست که این دو ربط را به هم مرتبط کند یا خودشان چون رابطه هستند در ارتباط با هم قرار می‌گیرند و دیگر ربط سومی معنا ندارد؟ و اگر بگوییم ربط سوم معنا دارد چرا ربط چهارمی نخواهد؟ حال اگر بگوییم بین دو ربط سوّمی هست آیا این به تسلسل نمی‌انجامد؟ (مانند همان استدلالی که برای نفی اصالت شی می‌کردیم)

برادر صدوق: نتیجه‌ای که از نفی اصالت شیی و اثبات اصالت رابطه گرفته شد این بود که اصالت ربط، «مجموعه» را تحویل می‌دهد. و در مجموعه شما می‌خواهید «مبنای تقسیم‌بندی» را مطرح کنید. و آن چیزی را که تکیه کردیم، «دوئیت ربط» بود یعنی شما اگر به تغایر و تغییر توجه کنید در مجموعه، آن

چیزی را که تحویل ما می‌دهد خصوصیت جدید است. چرا که تغایر بدون تغییر نیست». هر تغایری در حال تبدیل شدن است پس شما همیشه یک خصوصیت جدید دارید که مرتبه این خصوصیت جدید، غیر از مراتب خصوصیات ابتدائی که در حال تبدیل و تبدل است، می‌باشد، مثلاً شما آرد و شکر و روغن در اختیار دارید که دارای خصوصیت‌های مختلفی هستند. ولی در ارتباط با سهم خصوصیت جدیدی مثل حلوا یا سوهان به شما تحویل می‌دهند. حال این «خصوصیت جدید، مرتبه‌اش غیرمرتبه خصوصیات آن اشیاء اولیه است. پس شما وقتی می‌خواهید تقسیم بکنید باید «تغییر» در ذهن شما اصل باشد. حال تغییری را که بدان توجه داشته و تجزیه و تحلیل می‌کنید، بدین خاطر است که می‌خواهید در آن تغییر، تصرف کنید. یعنی می‌خواهید تغییری را ساده کنید تا بتوانید آن را لحاظ کرده و به عمقش برسید و سپس جهت آن را عوض کنید. حال اگر اینگونه باشد این تغییرها و روابط یکسان نمی‌شود. حتی در یک جا هم عوض نمی‌شود که بگویید: این غیر از آن است و آن مهم غیر از این. پس اگر بگویم: من مساوی می‌بینم، خیر، اینگونه نیست. لذا بایست قائل به «شامل و مشمول بودن این روابط» شویم.

پس اختلاف بین اصالت شیی و اصالت ربط وجود دارد. این یک مطلب که شما در مجموعه تغییر نگاه کنید مجموعه تقسیم‌بنی که می‌گوییم ۳ است این خصوصیت آب بخار شده است از آب به بخار شدن یک رابطه‌ای لازم است. و بعد هم بین اینکه این مواد دارند با هم ترکیب می‌شوند و یک کیفیت خاصّی از ربط بین اینها برقرار می‌شود چه خصوصیتی حکومت می‌کند؟ خصوصیت سوهان و حلوا شدن و این هم در تبدیلش، پس خصوصیت جدید یک ربطی است که شامل است و به چند روابط دیگر تجزیه می‌شود که اینها حاصل خصوصیت جدید هستند پس ممکن است شما ۱۰۰ تا پارامتر داشته باشید که اینها با هم دیگر ترکیب می-شوند ولی باید تقسیم‌بندی بکنید ک نهایتاً تقسیم بشود به ۲ رابطه که تبدیل می‌شوند به این خصوصیت جدید پس شما نمی‌توانید ترکیب این مقدمات و این اجزاء را بریده از مقصد و بریده از خصوصیت جدّی مطرح بکنید یعنی اینها که با هم ترکیب می‌شوند چه نتیجه‌ای می‌دهند یک چیز سوّم می‌دهند پس ۲ حداقل به ۳ تبدیل می‌شود، وقتی تغییر اصل باشد ۲ به ۳ تبدیل می‌شود وقتی به درونش می‌روید آنها را باز

تقسیم‌بندی می‌کنید چندین روابط دیگر قابل ملاحظه است در ساده‌ترینش می‌گوییم مجموعه این‌گونه نیست که حتماً باید دو عضو داشه باشد، خیلی عضو دارد ولی وقتی دسته‌بندی می‌شود شامل و مشمول می‌شود نهایتاً به ساده‌ترین باید برسد که می‌توانید به ۳ رابطه برسید که یکی از آنها خصوصیت منتجه است خصوصیت مجموعه است و زیرمجموعه‌هایش که ۲ تا زیرمجموعه مطرح می‌کنید که می‌شود.

- یک جزء در ارتباط با مجموعه قابل ملاحظه است

امّا شبهه‌ای که مطرح کردند قبلاً هم جواب دادیم چون شما کل در نظرتان است، مجموعه در نظرتان است اینها را نمی‌آیید بگویید یک ربطی هست و یک ربط بین اینها هم یک ربطی دیگر هست. خیر اگر ربطی هم هست در درونش هست. این فرض غلط است که گفته شود خصوصیت جدیدی که داریم سوهان است و بعد بیاییم بگوییم ربط این با شکر چیست می‌آییم می‌گوییم ربط این در رابطه با کیفیت روابطی است ک بین شکر و روغن و حلوا مطرح می‌شود این سئوال از پایگاه اصالت شیی مطرح می‌شود که خصوصیت هر چیز به درون برمی‌گردد و این سئوال را مطرح می‌کنیم. یعنی ملاحظه یک جزء در مجموعه‌ای که این کل را تحویل می‌دهد قابل طرح است یعنی چه؟ اصالت شیی می‌تواند فرض پاندول این ساعت ۱ بریده و جدا کند بگوید یک خصوصیت خاصّی دارد اینگونه می‌تواند بکند دکمه‌ای هم که اینجا هست در رابطه میکروفن این را هم می‌تواند جدا کند و بگوید این خصوصیت مربوط به درون خودش است، بعد می‌تواند بگوید ارتباط این دو تا چیست، شما نمی‌توانید اینکار را بکنید، شما می‌گویید پاندول یا عقربه این شیی مربوط به این مجموعه است، تعریفش در این مجموعه مطرح می‌شود و اگر ارتباطی می‌خواهد با این برقرار کند از طریق خصوصیت جدید این می‌تواند است از طریق ربط جامع این می‌تواند باشد.

- سئوال تسلسل در ربط، از پایگاه اصالت شیی است

همینطور نمی‌شود چون جدا کردن شما امری انتزاعی است و در ذهن خودتان این دو را به هم نسبت می‌دهید. پس این سئوال اصلاً از پایگاه اصالت ربط مطرح نمی‌شود. آن سئوالی که تسلسل را بوجود می‌آورد

ربط را از پایگاه اصالت شیی نگاه می‌کند ما اصالت شیی را نفی کردیم، یعنی برگشتن خصوصیات را به درون قبول نداریم بلکه خصوصیات را مجموعه و نسبیّت کل و مجموعه متعین می‌شود، پس تسلسل بوجود نمی-آید.

- ارتباط اجزاء بهم از طریق مجموعه است

بعد می‌گویید ربط این با روابط چطور می‌شود. از طریق مجموعه است است هر وقت سئوال کردند، این رابطه با آن رابطه چه نسبتی با هم دارند از طریق مجموعه‌هایشان با هم رابطه دارند، که از نحو ترکیب‌شان در مجموعه خود با مجموعه‌های دیگر ارتباط برقرار می‌کنند و تا هر اندازه رابطه است این ادامه پیدا می‌کند یعنی قدرت کشش و توانایی عالم است این‌که از طرف دیگر عالم تا کجا جلو می‌رود مورد بحث ما نیست، ولی الآن نگرش عوض شد، مجموعه‌نگری آمد و حاکم شد و آن سئوال هم جا پیدا نمی‌کند این یک سئوال.

۲- آیا مبنای ۳ نیز قابل تغییر است؟

یک سئوال دیگر مطرح شده بود که دیروز بود و من الآن در ذهنم آمد و آقایان فرمودند در رابطه این بود که فرض کنید که ما گفتیم مبنای تقسیم‌بندی ۳ است خوب این عوض شود یا نمی‌شود مبنای ۳ ثابت است یا متغیّر است بنابر بحثی که داشتیم اینکه ادراک از اجمال به تبیین است و رشد هم دارد، شما چه چیز برایتان ثابت است و چه چیز برایتان متغیّر است مقصدی که ما داریم آن ثابت است.

- مبنای ۲ و ۳ باید در غلبه اسلام و کفر منحل شوند

شما اگر که مسلمان باشید و طرفدار اهل‌بیت عصمت و طهارت باشید می‌خواهید دفاع از اسلام بکنید به هر شیوه‌ای دفاع می‌کنید که چه شود، برای اینکه قدرت اسلام بالا رود و غلبه با اسلام شود، حالا امروز بدست آوردیم مبنای تقسیم‌بندی را یعنی این قدرت می‌دهد به ما بر اینکه تحلیل کنیم حرکت‌ها را حرکت‌های اجتماعی را مثلاً بدرون مبنا که نمی‌شود تحلیل کرد باید یک مبنایی داشته باشیم امروز یک قدرتی به ما می‌دهد فرض کنید فردا می‌رسیم به مبنای دیگر مثلاً به ۴ می‌رسیم اول رسیدن ما به ۴ حتماً از ۳ یعنی

بدست می‌آوریم که این کارآیی ۳ قسمت است از این به بعد توانایی جواب دادن را ندارد خوب از این به بعد ۲ را مثلاً بکار می‌گیریم مبنای ۲ و ۳ همه اینها در غلبه اسلام بر کفر منحل می‌شوند هیچ شناختی هیچ امری هیچ عملی بدون انگیزه که نمی‌شود یک داعی انسان دارد داعی انسان هدفش است و ما این قید را در هماهگی قرار دادیم که همه چیز تناسب دو چیز با چیز سوّم و با مقصدتا است اگر امروز سه است با مقصد شما نسبت دارد اگر فردا هم ۲ است باز به مقصدتان نسبت دارد و بریده نیست پس هم می‌تواند تغییر کند یعنی میزان دقت شما را بالا ببرد توجه شما بیشتر شودو جوانب مطلب را بهتر ببینید و عوض بشود و هم قبلی باطل و غلط نیست چون در یک سیر و یک مقصد شما کار از آن گرفتید اگر در دو مقصد باشد صحیح و غلط راه پیدا می‌کند آن چیزی که در دستگاه ما صحیح است آنها در دستگاه خود می‌گویند غلط و آن چیزی که در دتسگاه آنها صحیح است ما هم در دتسگاه خود بگوییم همه آن غلط است ولی اگر مقصد یکی باشد در همین جهت یک مقصد مبنای تقسیم‌بندی هم عوض شود الآن می‌گوییم مبنای ۳ متناسب با ربط است بعداً ممکن است متناسب با ولایت و چیز دیگر است این یک نکته.

- مبنای ۳ متناسب با رشد و تغییر در ادراکات است

حالا فرض کنیم که مبنای تقسیم عوض نشود آیا این با رشد و تغییر ادراکات جور درمی‌آید یا خیر، باز هم جور در می‌آید شما یک وقت می‌گویید دوئیت و ربط، وقتی ربط روشن می‌شود روابط تعلّق می‌شوند عدد ۳ در تعلّق معنی دارد وقتی فاعلیت هم بشوند در فاعلیت نیز مبنای ۳ معنی دارد معنی زمان ومکان بطور کلّی عوض می‌شود الآن یک چیزی از زمان و مکان می‌فهمیم و تا حدّ اولیه‌ای بنام تعلّق یک چیز دیگری می-فهمیم با تغییر حدّ اولیه خود با فاعلیت یک چیز دیگر می‌فهمیم دیروز حدّ اولیه آنها ماهیت بود براساس ماهیت تقسیم یک معنا دارد وقتی تبدیل می‌شود به وجود آن هم در رابطه وجود معنا پیدا می‌کند، بنا شد مفاهیم هم مانند اشیاء خارجی و همه امورات دیگر در مجموعه معنا بدهند اگر مجموعه شما یک پارامترش عوض شد یک تغییری در آن پیدا شد اثر می‌گذارد، در فهم از سه هم اثر می‌گذارد، بالاخره ادراک شما از سه هست، یک مفهومی است، بسیط که نیست! نمی‌خواهیم بگوییم که ثابت است، می‌خواهیم بگوییم حدّ و مرز

و کیفیت دارد، در برخورد با کیفیت جدیدی اثر می‌پذیرد یعنی دامنه‌اش سعه و ضیق پیدا می‌کند این هم اگر بگوییم تا آخر، مبنای تقسیم‌بندی ما سه بماند این به معنای این نیست که رشد نمی‌کند یک چیز فیکس و ثابتی پیدا شد و با ارتکازات اصالت شیی نمی‌تواند این را بپذیرد، ولی شما که پذیرفتید تعیّن خصوصیت در نسبیّت و در مجموعه تعیین می‌شود هر تغییری در مجموعه بدهید اگر به اندازه یک ابسیلون به اندازه‌ای که من ابزار محاسبه آنرا ندارم حتماً اثر می‌گذارد، یا بگوییم که الآن قابل محاسبه نیست و می‌گذاریم اثرش کم است می‌گذاریم ولی درهر صورت اثر می‌گذارد.

۳- توصیفی از اصالت شیی

برادر ذبیحی: گفتید ملاحظه ارتباط براساس اصالت شیی سر از تسلسل درمی‌آورد ولی اگر از دیدگاه اصالت شیی نظر نکنیم بلکه از دیدگاه اصالت شرائط نظر کنیم. در آن سر از تسلسل در نمی‌آوریم و در اصالت رابطه هم سر از تسلسل در نمی‌آوریم پس چه فرقی میان اصالت شرائط و اصالت رابطه است که ما اصالت شرائط را رد کردیم و اصالت رابطه را پذیرفتیم حال آنکه در اصالت رابطه همه شرائط لحاظ می‌شود؟

برادر صدوق: فرض کنید که اصالت بخوهید به شرائط دهید یک اشکال است یعنی این‌که می‌گویید آب بخار می‌شود می‌گوییم آب چگونه بخار می‌شود می‌گویند در این شرائط خاصّ، می‌گوییم شرایط یعنی چه؟ می‌گویند باید بگذاریم روی کتری یعنی یک ظرفی احتیاج داریم می‌گوییم خیلی خوب آب را در ظرف ریختیم، بعد چه می‌شود؟ آب به جوش می‌آید می‌گوید خیر باید بگذارید روی اجاق گاز می‌گوییم حالا بخار می‌شود می‌گویند خیر زمان می‌طلبد غیر از زمان در هوا باید اکسیژن باشد اگر هوا را از اینجا تخلیه کنیم این حرارت به این می‌خورد و بخار نمی‌شود شروع می‌کنید می‌شمارید. اصالت شرائط چه می‌گوید، اصالت شرائط می‌گوید این اکسیژن، این هوا ای مهلت دادن، اینها اصل است می‌گوییم اصل است یعنی چه؟ یعنی دیگر آب هیچ خصوصیتی از خودش ندارد، می‌گویند خیر هر چه اب دارد آن شرائط است می‌گوییم این طوری نیست آب چیست گویید اکسیژن و هیدروژن در ربط با یکدیگر آب می‌شوند. آن توجه به بیرون است این توجه به درون است. تغیر فی‌الجمله درون آب و بیرون اب قابل ملاحظه است، بیرون آب را شما بشمارید، حالا البته

همه جهان را بشمارید مسئله این نیست ولی الآن درهمین مثال این محیط را که برایش تصویر کردیم و نوعاً ارتکازات ما سریع به آن منتقل می‌شود در بوجود آمدن تبدیل آب به بخار سهم تأثیر زیادی دارد، خوب تغایر فی‌الجمله درو آب و بیرون اب اینها بریده است؟ بنا به بحثی که کردیم، خیر، بریده نیستند و ارتباط دارند، یعنی آب هر جا قرار بگیرد یک نسبیتی بین درون و بیرون است، بین زمان و مکان بین هر چیزی که بخواهید اوصاف بشمارید بین وحدت و کثرت و هر اوصافی بشمارید مجموعه آنها این نسبیّت می‌شود که خودش یک هویتی دارد. پس ما نه قائل اصالت شیی شدیم که بگوییم این هویتی بالا استقال دارد که بگوییم خاصیتش به درونش برمی‌گردد و چیزی نمی‌تواند بیاید و این را از آب بودن در بیاورد و نه اصالت را به شرائط می‌دهیم که دیگر این هیچ خصوصیتی نداشته باشد اصالت شرائط به این معناست که اطلاق را به شرائط بدهد همانط وری که آنها خود شیی را مطلق می‌کنند ما هر دروی این را نفی می‌کنیم و می‌گوییم نسبیتی که رابطه را تحویل دهد قبول داریم. پس آنجا بطور کلّی آن اشکال وارد نمی‌شود ولی این اشکال وارد می‌شود که تغایر بین درون و بیرون و ربطی که بین آن دوتا است یعنی شما اذعان می‌کنید که این آب را می‌شود شکست وتبدیل می‌شود به مولکول و مولکول تبدیل می‌شود ب اتم تا هر جا که پایین برود و قدرت شکستن را داشته باشد بیرون هم همین‌طور است، این را می‌شود در این شرائط قرار داد و می‌شود بالای کوه برد و این خودش یک چیزی هست نه همه وجود این منحل در شرائط شد و نه همه وجود این منحل شود درشرائط او بر آن یک اشکال دیگر وارد است نه تسلسل.

۴- آیا زمان هم جزئی از اجزاء مجموعه است

برادرجمالی: برای شناخ خصوصیات، یک سیی در ارتباط با اشیاء دیگر باید سنجیده شود مثلاً اگر بخواهیم شیرینی قند را بدست بیاوریم باید در ارتباط با پرز دهان ملاحظه کنیم، یعنی در ارتباط با یک مجموعه باید قرار دهیم آیا زمان هم جزء این مجموعه می‌باشد؟

برادر صدوق: تغایر بدون تغییر وجود ندارد. یعنی هر وقت قند را در دهان قرار می‌دهید و می‌گویید این خصوصیتی دارد یعنی این‌که ترشی ندارد تغایرش را دیده‌اید، ولی وقتی روی پرز دهان قرار دادید این قند

تبدیل به چیز دیگر می‌شود. یعنی هیچ وقت، هیچ تغاری بدون تغییر نیست، و هیچ تبدیلی بدون اختلاف خصوصیتی نمی‌باشد.

این در قدم ابتدائی بحث (که برای فهماندن واثبات مطلب، تغایر را از تغییر عبور می‌دهیم) ولی بعد باید بتوانید این مطلب را جدا کنید و عین همان تجرید کردن می‌باشد. شما مشغول تجرید کردن هستید و می‌گویید تغایر و بعد تغییر وجود دارد ولی بعد باید اینها را با هم جمع کنید. همان جا نه ایستید، اگر ایستادید یعنی بریده و جدا کرده‌اید و انفصال مطلق پیش می‌آید، اول می‌گویید تغایر و تغییر و بعد می‌گویید نسبت تغایر و تغییر. یعنی حقیقت وجودی این قند هست.

۵- ملاحظه خصوصیت ثابت در تغییر

برادر جمالی: خصوصیت یک شیی درارتباط با زمان هم مشخص می‌شود. لذا خصوصیت ثابت نمی‌ماند، چون زمان هر لحظه تغییر می‌کند.

برادر صدوق: خصوصیت ثابت نمی‌ماند ولی امر ثابت بر او حاکم است، یعنی هیچ وقت در حال ثابت نمی-بینید مرتّب، این شیی در ترکیب با عالم وضعیتی پیدا می‌کند، نهایت این‌که سرعت تغییر درون این مجموعه را گفته می‌شود، خیلی کند است و بنحوی است که چشم من نمی‌بیند. ولی اگر این میکروفن را برای ۵۰۰ سال در این اطاق قرار دهید، بعد از این مدت می‌بینید، وضعش عوض شده است فرضا استیل میکروفن، کدر شده، پایه او زنگ زده و حالت پوسیدگی پیدا کرده است چون این میکروفن در ارتباط با هوا ترکیب می‌شود ولی زمان ترکیب او پنجاه سال است، که بعضاً به عمر شما کفاف نمی‌دهد، این دال بر این نیست که شما انکار کنید که این در این مجموعه به چه نحوی هست وتغییر می‌کند طبیعی است که این تغییر وجود دارد ولی امر ثابت بر او حاکم است ولی خود خصوصیت، تغییر می‌کند.

۶- چگونه مبنای ۳ با شرع مرتبط می‌شود؟

برادر حسینیان: این مبنای ۳ که بدست آوردیم آیا با شرع ارتباطی دارد، یعنی شرع او را تأیید می‌کند چون ما بعداً قصد داریم تقسیم‌بندی کنیم و امورمان را تنظیم کنیم چگونه می‌خواهیم این مبنا را به شرع نسبت بدهیم، اگر دین تایید نکند چگونه مبنای ما با دین ارتباط پیدا می‌کند؟

برادر صدوق: گر چه موضوع بحث نمی باشدولی اشاره‌ای می‌کنیم. استدلال عقلی او با تکیه بر تغایر است یعنی به تغایر که تکیه شود با توجه عقلی دوئیت و ربط قابل ملاحظه است و مبنای سه غیر قابل انکار می-شود. امّا نسبت به شرع هم دارد، قدر متیقن همه ادیان را که توجه بفرمایید روی این مطلبی که خدمت شما عرض می‌شود تکیه می‌کنند که عالم مبدائی دارد ومقصدی، یعنی مبدائی دارد و از مبداء به مقصد هم سیری وجود دارد که این سیر، تشریع است یعنی ادیانی باید بیایند، راه وجود دارد و صراط هم مستقیم است که سیر مبدأ تا مقصد را نشان دهد این قدر متیقن همه ادیان است که محل نزاع در آن نیست یعنی مبدأ، مقصد و سیر وجود دارد. حال شما می‌توانید ملاحظه عقلانی را نسبت به شرع دیده و تسلیم بودن را یعنی از باب تسلیم بودن‌تان نسبت به ادیان می‌توانید ملاحظه نمایید، این بحث‌ها، که مبدأ را آنهایی گفته‌اند که خدائی هست و آغازی و سرانجامی وجود دارد، شما هم تسلیم هستید و با توجه به اینکه اعتقاد به ادیان وجود دارد، از باب اعتقاد می‌شود به این مبنا تکیه کرد و تسلیم بود، یعنی مبنای ۳ را از شرع می‌شود گرفت یعنی توان استنباط از شرع وجود دارد.

۷- توضیحی درباره مجموعه‌نگری

برادر نیک‌منش: در مورد مجموعه‌نگری مقداری توضیح بفرمایید تا تصورش بهتر صورت گیرد و بعداً تصدیقش نیز بهتر شود. الآن وقتی مثلاً آب را در نظر می‌گیرید بدون ملاحظه تبدیل آب به بخار می‌توانید رابطه بین دو ملکول ئیدروژن با یک ملکول اکسیژن را لحاظ کنید، یعنی بدون این‌که رابطه بالاتر او را (مجموعه بالاتر) را لحاظ کنید، همچنین بین دو ملکول هیدروژن یا رابطه بین اتم‌هایی که وجود دارد را نیز لحاظ کنید در داخل اتم نیز که رجوع می‌کنیم بین الکترون و پروتن نیز آن رابطه را لحاظ کرده بدون اینکه

مجموعه را در نظر بگیریم، در صورتی که شما فرمودید منطق ما براساس مجموعه‌نگری هست. پس ما دیدیم که با توجه به این مثال‌ها، بدون این‌که مجموعه بالاتر لحاظ شود توانستیم ارتباط بین اجزاء را دیده و به اشکالی هم برخورد نکنیم.

برادر صدوق: یک بحث کل‌نگری و مجموعه‌نگری وجود دارد که این مثال‌هایی که فرمودید در مراتب مختلف قابل ملاحظه هست، یعنی مثال‌های مختلف آورده شده تا هر چیزی را که قصد دارد ملاحظه کنید، می‌توانید براساس مجموعه به او نگاه کنید.

امّا اینکه هیچ مجموعه‌ای قابل شناسائی نیست مگر ایکه کل شامل را، بدست آورد، یک جمع‌بندی دیگری هست که غیر از دید مجموعه‌نگری هست، البته اگر شما بگویید من این مطلب را لحاظ کردم یعنی بریدم از چیزهایی و این لحاظ‌ها برای تمثیل و تقریب به ذهن است. اما حقیقت عالم این جوری نیست حقیقت عالم یک حقیقت یکپارچه‌ای است که یک کل را تحویل می‌دهد، یعنی آب در مجموعه بالاترش منحل می‌شود، بعداً در مجموعه بالاتر دیگر منحل می‌شود تا اینکه یک کل بزرگ بنام عالم را تشکیل می‌دهد.

برادرمان که سئوال کردند هر مجموعه‌ای که می‌خواهید شناسایی کنید احتاج دارید که کل عالم را بشناسید، ما گفتیم همینجوری است. یعنی شما عاجز هستید از ادراک این میکروفن و حتی سر این قلم و هر چیز طبیعی حتی یک دانه سنگ. از بالا که یک نفر که کل عالم در تحت نگین اوست و اشراف دارد توصیفاتی از بالا بدهد که بر او تکیه بکنید و مجموعه سنگ را بشناسید.

حقیقت علم و شناسایی وقتی به او علم پیدا می‌کند که بوحی نسبت پیدا کند والآن در قدم اول هم که می‌گوید این عالم به هم مرتبط می‌شود خود توجه به اینمطلب بزرگترین عجز انسان را تمام می‌کند و این بزرگترین بحث است (لذا ما عجب نداریم که همه حرف‌هایمان درست است خیر می‌گوییم این مقدار ما می-فهمیم) این در مرتبه خودش حجّت است گر چه حجّت‌های بعدی هم داریم تا آخر که آن یک بحث دیگری است.

ولی این مثال‌ها که زده می‌شود برای تقریب به ذهن است که جدا کند کلّی‌نگری را که اصل قرار می‌دهند در اصالت شیی با کل‌نگری در اصالت ربط. برای مفاهمه این مطلب هست و گرنه اینکه یک کل را بتنهائی بشود مستقل از مجموعه ملاحظه کرد و ببرید و بگویید این خودش این است و این را من جدای از بیرونش و همه مجموعه‌ها قدرت شناسایی دارم چون یک درونی دارد. در این صورت شما دچار اصالت شیی شده‌اید که منجر به انفصال مطلق می‌شود. البته می‌شود گفت درونش را شناسائی می‌کنم مثلاً طولش را حساب می‌کنم، عرضش و عمقش و... بعد جمع می‌کنم. این کار را می‌شود کرد ولی اگر بگویید طولش را حساب می‌کنم و بعد بگوییم این هر چه دارد همین طول است این غلط است یعنی این بعنوان بخشی از اطلاع قابل دقت است ولی نه بعنوان جمع‌بندی.

یعنی اگر در خود ادراک هم دقت کنید دارید جمع می‌کنید دارید کل می‌سازید یعنی درون را از بیرون می‌برید و بعد باید بتوانید جمع کنید اگر جمع نکنید خصوصیت جدیدی که این دارد را نمی‌توانید تحویل دهید. اینها انتزاعیات می‌شوند، طول، عرض و عمق را باید بتوانید در معادله بنویسید بگویید مساوی با و و ۳ پارامتر را در هم ضرب کنید، یا دو تا را جمع کنید و ضربدر دیگری کنید تا معادله‌اش بدست آید.

آن معادله است که معرّف شیی می‌باشد.

۸- انطباق ادراکات با خارج صد در صد نیست

برادر سروریان: کلّی منطق صوری را فرمودید انتزاعی است، چرا انتزاعی است مگر مصادیق در خارج ندارد و مگر قابل انطباق بر آن مصادیق نمی‌باشد.

برادر صدوق: آن انتزاعیاتی که منطق صوری می‌گوید نسبت به خارج دارد، یک وقت می‌گویید انسان، انسان بنحو کلّی را انتزاع می‌کنید، مثل سبزی، سبزی را از یک درخت انتزاع می‌کند. چون منشأ انتزاعش در خارج بوده می‌گویید تطبیق دارد.

این تطبیق چگونه است نسبت دارد یا مطابق است، آنها (منطق صوری) می‌گویند صد در صد مطابق است، لذا نسبت به آن حکم مطلق می‌دهند. خوب نسبتی را که انتزاع کردید می‌گویند ارتباط دارد منطق صوری

می‌گوید صد در صد انطباق دارد. صد در صد یعنی اینکه این مفهومی را که انتزاع کردم مطلق است و آن خارج هم مطلق است. تباین دارد قبول دارند که مفهوم با خارج تباین حقیقی دارد.

اشکال ما بر اینها این است که در شناسایی و ادراک چه روشی را ارائه می‌دهند ما کاری به شناخت آنها نداریم، می‌گوییم در شناخت آنها ابزار آنها مؤثر است.

- تأثیر ابزار در شناسایی و انتزاع

«در شناسایی ابزار مؤثر است» مثال هم زدید گفتیم عدد ۲، ۱۲، ۳۲۵ را می‌خواهیم جمع کنیم، قبل از اینکه بخواهیم جمع بزنیم، ۱۲ بزرگتر است یا ۲، ۳۲۵ بزرگتر است یا ۱۲ خُب اول ۳۲۵و بعد ۱۲ و بعد ۲. نسبتی بین اینها برقرار است می‌گویید این کوچکتر است، آن بزرگتر. مواد ۲، ۱۲ و ۳۲۵، یک نسبتی با هم دارند خوب جمع می‌خواهیم بزنیم، یعنی می‌خواهیم جمع‌بندی کنیم، روش و ابزار جمع‌کردن، ابزار جمع-کردن اعداد است. همانجائی که می‌گویند سبزی را می‌خواهم انتزاع کنم. بعد می‌خواهید جمع بزنید.

و بگویند این علمی که پیدا کرد این انتزاعیات نسبت دارد یعنی انتزاعیات من نسبت به خارج دارد، می-خواهیم ببینیم با چه روشی این کار را بکند. حال یک روشی که در عدد هست اگر غلط جمع بزنید یعنی دو را بیاورید زیر ده‌گان بنویسید. جایی که این عدد از نظر مواد دارد جایش را عوض کردید جای این را که در جمع‌بندی عوض کنید، در حقیقت عالم که جایش مشخص است ۲ کوچکتر از ۱۲ هست. حال در جمعش یک کسی ریاضی او خوب نباشد دو را در قسمت ده‌گان قرار دهد می‌گویند جایش را در ده‌گان غلط قرار داد، در جمع‌زدن غلط جمع زد. یعنی آن نسبتی را که مواد در خارج با هم دارند حقیقتاً مواد در خارج بهمدیگر دارند، این جمع‌بندی با آن هماهنگ نیست، آنرا نقض می‌کند ما می‌خواهیم بگوییم، جمعبندی در شناخت شما چه اثری دارد؟ در اعلام شناخت، و اینکه کفار چی هستند و علوم‌شان به چه نحوی می‌باشد و انقلاب اسلامی ما در این موقعیت مثلاً چه کار کند، ما می‌گوییم باید با چه روشی سراغ امورات رفت؟ حال آن امورات ازمفاهیم باشند، و یا خارج و عینیات خارجی باشد و یا چیز دیگری باشد، آیا جدا جدا کردن، به اینحوه که بگوییم مفاهیم از اشیاء خارجی حقیقتاً متباین هستند و اشیاء خارج هم عالم دنیا و عالم روحش

با هم حقیقتاً متباین هستند، و یا مثلاً بگویید حکمت عملی بریده از حکمت نظری است، و یا مثلاً عالم فقه و فقاهت را از کارشناسی‌های دیگر جدا بکنید، یا مثلاً سبزی را از درخت جدا بکند و بگویید این سبزی است و این انتزاع را شناخت بدانید، ما می‌گوییم نه سبزی این درخت به حجم و طول و عرض و عمق آن و به این‌که حیات دارد و قابلیت رشد دارد همینگونه تا مثلاً هزار خصوصیت آنرا می‌توانید بشمارید، خوب همه اینها با ه نسبت دارند، و باید شما همه اینها را جع بزنید تا ماهیت آنرا معرفی کنید، و یا اگر خواستید سبزی را معرفی کنید باید بگویید: سبزی در معادله‌ای هویّت پیدا می‌کند که مثلاً حجمش و عرض آن و جذب نور آن و... اینگونه باشد، نه اینکه بگویید همین سبزی انتزاعی، سبزی است بدون بیان خصوصیات و روابط آن.

پس اصل بحث در آن ابزاری است که می‌خواهیم با آن شناسایی بکنیم، و در آن شناسایی بحث هست که آیا این شناخت کلّی‌نگری و بریدن و حیث حیث کردن و تجریدنگری است؟ و یا نه، برخود این تجرید هم «نسبیّت» حاکم می‌باشد «کل‌نگری» و مجموعه‌نگری حاکم است، بنابر بحث گذشته که بیان نمودیم بر منطق صوری و دیگر منطق‌ها هم خواه نظری و خواه عملی باشند این اصول غیرقابل انکار حاکم می‌باشد، تغایر، تغییر، هماهنگی، و بعد امر ثابت و تعیّن در رابطه و تعیّن مفاهیم هم نمی‌تواند جدای از تعیّن در رابطه باشد، بحث این است که در آن منطق اتصال و انفصال مطلق راه دارد، چون مطلق‌نگری دارد، این مطلق‌نگری هم در وصف‌هایش و هم در حدّ اولیه منطق صوری راه دارد. و اولین وصف حاکم اصالت شیی، بساطت است، یعنی بنابر فلسفه خودشان عالم را مجرد می‌دانند مثلاً روح را و عوالم بالا و حضرت حق سبحانه و تعالی را در یک مجموعه مجرد می‌دانند، البته شاید در یک مجموعه کوچک ترکیب را بپذیرند و بگویند این مرکّب است، که مرکّب را هم با اصل قرار دادن بساطت تعریف می‌کنند، یعنی در واقع آنها از تعریف مرکّب و عالم عاجزند، این بحث بساطت هم در روش آنها و هم در فلسفه آنها آمده و کار را خراب می‌کند، یعنی این نوع شناخت، «کل»، تحویل شما نمی‌دهد که این مسئله منتهی به انکار تغییر و تغایر می‌شود، در یکپارچگی محض چه تغایری هست؟ اگر فرضاً همه عالم را سفید ببینید آیا دیگر رنگ دیگری هم مشاهده می‌کنید، البته این در قدم اول می‌باشد و الا با دقت در بساطت در قدم دوم می‌بینیم اصلاً سفیدی دیگر معنایی پیدا نمی‌کند.

سفیدی در اصطکاک با سیاهی و زردی و سبزی معنا پیدا می‌کند، مگر شما «سنجش فی‌الجمله» را غیرقابل انکار ندانستید، یعنی شما باید یک نحوه مقایسه در شناخت‌تان از اشیاء داشته باشید خُب اگر در دنیا غیرسفیدی نباشد دیگر مقایسه بی‌معنا می‌شود.

۹- مفهوم «کلّی» از دیدگاه اصالت ربط

برادر سروریان: من می‌خواستم شما این کلّی فلسفه خودمان را توضیح بفرمایید؟

برادر صدوق: کلّی خودمان مانند همین انتزاعی که ما مثلاً از ارتفاع می‌کنیم و مثلاً با خط‌کش ارتفاع این میکروفن را اندازه گرفته و روی کاغذ می‌نویسیم و حال آنکه این طول و عرض و دیگر خصوصیات این میکروفن مرتّب در حال تغییر هست. چون این خصوصیات در برخورد با اشیاء اطرافش می‌باشد، یعنی اگر شما این میکروفن را زیر دستگاه دقیق محاسبه طول و عرض ببرید که بسیاری قوی و قیق باشد، آنجا شما در طول و عرض و خصوصیات، ثباتی نمی‌بینید، ولی الآن بدون ابزار یک نحوه ثباتی را حسّ می‌کنید. پس این اندازه‌گیری عرض و طول و قدرت جذب نور و... را وقتی انجام داده و روی کاغذ نوشتید، این انتزاعیات را پشت سر هم ردیف می‌کنید، خوب حالا باید معادله این مجموعه را بدست آورید، یعنی معادله حاکم این مجموعه را پیدا کنید تا بتوانید بگویید که این مجموعه کجا می‌رود و چه خصوصیاتی دارد. یعنی برای بیان سیر پیدایش این مجموعه و رشد آن یک معادله و قانون بیان کنید، قانون دادن مثل این است که مثلاً در ریاضیات بگویند میکروفن برابر است با $R\ (x+y+۲)\ ۴^۲$ با مثلاً چند پارامتر دیگر را هم مثلاً بگویید، یعنی شما باید معادله بدهید، حالا بعد شاید یک کسی بیاید بگوید آیا این معادله مطلق هست؟ ما می‌گوییم خیر، به نسبت این معادله ثابت است. یعنی ۵ یا ۶ پارامتر را هم مثلاً نتوانستیم محاسبه کنیم، و یا با ابزار فعلی قابل محاسبه نبود، ولی اگر شما با وحی نسبت پیدا کنید، شناخت شما با حقایق عالم خیلی نسبت پیدا می‌کند، این اراک شما بتنهائی و بریده از وحی که قدرت حل مسائل را ندارد، و نسبیّت کل عالم را اگر بخواهیم ببینیم با توجه به کلمات معصومین ممکن است، چون آنها مشرف بر عالم زر تا آخر هستند. و علمشان، مانند علم خداوند تبارک و تعالی «کماهی» است.

در هر صورت شما حتی برای مفاهیم ذهنی خو هم باید معادله بدهید، و نباید به شناخت تجریدی بسنده کنید، و شیی را با حیثیات بریده از هم مورد توجه قرار دهید، که منطق صوری هم روشش اینگونه است. منطق صویر دو علّت را معرفی می‌کند علّت بمعنی الاخص و علّت بمعنی‌الاعم، که علّت بمعنی الاخص ارتباط مخلوقات را با «واجب» تبارک و تعالی تمام می‌کند، و علت بمعنی الاعم، اعم از این بوده و مبدأ تقسیمات می‌شود، آن علت و معلول خاصی که تعیف فلسفی از آن می‌دهند در علت بمعنی الاخص قابل ملاحظه می‌باشد اما در علت بمعنی الاعم قابل ملاحظه نیست و آن قید علّت و معلول نبوده و شما هر کرای که می‌خواهید بکنید می‌توانید، مثلاً می‌گویند علّت یا تامه است یا ناقصه و علّت یا فاعلی و یا چیز دیگر ایکه حیثیات علّت رااز هم جداکردن دو تا دستگاه تحویل می‌دهد، اگر علّت یک حیقیت است منشأ تقسیمات هم باید به علیت بمعنی الاخص برگردد نه اینکه به علیت بمعنی الاعم بازگشت کند. اگر علّت تامه حقیقت خارج خداوند تبارک و تعالی است، باید اینگونه نباشد، بریدن ماهیت از وجود و این دو را دو دنیای جداگانه فرض کردن، خوب بالتبع دو مبنا می‌دهید، و درون متناقض هم می‌شود، ولی اگر وجود ماهیت و وجود را بیان کردید و معادله حاکم بر این دو را هم مطرح کردید دیگر مشکل پیش نخواهد آمد، و نمی‌آیند نزاع کنند که ماهیت اصل است و وجود انتزاعی است و یا بگویید وجود اصل است و ماهیت انتزاعی است...

برادر احسان‌دوست: «مبنا» در اصالت شرائط و اصالت شیی آیا ۳ است یا ۲؟ و آیا «خصوصیت مبنا» که گذشت در آن منطق‌ها نیست؟

برادر صدوق: اولاً مبنا در آنها ۲ است و اگر اتصال و یکپارچگی را لحاظ کنید، مبنا ۱ می‌شود. و امّا در آن منطق‌ها چون سر از انفصال مطلق درمی‌آورد، لذا مبنای آن ۲ است. پس یا به ۱ برمی‌گردد یا به ۲، چون ربط را قبول ندارند هر چند که شرائط را هم قائل باشند باز مبنا، ۳ نیست...

والسلام علیکم

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۰

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۱۴

- مقدمه

- صورت از مواد جدائی ندارد

مقدمات مرحله اول بحث، «فی‌الجمله» تمام شد، ما بدنبال روش تنظیم امور مسلمین بودیم که مرحله اول آن، بیان اصو لعام روش و متد بود که به پایان رسید، در بحث امروز به مرحله دوم بحث می‌پردازیم.

برخلاف آنکه در اتکازات موجود می‌گویند: بحث صورت از مواد جدا می‌باشد ما در مرحله دوم بحث از متد ناچاریم که بحث مواد را هم مطرح کنیم. البته همان‌طور که در مرحله اول از فی‌الجمله شروع کردیم در اینجا هم از اجمال‌ها شروع می‌کنیم تا به یک تعریف خاصّ برسیم. و این لزوم بحث از مواد، در ضمن بحث از صورت، از طریق اصول بدست آمده خودمان هم قابل ملاحظه است که مواد از روش نمی‌تواند جدا باشد، (چون قائل به ربط بین همه چیز می‌باشیم) اگر ارتباط را بعنوان روش مطرح کردیم باید درهمین مرحله ابتدایی و اجمالی هم ارتباط متد و روش را با مواد اجمالاً ملاحظه کنیم. روش ما در بحث مواد همان شیوه قبل می‌باشد، یعنی علّت مواد را بنحو عامّ بدست می‌آوریم یعنی مثلاً سئوال می‌کنیم: حقیقت عالم چیست؟ ما هوالربط حقیقت عالم اگر «وجود» است، اگر «ماهیت» است، اگر «تعلّق» است، هر چه بخواهد باشد مواد

منطق شما هم تحت همان مطلب قابل بررسی است، اگر مثلاً طرف بحث شما سوفسطائی بود مواد منطق شما خیال می‌شود، اگر گفتید عالم ماهیت است مواد شما هم ماهیت می‌شود، اگر گفتید عالم وجود است مواد شما هم وجود می‌شود.

لذا بحث از این مرحله دوم از این جهت که ما می‌گوییم در متد بحث از مواد هم اجمالاً می‌شود، منطق است ولی از نظر آنچه ک در حوزه مرسوم است، بحث فلسفی است یعنی بحثی که ما در متد از مواد می‌کنیم بیان قدر متیقن و اجمال فلسفه می‌باشد که می‌گوییم:

اصل بحث: تعریف از ذات ربط

ذات چیست؟ بحث امروز ما بحث ذات و ذاتی است، «ما هوالذات» ما برای اینکه معیّن کنیم «ذات چیست؟» حتماً از اصول قبل (تغایر و تغییر، سنجش اتصل و انفصال مطلق و...) استفاده می‌کنیم و هماهنگی را بعنوان معیار صحت بکار می‌بریم.

برادرها دقت کنند این بحث را خوب مسلّط شوند چون تا آخر این بحث کار داریم توجه کنید چون این بحث فشرده می‌باشد ابتدا از چیستی ماهیت و نقض‌های اصالت الماهیت بحث نمی‌کنیم و همچنین از چیستی وجود و اشکالات آن، مطلبی مطرح نمی‌کنیم تا اینکه بخواهیم وارد بحث‌های خودمان شویم.

الف – بساطت نمی‌تواند اصل در ذات باشد

حال بنحو کلّی و عامّ می‌گوییم: اگر در بحث «ذات» و «وصف» و «بساطت» حاکم باشد یعنی مجرد بودن و بسیط بودن حاکم باشد آیا ذات قابل تعریف کردن می‌باشد؟ آیا تحلیلی از حقیقت ذات می‌توانید بدهید یا خیر؟ اگر بساطت اصل در ذات نباشد «ترکیب» اصل می‌شود، چون نقیض بساطت ترکیب است. این بحث بحث تازه‌ای نمی‌باشد بلکه ریشه‌اش به بحث انفصال مطلق برمی‌گردد.

ب – طرح چند احتمال در بحث ذات و رابطه آن با اوصاف

حال برای بحث ذات چند احتمال مطرح کرده و آنها را بررسی می‌نماییم (اگر برادرها احتمال دیگری هم بذهنشان آمد، مطرح کنند.

احتمال اول آن هست که بگوییم: یک ذاتی داریم، و این ذات دارای چند وصف مقوم است، یعنی اگر آن را نداشته باشد این ذات موجود نخواهد شد. یعنی مانند آب که می‌گویند: آب سیال است، اگر سیلان را از آب بگیریم، دیگر آب، موجود نخواهد شد، پس این یک احتمال شد که بگوییم ذاتی داریم که دارای چند وصف است که این اوصاف مقوم ذات می‌باشند، ممکن است که در رابطه با ذات اوصافی باشند که مقوم ذات نباشند، مثل گل‌آلود بودن آب، خوب اگر گل ته‌نشین شود آب از آب بودن نمی‌افتد.

در این احتمال توجه ما به اوصاف مقوم می‌باشد که اگر آن اوصاف نباشد ذات هم موجود نخواهد شد. لذا یک ذات داریم و چند وصف مقوم.

احتمال دوم: یک ذات داریم که دارای یک وصف مقوم است.

احتمال سوّم: یک ذات داریم که هیچ وصفی ندارد، این چند احتمال در مورد ذات مطرح است و ما می-خواهیم ذات قابل تحلیل باشد، حال می‌خواهیم بینیم ک آیا با اصل قرار دادن بساطت در این سه احتمالی که بنظرمان آمد، امکان تحلیل درستی از ذات برای ما هست یا خیر؟

۱- یک ذات دارای چند وصف مقوم است

بررسی احتمالات: احتمال اول: ذاتی است و دارای چند وصف مقوم. این چند وصفی که گفته می‌شود. مثلاً می‌گوییم این ذات ۵ عدد و یا ۶ عدد وصف ذاتی دارد آیا حقیقتاً همین ۵ یا ۶ وصف در ذات موجود است؟ یا ما آنرا انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم ۵ تا وصف است؟ یعنی شما با ذهن خود انتزاع کردید، یعنی در ذهن خودتان تخیل کردید و این اوصاف را بیان کردید و الا در حقیقت ۵ وصف وجود ندارد، خوب اگر اینگونه بخواهیم اشکال بکنیم بحث‌مان موضوعاً خارج از احتمالاتی است که بیان کردیم خواهد شد. چون مفروض ما این بود که اوصاف مال این ذات باشند حقیقتاً وقتی می‌گوییم این شیی ۵ وصف دارد هر پنج وصف حقیقتاً

مال خودش باید باشد. لذا باید بگویید تباین این اوصاف حقیقی است، نمی‌توانید بگویید تباین انیها انتزاعی است.

- انفصال بین اوصاف منجر به بریده شدن ذات می‌گردد

بساطت می‌آید این اوصاف را از هم جدا می‌کند. یعنی مثلاً صف سیّالیت را یکپارچه می‌کند، یک وصف می-کند، بخار شدن را هم یک وصف می‌کند، و باعث بروز انفصال مطلق بین اوصاف می‌شود. تعدّد اوصاف را به واحدهای جدا و بریده از هم تفسیر می‌کند، خوب اگر اینها از هم جدا شدند و پنج وصف مستقل جدا از هم شدند، چگونه می‌شود که در یک ذات جمع شوند؟ اگر اوصاف منفصل شدند چگونه می‌خواهند با ذات خود اتصال پیدا کنند؟ اگر بگویید خصوصیات منفصل‌اند پس باید ذات را پاره کنند مثلاً: اگر این وصف بگوید این بخش از ذات مال من است و آن وصف هم بگوید این بخش دیگر از ذات مال من است خوب ذات مجزا و بریده بریده می‌شود لذا این انفصال در اوصاف به ذات کشیده می‌شود. پس مثلاً در ذاتی که ۴ وصف دارد یا باید ذات را چهار قسمت کنیم یا یکی از اوصاف را حقیقی بقیه را انتزاعی بگیریم، از این دو حال خارج نمی-باشد.

پس بساطت، تباین حقیقی بین اوصاف ذات را نتیجه می‌دهد. و تباین، ذات را پاره می‌کند یعنی تبدیل شدن اوصاف و کثرات به وحدت ذات قابل تحلیل نمی‌باشد. بساطت قدرت تفسیر از ذات را ندارد چون براساس بساطت انفصال مطلق لازم می‌آید.

در بحث‌های خودمان از بساطت هم اگر نخواهید استفاده کنید انفصال مطلق موجب انکار تغایر و انکار تبدیل و تغییر اوصاف به اوصاف دیگر می‌شود (زیرا چنانکه قبلاً بیان گردید اگر فرض هیچگونه ارتباطی بصورت مطلق نباشد در تغییر، امکان تبدیل این وصف به هر وصف دیگری ممکن است، و تا ثباتی فرض نداشته باشدکه بتواند حافظ خصوصیت شی در تغییر باشد، تغییر در تغییر حاصل می‌شود که نتیجه‌ای جز انکار تغییر را بدنبال نخواهد داشت) در هر صورت با بساطت، تغایر و تغییر انکار می‌شود. خوب این احتمال اول

بود، که ذات دارای چند وصف مقوم است و شما با داشتن فرض بساطت قدرت تحلیل او را ندارید البه اگر پیش‌فرض دیگری را مطرح کنید می‌توانید جلو بروید.

۲- یک ذات دارای یک وصف مقوم است

احتمال دوم: یک ذات با یک وصف. اگر در قدم اول بگویید تباین وصف و ذات حقیقی است، اصلاً این وصف ما این ذات نمی‌شود چون انفصال کامل است. نمی‌دانیم که این وصف از کجا آمده و یک ذاتی می‌باشد که مربوط به این وصف نمی‌باشد و دیگر قدرت تحلیل ذات را ندارید.

ما می‌خواهیم وصف را تحلیل کنیم. وقتی می‌گوییم این ذات دارای این اوصاف است می‌خواهیم این اوصاف را به ذات نسبت داده و حمل کنیم، می‌خواهیم آن ذات را تفسیر کنیم، مثلاً می‌خواهیم بگوییم آیا ذات مجرد است؟ یا بسیط است؟ و یا مرکّب؟ تعلّق است یا فاعل؟

- لوازم انفصال مطلق بین ذات و وصف

خوب اگر تباین حقیقی (انتزاعی هم که خارج از بحث است) باشد این وصف مال این ذات نمی‌باشد خلاف فرض پیش می‌آید، حال اگر این وصف مال ذات باشد ناچاریم بگوییم عین این ذات است. حال اگر توجه کنید در اینجا می‌گویید مواد عین خصوصیات می‌باشد، ممکن بود، کسی از اول اشکال کند چرا در بحث متد بحث مواد را مطرح می‌کنید.لکن ما این فرض را مسلم گرفتیم، که بحث از صورت جدای از مواد نمی‌باشد چون قائل به ربط می‌باشیم گر چه مرتکز آقایان این است که بحث مواد و صورت را جدای از هم می‌کنند لکن در عمل وقتی در متد بحث صورت می‌کنند بحث مواد را هم مطرح می‌کنند. خوب این از نظر فلسفی قابل بحث است که بگوید در عالم غیر از کیفیت چیز دیگری نداریم، دیگر موادی نداریم.

- لوازم اتصال مطلق بین ذات و وصف

و یک فرض این است که گفته شود مواد عین خصوصیت است، عین وصف است، خود ذات است، یعنی وقتی می‌گویید این سبز است. دیگر خودی نیست که سبز باشد این ذات عین سبز است. و ما همین فرض را در حال بررسی کردن هستیم، این ذات برابر با خودش است.

اینجا سئوال را می‌بریم بین اختلاف دو ذات. یعنی می‌گوییم عین که شد مثلاً عین سبزی؛ یا میکروفن می-گویید و این هم عین زردی بعد می‌گوییم اختلاف دو ذات را چگونه بیان می‌کنید چون اگر ذات را گفتید ماهیت است، یا وجود، یک وجه اشتراکی را مطرح نمودید مثلاً وجود در همه جا سیلان و جریان دارد اگر خدا همه را خلق کرده یعنی وجود داده به همه ماهیات، به همه فاعلیت داده، می‌گویید آقا فاعل است و این آقا هم فاعل است می‌گوییم اختلاف این دو در چیست؟ اینجا این تحلیل عاجز است از تفسیر اختلاف فقط مجبورید بگویید عالم وجود است یا ماهیت است، بعد اگر بگوییم فرق این وجود با آن وجود چیست؟ نمی-دانند، یعنی ذات را در اختلاف‌هایش نمی‌توانید تبیین کنند. وصف و صفتی را که می‌گویید دقیقاً وجه اختلاف را می‌خواهید بگویید و اگر گفتیم وصف عین ذات است دیگر عاجز از تفسیر وجه اختلاف است.

۳- یک ذات دارای هیچ وصفی نباشد

احتمال سوّم شخص است یعنی با توجه به روشن شدن این‌که وصف عین ذات می‌شود احتمال سوّم هم رد شد که ذات شما هیچ وصفی نداشته باشد یعنی از ابتداء قبول می‌کند که ذات است و ما قدرت تفسیر اختلاف را نداریم. اگر بساطت در ذات آن اصل باشد یک ذات یکپارچه می‌شود که در این نه تغایر راه دارد و نه تغییر و نه سنجش از ابتداء می‌توان گفت قدرت تحلیل ندارند. خوب این سه احتمال رد شد.

نتیجه: در وحدت ذات و کثرت اوصاف می‌خواهیم بگوییم مثلاً در وحدت ذات می‌خواهد بگوید یک چیز است، ما میکروفن را ده چیز نمی‌گوییم، قندان یک چیز است، قند یک چیز است، یک ذات است، شما یک نفر هستید ده نفر که نیستید هویّت شخصیه آقای خراسانی یک نفر است نمی‌شود پاره پاره کرد و بگوییم چون دو چشم دارد دو نفر باشد یا ده تا اوصاف دارد ده نفر است، مثلاً یک وقت کوچک بود و یک وقت

بزرگ یک وقت در عالم است و یک وقت در برزخ و یک وقت در آن دنیا پس بگوییم این چند نفر است بلکه یک نفر است.

ج- بساطت عاجز از تفسیر بحث وحدت و کثرت است

بساطت عاجز از تفسیر بحث وحدت و کثرت می‌باشد یعنی اگر بساطت اصل باشد وحدت و یکپارچگی محض را می‌رساند و کثرت و تعدّد بریده‌ی از هم را می‌رساند و این تعدّد بریده‌ی از هم کثرت اوصاف را تبدیل به وحدت ذات نمی‌تواند کند. حالا برای بحث وحدت و کثرت در بحث ذات شقوقی که باطل است زیاد است این فرض اولش روشن است یک وقت وحدت را مطلق می‌کند و کثرت را هم مطلق می‌کند که آنرا جواب نمی‌دهیم یک وقت وحدت و کثرت تألیفی می‌آید یعنی یک بودنش و اوصافش را می‌خواهند بچسبانند به هم، یعنی وحدت را انتزاع می‌کنند و کثرت را انتزاع می‌کنند بعد یک جا آنها را می‌خواهند جمع کنند تألیف می‌کنند می‌گویند وحدت عین کثرت است و کثرت عین وحدت.

یک وقت است که وحدت را اصل قرار می‌دهند و کثرت را انتزاعی می‌دانند یک وقت کثرت را اصل قرار می-دهند و وحدت را انتزاعی می‌دانند همه اینها قابل قبول نیست از نظر ما یعنی این بحث را که بکنیم همه این فروع رد می‌شود.

د- بررسی احتمال وحدت ترکیبی ـ کثرت ترکیبی

ما چه فرضی را مطرح می‌کنیم؟ ما می‌گوییم وحدت ترکیبی، کثرت ترکیبی، می‌گوییم اگر بساطت نتواند جواب دهد نقیض آن باید بتواند جواب دهد بنا به روش منطق صوری، اگر چیزی نباشد پس «هست» هست اگر چیزی «هست» نباشد «عدم» است خارج نیست که اگر این طرف نقیض نباشد طرف دیگر نقیض است پس ترکب اصل است در بحث ذات، اگر در بحث ذات بخواهد ترکب اصل باشد ما مقدمتاً ترکب را قید وحدت و کثرت قرار می‌دهیم تا برسیم به معنای ذات و ببینیم که ذات چیست پس وحدت ترکیبی نه وحدت بساطتی و یکپارچه و محض، وحدت یعنی یکی بودن، کثرت یعنی متعدّد بودن، حالا اگر که این قید در ذات به عنوان اصل مطرح شد دیگر اصل نگرش را عوض می‌کند. یعنی مجبورید وقتی می‌گویید وحدت

ترکیبی، کثرت ترکیبی، زمان هم همین می‌شود مکان هم همین می‌شود همه مفاهیم تا آخر همه ذوات همه مواد باید مقید به قید ترکیب باشند.

۱- خصوصیات وحدت ترکیبی

- وحدت ترکیبی مشیر به یک ذات است

از خصوصیات وحدت ترکیبی چیست؟ این اس که مشیر به یک ذات است نه به چند ذات حقیقتاً باید یک مطلب را تمام کند. معنونِ وحدت ترکیبی، و ذات نیست، چند ذات نیست بلکه یک مطلب است.

۲- معنای وحدت ترکیبی

حالا یک مقداری خود وحدت ترکیبی را ببینیم چیست؟ چیزی اضافه‌تر از بحث‌های قبلی که داشتیم وحدت ترکیبی در مجموعه دیده می‌شود یعنی وحدت و کثرت با یک مجموعه قابل ملاحظه است یعنی وحدت اثر می‌گذارد روی کثرت و کثرت اثر می‌گذارد روی وحدت، اثر می‌گذارد یعنی وحدت یک خصوصیاتی دارد و کثرت یک خصوصیات دیگری دارد که در ارتباط با هم متعین می‌شوند، قبلاً هم مثال ماشین را زدیم ماشین یک وحدت ترکیبی است، شما اگر که حمل و نقل خاصّی را بخواهید یعنی اگر بخواهید اسباب کشی کنید از شمال به قم چقدر فاصله است مثلاً ۱۲ ساعت یا ۵۰۰ کیلومتر، اگر بخواهیم با گاری اسباب‌کشی کنیم اوصاف مخصوص خودش را که مثلاً بنزین و شمع و دلکو و سایر ابزار آلات باشد می‌خواهد.

کیفیتی متناسب این باشد اگر گفتید حمل و نقل این نحوی می‌خواهم از یک راهی می‌آیم که متناسب با آن است. اگر گفتید حمل و نقل این نحوی می‌خواهم. همه چیزهای خودش را می‌گویید و از جاده گرفته که چه نحوه طریق می‌خواهد تا بقیه‌اش هیچ‌وقت نمی‌گوید مثلاً گاری باطری می‌خواهد چراغ می‌خواهد شب که شد، خلاصه کثرت هواپیما به هیچ وجه مانند کثرت ماشین نمی‌باشد. نه جاده‌اش این طوری است نه اتاقش نه برق‌رسانی. خلاصه فرق می‌کند. پس وحدت ترکیبی ما وحدت به قید ذات کثرت و کثرت به قید ذات وحدت است. در هر صورت کثرت بدون وحدت اصلاً معنی ندارد.

این یک مرحله از بحث وحدت و کثرت را به قید ذات هم مطرح می‌کنیم... یک شبهه‌ای این‌جا مطرح می-شود و آن اینکه ذاتی را که وحدت ترکیبی گفتیم و کثرتی را که کثرت ترکیبی گفتیم عنوان یک مصنونند؟ جوابش را در جلسه آینده توضیح می‌دهیم. چون می‌گوییم وحدت به قید ذات کثرت، کثرت به قید ذات وحدت آیا این اشاره به دو ذات دارد یا یک ذات دارد؟ کثرت متقوّم به وحدت و وحدت متقوّم به کثرت قوام دارند این اوصاف بهم اگر بهمدیگر قوام نداشته باشند اصلاً نمی‌باشند این همان بیان دیگر تعیین در رابطه است که در خود بحث ذات مطرح می‌شود یعنی ما همان بحث را اینجا می‌آوریم و منعکس می‌کنیم. بحث ذات این‌جا تمام شد.

- پرسش و پاسخ

برادر ذبیحی: اینکه گفته می‌شود صفت عین ذات است همین که گفته می‌شود (عین) این عینیّت، تغای رار می‌رساند و حال آنکه گفته می‌شود این همان است پس تغایری نباید باشد و حال آنکه دوئیت را می‌رساند.

برادر صدوق: خوب نتیجه آن، همان ذات یا وصف می‌شود، وقتی می‌گوییم ذات عین صفت است، غیر از اوصاف چیزی نیست، غیر ذات چیزی نیست.

برادر ذبیحی: دو چیز تداعی می‌شود دو چیز است که می‌گوییم این عین آن است.

برادر صدوق: توجه داریم می‌خواهیم ببینیم چه کسی است که بتواند این دوئیت را معنا بکند ما فرضش را می‌آوریم بعد از این فرض به آن می‌رسیم که یک عده به آن تحلیل می‌رسند که می‌گویند ذات تنها است. که به آنها یک اشکال است، یک عده به ای می‌رسند که اوصاف تنها است. به آنها هم یک اشکال دیگر است آنها وجه اشتراک را نمی‌توانند معنی بکنند، یکی هم می‌گویند من قبول دارم وصف هست، ذات هم است، عین هم هستند، راحت می‌گویند قدرت تفسیر آن را نداریم. به بن‌بست می‌رسد. این دو فرض باطل است و بطلان آن روشن است وکسی هم ادعا نمی‌کند.

قسمت سوّم مسئله بن‌بست است، که گیر می‌کند. قبول دارد وصفی و ذاتی است عین است و در عین حال از عین بودن نمی‌تواند تفسیر بدهد. وحدت در عین کثرت کثرت در عین وحدت دوئیت دارد ولی عین هم

هستند ما می‌گوییم نمی‌تواند تفسیر بکند، و بساطت عاجز از تفسیر این عین است. روی این بحث دقت کنید تقوّم دو به یک و یک بودن با دو بودن چگونه جمع می‌شود؟ ما می‌خواهیم بگوییم تعیّن در رابطه با هم جمع می‌شوند یعنی در مجموعه باهم جمع می‌شوند و الا اگر در مجموعه با هم نبینید و کل‌نگری نکنید. دو غیر از یک می‌شود و جدا هم می‌شوند پس تباین حقیقی دارد. یا بنابر منطق صوری یکی بودن غیر از دو بودن است. بعد هیچ وقت نمی‌توانید جمع بکنید.

برادر ذبیحی: پس ما دوئیت آنرا قبول داریم؟

برادر صدوق: فرض گذاشتیم که داریم بررسی می‌کنیم می‌شود یک چیز را فرض کرد بعد گفت که باطل است.

برادر ذبیحی: می‌شود گفت دوئیت را قبول داریم بین این دو تا یا اتصال مطلق است یا انفصال مطلق. انفصال مطلق که نیست پس اتصال مطلق است!

برادر صدوق: این بساطت است که این کار را می‌کند یعنی در اتصال و انفصال اطلاق است. مطلق کردن یعنی بسیط دیدن است. دیگر بن‌بست تغایر، سنجش... هست یعنی شما دارید بن‌بست را برمی‌گردانید به آن اصول عامی که قبلاً قبول کرده‌اید اگر به انکار آن جا برگردد یعنی قدرت تفسیر ندارید یعنی قدرت تحلیل ندارید.

برادر سروریان: بنابر بر فرض اینکه بین اوصاف تباین کلّی باشد. یعنی انفصال مطلق بین آن باشد، مثلاً اگر ۴ تا وصف داشته باشیم این باعث می‌شود که خود ذات هم چهارتا بشود حالا اگر ما بگوییم این اوصاف تباین بین آنها است ولی این اوصاف بطور مشاع ذات را درست می‌کنند نه اینکه هر کدام بیایند یک قسمت ذات را درست می‌کنند یعنی در تمام قسمت ذات همه آنها دخیل می‌باشند، این چطور می‌شود؟ دیگر ذات مرکّب نمی‌شود؟

برادر صدوق: این درست می‌باشد شما دارید مرکّب و مجموعه را شرط قرار می‌دهید ما هم همین را تقویت می‌کنیم ما می‌گوییم بساطت در آن اصل نمی‌تواند باشد. اگر بساطت در ذات اصل باشد همان پاره کردن را نتیجه می‌دهد.

س: ما این را ملتفت نبودیم که بطور مجموعه است حال به طور مجموعه چگونه می‌شود

برادر صدوق: این‌که شما می‌گویید سهم دارند. مشاع هستند، اولاً آنرا در مجموعه می‌بینید ثانیاً با هم ترکیب می‌شوند چون تا ترکیب نباشد سهم داشتن بی‌معنی است

س: یعنی دیگر انفصال مطلق نمی‌باشد؟

برادر صدوق: بله نه انفصال مطلق است نه اتصال مطلق، یعنی داریم آنرا در ربط نگاه می‌کنیم. و ربط و مجموعه را داریم می‌بینیم. در تحلیل ذات، کل‌نگری را اصل قرار می‌دهید، مجموعه‌نگری را اصل قرار می-دهید. به یک معنی: نقیض بساطت را اصل قرار می‌دهید. یعنی ترکب را می‌خواهید اصل قرار بدهید ذات نمی‌تواند مرکّب نباشد. باید مرکّب باشد.

۲- آیا اصل وحدت ترکیبی از اصول مطرح شده قبلی جد است؟

برادر احساندوست: آیا این اصولی را که ما مطرح می‌کنیم، از اصول اولیه‌ای که طرح شد جدا است؟

برادر صدوق: اصول فلسفی را می‌خواهیم مطرح بکنیم اگر می‌گوییم وحدت ترکیبی، ترکب می‌خواهیم بگوییم و در همه مواد جاری است. ولی این را اگر بخواهیم بگوییم باید با یک روش با یک فلسفه منطقی این را انجام بدهیم که قبلاً این اصول عامّ را گفتیم، دیگر بیشتر از این نمی‌تواند خودش را تبیین کند مگر اینکه شما برگردید و کیفیت را تبیین کنید دوباره کیفیت بیاید یک مقدار مواد را روشن کند تا در ارتباط با یکدیگر روش شما بیرون بیاید، یعنی چه؟ یعنی نظام ادراکات شما بیرون بیاید و دسته‌بندی منطقی که برای مفاهیم خودتان دارید بیرون بیاید در عین حال توجه به خارج هم دارید که ریشه آن بیرون است. یعنی ما همان سیری را که در نسبیّت می‌گوییم در سیر تولید مفهوم رعایت می‌کنیم. یعنی همان نسبیّت را در بحث‌مان حاکم می‌کنیم.

س: ضمن اینکه یک اصولی را داریم پایه‌گذاری می‌کنیم، استفاده شده از اصول گذشته‌اند؟

ج: چون آن اصول توجه به خصوصیت دارند این اصول را می‌خواهیم بدست بیاوریم برای منطق‌سازی، ولی نه بریده از هم. دقیقاً در ارتباط با هم یعنی ما الآن از اتصال مطلق و انفصال مطلق نمی‌توانیم استفاده نکنیم. تا آخر هم همین‌طور است. آن‌جا هم که صحبت می‌کردید به یک نسبت مواد را بکار می‌بردید. امّا فی‌الجمله، این قدر فی‌الجمله بود: که تعریف‌بردار نبود. یعنی از آن تعریفی ارائه نمی‌دادید، و این را همه قبول داشتند فرضاً اگر گفته شود تغایر فی‌الجمله غیرقابل انکار است، ریشه آن بحث‌ها به تغایر برمی‌گردد و چیزی غیر از تغایر و سنجش نبود تغییر را ملاحظه می‌کردید بعد امر ثابت الی آخر این برای مفاهمه با شخص نمی‌گویید: آقا شما خودتان را از اطلاعات وجودیتان خارج کنید تا من با تو تغایر را مفاهمه بکنم. مثل آنها که می‌گویند خالی کن ذهن خودت را تا من بگویم بداهت یعنی چه؟ ما که این طور نمی‌گفتیم بلکه می‌شود مفاهمه کرد، شما می‌توانید بمن چیزی را بفهمانید من هم می‌توانم به شما چیزی را بفهمانم که اگر این اصل نباشد که ما اصلاً تغایر نمی‌شناسیم حالا می‌خواهد دو تا کافر باشد، دو تا مسلم باشد دو تا بسیجی باشد. پس شما یک ارتباطی با عالم دارید ولی الآن نمی‌آیند بگویند عالم چیست؟ تعریفش بکن. تا من بگویم تغایر چیست. نه هر طور که شما بگویید هر طور که شما بگویید قندان چیست، میکروفن چیست هر طور که شما تعریف کنید فقط ما می‌گوییم این قندان غیر از میکروفن است. شما تأکید ندارید به وجه تبیینی آن، شما توجه دارید به وجه اجمالی آن، انسان‌ها از عالم درک دارند امّا تعریف درست شاید نداشته باشند همه درک دارند چون ارتباط دارند. چه بخواهند چه نخواهند ما در همین رابطه می‌گوییم تغایر غیرقابل انکار است. و بعد می‌شود حرکت کرد تا رسید به مواد مواد را هم اجمالی از اجمالات شروع کرد تا بگوییم این وحدت ترکیبی چیست. آن را هم دوباره بعنوان اصول عامّ می‌گیریم تا برویم بسمت متد، متد را و مدل را که روشن کردید بعد با متد خصوصیاتش در اعتقادات در مفاهمه در تجربه در عمل، را همین طوری این خصوصیت و مواد با هم می‌باشند، فلسفه و روش دو میدان بریده از هم نمی‌باشند که بگویید مطلقاً بریده می‌باشند. بحث ما در نقض اصالت وجود و اصالت ماهیت نمی‌باشد. اصالت وجودی‌ها در روش اصالت ماهیتی می‌باشند چرا چون به

تعیّن‌های خاصّ مفهومی باید تکیه بکنند. یعنی اصالت به خصوصیت مفهوم‌ها باید بدهند این نحوه صورت بدهند یعنی منطق صوری را مجبورند به کار ببرند هر روش موضوع آن کیفیت است کیفیت آن هم یعنی ماهیت. پس اصالت ماهیتی هستند در روش، اصالت وجودی هستند در فلسفه این متشتت است.

این دیگر، مشتت است و تا آخر جلو بروید همین‌طور است. یعنی دچار اینگونه تشتت‌هایی خواهند شد اگر شما از همان ابتدا بگویید در روش، بحث مواد را جدا از صورت مطلقاً جدا می‌کنم. اساساً منطق صوری متکفّل مواد نیست واین اشکال مهمی است، دیالکتیکها هم این اشکال را به منطق صوری می‌کنند که می-گویند اشکال شما این است که منطق‌تان پاسخ مواد را نمی‌تواند بدهد، چون شما از ابتدا می‌گویید من، متکفّل مواد نیستم امّا با روشی که ما جلو می‌رویم حوزه خیلی قوی خواهد شد و دیالکتیک‌ها را محکم به زمین خواهد زد و این را مطمئن باشید. یعنی با این وصف، طرفداری شدید از حوزه واقع می‌شود و از پایه-های اسلام در باب فرهنگ، خوب دفاع می‌شود بقیه بحث در جلسه آینده مطرح می‌شود.

۳- اثبات اصالت ربط بطور تمثیلی یا منطقی باید باشد

برادر کشتکاران: شما چرا در مباحث استدلالی و اصولی استدلال‌ها را به شکل تمثیلی بیان می‌کردید آیا همه جا می‌توان اینگونه کار کر که شما در بحث مواد، هم، از روش تمثیلی در استدلال استفاده می‌کنید؟

خیر، چون شما می‌خواهید حرکت را و رشد ادراکتان را از اجمال به تبیین باشد، از این جهت بوده است. اجمال وقتی شد یعنی تعریف ندهید یعنی روشن نباشد. یک نکته‌ای هست ما فرض می‌کنیم بحثی که اساساً مطرح می‌کنیم، همه منطقی که می‌سازیم این میکروفن و قندان و این چیزهایی که مثال می‌زنیم، باشد، بالاتر از این‌که نیست، آن طرف یعنی منطق صوری باید جواب دهد و اینجا را باید استثناء کند، این قسمت در منطق آنها، استثناء بردار است و یک موجبه جزئیه، نقیض سالبه کلیه است، این مطلق منطق آنها را می-شکند، فرض کردیم. حال شما بگویید اینجا مثال زدید این مثال‌ها به حیوانی که در آمریکا مشغول دویدن است جور در نمی‌آید در منطق شما چطور؟ این یک مطلب. مطلب دوم از اینکه مثال می‌زنیم، می‌خواهیم روی اجمال‌ها، تکیه کنیم یعنی روی مثل آنها، حرکت نکنیم اول گفته شود یک تعریف بده تا همه با هم

جلو برویم. ما قبل از اینکه تعریف بدهیم می‌توانیم بفهمیم و با هم مفاهمه کنیم، مفاهمه کنیم یعنی همین که غرض خود را با یک مثال نازل می‌کنم و همه همین‌طور. بعد آرام آرام، تعریف از داخل مثال بیرون می-آید، یعنی بگونه‌ای باید حرکت کرد که حرکت از اجمال به تبیین باشد و حذف را از اول جدا نکند و بگوید این‌که طرز استدلال نیست و مطلب تمام نشد. مطلب اجمالش تمام هست یا نه، شما با ماشین زندگی می-کنید و مثالی که می‌زنیم دیگر «یظهر ثمرتها فی‌النذر»، نیست که آقایان می‌گویند. ظاهر می‌شود ثمره این وصف، در نذر. ما روی ماشین مثال می‌زنیم و آن چیزی که زندگی ما روی آن می‌چرخد، این را باید جواب دهند، و یظهر ثمره فی‌النذر را بگویید به درد یک نذری می‌خورد، حالا شما فرهنگ نذر کردن را هم، جا نینداخته‌اید (ما توان نداریم در انقلابی که داریم) نگاه نکنید شما متدّین هستید جامعه را ملاحظه کنید جامعه، اکثرشان همین، بی‌حجابها هستند و فرهنگ‌های غرب رفته، کارشناس دید. شما آمار دانشگاه‌ها را بیاورید و می‌بینید اعتقاد به استخاره کردن ندارند و به شما می‌خندند، به نذر کردن شما می‌خندند. حالا نذر را فرهنگ عمومی بکنید تا ببینیم یظهر ثمره فی‌النذر ما در مثال‌هایمان، جائی دست گذاشته‌ایم که حیات شما به آن بستگی دارد.

برادر سروریان: شما که یک قاعده کلّی را می‌خواهید بیان کنید به طریق تمثیل که نمی‌توانید بیان کنید. ما می‌خواهیم در کل اشیاء بگویید، شما در کل اشیاء را مثالش نیاورید مثلاً شما فرمودید خصوصیت عبارت است از کیفیت ربط خاصّ ولی مثال ماشین زدید و استدلال برای او نیاوردید.

برادر صدوق: من سئوال می‌کنم ما الآن صحبت می‌کنیم من اشکال شما را منتقل می‌شوم و بعد مطلبی را عرض می‌کنم اگر کسی بگوید بی‌ربط صحبت می‌کنیم آیا می‌شود گفت یعنی آیا ما مفاهمه مرتبطی را بیان می‌کنیم یا خیر یعنی چیزی را داریم به هم منتقل می‌کنیم خوب آیا می‌شود بگوییم هم فکر شدیم یا نه؟ خوب مطالبی را که بیان کردیم به طور اجمال و تمثیل هم زدیم خوب حداقل این مثال‌ها را که زدیم قاعده کلّی آنها را می‌شکند یک مورد نقض را شما بیاورید قاعده کلّی را می‌شکند (موجبه جزئیه نقیض سالبه کلیه است). و شما دارید از پایگاه منطق صوری اشکال می‌کنید. قاعده کلّی دادن براساس منطق صوری است. شما

می‌گویید اگر قاعده کلّی بخواهیم بدهیم، اگر اینجا را نمونه آوردیم در آمریکا هم باید بتوانیم نمونه بیاوریم خوب این مطلب ریشه در منطق صوری دارد. که یک قاعده را که می‌گویند همه جا باید صدق کند لکن طبق نظر ما شکستن بنا به دستگاه ما آرام آرام می‌شکند، او هم اگر بخواهد برای شما توضیح دهد باید شروع کند به مثال زدن و وقتی که گفتید این چرا، خوب مثلاً می‌گوید هستی، معنای او بدیهی است می‌گویم چرا؟ او مثال می‌زند مگر نمی‌بینی آب این جوری است و آتش این جوری همین که صحبت می‌کند که چرا بدیهی این جوری است تمثیل می‌زند. در مفاهمه باید یک جوری نشان شما بدهد. و بدیهی را حالی شما می‌کند او تعریف می‌کند و فیکس می‌کند لکن ما می‌گوییم فی‌الجمله یعنی در دایره این اتاق صحبت می‌کند و بعد به مجموعه دیگر می‌رسیم خوب اگر بعد بدست آوردیم که در آمریکا وجودی نیست، خوب اجمال به ما اجازه می‌دهد که بررسی کنیم ولی مطلق کردن و تعریف دادن فیکس باعث می‌شود که بعداً اگر جای شکسته شد آن بداهت نیز شکسته شود.

اگر علماء کفار را در یک مناظره خواستید خوب آیا این شیوه (اجمال به تبیین) می‌تواند آنها را محکم به زمین بزند یا شیوه مرسوم؟ این شیوه قدرت کارائی بیشتری دارد یا آن؟ این دفاع از اسلام بیشتر می‌تواند بکند یا آن؟ شما در نسبیّت خودتان ملاحظه می‌کنید که با این شیوه فرهنگستان در مقابل کفار قدرت پیدا می‌کند. شما بالاتر از ظرفیت خودتان که در مقابل دیگران نمی‌توانید واقع شوید. این‌گونه نیست که بگویید تبلیغ نمی‌شود و کتاب به خارج نمی‌رود خیر؟ پس چرا موج موج به سوی دین نمی‌آیند؟ چون کارائی روش شما ضعیف است، ما طلبه هستیم و وظیفه داریم از اسلام دفاع کنیم و بگوییم قدرت اسلام بیشتر از این می‌باشد که جریان دارد، راه دور نمی‌خواهد بروید، دانشگاه‌های شما این قدر که دور و بر آقای سروش هستند، دور و بر علماء شما نمی‌باشند. ما نباید مثل بعضی تندروها باشیم که بگوییم این آقایان فلان و فلان هستند و بدگویی کنیم ولی اگر نشستیم و ضعف را پیدا کردیم و بعد گفتیم این مربوط به حوزه است و همه اینها از برکت وجود حضرت امام زمان می‌باشد. اگر آقایان چیزی می‌باشند به برکت ائمه است خودشان می‌گویند و افتخار می‌کنند که خادم اهل‌بیت(ع) می‌باشند خوب این خدمت باید کامل شود، روش ما اینگونه

است و تمام اشکالاتی که دیالکتیکها می‌گویند را جواب می‌دهد و هم نجات می‌دهد و هم آنها را به سکوت می‌کشاند همانطور که امام(ره) در مسائل سیاسی ذهن کفار را بسته بود، اینها اگر جا داشت روی هر صحبت امام مجله‌ها راه می‌انداختند. الآن برای رد کردن به ده واسطه اخبار را تنظیم می‌کنند که ضد امام شود، آیا اگر آنها می‌دانستند که فکر امام مثل هیتلر است شعار بر علیه او نمی‌دادند و او را از بین نمی‌بردند خوب در بُعد فرهنگی هم بگونه‌ای باید عمل کرد که کسی مثل فلان فرد بی‌اطلاع نتواند قدرت پیدا کند، این از خودی می‌باشد کفار که اصلاً به ما اعتناء ندارند چون می‌گویند خودشان دارند می‌فرستند و شما ویزاء و بورسیه می‌گیرید بروید آنجا درس بخوانید و علم آنها را کسب کنید تا در حکومت خودتان برنامه‌های آنها را عمل کنید!

والسلام علیکم

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۱

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۱۸

- مقدمه‌ای از بحث گذشته

- نفی اتصال و انفصال ذات و وصف

بحث ما راجع به تعریف ذات بود و به این نتیجه رسیدیم که اولین وصف ذات، ترکیب است و وصف بساطت را از ذات نفی کردیم. ترکیب را هم به بساطت تعریف نکردیم که به آن تسلسلی که در اصالت شیی مطرح بوده منجر شود بلکه گفته می‌شود دو اجزاءاست و چون در تعریف بساطت اخذ شده، هم خود ترکیب منجر به بساطت می‌شود و هم در تعرف اجزاء بساطت اصل است، سئوال می‌شود اجزاء چیست؟ می‌گویند مرکّب و دوباره آن مرکّب نیز دو اجزاء است و الی‌النهایه.

پس از دید اصالت شیی این طور می‌شود و چون قدرت دارد بر اینکه جدا کند و انفصال را در آن اصل قرار دهد تا آخر، لذا این تسلسل بوجود می‌آید. پس غرضمان از مرکّب نیز چنین مطلبی نیست، بلکه مطرح نمودیم که چه نوع ترکیبی است و گفته شد از سنخ وحدت ترکیبی است. وحدتی که در قید ذاتش، کثرت است و کثرتی که در قید ذاتش، وحدت است.

اصل بحث: دقت در معنای ترکیب و معرفی ذات ترکیب

- ملاحظه تأثیر و تأثر در ترکیب

این مطلب نیز توضیح داده شده بصورت تمثیلی، که وحدت ترکیبی چیست؟

اینک، اگر مقداری دقیق‌تر نسبت به ترکیب نظر بیافکنید، تأثیر و تأثر در ترکیب نیز قابل ملاحظه است، اگر که تأثیر و تأثر در آن لحاظ نشود ترکیب معنی ندارد، وقتی گفته می‌شود چای شیرین شد، یعنی قند در چای حل گردیده و یک اثری از چای بر قند وارد شده و قند هم، یک مقاومت و تأثیری در ترکیبش دارد که نتیجتاً چای شیرین می‌شود.

در ترکیبات مختلف دیگر نیز اینگونه است، منتهی شکل آنها فرق می‌کند. یک وقت ترکیب مکانیکی و یک وقت شیمیایی و یک وقت الکتریکی است، که شکل‌های متفاوتی می‌تواند، داشته باشد.

امروز، روی این مطلب دقت بیشتری کرده تا ببینیم، آیا می‌توان ذاتی را معرفی کرد که خودش گویا باشد، ضمن اینکه چند تعبیر برای آن گفته شود، مثلاً تعبیر وحدت ترکیبی یا کثرت ترکیبی یا تعبیر وحدت متقوّم به کثرت و کثرت متقوّم به وحدت، یا تعابیر دیگری نکته‌ای را که مطرح گردید دارای چند مقدمه است که ذیلاً توضیح می‌دهیم:

مقدمه اول: هیچ ترکیبی بدون تغییر قابل ملاحظه نیست.

مقدمه اول: نوعاً امکان دارد، بحث ترکیب در ذهن ما بعلتی که ذهن ما مرتکز به اصالت شیی است بطریق مکانی و ایستاء ملاحظه شود. بنابر بحث‌های قبل، هیچ ترکیبی بدون تغییر وجود ندارد، هر وقت یک ترکیبی وجود اشت یک تبدیل خصوصیتی واقع می‌شود و به خصوصیت جدیدی دست پیدا می‌کنیم یعنی ترکیب حقیقی و عینی این‌گونه است، مثلاً وقتی شما یک مقداری آب و شکر و آبلیمو آورده و با هم مخلوط می-کنید از مخلوط کردن آنها، یک معجون جدیدی بدست می‌آید، که دیگر، خصوصیت آب در آن نیست. یعنی این آب طاهر کننده نیست، یا آبلیمو برای رفع سوداء خاصیتی دارد و هر خاصیتی از شربت آبلیمو نمی‌توان گرفت، چون شربت آبلیمو خصوصیات خاصّ خود دارد و برای امورات دیگر است.

مقدمه دوم: هیچ تغییر و ترکیبی بدون اختلاف پتانسیل واقع نمی‌شود.

اگر به این مطلب توجه شود این نکته قابل ملاحظه است که ترکیب، چون متقوّم به تغییر است و تغییر هم بدون اختلاف پتانسیل واقع نمی‌شود یعنی هیچ تغییر مکانی یا زمانی وجود ندارد که بدون اختلاف پتانسیل واقع شود، (اختلاف پتانسیل یعنی فشار) مثلاً: آب موقعی که روی شیب یا محل صافی ریخته می‌شود ملاحظه می‌کنید که آب پخش می‌شود چون آب یک نیرو و فشاری دارد و جلوی این آب نیز مقاومتی وجود ندارد. پس این آب حرکت کرده تا جایی که فشار آن پخش شود. در ابتدای فشار و حرکت آب سطح مقطع آن، همان قطره‌ای است که ریخته شده ولی وقتی که ادامه پیدا کند سطح مقطعش نیز زیاد شده و فشار آن کم می‌شود، یعنی وزن، تقسیم بر سطح مقطع، فشار را نتیجه می‌دهد لذا، وقتی سطح مقطع زیاد شد، طبیعتاً فشار یا آب، قدرت جابجایی هوای جلوی خود را بخواهد داشت. در شیب هم همین‌طور است فرض کنید یک مهره‌ای را بالای یک شیب آورده که اختلافی را ایجاد نموده‌اید یا سنگی را بالای بام برده و اختلافی را ایجاد می‌کنید، به نظر می‌رسد این شیی یا سنگ سنگین‌تر شده و موقعی که از بالا به پایین پرتاب می‌شود مثلاً می‌تواند یک چیزی را بشکند، یعنی بنظر می‌آید که فشارش زیاد شده که چیزی را شکسته است. فشار، در رباطه با اختلاف عمقی که پیدا می‌کند نیز فرق دارد، اگر سنگ را از سطح ۵ سانتی راها کنید به نظر می‌آید یک فشار دارد، وقتی که از سطح بالاتری رها می‌کنید یک فشار دیگری دارد. (اختلاف فشار در تغییرهای مکانی خیلی واضح می‌باشد) یا مثلاً قلمی را بالا آورده و سپس رها کرده و به زمین می‌افتد آیا می‌توان سئوال کرد، که چرا قلم در هوا نمی‌ایستد و پایین می‌افتد، معلوم است، چون هوای زیر این قلم مقاومتی ندارد که قلم را نگه دارد، یعنی نیروی هوا و قلم در ربط با همدیگر خنثی شده لذا قلم، روی میز می‌افتد. یعنی این قلم که روی میز می‌افت چوب بر آن فشار وارد کرده و آن را نگه می‌دارد یعنی ه قلم نیرو وارد می‌کند و هم میز نیرو وارد می‌کند لذا وقتی فشارشان به تعادل رسید به نظر می‌آید ایستاده است، امّا در آنجائی که تبدیل خصوصیت واقع می‌شود به نظر ما ملاحظه زمان روشن‌تر می‌باشد، مثلاً نخود، لوبیا و گوشت را در دیگی ریخته تا آبگوشت درست کنیم. نخود در ترکیب و در جایگاه خاصّی که قرار گرفت، تحت یک فشاری قرار می‌گیرد تا از آن حالت سختی اولیه بیرون می‌آید نخود یک فشار و نیرویی

دارد که تحت حرارت که قرار می‌گیرد فشارش کم می‌شود، گوشت هم همینطور. نهایتاً این فشارها به یک خصوصیت جدید که قابل خوردن باشد، ختم می‌شود، یا در حلوا که می‌خواهید درست می‌کنید تمام ترکیبات حلوا در یک ارتباط و یک اختلاف پتانسیل با هم هستند یعنی اختلاف فشار بین هر قطعه از اجزاء و حتی مجموعه‌ها نیز وجود دارد که اگر این اختلاف فشار وجود نداشته باشد این حرکت واقع نمی‌شود. یا مثالی که بیشتر روی آن تکیه داشتیم، مثال ماشین بود شما وقتی که استارت را می‌زنید یکجرقه‌ای ایجاد می‌شو و یک نیرویی از باطری، بر سر شمع‌ها منتقل شده و به یک جرقه قوی‌تری نیاز است که این را در مثلاً کاربراتور بنزین را مشتعل کند از طریق شمع‌ها یا یک سیستم دیگر که هر طوری هست تا برق را انتقال دهیم برق یک نیروی و فشاری اس که تبدیل می‌شود از حالت الکتریکی به جرقه و جرقه تبدیل می‌شود به اینکه بنزین را مشتعل کند وقتی مشتعل شد یک فعل و انفعالاتی در بنزین واقع می‌شود یعنی بنزین به حال سوختن در می‌آید وقتی که می‌خواهد بسوزد می‌تواند یک پیستونی را به حرکت درآورد. پس هر ماشین را که نگاه کنید می‌بینید درکل مجموعه‌اش نیروهایی در حال جریان هستند اگر اینها را فقط گویید این اتفاق-ها می‌افتد ولی ایستاء است و داخلش هیچ جریانی منتقل نمی‌شود و هیچ فشاری واقع نمی‌شود و نیرویی منتقل نمی‌شود سپس چرا چرخ‌ها راه می‌افتد. چه چیزی است که ماشین را به راه می‌اندازد؟ پس در نهایت یا نیرویی است که ماشین را بطرف جلو می‌کشد، سپس باید فعل انفعالات ترکیبی که در ماشین واقع می-شود نشان بدهد یک اختلاف پتانسیل یعنی اختلاف فشار از یک مرحله به مرحله ثانی وجود دارد تا ماشین از نقطه یک به نقطه دو بتواند حرکت کند مثال زیاد است مثلاً مسائل اجتماعی هم همینطور است خلاصه بدون اختلاف پتانسیل تغییر ممکن نیست. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوّم: توضیحی پیرامون وحدت متقوّم به کثرت یا کثرت متقوّم به وحدت

و امّا مقدمه سوّم: جلسه قبل یک شبهه مطرح کردیم که چرا می‌شود هم گفت وحدت ترکیبی و هم گفت کثرت ترکیبی؟ یا از دو زاویه می‌شود چرا «دیدگاه» تبدیل به یک زاویه نمی‌شود یعنی از موضع وحدت که

نگاه می‌کنید می‌گویید وحدت ترکیبی ولی از موضع کثرت که نگاه کنید می‌گویید کثرت ترکیبی خود ذات را به نظر می‌آید که در یک جایی در یک نقطه بتوان دید حالا می‌خواهیم پاسخ این شبهه را بدهیم.

وحدت متقوّم به کثرت و کثرت متقوّم به وحدت ذاتاً این‌که می‌گوییم بعنوان مقدمه مطرح می‌کنیم به این خاطر است که از آن وحدت و کثرت انفصالی که از ذهن ما است بیرون بیاییم ولی در همینجا مسئله باقی می‌ماند گوییم خیر اگر دقت کنیم مطلب واضح‌تر می‌شود مثل قبلاً که می‌گفتیم این شیی به این شیی دیگر مرتبط است بعد ربط بین اینها را مطح کرده تا به حقیقت ربط رسیدیم که در اینجا ربط بین منحل شد در ربط همان مطلب را در اینجا می‌خواهیم بگوییم که اگر کثرت و وحدت در یک مجموعه با هم ترکیب شوند چه معنایی را می‌دهد؟ بمعنای نسبت بین وحدت و کثرت است نمی‌شود گفت وحدت و کثرت بهم نسبت یا ربط نداشته و بهم متقوّم نباشند پس ابتدائاً ما ملاحظه می‌کنیم که حقیقتاً کثرت و وحدت طرفین قوام باشند. بعد می‌بینیم آن چیزی که خصلت جدید است همان نسبت جدید است همان تقوّم جدید است که حاصل شده

- مثال‌های متفاوتی در توضیح ذات تقوم

مثلاً آب و اکسیژن را در یک ربط خاصّی قرار می‌دهید آب را نتیجه می‌دهد آب ربط و نسبت جدید است حکایت از تقوّم جدید می‌کند که اکسیژن و هیدروژن در آن منحل است مثل همان شربت آبلیمو که «هم زدن» را هم نیاز دارد وقتی بهم خورد دیگر وحدت جدیدی است دیگر آنجا «ربط بین» معنا ندارد بلکه یک وحدت جدیدی بنام شربت آبلیمو است سپس در اینجا هم وحدت و کثرت را در یک مجموعه می‌بینید که در ذات متقوّم منحل هستند تقوی هست جدید پس اینکه می‌گفتیم دو چیز دیگر دو چیز نیست آن یک چیز وصف ذات تقوّم است (پایان مقدمه اول).

حالا تقوّم را باز برای اینکه تمثیلاً روشن شود مثال می‌زنیم، دو آجر را در نظر بگیرید می‌گوییم این دو آجر اگر بخواهند سرپا بایستند قوام این آجر به این آجر است و قوام این آجر هم به این آجر دیگر است این آجر را بردارید دیگر قوامی ندارید می‌افتد.

هرگاه شما به نفس تکیه کردن، تقوّم داشتن توجه کنید دیگر مسئله‌ای نیست که دو انسان با هم تقوّم دارند یا دو خودکار یا دو آجر مثالش را هر جا می‌خواهید ببرید توجه به ذات تکیه کردن دارید. حالا اینها را می-خواهیم با هم جمع کنیم ما هوالذات ذات چی است. حقیقت ذات همان فشار است فشاری که در ترکیب می‌گوییم یعنی در جریان پتانسیل است جریان فشار است متقوّم نمی‌تواند متقوّم نباشد متقوّم ذاتاً مستقل نیست دیگر خودش خودش نیست این‌که ما تقوّم را می‌گوییم تقوّم آن نتیجه‌ای که داشت اصالت شیی را نفی می‌کرد مستقل دیدن را فشار و اختلاف پتانسیل را نفی کرد. شما اشیاء و مجموعه را متقوّم ببینید بگویید فشارها هم به هم متقوّم هستند و هم به جای دیگر تقوّم دارند یعنی درون به بیرون و بیرون به درون متقوّم است.

- ذی‌المقدمه: توضیح ذات تقوّم (تعلّق)

حالا می‌گوییم ما هوالذات؟ ذات فشار، ترکیبی است، و متقوّم که هر دوی آنها یک چیز است. وقتی ترکیب را بیان می‌کنید تقوم هم در آن هست، و وقتی از تقوم می‌گویی ترکیب هم در آن هست.

پس ذات فشار وحدت ترکیبی شد، و شما باید وقتی که وحدت ترکیبی را در جریان اختلاف پتانسیل و حرکت می‌بینید متقوّم ببینید.

الف ـ ارائه مفهوم تعلّق برای ذات تقوّم

حالا اگر خواستیم ذات را تعریف کنیم آیا حتماً باید تمام این اوصاف را (وحدت متقوّم به کثرت و کثرت متقوّم به وحدت) مطرح کنیم؟ بنظر می‌آید که ما بتوانیم عنوانی انتخاب کنیم که آن عنوان صدق بر همین

مفهوم فلسفی که مطرح کردیم، بکند یعنی در جواب ما هوالذات؟ بگوییم «التعلق»، تعلّق بر فشار متقوّم صدق می‌کند.

ب ـ تعلّق بدون متعلق ممتنع است

حالا باید بگوییم این دلالت به چه نحوه می‌باشد: در آن ذاتی که ما ترکیب کردیم دو تا خصوصیت تعلّق بیک متعلقی دارند که باید نشان بدهیم تعلّق، کشش، جاذبه چگونه متعلق می‌خواهد. پس تعلّق متعلق می‌خواهد یعنی متعلق همانند فعل متعددی است.

مثلاً وقتی می‌گوییم: جاء (آمد) نمی‌گویند کجا آمد؟ چه کسی آمد؟ یعنی به دنبال مفعول آن نیستند ولی وقتی می‌گویند ضرب دنبال مفعول آن هستند و می‌پرسید چه کسی را زد. حالا تعلّق هم متعلق و مقصد می‌خواهد و آن مقصد سیر هم می‌خواهد. تعلّق، جاذبه، کشش، اگر مسیری را طی نکند باز تعلّق نخواهد بود و ما این دو تا قید را در بحث وحدت ترکیبی تمام کردیم. متقوّم، طرف تقوّم می‌خواهد. چون می‌پرسند به چه چیزی تکیه دارد؟ و تکیه آن چگونه است؟ و فشار هم که وجودش در تعلّق ضروری است زیرا که ترکیب یعنی جریان فشارها در اختلاف پتانسیل و دراختلاف سطح، اگر وضعیت‌ها در جریان تغییر با هم اختلاف نمی‌داشتند شیی از این‌جا به کجا برود؟ چون تمام مکان‌ها برایش مساوی می‌باشد.

۱- مثال جاذبه برای توصیف تعلق

هم اکنون برای اینکه تعلّق را تمثیلاً کمّی روشن‌تر کنیم که مثلاً وقتی یک آهن و آهن‌ربا را در نظر بگیرید که آهن‌ربا بخواهد آهن را بکشد شما می‌بینید که آهن و آهن‌ربا با هم فاصله دارند و از طرفی شما هم نیرویی به آهن‌ربا وارد نمی‌کند ولی همین که آهن‌ربا را به آهن نزدیک می‌کنید آهن بطرف آهن‌ربا کشیده می‌شود خوب این کشش، برای شما خیلی واضح است و می‌دانید که در این میان یک میدان جاذبه ایجاد می‌شود اگر میدان جاذبه ایجاد نشود این آهن بطرف آهن‌ربا کشیده نخواهد شد.

۲- حقیقت تعلّق یکطرفه است.

حال اگر بگوییم این مثال «جاذبه» مسئله تعلّق را به ذهن نزدیک می‌کند، پس آن ربطی را که قبلاً می-گفتیم اصالت با ربط است که بنظر می‌آمد آنجا مسئله طرفینی بود، چون ربط طرفین می‌خواهد. امّا این‌جا دیگر طرفینی نیست.

۳- اختلاف‌ها در تعلّق‌ها به اختلاف در مقصدشان تعریف می‌شود

چون این‌جا ذات به تعلّق تبدیل می‌شود به حقیقت تعلّق که نگاه کنید، و بخواهید اختلاف بین این تعلّق و آن تعلّق را بیان کنید. اختلاف به اختلاف مقصدشان می‌باشد، و به اختلاف جائیست که تکیه می‌کنند. یعنی وجه اشتراک‌شان این می‌باشد که این تعلّق فشار است و آن تعلّق هم فشار است، و این پتانسیل است آن هم پتانسیل، این در جریان است آن هم در جریان است، همه تعلقات در جریان هستند. منتها اختلافشان به مقصدشان می‌باشد. خوب این تعلّق می‌خواهد بسوی کدام طرف کشیده بشود؟ می‌خواهیم بگوییم این تعلّق می‌خواهد کشیده شود به طرف دیگری که این بحث هما بحث جهتی است که در تغییر گفتیم، پس تا اینجا ربط تبدیل به تعلّق شد امّا یک طرف شده در ربط دو طرفه می‌باشد یعنی طرفین دارد یعنی مشیر به درون می‌باشد امّا تعلّق مشیر به بیرون می‌باشد البته این بدان معنی نمی‌باشد که تعلّق درون ندارد. ذو اجزاء نبوده و مرکّب نمی‌باشد.

ج- بیان زمان و مکان یا ساختار تعلّق

تتتعلق به بیرون می‌گوید اجزاء آن مرکّب کجا است. و ترکیب چگونه می‌باشد. به بیان دیگر تناسبات تعلّق عبارت است از تعلّق به مقصد تعلّق به طرف، اولین تناسب تعلّق به طرف می‌باشد، که تعلّق بدون طرف، در واقع تعلّق نیست دومین تناسب تناسب جهت است حال می‌گوییم: اگر تعلّق، جهت و مقصد دارد حتماً باید طی مسافت بکند باید مسیری را بپیماید. پس تناسب مقصد، سیر کردن و داشتن مسیر است. که سیر کردن یعنی زمان.

- تعیین جایگاه اجزاء متناسب با مقصد است

پس اولین تناسب تعلّق جهت است تناسب جهت بما مسیر را نشان می‌دهد. مسیر هم بدون ترکیب واقع نمی‌شود. همین جا هست که معنای جهت روشن شده و معلوم می‌گردد که معنای زمان، مکان، تناسبات تعلّق چه چیز می‌باشد؟ زیرا می‌گوییم همه اینها اوصاف خود تعلّق هستند. دیگر نمی‌آییم بگوییم اینها یک نسبتی به یکدیگر دارند. خوب مثلاً آرد، شکر و... عیاری بین آنهاست اگر گفتند چرا این عیار لازم می‌باشد تا حلوا یا سوهان درست شود. و یا فلان ترکیب واقع بشود. گفته می‌شود بعلت اینکه می‌بایست این سیر را برود. و اگر سئوال شود چرا باید این سیر را برود؟ می‌گوییم: بعلت اینکه آن مقصد را دارد، برعکس این مطلب را هم می‌توانید بگویید. مثلاً می‌گویید این «تعلّق» به آن مقصد (مثلاً تهران) متعلق است و آن مقصد لازمه-اش مثلاً از اتوبان رفتن است. و از اتوبان رفتن این نحوه ترکیب را در درون ماشین طلب می‌کند. و یا به این نحوه باید، جایگاه اجزاء معیّن شود. پس مقصد بیان می‌کند که به چه نحوه جایگاه اجزاء می‌بایست معیّن بشود. پس هم از آن طرف یعنی از طرف تعلّق می‌شود ترکیب را ملاحظه کرد و هم از طرف اجزاء. مثلاً می-گویند چرا تعلّق مقصد دارد می‌گوییم چون تعلّق است. و ذات متعلقه می‌باشد، لذا یک مقصد و متعلق می-خواهد.

- پرسش و پاسخ

۱- توضیحی پیرامون یکطرفه شدن جاذبه

برادر کشتکاران، اینکه جذبه یک طرفه می‌باشد را کمّی توضیح دهید.

برادر صدوق: از این حرف (جریان تغایر و طرفین آن) عبور کردیم. و حالا به اصالت ربط رسیدیم. تغایر را براساس اصالت رابطه دیدن تغایر روابط را نتیجه داد. امّا هم اکنون تغایر، تغایر تعلّق‌هاست حالا می‌خواهیم بگوییم غیریت تعلّق‌ها را چگونه می‌توانید نشان دهید. اول سئوال می‌کنیم تعلّق بدون طرف آیا امکان دارد؟ وقتی می‌گویید این متعلق است، این کشش و طرف دارد. آیا می‌توانیم طرف را ملاحظه نکنیم و بگوییم

طرف ندارد خوب اگر طرف نداشته باش اصلاً نمی‌تواند حرکت کند و حرکت انتزاعی می‌شود نه حقیقی. باید بگویید این تعلّق یک طرفی می‌خواهد که به آن طرف کشیده می‌شود و تعلّق بدون مقصد نمی‌شود. یعنی تعلّق ذاتاً این‌گونه می‌باشد. تناسبات تعلّق بدون طرف نمی‌باشد و از طرفی بنظر ما می‌آید که تعلّق فشار متقوّم است، تقوّم هم دارای تکیه می‌باشد بدون تکیه تقومی حاصل نمی‌شود.

یعنی تعلّق ذاتی است غیر مستقل یعنی ما در منطق خود از اول داریم پایه‌ای می‌گذاریم که با مخلوق بودن هماهنگ باشد، و حدّی را می‌خواهیم ارائه دهیم که در رتبه خودمان (مخلوقات) باشد. شامل خالق و مخلوق هر دو نشود. چون شما خالق را نمی‌توانید تحت حسّ و ذهن خود ببرید، ما داریم حدّی را می‌گذاریم، (حالا اینکه خالق چه چیزی هست، بحث دیگری است) برادران دقت کنند که مقدمات اجمالی کارتان همین امورات می‌باشد لذا باید برآن مسلّط شوید و عمل کنید.

۲- چگونه از حقیقت ذات به تناسبات ذات می‌توان رسید؟

ما اصالت شیی را به این معنی مطرح کردیم تا بگوییم: «مرکّب چیست؟» و بگوییم که مرکّب، ذو اجزاء است. و چون در تعریف، «بساطت» اخذ شده لذا هم خود ترکیب منجر به بساطت می‌شود و هم اجزاء ترکیب، و چون بساطت «اصل» است جای سئوال است که پس «اجزاء چیست؟» می‌گویند «مرکّب» که آن هم ذو اجزاء است الی‌لانهایه له، هر قدر که بپرسید ادامه پیدا می‌کند. پس می‌توانیم بگوییم ربط است و طرفین درون همدیگر قرار می‌گیرند.

در ترکیب می‌گویید که این مرکّب است یا آن مرکّب است و... یعنی هر کجا دست بگذارید مرکّب است حال من سئوال می‌کنم «کل عالم چیست»؟ چرا که همه اینها جزئی از عالم هستند و «کل عالم» به عنوان «یک وحدت ترکیبی» لحاظ می‌شود چرا که چند تا وحدت ترکیبی نداریم پس همه عوالم یک وحدت ترکیبی می‌باشد. حال که همه عالم در یک ظرف به عنوان وحدت ترکیبی قرار گرفت سئوال اینجاست که خود عالم با چه چیز ترکیب می‌شود؟ خودش مگر یک وحدت ترکیبی نیست، باید خودش از اینجا برود جائی دیگر و خودش به عنوان یک مجموعه باید قابل ملاحظه باشد. امّا هرگاه چه نسبت به درون و چه نسبت به بیرون

بگونه‌ای ملاحظه شد کنار آن چیزی باشد که با عالم ترکیب شود، بدین معنی است که ما مجموعه‌نگری نکرده‌ایم.

چرا که مجموعه، حداقل کثرتش ۲ می‌باشد لذا شما نمی‌توانید ۱ نگر باشید چه اینکه لازمه یک کردن مجموعه، «بساطت» است که وحدت ترکیبی کل را بسیط می‌کند، پس شما چه «کل» را بسیطش کنید که به دام اصالت شیی افتاده‌اید و چه در «مجموعه» بروید و کوچکترین «اجزاء» را بسیط کنید باز هم به همان دام افتاده‌اید. لذا وقتی صحبت از «کل» به میان می‌آید بایست قائل شوید که «وحدت ترکیبی» به «اضافه» محتاج است. چرا که اگر اضافه نشود چگونه می‌تواند «ترکیب» شود و «حرکت» کند؟

پس آنچه که مسلم است نه این ترکیب است و نه آن اضافه بلکه «تقوّم این دو» است یعنی تقوّم بین اضافه و وحدت ترکیبی است، نتیجه اینکه ذات متقوّم یعنی ذات «غیرمستقل» و «محتاج».

به نظر می‌آید که این بحث کمک کند به «برون نگری». چرا که اگر گفته شود «تقومش» به «درونش» است این باز به معنای بسیط کردن است. ولی اگر توجه به بیرون بشود آنگاه نه بیرون اصل است و نه درون بلکه نسبت بین این دو اصل می‌شود، باز نتیجه اینکه ذات، متقوّم می‌شود. حال چه بیان زمان و مکان باشد و چه بنی وحدت وثرت و یا درون و بیرون. در هر صورت این ذات، متقوّم می‌باشد. یعنی «نسبت» بین وحدت و کثرت، «حقیقت ذات» است. البته این «بین» هم حفظ نمی‌شود بلکه وحدت و کثرت منحل در ذات می-شود. یعنی شما برای توجه به ذات مجبورید صحبت از وحدت و کثرت کنید و به بیان «آثار» ذات بپردازید. مثلاً می‌گویید آقای الف هزار تومان به فلانی قرض داد و سپس به دیگری آن مقدار قرض داد، و این عمل را بارها در مورد دیگران تکرار کرد، حال شما از بیان این آثار پی می‌برید که آقای الف دارای ذات کرامت و سخاوت است یعنی از آثارش می‌فهمیم که اهل جود است، پس «وحدت و کثرت»، «خصوصیات و آثاری» بود که ما را به «ذات» برساند. لذا دیگر خود ذات تقوّم اینها نیست بلکه «تناسبات ذات»، دارای وحدت و کثرت و «مجموعه» بود، و آنها بودند که زمان مکان و مقصد داشتند پس از خود حقیقت ذات است که به این تناسبات می‌رسیم، نه بالعکس.

برادر احساندوست: ما برای اینکه دیدمان بازتر شود نگرشی به منطق دیالکتیک داشتیم. امّا در این بحث جدید چیزی دیده نشد که صریحاً اختلاف منطق ما با منطق دیالکتیک را روشن کند!

برادر صدوق: به طور کلّی مبحث ما از اول بر مبنای مقایسه کردن نبوده است. و اندک مقایسه‌ای که بین منطق‌ها و در اوائل بحث بوده است بسیار مختصر می‌باشد، چه اینکه اگر ما مقایسه‌ای بخواهیم کنیم خیلی مبسوط‌تر از منطق صوری و دیالکتیک خواهد بود. پس ما بنایمان بر کمتر مقایسه کردن بوده و خواهد بود.

حال پس از سلب‌هائی که داشتیم درصدد بیان «مقدمات» مفاهیم ایجابی هستیم لذا این مباحث، هیچکدام مفاهیم ایجابی منطق ما نیست، حتی بحث از تعلّق این چنین نیست. و امّا مفهوم ایجابی منطق ما، همان «بحث ولایت» است که خواهد آمد.

چرا که وقتی پذیرفتید که «بساطت» اصل نیست و ریشه را از دید دیگر در شاخه و برگ‌ها وارد نمی‌شویم.

بحث ذات بحث بسیار دقیقی می‌باشد (هر قدر مباحثه کم است). «بساطت» اصلی است که حاکم بر «اصالت ماهیت» و «اصالت وجود» می‌باشد. و به نظر حقیر می‌آید که بر منطق مادیون هم که قائل به معاد نیستند و هدف دارای عالم را هم مبهم می‌گذارند نیز این اصل، حاکم است. این ریشه‌اش برمی‌گردد بر اینکه نسبیّت را در «کل»، بسیط می‌دانند، بلی، «نسبیّت» را در درون قبول دارند امّا وقتی به عنوان یک «مجموعه» نگاه می‌کنند می‌گویند این، همین است. یعنی انرژی عالم از اول خلقت تا آخر، همین بوده و هست. فقط تغییر و تبدیل واقع می‌شود. مثل تبدیل انرژی مکانیکی به انرژی الکتریکی و الکتریکی به شیمیایی و... و آن نسبتش ثابت است که جریان پیدا می‌کند.

ما به نظرمان می‌آید که این نظر، «حرکت» را نمی‌تواند تفسیر کند و بسیط می‌شود یعنی وقتی قائل شوند که انرژی عالم (مثلاً) دارای ۱۰۰۰۰ ده هزار پتانسیل می‌باشد و سپس سئوال شوند که آیا خودش به عنوان یک «مجموعه» حرکت دارد یا نه؟ اینجا به بن‌بست می‌رسند. این بخاطر آن است که می‌خواهند بوسیله همین عالم غایت‌داری را برای عالم ذکر کنند. این دومین عجزشان است حداقل قدرت آنها این است که آنها درکل می‌پذیرند و در درون نسبیّت را قبول می‌کنند و بر شما مسلّط می‌شوند.

۳- جهت بمعنای زمان نیست

برادر سروریان: هر مقصدی جهتی می‌خواهد، آیا شما جهت را همان «زمان» گرفتید؟

برادر صدوق: خیر، جهت را زمان نگرفتیم، بلکه «تناسبات جهت»، سیر را ارائه می‌دهد، تعلّق بدون طرف نمی‌شود و چون «طرف» دار لذا پای «جذب و کشش» به میان می‌آید و از طرفی باید سیری را طی کند تا به مقصدی برسد و این سیر، دفعی نمی‌تواند باشد. و امّا از طرفی بین تعلّق و جهت آن انفصال مطلق است و نه اتصال مطلق. پس بخاطر تناسبات جهتش است که می‌گوییم «سیر». لذا اگر تناسبات جهت نبود، وجود سیر چه معنائی دارد؟

پس تناسب دومش سیر است همچنانکه تناسب اولش مقصدش می‌باشد و به مقصد سیر و به سیر نظامش تعریف می‌شود. یعنی اینکه در سیر خاصّی می‌رود نه اینکه هر سیری را برود بلکه در آن سیر خاصّ، چگونه ترتیب اجزاء باشد و در چه جاذبه‌ای قرار گیرد و در چه بالا و پایینی قرار گیرن که بتوانند با هم این مسیر را بروند.

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۲

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۲۱

- پرسش و پاسخ

۱- چگونه در اصالت ربط، در بیان حقیقت شیی دو طرف و در بحث تعلّق یکطرف ذکر گردید؟

برادر جمالی: چرا شما در اصالت ربط، در بیان حقیقت شیی دو طرف (وحدت و کثرت) را ذکر کردید، ولی در بحث تعلّق می‌گویید یکطرف بیشتر نداریم؟

برادر صدوق: چون دستگاه شما دستگاه نسبیّت است. هم مفاهیم شما و هم عالم با هم فرقی نداشته و هر دو برای امر مشتریک می‌باشند که توسعه و رشد و حرکت دارند و در حرکتی که دارند می‌بایست چیزی به آنها اضافه شود، اگر چیزی به آنها اضافه نشود و تغییری در آنها حاصل نشود، خصوصیت جدیدی هم بوجود نیاید شما نمی‌توانید بگویید که دارای تغییر می‌باشد، لذا شما باید اشکالتان را اینگونه بیان کنید که چرا حقیقت شیی تعلّق می‌باشد؟ و الا تعلّق هم با اینکه یک طرفه می‌شود، بایستی یک تغییری در آن پیدا بشود، و تعلّق طرفین هم می‌خواهد حالا که در سیر بحث، تقوّم تبدیل به تعلّق شده است و تعلّق هم یکطرفه می‌باشد، شما چه اشکالی در سیر این مطلب دارید یعنی سیری که یان شدو تقوّم به تعلّق تبدیل شد دارای چه اشکالی دارید یعنی سیری که بیان شد و تقوّم به تعلّق تبدیل شد دارای چه اشکالی می‌باشد؟ این مطلب را روشن کنید تا من منتقل بشوم که اصل سئوال شما چیست، و الا دراصل اینکه باید تغییری حاصل بشود ما بحثی نداریم. البته ما روی تعلّق هم نمی‌ایستیم می‌گوییم تعلّق بدون میل نمی‌شود میل بدون فاعلیت نمی‌شود. حقیقت عالم فاعل است.

جلسه قبل استدلال آن همین بوده است که سه مهره را خدمت شما طرح کردیم یکی «ترکیب» بود، که در آن تأثیر و تأثر می‌باشد. دوـ «تغییر» که گفتیم در تغییر اختلاف پتانسیل اصل می‌باشد. و در وحدت ترکیبی

هم تقوّم اصل می‌باشد. با توجه به این مطلب که ترکیب بدون تغییر نداریم. سه؛ یعنی نسبت و رابطه بدون تغییر و تغایر نخواهد بود، در بحث ما، در حقیقت سه وصف ذات بررسی می‌شود، یعنی وقتی که می‌گویید ترکیب بدون تغییر و تأثیر و تأثر نمی‌باشد، و وحدت ترکیبی هم بدون تقوّم نمی‌باشد، شما دارید اوصاف ذات را مطرح می‌کنید. این مباحثی که می‌گوییم، مقدماتی است برای اینکه بگویید «ذات» چیست؟ تقوّم، وصف ذات شما می‌باشد، فشار ه وصف ذات شما می‌باشد، بعد گفته شد که «ما هوالربط» و ما «هوالذات» که بیان کردیم، ذات فشار متقوّم ترکیبی است. این تعریفی که از ذات می‌دهیم برای آن است که آن را ساده کنیم، اگر کسی به همین توجه کند منتقل به تعلّق می‌شود و منتقل به جاذبه می‌شود. یعنی اگر کسی تصویر درستی از مطلب بگیرد و براساس اصالت شیی بطور انتزاعی برخورد نکند سه چیز جدا از هم نمی‌بیند.

خو بنابر بحث ذات این سه وصف می‌بایست که در یک ذاتی جمع بشوند. بنظرمان آمد که «تعلّق» را بعنوان یک احتمال قوی می‌شود مطرح کرد، و آنرا بجای فشار متقوّم ترکیبی گذاشت، حالا اگر اشکال خاصّی دوستان در این سیر بحثی دارند بفرمایند.

۲- مهره واسطه تقوّم به تعلّق چیست؟

برادر دیندار: بحث تقوّم را که از آن تعلّق را، نتیجه می‌گیرید مهره واسطه تقوّم به تعلّق را بیان فرمایید؟ زیرا تقوّم یک حالت استاتیک داشته وایستا است. و حرکت در آن لحاظ نمی‌شود ولی تعلّق در آن حرکت می-باشد.

برادر صدوق: اگر این سه تا یعنی تقوّم، ترکیب، فشار وصف یک ذات شدند، از موضع هر کدام می‌شود دیگری را ملاحظه کرد. یعنی شما می‌گویید ترکیب بدون تغییر نداریم چرا نداریم؟ چون همان طوری که مثلاً گفته شد، تغایر بدون تغییر نداریم، و ترکیب، و تقوّم بدون فشار هم نداریم و همچنین تقوّم بدون ترکیب هم نداریم چرا؟ چون این سه وصف مقوم یک ذات بوده و اوصاف عرضی به تعبیر متداول حوزه که نمی‌باشند. اگر تقوّم نباشد و ترکیب نباشد ذات هم نیست اگر فشار هم نباشد باز دیگر ذات نیست، پس اگر کسی تقوّم را ایستا ببیند و وصفی را جدا و بدون ملاحظه کردن وحدت ترکیبی و مجموعه و فشار ملاحظه کند. این

علمش قطعاً غلط است چون این کارش بدین معناست که با اصالت شیی آمه است یک تقوّم بسیط را ملاحظه می‌کند. این تقوّم اصالت شیی‌ای هم تقوّم نیست.

خوب ما در این مرحله از بحث دقیقاً می‌خواهیم معنای تقوّم روشن شود. یعنی در این مرحله از بحثی چون در ذهن‌ها تقوّم یک معنای استاتیک دارد، (البته تقوّم حقیقتاً معنای استاتیکی ندارد لکن در اذهان این طوری است) ما می‌خواهیم آنرا تبدیل به تعلق کنیم. و معنای ترکیب را نشان بدهیم. مثلاً شما می‌گویید این قند جذب بدن شد خوب جذب بدن شدن یعنی تبدیل به یک خصوصیت جدید شدن، یعنی قند با پرزهای دهان مخلوط می‌شود، و قندی را تحویل می‌دهد که قابلیت دارد جذب بدن شود. دراینجا تبدیل خصوصیت واقع می‌شود. حال وحدت و کثرتی هم که در یک مجموعه هستند نمی‌شود که روی هم اثر نداشته باشند. مثلاً ما نقل و انتقال خاصّی را می‌خواهیم انجام دهیم. خوب شما نمی‌توانید که به ماشینی که می‌خواهد ۲۴ ساعته برای شما اسباب خاصّی را برساند چرخ‌های گاری یا چرخ‌های تراکتور را وصل کنید. چون اصلاً هماهنگی ندارد. اینکه می‌گوییم وحدت و کثرت در یک مجموعه نسبت را هم نشان می‌دهند، اگر در یک مجموعه ترکیبی عینی نگاه کردید دیگر تقوّم در حال انتقال فشار است، یعنی شما از موضع اختلاف پتانسیل می‌توانید ترکیب را نگاه کنید هیچ ترکیبی بدون تبدیل واقع نمی‌شود. حالا تقوّم، تقومی است که در وحدت ترکیبی مطرح می‌کردیم. یعنی قوام این اجزاء به کل همان، قوام وحدت به کثرت و قوام اجزاء در درون و قوام درون به بیرون است. با استفاده ازمباحث گذشته کثرت بسیط نفی شد، کثرتی که به وحدت متقوّم است باید جریان یک نیرو و فشاری را بر هم نشان دهد. و الا اینها در یک مجموعه در حا لتأثیر و تأثر که نمی‌باشند شما نوری که بر چشمتان می‌تابد یک فشار می‌آورد روی قرینه چشم اگر فشار نیاورد که شما منتقل نمی‌شوید که این سفید است و این سیاه از موضع تقوم می‌توانید ترکیب را نگاه کنید از موضع تقوّم اختلاف پتانسیل را نگاه کنید چون سه وصف، متقوّم به هم می‌باشند. بریده نمی‌باشند. پس ما تمام کردیم که هر ذاتی سه وصف را لازم دارد. ما هوالذات قیدهای آن را ذکر کردیم. فشار متقوّم ترکیبی وقتی می‌گویند ذات چیست حقیقتاً. حالا می‌خواهیم این را ساده بکنیم یعنی تبدیل، ساده کردن این سه وصف می‌باشد. که

با یکدیگر ترکیب شده‌اند. به تعلقات، چیز دیگری نمی‌باشد. تعلّق هم بار جاذبه دارد بار فشار دارد بار کشش دارد و هم بار تقوّم را دار چون تقوّم بدون طرف و تکیه نمی‌شود تعلّق هم بدون طرف نمی‌شود. مرب است، یعنی بسیط نیست. تعلّق تناسب آن جهت می‌باشد، و جهت تناسب آن سیر می‌باشد، سیر، تناسب آن ترتیب می‌باشد. این مطلب ترکیب را تمام می‌کند. یعنی ذواجزاء بودنش را یعنی ترکیب را اول در سیر می‌بینید، جایگاه وحدتش را در جهت می‌بینید. تعلّق وحدتی دارد و آن وحدت جهت می‌باشد، وحدت و کثرت مرتّب وقتی که توسعه حدّ پیدا می‌شود معنای آن هم عوض می‌شود. وحدت مقصد ممکن است در ربط همین مطلب می‌باشد ولی صراحت ندارد. یعنی آنرا تبدیل شدنش را با مرحله دوم یکی می‌گیرد. درونی می‌گیرید بیرونی نمی‌گیرید. آرام آرام این یک قید که به آن اضافه شود توسعه که پیدا کند، روشن‌تر می‌شود. به نسبت خودش در نسبیّت خودش هم کارائی دارد ولی اینکه همه عالم را هم شرح بدهد این طوری نمی‌باشد، با تعلّق شما همه کاری را نمی‌توانید انجام دهید یک کارهای خاصّی را می‌توانید انجام دهید ربط هم همین‌طور تا برسد به آن بلوغ واقعی حدتان که بتواند برسد به تنظیم نظام در هر صورت خود تبدیلش یعنی ساده کردن یک معنائی می‌باشد که سه وصف است که این سه وصف را شما تبدیل به تعلّق می‌کنید.

۳- آیا رابطه وحدت و کثرت بین ذات و وصف است یا بین کل و اجزاء؟

برادر نیک‌منش: شما در بحث قبل در پاسخ به شبهه مطرح شده، فرمودید که بایست «وحدت و کثرت» را در یک مجموعه ملاحظه کرد، و سپس مثال آب و ئیدروژن و اکسیژن را مطرح فرمودید که نهایتاً یک نسبت بنام آب به ما می‌دهند. و البته بحث ما هم روی رابطه «ذات و ذاتی» یا «شیی و وصف» بود و حال آنکه شما بحث را با این مثال، روی ۲ ذات و ۲ شیی و رابطه بین ۲ ذات مثل ئیدروژن و اکسیژن بردید. ربط این امثال را با اصل بحث چگونه توجیه می‌فرمایید؟

برادر صدوق: اوصافی که شما دارید وحدت و کثرت است وحدت ذات و کثرت اصواف، یک دقت است که شما با اصالت شیی برخورد می‌کنید هویّت اصلی را به شیی می‌دهید. که اکسیژن و ئیدروژن هستند. یک وقت می‌گویید نه دیگر بحث، بحث روابط آن می‌باشد، اینها منحل هستند در روابط. منحل در مجموعه هستند

مجموعه برای شما اصل می‌باشد.مجموعه یک وحدتی دارد و یک کثرتی هر مجموعه تناسباتی را که دارا می‌باشد یک وحدتی دارد و یک کثرتی. کلّی است که یک اجزائی دارد. اینها کل و اجزاء اوصاف ذات می-باشند شما با دید مجموعه‌نگیر نگاه می‌کنید اوصاف را بریده بریده نگاه نمی‌کنید می‌گویید بالأخره این یک چیز است یا چند چیز است. می‌گوییم آب است، بعد می‌گویید متقوّم به چه چیزی می‌باشد می‌گوییم به ئیدروژن منحل شده در آن به اکسیژن منحل شده در آن با اوصاف دیگر، هر چه گفتید اوصاف این ذات است درمجموعه، وزن، رنگ، حجم هر کدام در مجموعه جائی در مجموعه دارند. مثلاً اگر یک مکعب را در نظر بگیرید بُردار وزنش را که می‌خواهید بکشید از مرکزش می‌کشید بُردار فشارش را که می‌خواهید بکشید که نیرو تقسیم بر سطح مقطع می‌شود. وسط مرکز دایره سطح مقطعش به زمین می‌کشید، بردار حجمش را در نقاطی که توانسته‌اید طول و عرض، ارتفاع را بکشید می‌کشید نقطه‌های مختلف دارا می‌باشد، امّا مربوط به این وحدت ترکیبی است مربوط به یک ذات است، این است که بنظر می‌آید این مثال یا هر مثال دیگر که گفته شود وحدت متقوّم به کثرت کثرت متقوّم به وحدت واین کثرت و وحدت هم در مراتب ختلف مرتّب رشد پیدا می‌کند تا برسد به مرحله نهائی.

برادر نیک‌منش: شما با این مطالبی که فرمودید آیا کثرت را اجزاء کل و و حدت را کل معنی می‌کنید.

برادر صدوق: خیر ما چون تمثیلی وارد می‌شویم تعریف فی‌الجمله می‌دهیم می‌گویید «کثرت» را چه می-گیرید؟ به همین اندازه که تمثیلاً بیان کردیم که دقیق آن را بر اساس حدّ خودتان باید بگویید. مثلاً الآن که به «تعلّق» رسیدیم شما می‌فرمایید «کثرت چیست»؟ من می‌گویم «کثرت سیر» است و حال آنکه قبلاً این معنی در اصالت شیی مطرح نبود و من این طوری مثال نمی‌زنم. کثرت سیر، «کثرت ترکیب» را نشان می-دهد ولی اساساً نسبت بین «سیر و ترتیب» را قبلاً نمی‌توانستید ملاحظه نمایید یعنی نسبت بین «زمان و مکان» را. نه اینکه ملاحظه نتوان کرد و نشود بدین‌گونه بحث کرد. ابهاماتی دارید و یک مقداری هم منتقل می‌شوید.

مثال آب را بیشتر تبیین می‌کنم. ما چون ذهن‌مان، مأنوس است به اینکه زمان را از مکان جدا کنیم در مثالی که برای آب زدیم، گفتیم: اکسیژن و هیدروژن در یک «ربط خاصّ» آب را نتیجه می‌دهد که ما الآن در یک توالی می‌بینیم. ما در مثال‌هایی که می‌زنیم اگر ایستا و ساکن برخورد کنیم، لاجرم بایست این جزء و آن جزء را بعنوان اجزاء آن شیی معرفی کنیم و حال آنکه چنین لحاظی را ما نداریم. لذا وقتی می‌گوییم آب، شما می‌گویید پس کثرت آن کجاست؟ می‌گوییم همان اکسیژن و هیدروژنی است که منحل شده است. یعنی در «تبدیل»، آن را ملاحظه کرده‌ایم. ولی شما با دید «اصالت الشیی»، مرتّب می‌خواهید اینها را جدا کنید و بگویید: حالا که من اینها را ایستا کردم باید بگویم این یک جزء آن را بخواهید ببینید باید در «تبدیل» ببینید ما اگر تبدیل را بخواهیم لحاظ کنیم باید در «ترتیب» ببینیم که بالا و پایین دارد، یعنی بالا و پایینی جدای از تبدیل وجود ندارد. ولی «ربط» این را خیلی واضح نمی‌کند، نه اینکه هیچ بیان ندارد. بلکه بیان ما در مرحله «تعلّق»، خیلی قوی‌تر است و اصالت شیی، اتصال مطلق و انفصال مطلق را می‌شکند.

این‌که تصویر خیلی صحیح و کاملی را هم بدهد که در همه جا کاربرد داشته باشد اینگونه نیست (یعنی ذهنیّت ما چون صرف ارتکازات آن شکسته نشده است و این مطلب را هنوز هضم نکرده است این اشکال را دارد. وقتی إن‌شاءالله رشد کردیم حتی در ربط هم مشکلی نخواهد بود و هماهنگ می‌بینید) بهر حال نسبت کارآیی آن در ربط، فعلاً پایین است ولی در تعلّق خیلی قوی است، چرا که تعلّق را وقتی نگاه می‌کنید می-بینید تعلقی است که یک «مقصدی» دارد و این مقصد، بدون «سیر» نیست. آنهم سیری که «مربوط» به این تعلّق و این کشش است. این را که شما، «جذب» می‌گویید باید مرحله به مرحله طی مسیر نماید و گرنه اگر «دفعی» واقع شود تعلّق نیست که سر از اتصال مطلق در می‌آورد و حرکت نیز منتفی می‌شود. (البته این مطلب که «پیمودن مسیر بدون اجزاء ممکن نیست آنهم اجزائی که ترتیب و بالا و پایین دارند» را در جلسات آتی، إن‌شاءالله بشتر بحث خواهیم کرد).

حال این مطلب ناشی از چیست؟ ناشی از این است که در یک مرحله می‌پذیرید که انفصال مطلق و اتصال مطلق نیست، که باید این را تا آخر حفظ کنید. چرا که انفصال و اتصال مطلق ریشه در «اصالت شیی» دارد.

و براساس همین «بسیط دیدن و بریدن» و هویّت دادن به این بریدن‌ها است که تعریف برای آن ارائه می-دهند. ولی ما این تعریف و اینگونه دیدن را شکسته‌ایم. البته مرتّب، این «بسیط‌نگری» پیش می‌آید که اگر به آن توجه نشود و «مجموعه‌نگری» جایگزین آن نشود این اشکال به قوت خود باقی خواهد ماند.

«مجموعه» را هم چه در زمان و چه در مکان و چه در رابطه با حقیقت شیی برای شما تبیین کرده و گفتیم: این مجموعه است که خصوصیت جدید می‌دهد که این هم، بدون اجزاء نمی‌شود، وقتی گفته می‌شود اب، تبدیل به بخار شد این بخار، بدون اجزاء نمی‌شود. یعنی خودش، «مجموعه» است و « در ربط»، که وقتی بخار می‌شود در رابطه با هوای اطاق قرار می‌گیرد. پس تعیّن بخار، در ارتباط با اینها می‌باشد، یعنی حتماً اینگونه است لذا نمی‌توانید جایی بروید و بگویید «من هستم» و هیچکس دیگری نیست، وقتی که جدا کردید همین دال بر «بساطت» است و لوازم آن را می‌آورد.

۴- توضیحی پیرامون معنای زمان و مکان

برادر نیک‌منش: لطفاً معنای زمان و مکان را بیشتر توضیح دهید؟ آیا، زمان و مکان منطق شما، همان زمان و مکان مصطلح در فلسفه است؟

برادر صدوق: ما در بحث دقیق تعلّق إن‌شاءالله مسئله زمان و مکان را عرض خواهیم کرد. البته قبلاً، اجمالی از این مطلب را در تغایر و تغییر گفته‌ایم که در «مکان، ترتیب اصل است» و «در زمان، تبدیل اصل است» و «هیچ ترتیبی هم بدون تبدیل نمی‌شود» و «هیچ تبدیلی را بدون ترتیب نمی‌توان دید». که این مطالب بصورت فی‌الجمله در تقوّم تغایر و تغییر گفتیم ولی این مطلب را در بحث تعلّق، مبسوط‌تر به آن خواهیم پرداخت، چون اولین جایگاهی که زمان و مکان، بیشتر واضح می‌شود در بحث تعلّق است که در ربط کمتر بود.

برادر احساندوست: جهت سئوال برادر نیک‌منش، بیشتر این بود که من که یک انسان جزءنگر هستم، آیا کثرت را ئیدروژن بگیریم یا اکسیژن؟ وحدت را اکسیژن بگیرم یا ئیدروژن؟ البته با توضیحاتی که شما نسبت به «مجموعه» دادید بیشتر مشخص شد ولی فعلاً، ذهن ما، کدامیک از ئیدروژن یا اکسیژن را کثرت و وحدت

بگیرد تا نهایتاً ذات هر کدام که قوام به هم دارند در نهایت یک ذات را نتیجه بدهد؟ این ابهام در مثال آب بود.

برادر صدوق: منظور ما از وحدت و کثرت در یک مرحله، «کثرت اجزاء» و «وحدت کل» است. و امّا در مرحله بالاتر، «حقیقت ذات»، همان نسبت بین «کل و اجزاء» و بین «وحدت و کثرت» است. و امّا هر مجموعه‌ای جدای از دیگر مجموعه‌هاست. مثل مجموعه میکروفن غیر از مجموعه قندان است. و هر کدام از این مجموعه‌ها نیز اجزائی غیر از اجزاء دیگر مجموعه‌ها دارند. حال در اصالت ربط، حقیقتاً، «ذات و کل»، یکی گرفته می‌شود. ولی در بحث وحدت ترکیبی، «کل و کثرت» منحل در «نسبت» می‌شود یعنی نسبت بین کل اجزاء و بین وحدت و کثرت اصل است. پس حقیقت ذات همان نسبت است و این نسبت، «نسبت ترکیبی» است و این نسبت، بدون «اختلاف پتانسیل» نمی‌شود و این نسبت، بدون «تقوّم» نمی‌شود، لذا وقتی می‌گوییم: «ما هوالنسبه؟»، تنها یک کلمه جواب است: هو التعلق.

- **در بحث مجموعه‌نگری، یک کل آیا یک چیز است یا چند چیز؟**

برادر جمالی: این اشکال در ذهن است که یا باید وحدت را انتزاعی بگیرید یا کثرت را. حال در بحث مجموعه‌نگری آیا آب واقعاً یک چیز است یا چند چیز که با هم ارتباط داشته و دارای جهت و سیر هستند؟ به عبارت دیگر آیا این چند چیز است که شما اسمش را وحدت گذاشته‌اید، در حالی که واقعاً وحدتی اینجا نیست. چون همه اجزاء، کنار هم آمده‌اند و با هم رابطه دارند. پس اینگونه رابطه برقرار کردن از اجزاء که بعد می‌گویید وحدت صورت گرفته است، بنظر می‌آید شما نیز مثل اصالت‌الشیی همین وحدت را انتزاع کرده‌اید؟

برادر صدوق: چند اشکال در صحبت شما وجود دارد: اول اینکه، ما می‌گوییم مثلاً دارای ۳ عنصر الف، ب و ج است که این عناصر در یک ربط خاصّ فرضاً آب می‌شود و در ربط دیگر مثلاً سرکه، اگر توجه به منتجه نکنید سر از «انتزاعی» که می‌فرمایید در می‌آورید یعنی اگر بگویید چند جزء است و ربط خاصّی بین آنها قائل نشوید و توجه به منتجه هم نداشته باشید دچار همان اشکال می‌شوید.

پس در ربط خاصّ قرار گرفتن یعنی کیفیتی از ربط داشتن، لذا حقیقت ربط، همان منتجه می‌باشد که در مثال آب بود. البته ما نمی‌گوییم برای شناسایی انتزاع نمی‌کنیم، یا اکسیژن و ئیدروژن را جدا جدا نمی‌آوریم. خیر در لحاظ اولیه، ما هم قائل به انتزاع و جدائی هستیم. امّا تمام حرف ما این است که این جدائی بایست در مجموعه‌نگری و ربط خاصّ منحل شود، تا در نهایت یک منتجه به شما تحویل دهد حال آیا این خصوصیت جدیدکه بدست می‌آید انتزاعی است!؟ ما در بحث نظری ۳ مهره را پهلوی هم چیده و ترکیب کرده‌ایم که نتیجه آن تعلّق شد. اینجا سئوالی مطرح می‌شود که آیا تعلّق حقیقتاً یک چیز جدیدی هست یا خیر یک اشکال این است که شما هر مرحله از بحث را که متوقف کنید، ناقص کرده‌اید و مطلب هم حل نشده است در رابطه با یک شیی هم همینطور می‌باشد، و هر مرحله از آن قوی‌تر هست نسبت به اصالت شیی می‌باشد این نسبت به قبلش است امّا نسبت به بعدش ضعف دارد اگر این طور دیده شود غلط است و مطلب دیگر آنکه اگر وحدت وکثرت را انتزاعی گرفتیم این انتزاعی عمل کردن چیزی را برای ما حل نمی‌کند یعنی آنکه وحدت حقیقی و کثرت را انتزاعی بگیریم نتیجه حاصل از آن منجر به اتصال مطلق می‌شود در نهایت وحدتی که ذکر شد عاجز از تحلیل ذات و ذاتی می‌باشد پس شما بای راه‌حل جدید و احتمال دیگری را مطرح کنید. و امّا آن احتمالی را که به نظر ما می‌آید خدمت‌تان عرض می‌کنیم آنگاه اگر دوستان اشکالی دارند در خدمت‌شان هستیم.

برادر جمالی: ... در ترکیب اجزاء یک مرکّب شما دو ذات را مطرح کردید مانند هیدروژن و اکسیژن با هم ترکیب می‌شوند و یک ذات واحد را تشکیل می‌دهند، پس کثرت آن کجا است؟

برادر صدوق: آیا آنها (اکسیژن و هیدروژن) اعدام می‌شوند؟ اگر چنین باشد شما نمی‌توانید تحلیل کنید یعنی فرض اعدام برابر است با انفصال مطلق و اتصال مطلق، ولی فرض دیگر آن است که منحل شده است یعنی وحدت ترکیبی، یعنی اینکه منحل شده است نه آنکه معدوم شده باشد. همیشه گذشته منحل است در انحلال ترکیبی حال، و حال در آینده و از نظر ترتیب مکانی هم همینطور می‌باشد منحل است در انحلال وحدت ترکیبی پس منحل شده است نه آنکه معدوم شده باشد مثلاً غذایی را که انسان می‌خورد منحل در

انسان می‌شود و انسان هم منحل در ولایت حضرت ولی‌عصر(عجل الله تعالی فی فرجه الشریف(اگر عنایت بفرماید و همین‌طور تا بالا مراتب دیگر مراتب پایین منحل است در مراتب بالای خودش و آنها هم منحل هستند در بالاتر از خودشان پس به نظر می‌آید که در ترکیب و انحلال دو چیز با هم جمع می‌شوند و معدوم نمی‌شوند پس در بحث ما تألیف مورد نظر نیست بلکه انحلال مورد نظر است، تألیف یعنی اینکه شما دو چیز را به همدیگر ببافید و کنار هم بگذارید پس تألیف مورد نظر نیست و ترکیب مورد نظر ما است. شما اگر آب را تجزیه کنید بخار شده و تبدیل به اکسیژن و ئیدروژن می‌شود. خوب اگر ما بگوییم آب معدوم می‌شود پس در مرحله تجزیه باید چیز دیگری را بدستمان بدهد مثلاً آب بعد از تجزیه تبدیل به فسفر یا چیز دیگری شود. در حالی که می‌بینیم به همان اکسیژن و ئیدروژن تبدیل می‌شود. اگر در بحث مجموعه‌نگری دقت کنیم همین معنا لحاظ می‌شو که در اجزای مجموعه انحلالی بوجود می‌آید نه آنکه معدم شوند این نکته اگر روشن نباشد بحث وحدت ترکیبی واضح نمی‌شود یعنی آن ربط جامعی که می‌گویید در مَثل آب اگر به خصوصیت جدید توجه‌ای نداشته باید تقوّم ترکب و تغییر را نمی‌بینید، (یعنی تغییر جدای از ترکیب و ترکیب جدای از تغییر) این را دقیق نمی‌توانید ملاحظه کنید، آنگاه می‌شود یک کثرت ذو اجزائی که تغییر هم نداشته باشد، دنبال آن هستید که تعریف دقیق کثرت، در این مرحله چیست؟ فی‌الجمله یک مثال‌هائی را ما زدیم و یک تعریفی را از کثرت کردیم و تعریف دقیقش در تعلّق و فاعلیت می‌آید یعنی هر قدر جلو بروید معنای کثرت و وحدت هم دقیق‌تر می‌شود. وحدت در رتبه اصالت ربط به نظر می‌آید که خود ذات است یعنی ذات و وحدت یکی است امّا وقتی می‌آئیم جلوتر مثل تعلّق باز هم می‌بینید تفکیک شد یعنی تعلّق از جهت جدا می‌شود این همان اصالت شیی است که می‌آید تا آرام آرام ارتکازات را بشکند لازم به ذکر است که ارتکازات در سیر این استدلالات می‌شکند نه با تکرار مطلب، البته با تکرار مطلب هم می‌شود بشکند ولی با خود استدلال باید بشکند یعنی با این سیر مفاهمه‌ای که داریم می‌کنیم.

برادر حسینیان: از سخنان دوستان دو سئوال بیرون می‌آید که اگر توضیح داده شود بهتر است.

۱- چطور تعلّق یک طرفه شد؟ ما قوام تعلّق را به جهت و غایت منسوب می‌کنیم کَاَنَّ باشد که یک جهت خاصّ است و قوامش به همان جهت و آن غایتی است که دارد در حالی که ما این بحث را در وحدت ترکیبی و کثرت ترکیبی و اصالت ربط طرفین ربط را داشتیم یعنی در اصالت ربط هر دو طرف ربط را داشتیم و گفتیم مقومش طرفینش می‌باشد ولی اینجا فقط جهت در آن سهیم است.

۲- و سئوال دیگر آنکه ما وحدت و کثرت ترکیبی را مثال می‌زنیم آیا بین وصف و شیی و یا بین شیی و اجزاء یک توصیف داریم یا دو توصیف دو توصیف داشته باشیم دیگر آن وحدت و کثرت ترکیبی را چگونه لحاظ کنیم.

برادر صدوق: جواب یک در رابطه با یک طرفه شدن تعلّق به نظر می‌آید در بحث تقوّم (تقوّم بدون طرف نمی‌شود) اینکه می‌گویید تقومی دارد یعنی متکی است، تکیه بدون تکیه‌گاه نمی‌شود حالا خود این طرف وحدت و کثرت خودش یک چیز است یا چند چیز ما حالا فی‌الجمله می‌گوییم طرف دارد اگر قید تقوّم را بر اوصاف ذات پذیرفتید بحث ترکیب می‌شود، تعلّق هم طرف دارد همان‌طور که تقوّم طرف دارد و اگر تقوّم را به درون بگیریم کثرات شروع می‌شود که از ۲ بیشتر می‌شود ولی اگر گفتیم تقومش از درون به بیرون راه یابد و تقوّم نسبت بین درون و بیرون است و درون و بیرون در آن منحل می‌شوند و این توجه به اضافه لازم است یعنی وحدت ترکیبی اگر کنار اضافه قرار نگیرد یعنی تقوّم و تکیه‌اش اضافه نشود طرف را فی‌الجمله گفته‌ایم اضافه. نه درون است و نه بیرون یعنی تقوّم به اضافه است اگر تقوّم به اضافه نباشد اصلاً ترکیب نمی‌شود. و ما می‌گوییم ربط شد وحدت ترکیبی و وحدت ترکیبی شد تعلّق. شما در خود بحث تعلّق بیایید و بگویید زمان و مکان ربط دارد در این صورت یک طرف زمان و یک طرف هم مکان می‌شود ربط را لحاظ کر حال این شد ربط که دیگر تعلّق نیست، شما مفاهیم قبلی را در مباحث بعد می‌توانید ترکیب کنید و استفاده کنید این طور نیست که نتوانید استفاده کنید، در بحث تعلّق می‌خواهید استفاده کنید و مانعی هم ندارد نه آنکه ربط باطل است و ترکیب معنا ندارد، ولی شما اشکال را ببرید آنجائی که ما رسیدیم به تعلّق: الآن چه اشکالی است که اینجا رسیدیم به تعلّق؟ اگر اشکالی است بفرمایید؟

برادر حسینیان: اشکال اینکه ما در ربط طرفین را لحاظ می‌کنیم

برادر صدوق: نه، تعلّق طرف دارد نه آنکه دو چیز است.

برادر حسینیان: اینکه همین ربط تبدیل شده است به تعلّق بعد ر خود تعلّق یک طرف بیشتر ندارد و قوامش به همان طرف است.

برادر صدوق: به چه دلیل گفتیم. به دلیل تقوّم گفتیم، تقوّم بدون تکیه نمی‌شود

برادر حسینیان: تقوّم تکیه ۲ چیز به همدیگر است.

برادر صدوق: چرا؟

که این اجزاء مرکّب هستند می‌گویم این مجموعه چیست؟ می‌گویید یک خصوصیت جدیدی است مثلاً بخار. بعد دست می‌گذارید روی کثراتش می‌گویید کثراتش انحلالی می‌باشد اگر در مقدماتش می‌فرمایید که هم ترکیب می‌کردیم مثلاً می‌گفتیم شربت آبلیموئی است حال که شد آب می‌گوییم آبلیمو منحل در آب است نه آبلیموی استقلالی. یک مثال قبلاً می‌زدیم. مثلاً گل زیبا یا گل خوشبو این بو را از آن جدا کنیم یا زیبایی یک نفر آدم را از چهره‌اش جدا بکنید آیا می‌شود جدا کرد. این قوام دارد به این ذات.

برادر حسینیان: معنای تقوم یعنی ۲ طرف داشتن.

برادر صدوق: آن بحث وحدت و کثرت که منحل در این می‌شود یعنی در تقوّم می‌شود یعنی همین بحثی که الآن داشتیم، آب خصوصیت جدیدی هست یا نه شما می‌گویی آب هست می گوی طرفینش کو؟ پس طرفینش یک چیز هست. ما گفتیم تقوّم هست شما دو چیز این را از کجا می‌آورید.

برادر حسینیان: این تقومی است که از ۲ چیز بوجود آمده است.

برادر صدوق: همین «که» را که می‌گویید مثلاً اکسیژن و ئیدروژن در ربط می‌گوییم این منحل است در آن آب، مثل بحث قبلی حقیقت «ذات» آن است. مثلاً حضرت ختمی مرتبت هم متحرّک هم زیبا هم خوش بو هم رشد دارد صد تا وصف را می‌توان برایشان ذکر کرد حال آیا می‌توان گفت که این ذات متقوّم به اوصافش است می‌گوییم حقیقتاً ذات تعلقش می‌باشد خود تعلّق هست که معلوم می‌کند حال بحث علیت را در جلسه

آینده ذکر می‌کنم. آیا از تناسبات به تعلّق می‌رسیم؟ بله مقدمتاً نه حقیقتاً آثاری را می‌شمارید و می‌گویید که این قند است حالا این آثارها جمع شدند و قند را دادند یا قند این آثار را تحویل شما داده است. حقیقتاً آب هست که تر می‌کند امّا از تر بودن شروع می‌کنید تا آب را بشناسید شروع می‌کنید آثاری را شمردن تا یک چیزی را بشناسید بعد که شناختید نمی‌گویید که آن ذات دارای این آثاری است یعنی نفوذ تعلّقش این است که تر می‌کند وقتی که رسیدید به مطلب باید وارونه بگویید نه آنکه در مقدماتش بمانید حالا رسیدید به تعلّق یعنی هر وصفی را به تعلّق تعریف کنید نه آنکه بگویید نه ما کثرت و وحدت را به ربط یک طوری متوجه شدیم همانگونه حفظش می‌کنیم. آیا چه اشکالی در تبدیل به تعلّق وجود دارد؟ اینجا اگر فشار بیاورید آن اشکال تبدیل به تعلّق می‌شکند وقتی شکست دیگر تعلّق نمی‌آید که وحدت و کثرت‌ساز بشود یا زمان و مکان ساز شود یا اینکه از اصالت شیی می‌رسیم به ربط اینجا هم همین‌طور است ما وقتی می‌خواهیم از اصالت شیی به اصالت ربط برسیم ـ ربط دو دست نداریم به ارتکازات طرف مقابل تکیه می‌کنیم یعنی می‌شود اصالت شیی را در اصالت ربط حل کرد یعنی منحل کرد بدون آنکه قبلش بگویید اصالت را با ربط بدانید وقتی حل شد، ربط اوصاف خودش را خودش معنی می‌کند نه آنکه با اصالت شیی وحدت و کثرت را بگویید. نه ما چون قبول کرده‌ایم با آنها راه بیاییم همان وحدت و کثرت آنها را می‌گیریم، الآن با ربط وحدت و کثرت و زمان و مکان را معنی می‌کنیم.

برادر جمالی: آیا می‌توان گفت تعلّق همان معنای توسعه‌یافته ربط است؟ می‌شود گفت هر مجموعه‌ای تعلّق به جهت دارد، قوامش به آن جهت است که در او سیر هم احتیاج است...

برادر صدوق: نه، ما قوام جهت را به تعلّق می‌دانیم، نه قوام تعلّق را به جهت

برادر جمالی: آیا مگر تفاوتی دارد که قوام از این طرف باشد یا از آن طرف؟ زیرا اگر تعلّق معنای توسعه‌یافته ربط باشد هر مجموعه‌ای جهتی دارد و قوام جهت به تعلّق و قوام تعلّق به جهت است. یعنی همان‌طور که در ربط طرفینی بود اینجا نیز طرفینی است و فرقی نمی‌کند!؟

برادر صدوق: خیلی فرق می‌کند، آن مقصد با این مقصد زمین تا آسمان فرق دارد در آنجا مقصد را که بکار می‌بردید، فی‌الجمله مطرح می‌کردید ولی الآن مقصد را از حدتان درمی‌آورید، اگر شما براساس اصالت شیی حرکت کنید مقصد را نمی‌توانید معرفی کنید از لحاظ منطقی چون خود لوازم اصالت شیی مقصد تحویل نمی‌دهد ولی قائلین به اصالت شیی مقصد را منکر نمی‌باشند. در زندگی و کارشان هدفی دارند لذا مقصد فی‌الجمله را قبول دارند.

در اصول عامّ که هماهنگی را معنا کردیم یک تعریفی دادیم ولی در اینجا متناسب با حدّ اولیه‌ای که بدست آوردیم، هماهنگی را هم از خود حدّ اولیه بدست آوردیم، در آنجا هماهنگی را بعنوان اصل غیرقابل انکار مطرح کردیم و هر لوازمی براساس حدّ اولیه هر دستگاهی (اصالت شیی و شرائط) پیش می‌آمد را کاری نداشتیم لکن در اینجا براساس حدّ اولیه هماهنگی ریشه منطقی و استدلالی پیدا می‌کند.

برادر حسینیان: نسبت بین وصف و شیی و شیی و اجزاء همان نسبت بین وحدت و کثرت است و آیا کل و اجزاء همان وحدت و کثرت می‌باشند.

برادر صدوق: ما دیگر یک ذات و اوصاف و یک نسبت بینش دیگر نداریم. براساس اصالت شیی که تقسیم-بندی کردیم و ذات و ذاتی را مطرح کردیم و گفتیم براساس تعاریف آنها، اتصال یا انفصال مطلق پیش می‌آید ولی در اینجا حقیقت نسبت را دارید می‌گویید ذات است یعنی آن نسبت نه اینکه حقیقت ذات را می‌سازد خیر، «ذات» خود همان نسبت است.

شما می‌گویید ذات و ذاتی، عالم ذاتی دارد و اوصافی هم دارد در سیر بحث جلو می‌آییم و می‌بینیم که این نمی‌تواند عالم را تفسیر کند. و تعریف آنها شکسته می‌شود ولی در دستگاه‌های خودمان می‌خواهیم بگوییم که حدّ اولیه خود ذات نسبت می‌باشد. خود تعلّق اوصاف ساز است نه اینکه ذات داریم و ذاتی و یک ربط بین آنها و یک نسبت بین آنها که هم نسبت بشود حقیقت ذات و هم ذات بشود یعنی دور پیش آید.

با تقسیم‌بندی که آنها دارند دور پیش می‌آید. یک حقیقت ذات، نسبت بین ذات و ذاتی است، ذات هم خود ذات و حقیقت مطلب است.

برادر حسینیان: نسبت بین ذات و اوصاف چیست؟

برادر صدوق: خدمت اقای نیک‌منش عرض شد، ذات همان مجموعه می‌باشد براساس اصالت ربط، ولی بعدش منحلش می‌کنید و می‌گویید نه کل و نه اجزاء بلکه نسبت بین کل و اجزاء.

ما نمی‌آییم تعریف کنیم کل را به ذات، همه قبول دارند که یک کل می‌باشد یعنی یک وحدت وجودی می-باشد (وحدت را وصف می‌دانند نه ذات) ما بحث وحدت و کثرت را که کردیم گفتیم وحدت و کثرت از اوصافی است که آنها نمی‌توانند تحلیلش کنند. این یکی بودنی را که می‌گویند بالاخره یکی است یا چند چیز (هم یکی است و کثراتی دارد) این یکی بودن و چند چیز بودن را آنها نمی‌توانند تفسیر کنند، ما با تعلّق و وحدت ترکیبی وحدت و کثرت را تعریف کردیم.

برادر حسینیان: وحدت و کثرت بین اوصاف با وحدت و کثرت بین اجزاء مثلاً این میکروفن رنگ دارد، عرض دارد و... خود میکروفن اجزائی دارد. آهن دارد دگمه دارد و... این رابطه بین وحدت و کثرت را که می‌گویید یا تقوّم وحدت و کثرت پس اوصاف و ذات می‌فرمایند یا بین خود ذات و اجزائش.

برادر صدوق: ما اصلاً آن بحث را نداریم که یک ذات داریم و یک اوصافی که بخواهیم ربط بین آنها را ملاحظه کنیم می‌خواهیم بگوییم وحدت و کثرتی را که آنها نمی‌توانند حل کنند ما حل کردیم. گفتیم وحدت متقوّم به کثرت و کثرت متقوّم بوحدت.

ما در قدم اول به تعلّق نمی‌رسیم. روی مثالی که عرض می‌کنم دقت کنید، می‌خواهیم برسیم به معنای بنام قند، هنوز هم نمی‌دانیم قند چیست می‌خواهیم ذات او را معرفی کنیم بعد می‌گوییم دهان را شیرین می‌کند، رنگش سفید است و... آثار او را شمارش می‌کنیم. از این آثار به معنایی بنام قند می‌رسیم، خوب وقتی آن را شناختیم می‌گوییم وزن او مال چه چیزی بود. می‌گوییم قند وزن‌ساز است نه وزن قند را می‌سازد. درست است من که می‌خواستم او را بشناسم باید از وزنش شروع می‌کردیم ولی خود حقیقت ذات قند دارد فشار می‌آورد، نه اینکه فشار را به او بچسبانم. این قند سنگین می‌باشد و شیرین می‌کند چه بخواهیم چه نخواهیم این قند اثر شیرینی در دهان می‌دارد نه اینکه شیرینی را من انتزاع کرده باشم و از ذهنم به قند بچسبانم.

خصوصیات قند می‌باشد که قند را ساخته نه اینکه این خصوصیات ا به او بچسبانیم یعنی انتزاع کنیم و بع بچسبانیم (مثل کسانی که می‌گویند کثرت انتزاعی است.) داشته باشید.

برادر حسینیان: خوب این فرق می‌کند به اینکه بگوییم ذو اجزاء است (ترکیبات او گلوکز و... می‌باشد)

برادر صدوق: کثرت و وحدت معنای جدیدی پیدا می‌کند در مرتبه اول کثرات اوصاف را که می‌شمارید، برای شناختن است. حال که به تعلّق رسیدید الآن می‌گویید وحدت جهت، وحدت مقصد، وحدت طرف، «معنای وحدت دارد عوض می‌شود» دیگر وحدت کل نمی‌باشد، وحدت ذات نمی‌باشد بلکه «وحدت جهت است» وحدت طرف است. او یکی بودن تعقل را تمام می‌کند بعد می‌گویید کثرت توالی است یعنی سیر می‌خواهد، کثرت در زمان و سیر می‌آید. نه اینکه در قدم اول سیر را بگوییم خیر. ما از ترتیب شروع می‌کردیم و بعد به تبدیل می‌رسیدیم حال از تبدیل به ترتیب می‌رسیم. لذا معنای وحدت و کثرت مرتّب جدید می‌شود اگر دقت نکنید از مرحله قبل همان معانی سابق می‌آید و اشکال در ذهن ایجاد می‌کند ولی اگر سیر منطقی مفاهمه را پذیرفتید و به تعلّق رسیدید اشکالات قبلی را نباید بیان کند. شما یک روز نطفه بودید یک روز بچه یک روز جوان، از هر مرحله، مرحله قبل را نگاه کنید. دیگر نطفه یک معنای جدید دارد، خود شما بلوغتان را نگاه کنید، معنای جدیدی دارد، بلوغی است در فرد سی ساله، بلوغ را در مرحله خودش را که نگاه کنید شما قبلش این ادراک را از خودتان نداشتید، در مرحله کودکی ادراکی از بلوغ نداشتید، ولی در این مرحله، مرحله قبل را قوی‌تر معنا می‌کنید، مفاهیم هم همین‌طور است، در سیر رشد ادراکات‌تان تعاریفی را که از مفاهیم می‌دهید دقیق‌تر می‌باشد ربط را نطفه فرض کنید، تعلّق را نوزاد تا برسیم به فاعلیت و ولایت. این را باید توجه کنید که در هر مرحله‌ای مفاهیم سابق را نباید با همان دید سابق نگاه کنید، خیر این مفاهیم رشد کرده‌اند و با دید رشد یافته به آنها باید نگاه کنید تا اشکالات سابق برای شما پیش نیاید!

والسلام

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۳

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۵/۲۵

- پرسش و پاسخ

برادر سروریان: شما در بحث ربط، بحث از ذات هم در واقع کرده‌اید، دیگر چه نیازی به تقوّم می‌باشد، که بحث آنرا مطرح می‌کنید؟

برادر واحدی: شما فرمودید با وارد کردن بحث زمان و مکان در تقوّم، تعلّق را نتیجه می‌گیریم. این را توضیح بفرمایید.

برادر دیندار: اینکه «تأثیر و تأثر» را به «فشار» معنا می‌کنیم استدلالش را بفرمایید.

برادر نیک‌منش: ۱- شما ذات را «فشار متقوّم» معنی کردید بعد به تعلّق که رسیدید صحبت از «متعلق و مسیر» شد و فرمودید که ۲ خصوصیت ذات در تعلّق است.

حال سئوال این است که چگونه ۲ خصوصیت تعلّق را منطبق بر ۲ خصوصیت ذات می‌کنید؟

۲- شما قائل به تغییر در مفاهیم نیز هستید، حال چگونه می‌توان تعریفی ثابت و واحد از اشیاء ارائه داد و حال آنکه مفاهیم مرتباً در حال تغییر هستند؟

برادر کشتکاران:

۱- وحدت و کثرت که منحل در تقوّم می‌شود چگونه در «تعلّق» دوباره جای مطرح شدن دارد؟!

۲- وحدت و کثرت در هر مرحله از حدّ اولیه، به چه صورت ظاهر می‌شود؟

۳- آیا از تناسبات تعلّق، «ترکیب» نیز هست یا خیر؟

۴- فرق «تعلّق» و «تقوّم» را کاملاً مشخص فرمایید.

برادر ذبیحی:

۱- آیا «حدود» بعنوان حدهای یکدیگر می‌توانند قرار بگیرند؟

۲- آیا حدود، «شامل و مشمول» دارند؟

۳- «نسبت» بین حدود چگونه می‌باشد؟

برادر کشتکاران: اینکه در تعلّق می‌فرمایید هم «مشیر به درون و هم مشیر به بیرون است» را توضیح بفرمایید.

- جواب سئوالات

۱- اگر رشد و تغییر در مفاهم باشد تعریف از شیی ثابت چگونه ممکن است؟

برادر صدوق: دو دسته از سئوالات دباره خود بحث می‌باشد و یک سئوال خارج از بحث می‌باشد که ابتدا اشاره‌ای به آن می‌شود.

فرمودند که اگر رشد و تغییر در مفاهیم وجود داشته باشد تعریف از شیی ثابت چگونه ممکن می‌باشد؟

بنابر بحث تغایر و تغییر شما دیگر شیی ثابتی ندارید بلکه شیی، «در جریان» می‌باشد. پس تعریف از شیی ثابت دیگر رها می‌شود و شناختنی را که شما از اشیاء بدست می‌آورید می‌بایست یک شناخت «در جریان» باشد، آنهم شناخت از «اجمال به تبیین» تا زمانی که «چیستی شیی» بدست آید، البته زمانی هم که این تعریف بدست آمد باز تعریف مطلقی نمی‌باشد بلکه به نسبت از آن اطلاعی پیدا می‌شود و نه بطور صد در صد، چرا که بحث «کماهی» در دائره شناخت معصومین(ع) می‌باشد و در دایره شناخت غیرمعصومین، خیر.

۲- آیا بدون ارائه تعریف ثابت از شیی امکان مفاهمه وجود دارد؟

برادر نیک‌منش: شما اگر نتوانید تعریفی را از شیی ارائه دهید چگونه با خصم مفاهمه می‌کنید؟

برادر صدوق: مگر تاکنون ما چه انجام داده‌ایم؟ ما تعریف ارائه نمی‌دهیم بلکه از اجمال حرک می‌کنیم، آنچه که در نظر شما می‌باشد از همان مطلب شروع می‌کنیم. در قسمت اول هم ما مقید نکردیم که عالم را ماده

تعریف کنید با وجودیا مخلوق. روی این مسئله تأکیدی نداشتیم. گفتیم که فی‌الجمله دو انسان می‌توانند با یکدیگر مفاهمه برقرار کنند، که این در عالم واقع شده است و واقع هم می‌شود.

- در عالم مفاهمه صورت می‌گیرد

از این‌جا شروع شد که در عالم مفاهمه صورت گرفته و می‌گیرد. سپس می‌توان از تعاریف شروع نکرد بلکه می‌توان به «تعاریف» رسید.

بعد هماهنگی را برای حرکت اصل قرار دادیم، بدین معنی که حرف امروز ما با حرف فردا متناقض نباشد.

- در مفاهمه نباید نقطه شروع خصم را پذیرفت

البته قطه شروع آنها را نمی‌پذیریم که کته مهم در مباحثه همین می‌باشد، شما اگر «نقطه شروع» خصم و «روش» او را قبول کردید به همان نتیجه‌ای می‌رسید که او رسیده است. لذا دیگر بحثی و مفاهمه‌ای برقرار نمی-شود. ولی اگر از جائی شروع کردید که هر دو قبول داشتید و در اصطکاک، قدرت یکی بیشتر بود ارتکازات او می‌شکند و عاجز می‌شود. وقتی که عجز دستگاه او را نشان دادید، نهایتاً می‌تواند انکار کند زیرا که مختار می‌باشد چرا که حرف‌های ما قوی‌تر از قرآن و احادیث و سخنان انبیاء الهی نمی‌باشد لذا انسان می‌تواند انکار کند.

مطلب بعد، در رابطه با نسبت بین حدود بود که چگونه می‌باشد؟ آیا شامل و مشمول دارد؟

این در آینده روشن خواهد شد گر چه بحث فی‌الجمله آن گفته شده است همانند رشد یک انسان است که نظام ادراکات او مانند رشد جسمانی‌اش یک مرحله نطفه، کودکی بلوغ دارد. شما یک نوزاد را که نگاه می-کنید چگونه برخورد می‌کند. این طور نیست که هیچ خصوصیتی نداشته باشد، بلکه بچه انسان است و حیات دارد، پستان مادر را می‌مکد و غذا می‌خورد. نظام ادراکات شما هم همین‌طور می‌باشد، آرام آرام می‌بایست توسعه پیدا کند امّا در یک «جهت». یعنی می‌گویید این بچه انسان می‌باشد، نمی‌گویید وقتی که رشد می-

کند فلان حیوان یا فلان گیاه می‌شود!! حال چه بچه مسلمان باشد و چه بچه کافر «جهت» در آن قابل ملاحظه می‌باشد.

۳- سیر بحث در اثبات اصالت تعلّق

و امّا سئوال مرتبط با بحث گذشته:

قبلاً بیان شد که اگر وصف «بساطت» را در «ذات»، اصل قرار دهید یعنی بگویید: «ذات ما بسیط است»، این معنی، قدرت تحلیل از ذات را دارا نمی‌باشد.

یعنی اگر ده تا وصف برای این ذات بشمارید نمی‌توانید آنرا به این ذات نسبت دهید. چرا؟ زیرا ناتوان شده است از تفسیر وحدت و کثرت، که بحث آن گذشت.

خوب اگر بساطت نمی‌تواند جواب بدهد پس نقیض بساطت که همانا «ترکیب» است بایست جوابگوی تعریف ذات باشد. امّا چه ترکیبی و چه «وصفی از ترکب» می‌تواند پاسخ بدهد؟ آیا ترکیبی را که بساطت آنرا تعریف کند یا چیزی غیر از این؟ واضح است که اگر بساطت معرّف ترکب باشد در اصل اشکال، تفاوتی حاصل نمی-شو یعنی اگر بساطت، ترکب را بخواهد تعریف کند، چون در آن انفصال مطلق و اتصال مطلق راه پیدا می-کند. آن ترکب هم عاجز از تفسیر ذات می‌باشد. یعنی وحدت و کثرت را در خود ترکیب نمی‌تواند معنی کند. پس انتهای آن برمی‌گردد به اینکه گفته شود: المرکب، ذوالاجزاء.

- بررسی ترکیب ـ تقوّم ـ اختلاف پتانسیل به معنای ۳ وصف تعلق

امّا جای سئوال است که بالاخره این مرکّب، آیا یک چیز است یا چند چیز؟

منطق باید بتواند کثرت اجزاء و وحدت ذات را در ترکیب تعریف کند، لکن با بساطت نمی‌شود تحلیل دستی ارائه داد. چون اجزاء را یا بریده از هم بیان می‌کند که موجب انفصال مطلق بین اجزاء می‌شود، یا اینکه اجزاء را با ذات یکی می‌کند که اتصال مطلق بوجود می‌آورد به این معنا که دیگر در اتصال مطلق کثرت اجزاء نیست و لذا تغایر هم از بین می‌رود. لذا با توجه به این اشکالات ناچار هستیم بگوییم این معنایی که از

ترکیب با دید بساطت شد آن ترکیبی نیست که مدّ نظر ما است. لذا آمدیم وحدت ترکبی را مطرح کردیم و گفتیم ترکیب از صنف وحدت ترکیبی یعنی اصلی را که برای ذات مطرح می‌کنیم وحدت ترکیبی است، با آن بیانی که خدمت‌تان عرض کردیم ذات وحدت را مقید به کثرت. و کثرت را هم مقید به وحدت کردیم. اینها متقوّم شدند.

خوب حالا می‌خواهیم بگوییم چرا وارد بحث تقوّم شدیم علاوه بر اینکه قبلاً مسئله ترکب را طرح کرده بودیم؟ چون واقعش در تحلیل ذات، بحث «وحدت و کثرت» به بن‌بست رسید، و شما باید این بن‌بست را حل کنید و باید بگویید این دو وصف در ذات شما به چه نحو مطرح هستند و از این طریق به تعریف صحیحی از ذات برسید.

- علّت ورود به بحث اختلاف پتانسیل

حال بحث دیگر این است که چرا وارد بحث اختلاف پتانسیل شدیم؟ چون در این مرتبه باز با ارتکازات موجود تقوّم و وحدت و کثرت ترکیبی ایستا به ذهن می‌آید، یعنی شما با ارتکازات «اصالت‌الشیی» آنرا ایستا می‌بینید. و لذا ما ناچاریم برای اینکه تصویر درستی از وحدت ترکیبی بدهیم، بگوییم: این وحدت ترکیبی در جریان و حرکت است مثلاً این «ضبط» «یک دربی دارد» «دگمه‌ای دارد»، «هدی دارد»، حقیقت مطلب اینست که این تغایر کیفیات که مشاهده می‌شود در اصطکاک با همدیگر نیرو و فشار را منتقل می‌کنن و این کلماتی که ما بیان می‌کنیم یک فشاری روی این مس یا آلیاژی ک در این میکروفن است می‌آورد و آن آلیاژ هم این فشار را به نحو خاصّی منتقل می‌کند وقتی انتقال صورت گرفت فرضاً این فشار به نوار می‌رسد و نوار هم فشار را می‌گیرد. اگر صرف صورت و اشیایی رنگ به رنگ اینجا باشد، بدون فشار خاصّی که عمل ضبط کردن جریان پیدا نمی‌کند. مثلاً اگر شما ۱۰ تا چیز خاصّ را روی میز بگذارید و اینها ایستا باشند و هیچ فشار و اختلافی بین آنها نباشد، اینگونه نیست که این اشیاء میز را تکان بدهند. ممکن است که شخصی تغایرها را بریده بریده از هم ملاحظه کند ولی اگر این تغایرها را در تغییر ببینید بدون لحاظ اختلاف پتانسیل

نمی‌شود، و مثلاً ممکن نیست که شخصی بگوید همین‌طوری جرقه‌ای سر باطری می‌زند ولی حاصلش انتقال چرخ‌های ماشین نمی‌شود، چون در تغییر فشار منتقل می‌شود.

شاید شما از تغییرات اشیاء غفلت کنید و مثلاً این قندان که اینجاست ثابت است و نیروئی هم در آن جریان ندارد. یا یک نخ سیگار را توجه شما کنید خوب اگر آنرا روی میز ثابت بگذارید، هیچ تغییری را در آن مشاهده نمی‌کنید ولی وقتی آنرا روشن می‌کنید یک بخشش خاکستر می‌شود و یک بخشش دود می‌شود، و بالا می‌رود خوب چرا این دود بالا می‌رود چون دود در مقابل هوا که قرار می‌گیرد اگر اختلاف فشار نباشد دود بالا نمی‌رود. پس در تغییر، چه تغییر مکانی و چه زمانی و تبدیل نمی‌توانید اختلاف پتانسیل و فشار را ملاحظه نکنید.

این مقدماتی که الآن بیان کردیم ظاهراً به نظر می‌رسد بریده از هم بوده و ربطی هم ندارند لذا حالا می-خواهیم جمع‌بندی کنیم، گر چه با توجه به مقدماتی که ما بیان کردیم معلوم می‌شود که بریده از هم نیست بلکه از خود تغییر، ترکیب را می‌شود دید و ما در خود وحدت ترکیبی هم می‌توانیم اختلاف پتانسیل را ملاحظه کنیم امّا چون ما مأنوس با ارتکازات «اصالت شیی» هستیم، سرعت انتقالمان ضعیف است لذا مجبوریم که مقدماتی بچینیم تا این مقدمات با هم ترکیب شود و مفهوم جدیدی را حاصل کند.

اگر شما این چند وصف را (ترکیب، تقوّم، اختلاف پتانسیل) را برای ذات پذیرفتیم دیگر اینکه ما می‌آییم مفهومی را به نام «تعلّق» جایگزین، تقوّم می‌کنیم تغییر مبنا نیست، بلکه تعلّق یک عنوانی کاملتر از تقوّم است لذا شما می‌توانید تعلّق را کنار بگذارید و یک عنوان دیگری پیدا کنید. یعنی اگر شما با هم فکر کنید و یک مفهومی ارائه دهید که بتواند اختلاف پتانسیل و تقوّم و ترکیب را در برگیرد، هیچ اشکالی ندارد لکن بنظر ما می‌آید که این مفهوم می‌تواند تمام آن مفاهیم را بپوشاند چرا؟

بخاطر اینکه تعلّق یک نحوه «جذب» و «کشش» است، «جاذبه» است. و اختلاف پتانسیل در آن نهفته است. فشار در آن نهفته است، و تقوّم هم در آن نهفته است چون تعلّق یعنی غیرمستقل بودن. تعلّق اگر وابسته به مقصدش نباشد دیگر تعلّق نیست لذا تعلّق بدون طرف «حیات» ندارد، «موضوعیت» ندارد اصلاً تعلّق بدون

طرف تعلّق نیست کشش دارد آنهم به چه سمت؟ کدام طرف؟ اینکه این بحث آخر که ما تعلّق را می‌گذاریم جایگزین ترکیبی این اوصاف بحث استدلالی خاصّ نیست احتمالی است به نظرمان آمده است حالا اگر آقایان احتمالی دیگر به نظرشان آمده است خدمت‌شان هستیم ۳۰ وصف ذکر کردیم منتقل می‌کند ما را به ذاتی به نام تعلّق، از طریق اوصاف ما چی می‌بریم به تعلّق اگر چه حالا برسیم به تعلّق و اوصاف دقیق‌تر معنا می‌شود. یعنی دقیق‌تر معنا می‌شود چون در مسیر ارتکازات اصالت شیی هستیم یک نقصی در شیی هست. باید بیاییم آن نقص‌ها را برطرف کنیم، ما در این بحث از زمان و مکان برای بحث تقوّم استفاده نکردیم، یکی از برادرها سئوال کردند ما بحث زمان و مکان را به حول و قوه الهی می‌خواهیم در بحث تعلّق مطرح کنیم.

سئوال شد وحدت و کثرت منحل در تقوّم شد چگونه تعریف از وحدت را در تعلّق به طرف و جهت مطرح فرمودید؟

جواب: منحل شد به معنای اینکه اعدام شد بله اگر بگیرید اعدام شود چیزی که نیست چرا مطرح می‌کنید لازم بود اعدام بشود این یک مطلب پس اعدم شدنی نیست منحل شد یک بحث دیگر داریم اینکه در هر مرتبه‌ای از رشد که پیدا می‌شود باز وحدت و کثرت و اوصاف و اجزاء، هر چیزی که ذات دارد ذو اجزاء، ذو وصف، دوباره می‌توان از آن تعریف جدید داد مثل بچه نوزاد است، چشمش می‌بیند دستش تحرّک دارد، پایش تحرّک دارد، ولی وقتی ۵ ساله می‌شود تعریفی که از پا و دستش می‌دهید فرق می‌کند آنروز با پایش نمی‌توانست بازی کند حالا می‌تواند، ولی کدام پا همان پا است. همان وحدت و کثرتی که منحل شد در تقوّم الآن به یک بلوغ جدید رسید یعنی کارائی جدید دارد. نسبت تأثیر جدیدی دارد، آثار جدیدی دارد چون اضافه به آن شده، با یک اموراتی ترکیب شده است اگر ترکیب نشود رشد نکند، چیز جدیدی، هم به دست نمی‌آید مفاهیم هم همین‌طور است.

۴- توصیف از وحدت و کثرت در تعلّق

برادر کشتکاران: شما فرمودید هر مرحله یک آثاری دارد، خوب وحدت و کثرت در تقوّم در تعلّق چه شد و آثار وحدت و کثرت در تعلّق چیست؟

برادر صدوق: ما به نظرما آمد یکی بودن و چند تا بودن در بحث وحدت ترکیبی حل شد. یعنی بن‌بستی را که در بحث ذات و ذاتی داشتیم که بساطت در آن اصل بو و چون انفصال مطلق بر آن حاکم بود اشکال داشت در اینجا می‌گویید این وحدت، متقوّم به این کثرت است، این یکی بودن جدای از این اجزای خاصّ نیست اگر این اجزای خاصّ را ملاحظه کنید، بدون این یکی بودن خاصّ نمی‌شود. مثال هم زدیم گفتیم شما وسیله‌ای را برای حمل و نقل می‌خواهید، می‌خواهید مثلاً از شهری به شهر دیگر بروید بیاییم. لاستیک‌های تراکتور را به پیکان ببندیم. یعنی نحوه قرار گرفتن طایر به ماشین را به گونه‌ای درست می‌کنیم که لاستیک تراکتور به ماشین بخورد هدف شما تأمین نمی‌شود از موضع این یکی بودن خاصّ، این ذات خاصّ، آن کثرت خاصّ با هم جمع می‌شود دیگر نیست که یعنی بگویید یا یکی است یا چند تا است اینکه اینرا بگویید از پایگاه بساطت است هر جا یکی است چند تا هم هست عین هم هست، ترکیبی است، تألیفی هم نیست به چه درد می‌خورد اوصافی است که ما را به ذات نزدیک می‌کند امّا در همین جا دقیق می‌شود گفت که بحث ترتیب متقوّم به ترکیب و ترکیب متقوّم به جهت است.

کسی که بحث تعلّق یا بحث فاعلیت را دیده است اشراف بر مباحث تقوّم و ترکب نیز دارد مثلاً بچه از دنیا یک نحوه ادراک دارد و ما یک نحوه دیگر. حال می‌خواهند دست ما را بگیرند که بفهمانند که این مطلب نیست، چگونه باید به ما بفهمانند؟ آیا آن چیزی که نبی‌اکرم(ص) می‌فهمند را به ما می‌توانند بفهمانند؟ این‌که نمی‌شود. اول یک وسیله یا تدارک یا نقشه‌ای فراهم می‌کنند که مناسب ظرفیت ما باشد که از این مرحله به مرحله بالاتر برویم. سپس اعضاء و جوارح ما، کارآیی دیگری پیدا می‌کند یعنی در جاذبه دیگری قرار گرفته و کارآیی دیگر تحویل می‌دهد و تعریف دیگری پیدا می‌کند. پس کسی که بحث تعلّق را می‌بیند اگر بیاید بحث وحدت ترکیبی را ببیند دیگر همه چیز را می‌تواند ببیند ولی الآن که هنوز به بحث تعلّق نرسیده‌ایم نمی‌توان مقصد را همانجا شرح دهیم. یا بگوییم که تناسبات مقصد همان «سیر» هست. چرا که فی‌الجمله توان آن را ندارد.

سپس ترکب می‌تواند وحدت و کثرت را جمع کند و حال آنکه بساطت قادر به این معنی نبود.

در یک مجموعه، وحدت، ترکیبی می‌شود یعنی قابلیت ترکیب شدن و یکی شدن را داشته و می‌تواند با وصف‌های دیگر، ترکیب شود، هکذا کثرت نیز می‌تواند با وصف‌های دیگر ترکیب شود. و یا مفاهیم با هم می-توانند ترکیب شوند که از ترکیب شدن آنها، خصوصیت جدّید بدست می‌آید.

برادر کشتکاران: فرمودید برای فشار تقوّم و فشار ترکب یک عنوان انتخاب می‌کنیم که تعلّق باشد. حال آنکه بحث زمان و مکان در بحث تقوّم نبوده است که شما بتوانید تعلّق و تقوّم را نتیجه بگیرید!!

برادر صدوق: نه اینکه نبوده است، شما هر احتمالی که به ذهن‌تان می‌آید را استفاده می‌کنید.

۵- آیا در بحث اصالت تعلّق صرفاً تعابیر عوض شده است؟

برادر کشتکاران: شما صرفاً تعبیر عوض می‌کنید که با این تعبیر عوض کردن، می‌خواهید نتایجی را بگیرید.

برادر صدوق: آیا ابتدا ذات برای شما قابل «تصویر است، ذات، یعنی امر دارای فشار، دارای ترکیب و دارای تقوّم، آیا این برای شما تصویر دارد یا خیر؟ تا این حل نشود قدم بعد را نمی‌توانید بردارید. همین جا باید ببینید مطلب حل است یا خیر؟ مشیر به ذاتی هست یا خیر، اگر نیست بایست آن را رها کرد. سه وصف دارد مثلاً این قندان وزن دارد، حجم دارد یا نقطه انجماد دارد با این اوصاف، آیا چیزی قابل تصویر هست. اگر این اوصاف را بریده بریده بگیرید، هیچ ذاتی برای شما قابل تصویر نیست. اگر نسبت بین اوصاف را نبینید یعنی بگویید حجم ضرب در ارتفاع ضرب در عرض یعنی طول و عرض و عمق را در هم ضرب می‌کنید حجم بدست می‌آید وزن چیست؟ اگر از خود حجم به وزن برسید باید یک نسبتی بین آنها برقرار شود. یعنی چه؟ یعنی حجمش را کم کنید وزنش نیز کم می‌شود اگر گفتید حجم، وصفی است جدا، وزن هم وصفی است جدا، قابل ترکیب با یکدیگر نیستند، اگر تقوّم و فشار و ترکیب با همدیگر قابل ترکیب نباشند ذاتی را تحویل نمی‌دهد، مقدمات بریده چیزی تحویل ما نمی‌دهد، ولی اگر گفتید این اختلاف پتانسیل دارد حتماً ترکیب در آن هست یعنی تغایر جدای از تغییر نیست، ترتیب جدای از تبدیل نیست، هر تبدیلی را بخواهید نگاه کنید جای ترتیب وجود دارد یعنی وقتی اینها یا چند چیز را با هم ترکیب می‌کنید یک چیز جدید مثلاً سوهان یا حلوا یا ماشین بدست می‌آید، یعنی این تولیدات جای خو دارد که جای اجزاء آنها نیست. یعنی جایگاه

ترتیب آنها در عالم فرق می‌کند، آب جایش با اکسیژن و هیدروژن فرق می‌کند، پس هر تبدیلی بدون تغییر و ترتیبی واقع نمی‌شود هر تغییری و ترتیبی را که ملاحظه کنید بدون یک تبدیلی واقع نمی‌شود یعنی وقتی جا عوض شد دنبال یک خصوصیات جدّید باید باشیم چون خصوصیتی بای به خصویت دیگری تبدیل شود، اگر این اوصاف را در هم و با هم ببینید یعنی دارید وحدت ترکیبی می‌بینید یعنی دارید مرکّب می‌بینید یعنی مشیر یک ذات باید باشد یعنی اوصاف یک ذات است.

شما بگویید تعلّق یا جاذبه یا کشش بدون اختلاف پتانسیل می‌شود! نه اینکه بگویید این چطور شد، بلکه بگویید تعلّق بدون اختلاف پتانسیل داریم، تعلّق بدون طرف داریم یا بدون تقوّم داریم و ما استفاده می‌کنیم. یعنی آقایان عنایت کنند و همفکری کنند که خود بحث جلو برود و گر نه تکرار بحث شود که چطور شود که فی‌الجمله در بعضی بحث‌ها، ذهنیّت شما جلوتر رفته باشد که الآن از این پایگاه نمی‌توان جواب داد یعنی می‌توانم با تولّی و ولایت و فاعلیت جواب شما را بدهم ولی سیر مطلب از دست می‌رود و حداقل مصلحت جمع رعایت نمی‌شود.

برادر کشتکاران: شما در حال تعبیر عوض کردن هستید،

برادر صدوق: شما بحث ما را دقت کنید یعنی گفتیم ۳ وصف فشار، ترکیب و تقوّم با هم ترکیب می‌شوند که تعلّق را نتیجه می‌دهند. یعنی ما یک احتمالی بنظرمان رسیده و می‌گوییم تعلّق، شما اشکال این را بفرمایید نه اینکه بگویید نمی‌شود یک احتمالی را مطرح کنید ببینیم می‌تواند احتمال ما را بشکند. (بحث‌های ما وحی منزل نیست بلکه انسان هستیم و احتمالات زیاد مطرح است)

۶- استدلال مباحث منحصر در صغری و کبری نیست

برادر واحدی: صحبت برادران این است که در بحث‌ها استدلال مطرح کنید.

برادر صدوق: این مطلب تا آخر مطرح است حال بگویید معنی استدلال چیست؟

آیا صغری و کبری بچینیم؟

ما دنبال معنای دلیل هستیم، از اول بنظرمان آمد که مفاهمه می‌کنیم یعنی می‌شکافیم، فرضاً ماشین را که مثال می‌زنیم یک وقت شما بگویید، آقا شما مغالطه می‌کنید از جرقه ماشین، ماشین روشن نمی‌شود! اگر این را گفتید بحث ما رها می‌شود مثلاً می‌گوییم آب را که روی میز ریختید، راه می‌افتد، شما می‌گویید این جادو می‌کند، ما می‌گوییم این جادو نیست. بعداً فی‌الجمله همه قبول درند که اینکه آب، راه می‌افتد چون مقاومتی مقابل آن نیست، هوا به آب فشار نمی‌آورد، این صحبت‌هایی که می‌شود الآن هم بنا نداریم بگوییم که این حرف‌ها درست است بلکه این را می‌دانیم که می‌شود با هم مفاهمه کرد بعداً می‌رسیم به آنجا که می‌گوییم اینطوری نیست. یعنی بعداً تعریف منطقی و فلسفی می‌دهیم، فاعلیت دارد و جبر نیست یعنی اینها را نفی می‌کنیم به حول و قوه الهی. ولی الآن وقتی می‌گویید تمثیل، مگر ما الآن مشغول قصه گفتن هستیم بلکه به چیزهایی مثال می‌زنیم که ما با آنها سر و کار داریم، زندگی می‌کنیم یعنی با ماشین کار داریم و در یک انقلابی مشغول زندگی کردن هستیم و می‌گویید که جاذبه قبل از انقلاب و بعد از انقلاب دو تا جاذبه هست، این را که می‌شود گفت و فهمید. نفس کشیدن دین در بعد از انقلاب فرق کرده است. اینها تمثیل‌هایی است که مطلب را نزدیک می‌کند یعنی ذهن را به نکته‌ای متوجه می‌کند. حالا در مباحث و بحث عجز حاصل شود یعنی قوت این تنظیم را (منطق چیست؟ منطق تنظیم است.) نتوانید حاصل کنید نمی‌توانید بحث را جلو ببرید.

شما یک تنظیمی از مفاهیمی بکنید و بگویید این حرف ما درست و حرف و استدلال شما اشتباه است و ما استفاده می‌کنیم.

- استدلال بمعنای نظم بخشیدن هماهنگ است

استدلال چیست؟ استدلال نظم بخشیدن است هر اندازه نظم بخشیدن شما هماهنگ با عینیّت باشد، صحبت در آن رعایت شد، و شما را چه بخواهید چه نخواهید جلو می‌آورد اگر می‌گویید در استدلال صغری و کبری بچینید، ما که قائل نمی‌باشیم چون ریشه‌اش را زدیم، ما قبل از اینکه علّت و یا دالت را بیان کنیم علّت دلالت را گفتیم که امر ثابت باشد و در تحقق امر ثابت ربط لحاظ می‌شود.

پس وقتی استدلال می‌کنیم بر آن علّت تکیه می‌کنیم بر اتصال مطلق و انفصال مطلق و تغایر و تغییر و سنجش فی‌الجمله و هماهنگی تکیه می‌کنیم اگر صحبت ما ناهماهنگ بود، شکسته می‌شود و با هم در جهت دیگری می‌رویم. یعنی صحت مطالب با هماهنگی پیش می‌رود با استفاده از اصولی که علّت دلالت ما را به او رساند لذا استدلال است.

برادر حسین‌نژاد: شما بجای استدلال مطالب را در قالب مثال می‌آورید، مثلاً می‌گویید آب اگر در یک سراشیبی قرار گیرد بواسطه اختلاف پتانسیل حرکت می‌کند، لکن اگر این طور استدلال شود. اگر در تغییر اختلاف پتانسیل (یعنی اختلاف نسبیّت، اختلاف زمان و مکان) نباشد. پس متغیرها با هم مساوی هستند و نفی تغایر می‌شود و نفی تغایر که شود ریشه تغییر زده می‌شود. ما در عینیّت قبول داریم لکن چون استدلالش را نمی‌دانیم مطلب جا نمی‌افتد.

۷- توضیحی پیرامون اختلاف فشار

برادر صدوق: اختلاف فشار برابر شد با اختلاف نسبیّت؟

برادر حسین‌نژاد: اختلاف فشار به معنای اینکه نسبیّت اینها با هم فرق می‌کند

برادر صدوق: ما توجه به فشار داریم تا از ایستا بودن درآید. اگر تغایر را ما در این حدّ ببینیم که بگوییم این غیر از آن است براساس اصالت شیی می‌باشد و صورت بریده از عینیّت است نیرو در او نمی‌بینید، شما می‌خواهید توجه به آن نیرو کنید، این قند در واقع به بدن ما فشار می‌آورد، ایستانگری بحث ما را معلوم نمی‌کند لذا مجبوریم جایی را مثال بزنیم که ایستا نباشد (طبق ارتکازات شما) البته کسی که توجه به تعلّق دارد جریان را در همین جا می‌بیند. چون می‌گوید زیر میکروسکوپ در آزمایشگاه دیدم، سطح مقطع قند مرتّب در حال جولان می‌باشد. مرتّب یک حرکت‌های عظیمی واقع می‌شود. با چشم که نگاه می‌کنیم می‌گوییم ثابت است ولی برای کسی که با علوم روز مأنوس باشد پذیرفتن این مطلب ساده است چون ابزار علوم در اختیارش می‌باشد مثلاً سنگ را زیر میکروسکوپ که قرار می‌دهد می‌بیند سطحش در حال حرکت است لذا

سریع منتقل می‌شود ولی برای کسی که ارتکازات او براساس اصالت شیی می‌باشد باید بگویید این قند که روی زبان قرار می‌گیرد حل می‌شود، تبدیل را در اینجا مثال بزنید و روشن کنید.

در این مقدمه می‌خواهیم بگوییم توجه به نیرو فشار داشته باشید این مقدمه مخصوص بحث فشار است یعنی عالم بودن اختلاف پتانسیل نمی‌باشد، قطعاً تغایری لحاظ شد ولی تغایر تغایر فشاری است.

در اول که گفتیم تغایر فی‌الجمله دیگر قید فشار لازم نبود تغایر ماده، انرژی و... در آنجا بحث ماده نبوده، بحث کیفیت بود، نه اینکه آنها بدون فشار بودند و نه اینکه بدون ماده بودند و جاذبه و فاعلیت نداشتند خیر داشتند ولی ما توجه به آنها نداشتیم در آنجا نمی‌خواستیم محل نزاع و بحث و مفاهمه ما واقع شود تا اصولی را بدست آوریم و بعد روی او بتوانیم کار کنیم و روش فی‌الجمله‌ای را بدست بیاوریم.

برادر جمالی: تما مباحث در ربط گفته شده چیز اضافه‌تری در این مباحث تقوّم و تعلّق گفته نشده است چون در بحط ربط هم گفتیم تعیّن اشیاء به بط است. یعنی شیئیت شیی به ارتباطات آن شیی است یعنی یک ارتباط با زمان دارد و یک ارتباط با مکان یعنی بحث زمان که در تعلّق است آنجا هم بوده مطلب جدید نفرمودید، مفهوم عوض نشده بلکه واژه‌ها و تعبیرها نسبت به بحث اصالت ربط عوض شده؟

برادر صدوق: یک قدم جلوتر برویم می‌گوییم همه آنها ناشی از حدّ اولیه است، کیفیات، تغییر هر چه را آنجا دیدید ناشی از حدّ اولیه است. حال شما زودتر جمع‌بندی کردید ما در بحث علّت هم می‌خواهیم همین را بگوییم.

۸- بحث کیفیت در هیچ مرحله‌ای جدای از بحث مواد نیست

مسئله دیگر: وقتی شما بحث از کیفیت می‌کنید از ماده جدا نمی‌باشد ولی بحث ماده را در کیفیت نمی-خواهیم ببریم در خود بحث ذات و ذاتی که می‌گوییم دقیقاً با کیفیات استدلال می‌کنیم یعنی با تغایر و تغییر و اتصال مطلق و... وحدت را یک وصف می‌گیرید، کثرت را یک وصف می‌گیرید، با اوصاف اشاره به ذات می‌کنید ولی موضوع بحث ذات می‌باشد، شما که ربط را اصل قرار می‌دهید تقوّم را اصل قرار می‌دهید در هیچ مرحله‌ای از بحث نمی‌توانید کیفیت و مواد را از هم جدا کنید با مطلق دیدن که نمی‌شود بحث کرد

لکن می‌شود یک جا توجه بیشتر داشت، «دوربین را یک جای خاصّی می‌شود میزان کرد بعد ببرید یک جای دیگر تا آرام آرام به جوانب مطلب اشراف پیدا کنید، لذا بریده نمی‌شود.

امّا اینکه در قسمت اول بحث کیفیت بود، غیر از مهره اصالت ربط و شیی که گفتیم به تبع کیفیت ربط می‌باشند، آنجا هم گفتیم کیفیت ربط اصل است در عین حال رابطه هم اصل می‌شود که نفی شیی می‌باشد البته می‌شود او را آنجا نگویید (اول بحث ذاتی بگویید) پس تمام مهره‌های بحث مرحله اول بحث از کیفیت است، الآن هم بحث ذات می‌باشد یعنی می‌خواهیم توجه کنیم که ذات چه می‌شود لکن این جوری نمی‌باشد که از کیفیت استفاده نکنیم لکن موضوع بحث ما کیفیت نمی‌باشد.

برای روشن شدن حدّ اولیه مجبورید تناسباتش را بگویید، پس تناسبات را به تبع می‌گویید لذا تغییر تعابیر نمی‌باشد.

۹- امر ثابت چیست؟

برادر حسین‌نژاد: در معرفی امر ثابت چه چیزی را مطرح کردید؟

برادر صدوق: ما داریم می‌گوییم امر ثابت ولی او را معرفی نکردیم که ولایت است یا... یک امر ثابت می‌خواهیم چون بدون ثبات نمی‌شود حرکت کرد. هم تغییر داریم و هم ثبات باید نسبت بین ثبات و تغییر را حل کنید. معنای کیفیتی که پیدا می‌کند، معنای وصفی پیدا می‌کند و می‌گویید وصف ثبات و تغییر را منطق شما باید حل کند، امّا حقیقت ثبات چیست، مواد ثبات چیست بعد می‌رسیم وصفی را در منطق گفتید ولی حقیقت ذات چیست را منطق باید بگوید. می‌رویم جلو و در مرحله تعلّق مثلاً می‌گویید کتاب است یعنی متناسب با تعلّق این نفس می‌باشد بعد می‌گوییم این هم نیست و متناسب با فاعلیت وجود مبارک پیامبر(ص) می‌باشد. یعنی نقشه‌ساز است نه اینکه نقشه ول می‌شود (این‌که آقا گفتند وحدت و کثرت منحل شد نه یک معنای دیگری پیدا می‌کند.

برادر حسین‌نژاد: یعنی ثبات را برمی‌گردانید.

برادر صدوق: مادی‌ها فکر می‌کنند امر ثابت قانون است، ما معیّن نمی‌کنیم ما توجه به وصف او داریم، وصف ثبات را لازم دارد حال حقیقتاً قانون است، مادی فکر می‌کند قانون است. اینکه می‌گویم کیفیت بدون مواد قابل طرح نمی‌باشد. او که ثبات در نظرش می‌آید همانجا با توجه به قانون همراه شما می‌آید شما هم توجه دارید که معادی هست و معاد دیگر تغییرپذیر نمی‌باشد. قیامت ثابت است، میزان و... ثابت است ما که مذهبی می‌باشیم ثبات را ممکن است اینگونه ببینیم ولی دیگری ممکن است قانون را ثابت می‌گیریم ما توجه به وصف ثبات داریم حقیقت ثبات چیست را باید در بحث ذات بررسی کنیم لکن در بحث ذات جدای از کیفیات صحبت نمی‌کنیم، بریده از اوصاف نمی‌شود صحبت کرد ولی توجه اصلی ما به ذات است، حقیقت عالم چیست.

بسمه تعالی

گروه تحقیقات مبنائی

استاد : حجت الاسلام صدوق

دورهٔ : دوم

" آموزش "

" فلسفه اصول روش تنظیم "

جلسه : چهاردهم .

تاریخ : ۷۱/۸/۱۷

عنوان کلی : بررسی " تعریف مکان " بر مبنای " اصالت شئ " اصالت ترکب و اصالت تعلق "

* مقدمه : علت ورود به بحث مکان

* اصل بحث :

الف) بررسی مکان بر اساس اصالت شئ ص ۱

* مقدمه : " اشغال جای " قدر متیقن معنی مکان در اصالت شئ ص ۱

* ذی المقدمه : طرح دو احتمال در معنی مکان براساس اصالت شئ ص ۲

۱ ـ اضافی و اعتباری بودن مکان ص ۲

ـ منجر شدن احتمال فوق به "اتصال مطلق " بین کیفیات ص ۲

۲ ـ حقیقی بودن مکان و تعیین شدن آن به اقتضای ماهیت ص ۲

ـ منجر شدن احتمال فوق به " انفصال مطلق " بین کیفیات

ب) بررسی مکان بر اساس اصالت ترکب

* مقدمه : وجود " تاءثیر و تاءثر و نسبت " بین اجزاء مرکب ص ۲

* ذی المقدمه : متقوم بودن " مکان " ، نظام " بر اساس ترکب ص ۴

۱ ـ امکان تغییر مکان بر اساس اصالت ترکب عدم امکان آن بر اساس اصالت شیء ص ۴

۲ ـ متغیر بودن مکان همه کیفیات در صورت تغییر مجموعه ، بر اساس اصالت ترکب ص ۵

۳ ـ تحت " قانون و نسبت خاص " بودن تغییر مکان بر اساس اصالت ترکب ص ۶

* پاورقی :

۱ ـ تغییر همهٔ اوصاف شئ (علاوه بر مکان) در صورت تغییر مجموعه ص ۷

۲ ـ اعتباری شدن عدل و ظلم بر اساس تعریف مکان

بر اساس اصالت شئ ص ۷

* نتیجه گیری : تعریف شدن مکان به " جایگاه ترتیبی در نظام وحدت ترکیبی ص ۷

ج) بررسی مکان بر اساس اصالت تعلق ص ۸

۱ ـ "معین شدن مکان" متناسب با " غایت و جهت " بر اساس اصالت

تعلق ص ۸

* پاورقی :۱ـ" قرار گیری هر چیز متناسب با غایت " تعریف عدل بر مبنای

تعلق " ص ۸

۲ ـ مقایسه مکان در اصالت تعلق با مکان در اصالت ترکب ص ۹

۳ ـ معین شدن " مکان " متناسب با زمان ، و"زمان متناسب با ـ

غایت در اصالت تعلق ص ۱۰

* پرسش و پاسخ :

۱ ـ تابعیت مجموعه مکانها (اعم از مکانهای متناسب با طغیان و مکانهای

متناسب با طاعت) از یک قانون واحد متناسب با غایت واحد ص ۱۰

۲ ـ ناتوانی تعریف اصالت شئ از مکان ، در " ادارهٔ نظام "

ـ ضرورت تعریف مفاهیم " زمان ، مکان ، غایت " متناسب با "برنامه ریزی"

ص ۱۲

۳ ـ لازمه مبنای اصالت وجود و ماهیت در بحث ذات تعاریف ذکر شده است

نه ظاهر قول آنها ص ۱۳

ـ متقوم نبودن تعریف زمان و مکان بیکدیگر و فلسفهٔ رایج ص ۱۳

۴ ـ مقایسه " انتزاع " در اصالت شئ و اصالت ترکب ص ۱۵

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه ۱۴ تاریخ : ۷۱/۸/۱۷

مقدمه : علت ورود به بحث مکان

خدمتتان عرض شد که تعلق به معنی ..... جاذبه و یک نحوه کشش است اما نه بدین صورت که این نحوه کشش بصورت "بساطتی" باشد حال برای اینکه معنی تعلق واضح‌تر گردد لاجرم بایست روی این مطلب مقداری توضیح داده شود :

سابقا" بیان شد که منظور از تعلق ، تعلق به هدف و مقصد است و درهمین رابطه بحث زمان و مکان را داشتیم که بالطبع ضروری است همگام با توضیح دقیقتر بحث تعلق تاملی برمبحث زمان و مکان داشته باشیم .

ابتدائا" به بحث مکان و سپس زمان پرداخته می‌شود تا اینکه تعلق به "قصد" و به تبع آن سیر که لازمهٔ مقصد است و ترکیب که لازمه سیرست روشن تر شده و مجدادا" بحث تعلق را از زاویه وحدت ترکیبی مورد مداقه قرار دهیم تا مجموع این مباحث توصیف دقیقتری از تعلق به ما ارائه دهد .

* اصل بحث : الف بررسی مکان براساس اصالت شیئ

پس امروز بحث ما بحث مکان است ابتدا اشاره‌ای به تعریف مکان از زاویه اصاله شیئ می شود تا مدخلی جهت ورود به بحث خودمان باشد :

*مقدمه : اشغال جای قدرمتیقن معنی مکان دراصالت شیئی

دریک جمع بندی کلی ، بنظر می رسد که آقایان ۲ تعریف از "مکان" دارند که قدر متقین هردوتعریف ، "اشغال جا" و "جا داشتن" است . مثلا" وقتی می گوئیم میکروفون روی میز است درواقع مکان آن را بیان می کنیم . یا وقتی می گوئیم : این صندلی پائین تر از میزست باز بیان مکان آن است .

* ذی المقدمه : طرح دو احتمال درمعنی مکان براساس اصالت شیئی

۱ ـ اضافی و اعتباری بودن مکان

حال این جای داشتن را یکبار بصورت اضافی و انتزاعی می بینیم بدین معنی که جا و مکان وجود خارجی ندارند بلکه این من هستم که آنرا انتزاع می کنم مثل اینکه گفته شود این روی میز است یا زیر میز است یا ..... که همگی انتزاعی ذهن ، اضافی و اعتباری است . پس یکبار اشغال جا را بصورت انتزاع ذهن فرض می کنید بدین معنی که حقیقتا " مکان خارجی وجود ندارد ، مثل اصاله وجود که قائل است " ماهیت " ، خارجا " موجود نیست بلکه صرفا " منتزع ذهن است .

ـ منجر شدن احتمال فوق، "اتصال مطلق بین کیفیات

این تعریف از مکان ، منجر به اتصال مطلق می شود که درخارج " مکان " یکپارچه مخض می شود . لذا رو بودن ، زیر بودن و کلا" مکان به هرمعنائی که باشد امری انتزاعی و اضافی خواهد شد .

۲ ـ حقیقی بودن مکان و تعیین شدن آن اقتضای ماهیت .

واما تعریف دوم از مکانی به این است که آنرا امری انتزاعی و اضافی نمی دانند ، مثل قائلین به اصاله الولایه که اشاره به مکان دارند آنهم بصورت ماهیت مستقله درخارج، حال به هر معنائی که باشد اعم اززیربودن یا روبودن پس ایشان مکان را بصورت حقیقی معنی می کنند لکن امری بریده و منفصل از هم یعنی همان معنی اشغال جا را نه بطور انتزاعی بلکه حقیقی می آورند .

ـ منجر شدن احتمال فوق به انفصال مطلق بین کیفیات :

حال اشکالی که براین مبنا و تعریف مبتنی برآن وارداست این است که نهایتا" سراز انفصال مطلق درمی آورد .

مثلا" این میکروفون و این قلم هرکدام حجمی دارند اما اینها به هم ربطی ندارند چرا که بنا برتعریف دوم قرار شد این مکانها ، امور بریده از هم باشند که دریک مجموعه قائل لحاظ نبوده و به تعبیر بهتر ،"مرکب"نباشند .

اگر اشاره‌ای به مباحث قبل شود که گفته شد ذات اگر بسیط باشد چه فاسدهائی را نتیجه می دهد ، هکذا اگر مکان را بخواهیم براساس"بساطت" تفسیر کنیم لاجرم بایست آنرا امری بریده از هم تصور کنیم و تفسیری انفصالی از آن ارائه دهیم بدین معنی که این شی خود دارای مکان وترتیبی ، است و شی دیگر دارای مکان وترتیبی دیگرودرعین حال هیچگونه ارتباطی بایکدیگر ندارند .

حال اشکال ما براساس بحث ذات که تقوم را نمی تواند معنی کند و نیز توان جمع اوصاف را باهم ، ندارند و قدرت تحلیل تغییر و تغایر را نداشته و نهایتا" منجر به انفصال و اتصال می شود (با بیانی که قبلا" گذشت) اشکالی واضح و روشن است

ب) بررسی مکان براساس اصالت ترکیب

* مقدمه : وجود تاثیر و تاثر و "نسبت بین اجزاء مرکب :

اما اگر همین معنی را بخواهیم درمجموعه بیاوریم بدین صورت که آیا نسبتی به مرکب دارد یاخیر ؟ قطعا" همه افراد یک نحوه تاثیر و تاثر رادر مرکب قائلند .. یعنی وقتی می گوئیم چیزی مرکب است بدین معنی است که ادنی مرتبه تاثیر پذیری ، پس قابلیت تاثیر و تاثر درمرکب ، جای فرض دارد چرا که درغیر اینصورت مرکب ، شکسته شده و به امر بسیط تبدیل می گردد .

حال بینیم اشغال جا دروحدت ترکیبی چه شکلی دارد ؟ آیا می توان جا و مکان

را مستقل فرض کرد ؟ آنچه مسلم است این است که دربحث وحدت ترکیبی که تقوم امور را طرح می کرد (درعین حالی که امور ، مختلف هستند مثل میکروفون که غیر ازقلم است) معذلک آنها را دریک مجموعه ترکیبی لحاظ می کرد و قائل به وجود نسبت بین امور مختلفه می شد . یعنی دریک نظام ، به یکدیگر وحدت ترکیبی و تقوم دارند هکذا اگر اجزاء یک شی را هم لحاظ کنیم باز آنها هم به یکدیگر نسبتی دارند ودرعین اختلاف این جزء با جزء دیگر درهمین شی ، وجود نسبت ، امری روشن و قابل تصورست

* ذی المقدمه : متقوم بودن مکان به "نظام" براساس ترکب

پس جا داشتن و مکان داری ، درمجموعه ، متقون به نظام است آنهم به همان صورت که اجزاء این ، درربط به یکدیگر متقوم می شوند ،

جهت تقریب به ذهن مثالی از سیگار می زنیم که دود آن به بالا رفته و خاکستر آن باقی می ماند . حال اگر مکان ، معنی بریده و انفصالی داشته باشد نبایست دود ، بالا رود چرا که آن مکانی داشته است و کماکان بایست درهمین مکان باقی باشد بنا بر بحث علیت هم این معنی ، بلادلیل نمی شود چرا که معنی ندارد دود صاعد باشد این مثال جهت تفسیر مکان عینی بود که ارائه شد یعنی اگر بخواهیم مکان و تغییر جا را درعینیت لحاظ کنیم بایست مثالی عین زد نه مثالی که صرفا " درذهن ، جایگاه آن باشد .

ا ـ امکان تغییر مکان براساس اصالت ترکیب و عدم امکان آن براساس اصالت شیئی .

دراین مثال اگر قائل به مبنای فوق باشید نباید بگوئید که دود به

بالا می رود و از مکان خودش تغییر پیدا می کند . یا این تخته پاک کن که حجمی را اشغال می کند نبایست درآن تغییر و تغایر راه داشته باشد . اما ما بخواهیم ببینیم که چه معنائی می تواند مفسر تغییر آن باشد اگر مکان را به نحو بریده معنی کنیم یعنی بگوئیم : این جائی دارد که مخصوص خودش است آنگاه اشکال می کنیم که پس چه معنی دارد قائل به تغییر شویم ؟ و بنا برعلیت هم سئوال می شود که چرا تغییر پیدا کرد ؟ پس سئوال این است که : آیا تفسیر تغییر مکان براساس اصالة الماهیه(که آن را امری بریده و انفصالی می داند) ممکن است یا براساس وحدت ترکیبی که قائل به ربط است ؟ یعنی اگر درنگرش فرد ، مجموعه ، اصل نباشد نمی توان گفت که مثلا" این شی راکه بالا بوده است پائین گذاشتیم .بدین معنی که وقتی تاثیر و تاثر را پذیرفتیم درواقع این پذیرش ، دخیل و جاری درتمامی اوصاف آن شی می شود یعنی درجمیع صفات شیء تغییر می تواند راه پیداکند . ولی اگر برعکس قائل شوید که این مکانی مستقل برای خود دارد بدین معنی که اشغال جا درعالم امری مستقل است و ربطی به مکان شیء دیگر ندارد ، آنگاه بر این مبنا دیگر نمی توان تفسیری از " تغییر" این شیء درمکان ارائه داد . حتی عاجز از تفسیر تغایر آن با شی دیگر نیز هست .یعنی درقدم اول تغییر آن را و درقدم دیگر ، تغایرش را نمی توانند معنی کنند .

۲ ـ متغیر بودن مکان همه کیفیات درصورت تغییر براساس اصالت ترکیب

البته ممکن است در اشیائی که تغییر مکانی محسوسی ندارند ، امر مشبه شود که مکان این شیء ثابت است . چرا که حرکت و تغییر آن با حواس ظاهری

انسان قابل سنجش نیست. بلی اگر میزان دقت حواس را توسط دستگاهی ، بالا ببریم می بینیم که "بالنسبه" درهمین شئ نیز تغییر مکانی وجود دارد و او میزان این تغییر بسیار اندک باشد .

پس تمام صحبت ما دراین مبحث این است که ما حجم و مکان ثابت نداریم. مثلا" آب را در شرائط فعلی با این دما و حرارت و .... برداشته و به بالای کوه ببریم قطعا" حجم آن تغییر می یابد حال منبسط می شود یا منقبض ، چندان مهم نیست بلکه قدر مسلم ، " تغییر حجم" آن با تغییر شرائط می باشد . هکذا در بهای آهنی که درارتباط با سرما و گرما ، قبض و بسط حجمی پیدا می کند یعنی متناسب با مجموعه های مختلفی که قرار می گیرند مکان و ترتیب آنها نیز متفاوت می شوند حال می توان با آزمایشات مختلف این تغییر مکان و حجم را ثابت کرد منتهی دربعضی اشیاء ، اثبات این تغییر سریعتر و آسانترست و دربعضی دیگر که تغییر آنها محسوس نیست ، دیرتر و مشکل تر . لکن درمجموع اگر مرکب اصل باشد " تاثیر و تاثرازتغییر مکان غیر قابل تفکیک است ولو به میزان بسیار اندک که توان محاسبه آن را داشته باشیم .

۳ ـ تحت قانون و نسبت خاص" بودن مکان براساس اصالت ترکب

پس این معنی که اشغال جا به نحو مستقل لحاظ شود با ذات مرکب ووحدت ترکیبی که مبنای ما بود ، سازگار نیست . لذا حجم و مکان تابعی از ارتباط با کل ، ارتباط با مجموعه و ارتباط با نظام محسوب می گردد . که آنهم بدون قانون ممکن نیست بلکه تحت نسبیت خاصی این تغییر مکان صورت می گیرد .

* پاورقی : تغییر همه اوصاف شیی (علاوه بر مکان) در صورت تغییر مجموعه

این مطلب که درمورد مکان ذکر شد چیزی نیست که تنها مختص به مکان باشد بلکه نسبت به سایر خواص اشیاء نیز همین معنی وجود دارد ، مثلا" اگر بخاری را از شرائط مطلوب آن به شرائطی متفاوت (مثل بالا کوه) انتقال دهیم می یابیم که قدرت اشتعال خود را از دست می دهد . پس اوصاف اشیاء تابعی از کل ، نظام و وحدت ترکیبی می باشد .

۲ ـ اعتباری شدن عدل و ظلم براساس تعریف مکان براساس اصالت شیء

حال اگر گفتیم که " عدل به معنی وضع کل شی فی موضعه است می توان نهایت استفاده را از بحث مکان نموده چراکه غایت استفاده از این بحث ، دراثبات "عدل" دراعتقادات خودمان می باشد بیان ذلک اینکه وقتی قائل شویم که چیزی درمکان خود قرار گرفته است درواقع تفسیری از عدل ارائه داده ایم .

حال بنابر تعریف اول اگر بخواهیم عدل (وضع کل شی فی موضعه) را امری اضافی و انتزاعی قلمداد کنیم به تبع آن ظلم نیز امری اضافی وانتزاعی خواهد شد .

نتیجه گیری : تعریف شدن مکان به " جایگاه ترتیبی درنظام وحدت ترکیبی "

بنابراین بنابر مبنای وحدت ترکیبی ، مکان چیزی نیست جز جایگاه ترتیبی درنظام وحدت ترکیبی " .

حال می خواهیم یک قدم بالاتر آمده و مکان را دررابطه با تعلق بررسی کنیم بایست دید چه قیدی راضروری است به آن اضافه کنیم تا معنی مکان دقیقتر شود . پس درقدم اول ما مکان را از اصالت شی ، خارج ساختیم یعنی نه آن را انتزاعی بایست لحاظ کرد ونه حقیقی منفصل سپس مکان رادر ربط و ترکیب لحاظ کردیم و قائل به عدم

انفکاک تاثیر و تاثر ازمکان شدیم به عبارت دیگر با دید اصالة الربط به مکان برخورد نمودیم . درقدم سوم ، مکان را در"وحدت ترکیبی " لحاظ کردیم یعنی "مکان متقوم به سایر اوصاف دردرون شی و مکان هر شی که درنظام و مجموعه متقوم به مکان سایر اشیاء است .

ج – بررسی مکان براساس اصالت تعلق

۱ – "معین شدن مکان" متناسب با " غایت و جهت " براساس اصالت تعلق

حال قصد داریم مکان را از زاویه تعلق بنگریم و با دید تعلقی مکان را تفسیر کنیم .

* پاورقی: قرار گیری وچیز متناسب با غایت " تعریف عدل برمبنای تعلق

اگر قرار باشد که عدل به معنی تناسب باشد بایست ۲ فرض را دارا باشد :

اول اینکه جایگاه اشیاء درنظام خلقت ، متناسب با فاعلیت حضرت حق سبحانه وتعالی است . لذا محسور کائنات ، وجود مقدس حضرت نبی (ص) است و هرکدام از اشیاء هم درجای خود واقع اند . یعنی بشر به عنوان اشرف مخلوقات درجایگاهی رفیع است که نبات و حیوان و جماد آن جایگاه را ندارند بلکه هرکدام درجایگاهی متفاوت با دیگری واقع شده اند . واز طرفی چون نمی توان برای خدا مکان و جهتی خاص قائل شد لذا بایست از طریق وجود مقصد و هدف خلقت ، جایگاه اشیاء را تفسیر و تعیین کرد . پس برای اینکه حکیمانه بودن نظام خلقت را برسانیم بایست آنرا به " مقصد" تعریف و تفسیر کنیم . یعنی چون عالم دارای مقصد است پس جای این اینجاست و جای آن ،آنجا و مکان بشر بعنوان فاعل مختار ، درمحوریت کائنات است و مکان جماد و نبات و حیوان پائین تر از مکان بشر . چرا که مقصد است که چنین تفاوت جایگاهی را تفسیر می کند

پس آن قیدی که تعلق به ما اجازه می دهد که درنفس مکان بگنجانیم چیزی نیست جز" قید مقصد". یعنی " مقصد " بایست قید مکان قرار گیرد پس اگر سئوال شود چرا جایگاه این ، اینجاست ؟ می گوئیم چگونگه این شی نسبتی به مقصد دارد لذا جایگاهش چنین است .

۲ – مقایسه مکان دراصالت تعلق با مکان دراصالت ترکب

بنابراین درقدم اول قائل شدیم که این شی نسبتی به مجموعه و کل دارد – ولی تا اینجا نتوانسته بودیم قید مقصد را استفاده کنیم . البته نه به این معنی که دروحدت ترکیبی اصلا" مقصدی قابل تصور و لحاظ نیست بلکه بدین معنی که حد اولیه وحدت ترکیبی به این مرحله از بلوغ نرسیده بودکه توان ارائه قیدی چون مقصد را داشته باشد .. پس مکان بایست به مقصد تعریف گردد ..

توضیح بیشتر مطلب را با ذکر مثال معروفی که قبلا" نیز ارائه شد ، می آوریم اگر هدف ما درست کردن سوهان باشد بایست تناسباتی را بین اجزاء آن مثل شکر وروغن و آرد و .... لحاظ کنیم تا سر از شیء دیگری مثل حلوا درنیاورد .. یعنی آن هدف به ما تناسبات خاصی را می دهد که تنها ازاین طریق می توان به سوهان رسید و نه شیء دیگر . پس ما مکان و عیاری راکه دراجزاء مرکب مذبور رعایت می کنیم درواقع چیزی جز تناسبات عدل را نشان نمی دهد .. یعنی اگر ما بخواهیم عدل را دراین امور رعایت کنیم بایست آن تناسبات را درمجموعه ترکیب رعایت کرده باشیم تا به هدف مذبور نائل شویم . لذا این اجزاء جهت رسیدن به این مقصد لاجرم از پیمودن سیری هستند ، یعنی بایست نحوه ترکیب خاصی از وحدت ترکیبی را بپیمایند تا به هدف برسند

پس آن سیر به ما می‌گوید که عیار شما چقدر بایست باشد تا نهایتا " ترکیبی مثل سوهان تحویل دهد . هکذا درنظام خلقت نیز چنین است . یعنی ظرفیت های مختلف از متناسب با مقصد و قربی که برای اولیاء الهی و ائمه معصومین (ع) است مشخص می کند که هرکس به‌چه مقدار و درکجا ، بلحاظ ترکیبی می تواند وارد شود .

۳ ـ معین شدن مکان متناسب با زمان (تغیر) و تعیین زمان متناسب با غایت

پس مکان براساس اصالة تعلق که درآن غایت و طرف تعلق اصل است ، به صورت " تقوم به سیر " تفسیر می گردد . لذا وقتی سئوال می کنیم چرا این شیء اینجاست ؟ بایست تعبیر دراین مکان بودن را از حال درآورده و سئوال را اینگونه مطرح کنیم که چرا اینجا وارد ترکیب می شوند ؟ و چرا اینجا وارد مجموعه می شود ؟ چونکه قرار است این مسیر راطی کند تا نهایتا " به مقصد برسیم . پس تعریف مکان براساس تعلق همانا تقوم به سیر" و " تقوم به مقصد" است ، به عبارت دیگر تناسب داشتن به مقصد است درجایگاه ترکیبی خود و لابلای ترکیبی شیء

حال اگر سئوال و ابهامی مطرح است ، بفرمائید .

* پرسش و پاسخ

۱ ـ تابعیت مجموع مکانها (اعم از مکانهای متناسب با طغیان و مکانهای متناسب با) ازیک قانون واحد متناسب با غایت واحد .

برادر میر احمدی : تعریف مکان براساس اصالت تعلق نسبت به تفسیر مکان براساس اصالت نسبی از مشمولیت برخوردار نیست ، چون براساس اینکه مکان و چیز را غایت او معین می کند . اگر شخصی بدون هیچ مقصد خاصی شیئی را از مکانی به مکان

دیگر منتقل کرد ، مکان کیفیت ثانی براساس اصالت تعلق قابل تعریف نیست ، چون مقصد خاصی را دنبال نمی کند ، اما اگر قید غایت درتعریف مکان لحاظ نشود - (چنانچه درتعریف اصالت شی لحاظ نشده بود) مکان چنین کیفیتی هم قابل تعریف می باشد ، پس از شمولیت بیشتری برخوردار است .

حجة الاسلام صدوق : حال تفسیر این معنی که تغییرات مکانی انسانهای مکلف مختار که یا طغیان کرده و یا طاعت الهی پیشه می کنند به چه صورت است را دربحث اصاله الولایه کاملا" توضیح می دهیم چراکه سئوال شما یک قدم بالاتر از بحث مکان و تغییرات مکانی است ، که می فرمائید : اگر مقصد واحد وجود دارد حرکت های نزولی و حرکتهای فاسد و طغیانی ، درمجموعه کل چه تاثیری دارند ؟ آیا انفصال مطلق ایجاد می شود ؟ به اینکه نظام به ۲ قسمت تقسیم می گردد که یکی از آن دو نظام طغیانی کفار است که با اعمال خود درواقع مشغول جداکردن بخشی از نظام و اختصاصی دادن آن به خود هستند ؟ و به تعبیری که ما نتوانسته ایم مبنائی واحد ارائه دهیم که جامع و مفسر هردو (نظام) شود ، این مطلب در مباحث آتی توضیح داده می شود اما فی الجمله این معنی روشن است که مکانها تحت یک "قانون" وآن قانون هم تحت یک نسبیت که مقصد را نشان می دهد قرار داشته و متعین می شوند . حال آیا باهمین مقدار از بلوغ حد اولی می‌توان تفسیری جامع ارائه داد ؟ که می گوئیم خیر و لازم است مباحث پیشرفت داشته باشد تا قیودی دیگر مباحث پیشین زده شود و نهایتا " براساس نظام ولایت ، تفسیری جامع و روشن از امور ارائه گردد بگونه‌ای که کاربرد عملی هم داشته باشد . (انشاءا ....)

۲ ـ ناتوانی تعریف اصالت شیء از مکان در اداره نظام

اما با صرف نظر از مطالبی که درآینده توضیح خواهیم داد اشکال تعریف اصالت نسبی این است که نمی توان با آن نظام را اداره کرد چون مسئله مقصد و هدف را دربرنامه ریزی متکفل هست . شما نمی توانید مفهوم عام فلسفی راکه ارائه می دهید به نحوی باشد که به این معظله برخورد نکند به این معنی که انسان مکلف برنامه ریزی وقتی با چنین مشکلی برخورد می کند لاجرم بایست عقب نشینی کند چراکه قدرت تفسیر آن را نداشته است خیر بایست شما به نحوی مباحث را جلوببرید که قدرت تفسیر را دارا باشد و توان کنترل کفار را داشته باشید . پس تمام مطلب این است که مباحث فلسفی را بگونه‌ای پیشرفت دهید که بتواند قدرت مبارز با آمریکا را شدت بخشد . یعنی مفاهیم تان به شما قدرت برنامه ریزی و اداره امور را ارزانی دارد ـ حال اگر شما مسئله مقصد را حل نکنید تعریف شما به بلوغ نمی رسد ، و نمی توان از وحدت ترکیبی به تعلق و از تعلق به فاعلیت منتقل شد .

او از آنطرف درمباحث آتی انشاء ا... اثبات خواهد شد که انسانها بخاطر فعالیتهائی که دارند محتاج به مکان هستند و جائی را اشغال می کنند ، چنانچه دربحث نظام ولایت خواهد آمد که توسعه نفوذ فاعلیت و "نیابت" درواقع معنی مکانی دارند ، بلکه در قدم بالاتر اصلا" انسانها را مکان ساز و موجه معرفی می کند .

ضرورت تعریف مفاهیم " زمان ، مکان ، غایت ، متناسب با "برنامه‌ریزی"

پس شما ناچار از برنامه ریزی هستید و جهت برنامه ریزی نیز وجود هدف حال به هدف کل نظام وجه اهداف مقطعی ، آن امری اجتناب ناپذیرست که شما قبل

از تمام این امور بایست مسئله تفسیر هدف و غایت را در فلسفه خودتان تمام کرده باشید تا "عمل" و "نظر" شما هماهنگ با یکدیگر شکل گیرند. بلکه درقدم بالاتر اصلا قائل هستیم که نظر، چیزی جز توصیف رفتار عین نست چراکه ما ناچار از زندگی کرده و عمل نمودن هستیم و براین اساس هم بایست تئوری ای ارائه داد.

برادر میرزائی: شما فرمودید که مکان هرکیفتی درحال تغییر می باشد حال سئوال این است که علت این تغییر، "جاذبه است یا چیزی مثل هوا یا .... ؟

گفتیم ممکن است امر بر حواس ما مشبه شود که تغییر مکانی این شیء ثابت است اما این حرف بدین معنی نیست که واقعا" تغییری را قائل نیستیم و مکان شیء ثابت است چه اینکه اگر شما ادوات سنجش دقیق را بکار گیرد خواهید دید که درهمین پایه میز هم فعل و انفعالات بسیاری درحال انجام است که حواس ناقص ما عاجز از درک این تغییرات است یعنی مرتبا" فشاری از پایه میز به زمین و بالعکس درحال انتقال است، البته نه فشاری همانند فشار دست من براین شی پس درواقع جاذبه است که مفسر نیرو، پتانسیل، تغایر و تغییرات است (البته دراین مرحله از بحث که قراردارید)

۳ - لازمه مبنای اصالت وجود و ماهیت تعاریف ذکر شده اند نه ظاهر قول آنها

برادر علامه: آقایان هم درفلسفه و درمباحث حرکت جوهری قائل به انفصال مکان کیفیات از هم نیستند، والا بحث حرکت را مطرح نمی فرمودند.

حجه الاسلام صدوق: خیر. آقایان که قائل به انفصال و اتصال مطلق نیستند بلکه تمام صحبت ما این است که مبنا و تعاریف ایشان بگونه ای است که منجر به انفصال

واتصال می گردد .

مطلب دیگر درمورد حرکت جوهری است که فرمودید . انشاء ا... .دربحث زمان درجلسه آتی خواهد آمد که آیا آقایان ، حرکت جوهری را براساس بساطت معنی کرده اند یا براساس عین فلسفی "؟ منظور از عینی فلسفی عین خارجی نسبت که مثلا" حرکت این شی را درآزمایشگاه مورد آزمایش سنجش قرار داده اند .)

متقوم نبودن تعریف زمان و مکان به یکدیگر درفلسفه رایج

اما این نکته قابل توجه است که آیا تفسیری که آقایان از حرکت جوهری و زمان می دهد ،"متقوم" به معنای مکان که ارائه می دهند ، هست یا خیر ؟ یعنی آیا می شود حرکتی را معنی کرد اما ترتیب و ترکیب را درآن لحاظ نکرد ؟ مثلا"می توانید قائل شوید که اوصاف ترکیبی سیگار ثابت می ماند اما درعین حال ذرات توتون بدل به دود می شود و متصاعد می گردد ؟ یا اکسیژن و ئیدروژن که مکان بخصوصی درآب دارند قائل شویم که درعین حالی که مکان آنها ثابت مانده است این آب بدل به بخار گردد؟ یعنی به هیچ عنوان درنحوهٔ "ترتیبی"و"ترکیبی" این شیء ، تغییری صورت نمی پذیرد و به همین وضع ، انتقال به کیفیت ثانی می یابد ؟ مسلما " این معنی امکان پذیرنیست یعنی تفسیر از"حرکت "، نمی تواند متقوم به ترکیب و ترتیب نباشد .

لذا اگر بخواهیم قدرت تصرف در خارج پیدا کرده و توان تحلیل امور خارجی را بیابیم و نیز پیش فرض های ما در ریاضی و علوم ، صورت عینی و خارجی پیدا می کند بایست تفسیر از حرکت متقوم به ترکیب و ترتیب باشد .

برادر علامه : مسلما " کسانی که قائل به این معنی هستند این راهم می پذیرند که

حین تغییر کیفت مکان ، اجزاء آن نیز تغییر پیدا می کند ، نه اینکه با مکان ثابت قبلی خود انتقال به کیفیت ثانی پیدا می کنند .

برادر صدوق : آیا در بحث زمان که ایشان مطرح می کنند ، توجهی به معنی مکان دارند یا در این مورد سکوت اختیار کرده اند ؟ یعنی آیا می توان جدای از مکان تفسیری از زمان ارائه داد ؟ و حرکت را تفسیر نمود بدون آنکه لحاظ معنی مکانی آن شود ؟ آیا می‌توان امور را از هم بریده نگریست و درعین حال تفسیری واحد و صحیح از آنها ارائه داد ؟ خواهیم گفت که خیر این امر ممکن نیست و اگر هم تفسیری صورت پذیرد تفسیری انتزاعی و ذهنی خواهد بود .

ما قائلیم که اگر ایشان درحدود اولیه مفاهیم خود معنی ترکیب را اخذ کنند اولین اصلی است که بنا گذاری شده است تا درپرتو آن هماهنگی نظر و عینیت تحقق پیدا کند ولی اگر بخواهند با بساطت شروع کنند بگونه‌ای که قائل شوند ما تنها مجرد طبیعت آنها را مد نظر داریم ، نخواهند توانست هماهنگی مزبور را جامه عمل بپوشانند چرا که ما نه تجرد ادعائی ایشان را می پذیریم و نه طبیعت آن را ، زیرا اصلا مجرد طبیعت درعالم هستی وجود ندارد بلکه هر چه هست وحدت ترکیبی است . چه اینکه اگر این را درمفاهیم خود قائل نشوند نمی توانند هماهنگ با عینیت حرکت کننده ونظرات منطبق برعینیت ارائه دهند .

پس اشکال اصلی به بحث ذات برمی گردد که هرکدام تفسیری متفاوت از آن را قائل بودیم .

۴ ـ مقایسه انتزاع دراصالت نسبی و اصالت ترکب

این نکته را هم توجه داشته باشید که انتزاعی‌ندیدن امور به معنی عدم ملاحظه تغایر بین آنها و ایجاد وحدت اتصالی بین کیفیات نیست . مثلا" اگر کسی بگوید شما درحین آب خوردن نماز هم می خوانید ، چرا که این با آن مرتبط است آیا کلام صحیحی گفته است ؟ معنی این انتزاع و بریدن نیست بلکه ملاحظه فعل است . پس وقتی مثلا" آب خوردن را مفاهمه می کنیم بدین معنی نیست که آن را از همه افعال بریده و منتزع لحاظ کنیم . لذا وقتی آقایان می فرمایند که اختیار به معنی له یفعل و له ان لا یفعل است ما اشکال می کنیم این تعریف تعریف صحیحی نیست . هکذا وقتی می گویند مکان بمعنی اشغال جا است (که درواقع معنی لغوی آن است) ولی طبق مبنای ایشان که ذات را بسیط فرض می کنند ، معنی مصطلح فلسفی اش بصورت استقلالی دیدن و من حیث هوهو دانستن آن است یعنی اشغال جا بطور استقلالی که ارتباطی با اشغال جا درشیء دیگر ندارد . و اشکال اصلی ما هم برایشان همین بینش هوهو است که بناچار نحوه استقلالی را در تعریف مکان که ارائه می دهند می گنجانند .

واما برطبق مبنای خودمان که وحدت ترکیبی است هرچند که نوعی بریدن و انتزاع وجود دارد اما این انتزاع درمجموعه وحدت ترکیبی است یعنی حقیقی بریدن و سپس جمع کردن " مثل آماری که دریک کشور گرفته می شود و پس از تجزیه آمار ، نوبت به ترکیب آن می رسد واصلا" تجزیه مزبور مقدمه ترکیب بعدی است .وهکذا یک شئی راکه تجزیه می کنیم هیچگاه به‌معنی انتزاع نیست . یعنی بریدن هست لکن انتزاعی نیست .لذا بریدن شما اجزاء شی را بریدن حقیقی است و نه انتزاعی و تخیلی .

والسلام علیکم

بسمه تعالی

گروه تحقیقات مبنائی — استاد: حجت الاسلام صدوق

دورهٔ: دوم — " آموزش "

" فلسفه اصول روش تنظیم "

جلسه: پانزدهم — تاریخ: ۱۳۷۱/۸/۲۴

عنوان کلی: بررسی زمان " بر مبنای " اصالت شیئی، اصالت ترکب و اصالت تعلق"

* مقدمه: " تدریج " قدر متیقن معنی زمان — ص ۱

* اصل بحث:

- بخش اول: بررسی زمان بر اساس اصالت شیئی

الف- نفی اتصال و انفصال مطلق در حرکت — ص ۱

- ریشه یابی قول به اتصال و انفصال مطلق در حرکت — ص ۱

- بخش دوم: بررسی زمان بر اساس وحدت ترکیبی

الف- معین شدن زمان در تقوم بین " گذشته، حال، آینده " — ص ۳

۱- کیفیت تاء شیر وضعیت " گذشته " در تعیین زمان — ص ۳

۲- کیفیت تاء شیر " آینده " در تعیین زمان — ص ۴

- تاء شیر آینده از طریق تعلق به امر ثابت — ص ۴

- تاء شیر آینده از طریق تعلق به "اضافهٔ ای که در حرکت لازم است. — ص ۵

ب- تعریف " فعلیت تعلقیه " و " فعلیت تحققیه " — ص ۶

- بخش سوم: بررسی زمان بر اساس اصالت تعلق — ص ۶

الف- برابری زمان هر چیز با " تغییرات خودش " — ص ۶

۱- تمثیل به " سرعت، شتاب، نرخ شتاب " برای توضیح تعریف فوق — ص ۶

۱/۱- تعریف " سرعت، شتاب، نرخ شتاب " — ص ۶

۱/۲- طبق مثال فوق میتوان زمان را " آنات منتزع از هم ندانست " — ص ۷

- ضرورت تفسیر عینی از زمان برای برنامه ریزی — ص ۷

۱/۳ـ طبق مثال فوق زمان و مکان متقومند ص ۸
ـ توأم بودن تغییر شیئی با تغییر اوصاف آن بر مبنای اصالت شیئی ص ۹
ـ ادامه بخش اول :اشکالات اصالت شیئی در تعریف زمان
الف ـ اشکال انفصال بواسطه روش انتزاعی ص ۱۱
ب ـ اشکال انفصال بواسطه حد اولیه (بحث ذات) ص ۱۲
ج ـ اشکال انفصال بواسطه عجز از تفسیر " رابطه ثابت و متغیر ص ۱۲
۱ ـ بطلان قول " عرضی بودن زمان " ص ۱۲
۲ ـ بطلان قول به " اعداد" بین راحل حرکت ص ۱۳
* پرسش و پاسخ
الف ـ جمع بندی تعریف زمان بر مبانی مختلف ص ۱۴
ب ـ " نسبی بودن " معنی وحدت و کثرت ص ۱۸
ج ـ تفاوت بین " آن " و " زمان " ص۱۹
د ـ نحوه وجود " و " شأن نبودن " زمان ص ۲۰

بسم الله الرحمن الرحیم

* مقدمه : " تدریج قدر متیقن معنی زمان

بحث این جلسه دررابطه با "زمان است" در ابتداء بحث ، کم و بیش اشاراتی نسبت به "وضعیت ترکیبی " و" وضعیت ترتیبی "اشیاء شد اما دراین جلسه ، سعی براین است که بحث مزبور کاملا" ارائه شود که درغیر این صورت ، تکمیل بحث زمان درجلسات آتی بعرض خواهد رسید .

قدر متیقن که باز دربحث"زمان" مورد توجه هست .امر تدریج"است . هرکس که از زمان صحبت می کند .. توجه به امر تدریج دارد . چرا ؟ بخاطر آنکه " تغییر کردن " با تغییر نکردن " مساوی نیست .. لذا همین تغییر کردن ، تدریج را بر آن اصل قرار می دهیم پس این اولین اصلی است که هرکسی وارد این بحث می شود توجه به آن دارد ..

* اصل بحث :

بخش اول : بررسی زمان در اصالت شیء

الف ـ نفی اتصال وانفصال مطلق درحرکت

درهمین بحث توجه به بحث اتصال مطلق و انفصال مطلق" می شود به اینکه وقتی می گوئیم ، آب بخار شد ، به این معنی است که باید نسبت وضعیت اول به دوم ملاحظه شود . پس اگر این " نسبت را ملاحظه " نکنید یا دچار انفصال مطلق می شویم یا اتصال مطلق به عبارت دیگر یا دچار "کون و فساد " می شویم (که اولی ایجاد شد وپس از معدوم شدنش ، دومی ایجاد می شود) و یا باید گفت این اتصال ممتدی" است که ما انتزاع کرده ایم بدین صورت که " یک " و " دو" شی وجود دارد . پس این انتزاع ، هویتی یک پارچه بعنوان اتصال مطلق را نتیجه می دهد اما در هر صورت هر دوامر اتصال و انفصال ، باطل است . لذا هیچ یک از تفاسیر مربوطه به زمان نباید انفصال و اتصال مطلق برگردد . ریشه یابی قول به اتصال و انفصال مطلق درحرکت البته ریشه بازگشت این نوع تفاسیر به اتصال ، درعدم پذیرش ذات است ، عامل دیگر این بازگشت ، قرار ندادن ترکب و مجموعه بصورت اصل است ، یعنی ترکیب و مجموعه نگری را اصل قرار ندادن پس قسمت اول بحث درمورد "تدریج " درحد اولیه اصالة الربط بود که معنی شد . حال کسی که " نسبت و ربط " بین یک " و " دو" را بپذیرد معنای زمان در نازلترین صورتش

که البته غیر قابل انکار نیز هست ، تعریف شده است (که نفی اصالت شیء و شرائط بود) تا حال بیشتر نظر ما بر روی اصالهٔ شیء بوده است .

بخش دوم : بررسی زمان براساس وحدت ترکیبی

الف ـ تعیین شدن زمان در تقوم بین " گذشته ، حال ، آینده "

براساس وحدت ترکیبی باید دید زمان چه معنائی دارد زمان را باید طوری معنا کنیم که گذشته و حال و آینده به همدیگر متقوم باشند اگر بریده شدند نسبتشان ملاحظه نمی شود یعنی دراین صورت بریده از هم نشده و درمجموعه لحاظ نشده است . و ما وحدت ترکیبی را نسبت به گذشته و حال و آینده مورد توجه قرار می دهیم .

۱ ـ کیفیت تاثیر وضعیت " گذشته " درتعیین زمان

هرچیزی راکه نگاه کنید یک نحوه تاثیر و تاثر و یک نحوه تعلق و جاذبه ای از گذشته اش نسبت به فعلیتش وجود دارد مثلاً" خاک و کود تبدیل به گیاه شد و این گیاه خورده شد و جذب بدن و حیوان شد همینطور سلسله مراتب راکه بگیرید همیشه اگر گذشته را نسبت به وضعیت حال ملاحظه کنید یک نحوه تاثیر و یک نحوه تعلق و کشش

وطلب داشته این تاثیر از گذشته به انحلال در وحدت ترکیبی دروضعیت آلان وجود دارد .

۲ ـ کیفیت تاثیر "آینده" درتعیین زمان

درحین تحقق هم این شی نسبت به آینده‌اش همین وضعیت را دارد یعنی طلبی نسبت به آینده‌اش دارد . همین مطلب را چگونه می توان مطرح کرد ؟

ـ تاثیر آینده از طریق تعلق به امر ثابت

بحثی را قبلا" مطرح کردیم که درحرکت امر ثابت غیر قابل انکار است یعنی اینکه وقتی گیاهی می خواهد تبدیل به حیوانی بشود یک نقشه‌ای، برنامه‌ای دارد ، بدون برنامه تبدیل نمی شود . شما هم وقتی می خواهید یک منزل مسکونی تهیه کنید ابتدا نقشه‌ای را طراحی می کنید و بعد براساس آن خانه می سازید . نه آنکه حین تحقق وساختن منزل به فکر طرح نقشه باشید .

پس دربحث زمان توجه با مر ثابت لازم است که از آن به نقشه حرکت تعبیر می نمائیم پس یک نحوه کشش و تاثیر و طلبی نسبت به آینده وجود دارد .

ـ تاثیر آینده از طریق تعلق به "اضافه‌ای" که درحرکت لازم است

منظورمان از آینده به معنای جهت است اما دربحث وحدت ترکیبی ترکیب واقع نمی شود مگر آنکه اضافه‌ای باشد یعنی این شیء که می خواهد تغییر پیدا کند و تاثیر دوآن واقع شود این گونه نیست که خودش باشد و خودش و بعد تبدیل به چیزی دیگر شود . پس این طلب نقشه از جهت اینکه فعلیتی دارد نقشه مبهم نیست زمان به معنای تعلق به آینده است آینده یک چیز عدمی نیست که شما می گوئید به آینده طلب دارد هم یک طلب نسبت به نقشه دارد و هم طلبی به اضافه‌ای که می خواهد بشود یعنی به آن اضافه نیز باید تعلقی داشته باشد و درآن هم باید تاثیر بگذارد چون شما ذات را شکستید و ذات بسیط نیست و باید قابلیت ترکیب داشته باشد و الا باجزء ثانی تبدیل نمی شود بنابراین باید ترکیب صورت پذیرد و اگر ترکیب نشود تبدیل واقع نمی شود . پس در مجموعه‌ای که می خواهید ارائه بدهید هم تاثیر گذشته شی وجود دارد یعنی گذشته این شی دروحدت ترکیبی آلان فعلیت دارد وهم نسبت به آینده‌اش چه از جهت نقشه و چه ازجهت اضافه این باید هم طلب و هم ترکیب داشته باشد و الا تبدیل را نمی‌توان

تفسیر کرد .

۲ ـ تعریف فعلیت تعلقیه و فعلیت تحققیه

درمباحث فرهنگیان اصطلاحاتی را برای این مبانی وضع کرده‌اند " فعلیت تعلقیه " و " فعلیت تحقیقه ".

برای آن طلبی که نسبت به آینده است فعلیت تعلقیه یعنی کشش و نفس طلبش قبل از تحقق وجود دارد و شما می توانید یک امری را طلب کنید و بخواهید ولی هنوز تحقق پیدا نکرده است ولی طلب برآن واقع شده است و فعلیت تحقیقه وقتی است که تغییر و تبدیل واقع شود که با جزء مرکب دوم تغییر و تبدیل را می بینید .

بخش سوم : بررسی زمان براساس اصالت تعلق

الف) برابری زمان هرچیز با " تغییرات خودش "

بعد از توصیف زمان براساس وحدت ترکیبی به بحث زمان براساس اصالت تعلق می رسیم که درآن " زمان هرچیز برابر با خودش می باشد .

۱ ـ تمثیل " سرعت ، شتاب ، نرخ شتاب " برای توضیح تعریف فوق .

۱/۱ ـ تعریف " سرعت ، شتاب ، نرخ شتاب "

را می توانیم ببینیم مثلا" اگر آب را بجوشانید آب تغییر کرده و تبدیل به بخار می شود پس بخار موضوعا" آب نمی باشد و هکذا یا بسیاری از ترکیبات عالم به همین نحوه است .

۱/۲ ـ طبق مثال فوق می توان زمان را " آفات منتزع از هم ندانست علت طرح مثال فوق این بود که نشان بدهیم می توان زمان را به لحظه و آنی که آقایان انتزاع می کنند تفسیر نکرده بدین صورت که ابتدائا" معنی زمان به آن و لحظه تفسیر شود .

ـ ضرورت تفسیر عینی از زمان برای برنامه ریزی

پس اگر بخواهیم زمان را عینی معنا کنیم بگونه‌ای که برطبق آن برنامه‌ریزی صورت پذیرد و درحرکت اشیاء تصرف کرده و آینده را بتوانیم حدس بزنیم باید معنای " حرکت و تغییر زمان " را عینی تفسیر کنیم یعنی باید تغییرات اشیاء را و اقعا" آن گونه که محقق می شوند تفسیر کنیم مثلا" کاغذ به شکل خاصی می پوسد و شما درتفسیر این تغییر در دویا سه سطر می گوئید مثلا" اتمش اینگونه حرکت دارد و دیگر اجزائش اینگونه تغییر می کند لذا باید این تفسیر براساس محاسبات صحیحی صورت گیرد . هکذا باید معادله تغییرات یک

جامعه انقلابی را هم می توانید تفسیر و تبیین کنید اینکه انقلاب ـ حضرت امام قدس سره به پیروزی رسید به جهت این بود که توانستند معادله حرکت را بفهمند که این مهم با مطالعه حرکت اجتماعی مردم عمل شد پس همانگونه که ایشان " موضوع حرکت " را عوض کردند شما هم باید بتوانید تغییرات حقیقی در خارج را مطالعه کنید چرا که تغییرات هرموضوع ، یک نوع تغییر مختص به همان موضوع می باشد برهمین اساس می گوئیم " زمان هرشی برابر تغییرات خود آن شی می باشد " ،یعنی وضعیت خاص و نیز ساختاری که شی دارد درمعادله تغییرش موثر است مثلا" درساختن سوهان باید دید که چه عیاری از اجزاء آن درچه جایگاهی قرار گرفته و ترکیب شود تا نهایتا " سوهان درست شود لذا اگر نتوانید معادلات تغییر اشیاء راکشف کنید ، نهایتا " به انتزاعی دیدن زمان دچار خواهید شد .پس اگر تعریفتان درفلسفه بریده و جدای از عینیت و خارج باشد به این معنا است که شما قدرت کنترل و برنامه ریزی را ندارید این از یک جهت بحث بود .

۱/۳ ـ طبق مثال فوق زمان و مکان متقومند .

اما از جهت دیگر بحث (که درهمان ابتدای جلسه اشاره شد)

اینکه مسافت از سرعت بریده نیست ، همانگونه که در رتبه‌های بعد نیز می گوئیم که از نظر ریاضی ، مسافت هم درشتاب و نرخ تغییر است ثابت نبوده و تغییر پیدا می کند ، یعنی مکان از زمان بریده نبوده لذا تقوم زمان و مکان به یکدیگر تمام می باشد.

- توأم بودن تفسیر شئ با تغییر اوصاف آن برمبنای اصالت شیء

اما اینکه تقوم زمان و مکان به یکدیگر تمام می باشد به چه معناست ؟ درجواب می گوییم شیء ای که دارای روابط و اوصاف است وقتی که تغییر می کند آیا ممکن است تصور شود که اوصافش حقیقی می باشد، دچار تغییر نمی گردد ؟ ما اگر شی را "مرکب" بگیریم و یا بنابر شی ذات را دارای اوصاف و ذو وصف معنی کنیم وقتی می گوئیم تغییر درآن شی حاصل شد آیا می توان گفت که اوصاف آن هیچ تغییری نکرده و ثابت می باشد ؟ یعنی بگوئید نسبت بین این اوصاف هم ثابت می باشد و درعین حال تغییر هم کرده است ؟ قطعا " اینگونه نمی توان گفت مگر اینکه بگوئید اوصاف شی"بقاء " پیدا کرده است و نسبت بین آنها راکسی حفظ کرده است حال اگر تغییر را به این معنا ، یعنی "بقاء معنی کنید باز جای طرح این سئوال است که

اختلاف در آن اول و آن دوم را به چه و چیزی برمیگردانید ؟ بالاخره این درست است که بقاء دارد ولی آن اول و آن دوم و دوئیت بینهما را قبول دارید یا خیر ؟ علاوه براینکه این را هم می دانید کنه ی نمی توان زمان را انتزاعی معنی کرد این دوئیت ۲ لحظه را به کجا برمیگردانید ؟

برادر کشتکاران: آقایان می فرمایند شی درزمان وجود دارد

حجه الاسلام صدوق: ما زمان را به آن معنا گرفتیم ونه طبق مبنای خودمان .لذا گفتیم ذاتی است بسیط ؛ سپس سئوال شد آیا این ذات اوصافی دارد یا خیر ؟ حال می گوئید خود شیء در تغییر اوصافش ثابت می ماند ولی آیا نسبت بین اوصاف هم ثابت می ماند؟ در این صورت تغییر دیگر معنا ندارد مگر اینکه معنای بقاء را مطرح کنید که باز جای طرح این اشکال است که چگونه دوئیت مزبور را تفسیر می کنید ؟ دوئیتی که بین لحظه اول و ثانی وجود داشت .

قسمت سوم :

حالا بگوئید که این اوصافش باقی می ماند و نسبت بین اوصاف هم ثابت است یعنی زمان را به بقایش معنا کنید دونیت را چگونه میتوانید معنا نمائید . ما فعلا" بر مبنای آقایان فلاسفه " زمان" را به " طرف " معنی می کنیم . در این صورت علت دونیت " که همان لحظه اول با لحظه دوم است به کجا بر میگردد ؟ و اقوالی هم که "زمان" را نسبت بین " قوه " و " فعل " میدانند . یا معتقد به " معد " بودن آن هستند . یا آنکه حرکت جوهری " را " راءسم " زمان میدانند و یا آنکه زمان را " سیلانی " معرفی میکنند . همگی خالی از اشکال نیستند .

الف ـ اشکال انفصال بواسطه روش انتزاعی

اشکالات در دو جایگاه مطرح میشود . یکی در حد اولیه و دیگری در روش در روش چون با منطق صوری وارد میشوند ، تباین و اختلافی را مجبورند بصورت حقیقی مطرح بکنند ، که منجر به " انفصال مطلق " میشود ، یعنی میگویند " این غیر " آن ، است این غیریت را با بساطت توصیف میکنند . یعنی اشیاء را مطلق از هم بریده و جدا میکنند اصاله شیئی نسبت را نمیتواند ببیند .

ب ـ اشکال انفصال بواسطه حد اولیه (بحث ذات)

همین مطلب علاوه بر روش در خود حد اولیه نیز وجود دارد یعنی با بساطت نمیتوان کار کرد . به خاطر همان اشکالی که در بحث ذات بود تقوم بین دو و یک را نمیتوانند حل کنند اصالت شیئی نمیتواند ذات و اوصاف را تحلیل کند . نه روش قابل توصیف است و نه حد اولیه . یک احتمال دیگر در معنای زمان ، توصیف زمان به معنای سیلان یا امتداد است .

ج ـ اشکال انفصال بواسطه عجز از تفسیر " رابطهٔ ثابت و متغیر "

در مجموع هر تفسیری که تغیر بدهند نسبت بین " ثابت و تغییر" را نمیتوانند مشخص کنند، یا منجر به ثبات شیئی و یا منجر به متغیر بودن شیئی میشود .

۱ ـ بطلان قول " عرضی بودن زمان " مثلا" گفته میشود که زمان عرض است و آن را به دانه های تسبیح تشبیه نمایند که بوسیله یک بند بهم متصل شد . و نقل و انتقال دارند . که به آن امتداد میگویند، و و آن امتداد جوهر است و دانه ها را بعنوان " عرض معرفی " میکنند .

در هر حال این سئوال مطرح است که " در مثال " نسبت بین بند ودانه ـ های تسبیح چیست ؟ بین بند و دانه های تسبیح یا دوئیت حقیقی وجود

های تسبیح چیست ؟ بین بند و دانه‌های تسبیح یا دوئیت حقیقی وجود دارد یا خیر ؟ یعنی اینکه یکی حقیقی است و دیگری اعتباری دوئیت که بباید قطعا" انفصال مطلق را بهمراه میآورد و بعد همان جا نسبت بین جوهر با ذات را سئوال میکنیم . به هر جا که ببرند این سئوال باقی است که منشاء اتصال و منشاء تغییر با یکدیگر چه نسبتی خواهند داشت ؟ سئوال‌ما اینجا مطرح میشود که منشاء اتصال را به هر گونه که معرفی نمائید (مثلا" به امری تعبیر نمائید که خارج از زمان و یا در نهایت آنرا " شاءن" یا کیفیتی از " وجود " بدانند) .

۲ ـ بطلان قول به " اعداد" بین مراحل حرکت .

در هر صورت تعبیری که از زمان بمعنای " قوه " یا " معد" ـ مطرح میشود دارای اشکال است زیرا اگر وجود ندارد نمی تواند " معد" باشد و اگر هم وجود دارد نسبتی به آینده ندارد چون شیئی بسیط است و در وحدت ترکیبی نمیتوان آنرا ملاحظه کرد همین که گفته میشود تاءثیر و تاءثر دارد در مجموعه وحدت ترکیبی لحاظ شده و بعد باید لوازم دیگر آنرا هم تمام کرد برای اینکه به " امر ثابتی " هم نیاز داریم .اضافه را هم لازم داریم و نمیتوان آنرا به بسیط هم معنی کرد

زیرا تعابیر اجازه نمیدهند .

* پرسش و پاسخ

الف ـ جمع بندی تعریف زمان بر مبانی مختلف

س ۱ ـ خلاصه‌ای از تعریف زمان را بر مبنای اصالت تعلق بیان کنید ؟

جواب ما در چند مرتبه زمان را تعریف کردیم یکی در مرتبهٔ ربط بود که آنرا " تدریج " گفتیم و همه هم آنرا قبول دارند یعنی بر اساس اصالت رابط آنرا بطور اجمالی مطرح کردیم که مورد انکار هیچکس حتی کفار قرار نگیرد . در " تعبیر " " تدریج " وجود دارد یعنی" تغایر تعاقبی " و پی در پی ، چون سخن از نسبت یک و دو است در بخار شدن آب هم تغایر را ملاحظه می کنید وهم تعاقب را ، در مرتبه بعد بر اساس وحدت ترکیبی که از لوازمش مجموعه نگری بود ، چون مجموعه دارای جزء است ، دیگر بساطت کنار برود ، در حالی که در مجموعه ابتداء باید کثرت " لحاظ بشود و حتما" باید نسبت بین یک و دو و سه به میان بیاید و وحدت نمیتواند بعنوان نقطه شروع باشد . در مجموعه هم که گفته شد تبدیل در کار است ، مثلا" در بخارشدن آب ، نسبت آب را به گذشته و آینده باید نشان بدهیم ، و این تبدیل طبق

یک صورت خاص و یا " نقشه " صورت میگیرد ، آب برای بخار شدن به حرارت نیاز دارد، یعنی برای " تبدیل " به یک " جزء اضافی "محتاج است .

پس هر شیئی نسبیتش به آینده‌ای که میخواهد به آن تبدیل بشود باید مراعات شود . این تعریف دوم شد . یعنی قیدهائی که میخواستیم اضافه کنیم اضافه کردیم ، هم اکنون قدم را بالاتر میگذاریم اینها همه بر اساس اصالت شیئی بود و یک نسبت را در آنها پیاده‌کردیم . حالا اگر تغییرات هر شیئی را ملاحظه کردیم یعنی سرعت پوسیدگی آهن مثلا" صد سال است ،آهن اگر رها شود بعد از صدسال خودبخود میپوسد .

اگر یک میوه‌ای مثل سیب یا انار باشد سرعت پوسیدگی آن به معنای چند لحظه و یا چند روز نیست بلکه واحد تغییرات خود شیئی مورد نظر است . یعنی واحد را سرعت تغییرات خود شیئی میگیرند . و سرعت پوسیدگی آنرا حساب میکنند . وهمه را با آن می سنجند .همان‌طوری که آنها لحظه را میگیرند و همه را نسبت به لحظه می سنجند .

لحظه یک انتزاعی از خارج است .

اگر زمان را به تغییرات خود اشیاء یعنی به سرعت کمال یا پوسیدگی یا رشد آنها برگردانید این مشکل فقط بر اساس اصالت تعلق قابل حل است . یعنی بر اساس آن جاذبه میتوانید نسبت بین زمان و مکان را ملاحظه کنید . یعنی اینها در ساختار مکانی به یکدیگر تعلقاتی دارند . و در زمان نیز هم نسبت به آن چیزی که اضافه میشود و هم نسبت به نقشه ، یک طلبی وجود دارد و نسبت بین این ساختار و زمان خود تعلق میباشد . یعنی تعلق چیزی به غیر از نسبت بین زمان و مکان نیست که در ابتدا تعلق بیان شد اما حالا زمان و مکان را هم می‌گوئیم .

روز اول تعلق را با تمثیل بیان کردیم ولی الان که زمان و مکان را طرح کردیم و علیت را نیز به مقداری توضیح بدهیم معنای تعلق روشن تر خواهد شد .

س : در تعریف سرعت شما وارد عینیت شدید .

پاسخ : حالا بعدا " تغیر دقیق عینیت را خدمتتان میگوئیم از جهتی که در ارتکازات است همراه با عینیت میشود ما میتوانیم مثال بزنیم ولی بعدا " اینرا اصلاح مینمائیم . از جهتی که تعریف بریده

از عینیت نباشد میتوان بر آن تکیه نمود ولی غیر از آن تعریفی که ارائه میگردد عینی نیست . بعدا" میگوئیم این نسبیتی را که مطرح میکنند الهی نیست .

س : شما نسبت به آینده فعلیت تعلقیه و شخصیه را مطرح کردید نسبت به گذشته چه مطلبی را میگوئید . باید باز گردید و زمان را تعریف کنید .

پاسخ : خیر ، وقتی پر میگردیم مثلا" فرض کنید که گیاهی تبدیل به حیوان شد بعد یک قدم عقب میروید که این چگونه گیاه شد اینگونه‌ای دیگر از حرکت است ، ولی ما فقط میخواستیم بگوئیم که بریده از عینیت نیست ، یعنی میشود حرکتهای مختلف را دید در حالی که بریده از عینیت نبوده و از یکدیگر هم برید نباشد ، آثار آن در حرکت بعدی نیز قابل مشاهده است گذشته منحل در فعلیت الان میباشدو وقتی درباره الان صحبت میکنند گذشته در او وجود دارد .

سئوال : رابطه بین زمان و مکان و نرخ شتاب را با مثالهائی که بیان کردید توضیح بدهید .

پاسخ : مثالی که خدمتتان عرض کردم بدین جهت بود که ما میخواستیم

نشان دهیم با یک مثال عینی هم می توان مسافت را تعیین کرد لکن نمی توانید مسافت را از سرعت جدا و بریده مشاهده کنید .

استفاده دیگری نیز شد به اینکه وقتی تغییر در شتاب واقع شود مسئله نرخ شتاب مطرح می گردد حال وقتی تبدیل موضوعی را لحاظ کنیم مقداری از ادراک نسبت به مسئله زمان به اینکه "زمان هرشیء برابر با تغییرات خودش" است بیشتر می شود آن مثال از این جهت بود که این مسئله را هم تقریب به ذهن کند .

اما ازجهت روابط زمانی و مکانی با یکدیگر در مرحله تعلق واینکه نسبت بین آنها چگونه خواهد شد . انشاء الله در جلسات آینده پیرامون آن بحث خواهد شد .

۲ - " نسبی بودن " معنی وحدت و کثره

سئوال : آیا می شود کثرت شی را به زمان و وحدت را به مکان بازگردانیم

پاسخ : وقتی که شما نسبت بین زمان و مکان را می بینید " مکان "عبارت از کثرات است و"زمان " عبارت از "وحدت " است . ووقتی شما نسبت بین زمان و مقصد را در تعلق می بینید " مقصد "وحدت" می شود و "زمان " کثرت " چرا که هیچ مفهوم مطلقی نداریم .

۳ ـ تفاوت بین " آن " و " زمان "

سئوال : آیا بین " آن " و زمان تفاوتی قائل هستید یا نه ؟

پاسخ : خدمتتان عرض شد آنچه راکه آقایان نسبت به زمان مطرح ـ می کنند به نظرما چنین می آید که انتزاعی می باشد ، حال بهرمعنائی که آنها می خواهند تفسیر کنند حتی خود آنها هم تصریح کرده‌اند که زمان انتزاعی می باشد ، می گویند زمان بعد چهارم شیء هکذا وحجم و .... راانتزاعی می دانند ما می گوئیم اصلا" تعریف انتزاعی غلط است چراکه تعریف انتزاعی ، قدرت تحرک رادر خارج به شما نمی‌دهد یعنی ما این حرف را قبول نداریم که بگویند : زمانی راکه اینشتین مطرح می کند ، مربوط به " علوم تجربی "است و زمانی راکه ما تعریف می کنیم " فلسفی " است . چرا که این ، ۲ واقعه و دومیدان عملکرد است .

ما می گوئیم این تعریف قدرت رادر خارج از ما سلب می کند ما فلسفه‌مان هرچه بود باید بتواند درعمل جریان پیداکند نمی توان گفت اعتقاداتی که به اسلام داریم انتزاعی است . ولی اعتقادات ما در مبارزه باآمریکا عینیت دارد و درخارج است بلکه ایندو باید درنحوه

زندگی به یکدیگر نسبتی داشته باشند .

۴ ـ "نحوه وجود" و " شأن نبودن ، "زمان

حقیقت مطلب این است که آنها تعابیر زیادی دارند ، حتی اینکه آنها زمان را " شانی " از وجود می گیرند ، یعنی نحوه‌ای از وجود را ملاحظه کرده و زمان را به شأن معنا کرده‌اند اما این به چه معناست و " شأن " یعنی چه ؟ وجود ذی شأن چیست ؟ ولی ما این مطالب را در بحث ذات و وصف ساده کردیم . لذا گفته شد که چون شأن معنای بساطت دارد اگر با بساطت بخواهید هرچیزی را معنا کنید و بگوئید یک نحوه وجود است مثل زردی سیب که وصف ذات سیب است اصالت بساطت نمی تواند این مطلب را جمع کند . لذا همان قدم اول ـ این مطلب را رد کردیم . هر تعبیر دیگری هم که بیاورند اشکال باقی است . یعنی اگر در میدان انتزاعیات حرکت کنند حتی قدرت تفسیر از خودشان را هم ندارند نتیجتا " قدرت عملکرد اینها در عینیت ضعیف شده و از کمک نمودن به اسلام باز می مانند .

از طرفی بحث تغییر و تغایر ها را نیز نمی توانند حل کنند یعنی قادر نیستند دوو یک را با هم جمع کنند . این ذاتی است که دارای

یک وصف است حال چگونه می گوئید این یک چیز است در حالیکه حقیقت دوئیت را هم قبول می نمائید مسلم است که آن نگرش انتزاعی قدرت جمع این مطلب را ندارد .

والسلام علیکم

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۶

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۸/۲۷

برادرمان آقای پیروزمند چند سئوال که در مورد بحث زمان مطرح است را نوشته‌اند که پاسخ آنها را مطرح می‌کنیم بعد از آن وارد بحث علیت می‌شویم، گرچه در بعضی از سئوال‌ها و پاسخ آنها در سیر مراتب بحث فعلی باید با اشراف بیشتری وارد گردید.

۱- چگونگی طرح بحث «امر ثابت» در بحث وحدت ترکیبی

سئوال ۱- با توجه به اینکه در بحث وحدت ترکیبی مسئله غایت مطرح نشد چگونه در بحث زمان، امر ثابت را نسبت به آینده طرح می‌نماییم؟

جواب – بحث غایت را چه در مرتبه ربط و چه در مرتبه وحدت ترکیبی، «که فاصله‌اش هم خیلی زیاد نیست» به صورت منطقی نمی‌توان وارد کرد، گرچه در ابتدا وقتی دقت می‌کنیم و می‌خواهیم بحث غایت را طرح نماییم بصورت تمثیلی وارد می‌شویم چون مسئله هدف چه در برنامه‌ریزی و چه در حرکت و چه در ترکیب از امور مهمه می‌باشد.

- توجه به غایت در وحدت ترکیبی «از تناسبات حدّ اولیه» نیست

ما وقتی در بحث ربط معیار صحت را هماهنگی قرار دادیم باید اضافه را بعنوان یکی از مهره‌های بحث در غایت و حرکت ملاحظه نمود. و آیا برای حرکت خود مثلاً در حلوا با سوهان درست کردن مقصی و غایتی را

می‌توانید معرفی نمایید و در تهیه حلوا یا سوهان مقصد و هدف را قبلاً در نظر گرفته‌اید و ترکیبات و اضافات خاصّ در آنها انجام داده‌اید و یا اینکه اگر سیبی از رنگ سبزی به زردی تبدیل شود می‌توانید از کیفیت و حالت خاصّ آن در منازل مختلف بحث کنیم امّا هنگامی که به بحث تعلّق می‌رسیم برای بحث غایت و تناسباتش هماهنگی را عنوان نمودیم و هماهنگی دو چیز با چیز سوّم را طرح کردیم، و در اینجا هدف همان غایت می‌باشد پس در منزلت ربط یا در وحدت ترکیبی بحث از غایت می‌کنیم. امّا بصورت منطقی نمی‌توان آن را نشان داد که این تناسبات، حدّ اولیه‌مان می‌باشد پس می‌گوییم تعلّق بدون غایت معنا ندارد. تعلّق یک نحوه کششی است که معنی حرکت در آن وجود دارد لذا وارد شدن بحث غایت با یکی از مهره‌های دیگر بحث دو منازل پایین‌تر مثل مباحث ربط یا وحدت ترکیبی مانعی ندارد چون هر چه بحث جلو می‌رود مرتباً رشد می‌کند.

۲- ضرورت و معنای اضافه در حرکت

سئوال ۲- ضرورت وارد نمودن بحث اضافه در حرکت چیست؟ یعنی اگر آنرا مطرح نماییم خللی در بحث حرکت ایجاد می‌شود علاوه بر این آیا اساساً حرکت که واقع می‌شود آیا نحوه‌ای از فساد را در حرکت قائل هستید یا خیر؟ آیا کون و فساد در حرکت وجود دارد یا فقط ایجاد مطرح می‌گردد و در صورت وقوع حرکت آیا به شیء چیزی اضافه می‌شود یا اینکه یک چیز را از دست داده و یک چیز دیگر را بدست می‌آورد؟

- امتناع ترکیب و بسیط شدن حرکت در صورت «عدم اضافه» (ضرورت اضافه)

حجةالاسلام صدوق: بحث اضافه در مبحث وحدت ترکیبی مطرح گردید و گفته شد مثلاً قلم را اگر ملاحظه کنید یک نحوه وحدت ترکیبی دارد و اینها باز، با هم ترکیب شده و یک مجموعه بزرگتر را درست می‌کنند تا یک مجموعه کاملی بنام مجموعه نظام درست شود حال اگر گفته شود همه عالم یک وحدت ترکیبی است تصویر درست از آن داده نشود یعنی در این مرتبه هم با وجودی که بحث وحدت ترکیبی شده است ولی اگر کل را یک کل واحد ببینید که هیچ چیزی کنارش نباشد حال اگر اینگونه دیده بشود آیا درست است که

بگویید بالاتر از عالم و نظام خلقت دیگر چیزی نیست پس اگر این نحوی جهان را دیدید با بساطت ملاحظه نموده‌اید، یعنی چه؟

یعنی کل عالم را در یک مجموعه ملاحظه نموده‌اید نهایتاً در کنار این مجموعه چیزی وجود نخواهد داشت که بتواند با آن ترکیب شود و اگر ترکیب درونی را می‌گویند نسبت ترکیب و حرکت را نمی‌توانید به درون مربوط نمایید، یعنی به درون مجموعه می‌توانید ربط بدهید امّا به یک جزئی از آن‌که درون این است یعنی با یکدیگر ترکیب می‌شوند.

امّا خودش چه می‌شود دیگر قفل شده و بسته شده است لذا می‌گویند اینگونه دیدن یک نحوه نگرش غلط است و مجدداً بساطت در ترکیب بیرونی وحدت ترکیبی شما را قفل و بسته و بریده نموده است.

- سرایت کردن، لزوم اضافه در کل، به لزوم اضافه در جزء

نظر ما این است که در آنجا حتماً احتیاج به اضافه داریم و این اضافه در کل وجود دارد که از کل شروع کرده و بعد در همه جا آنرا جریان می‌دهیم، یعنی یک اصلی نیست که فقط مربوط به کل باشد و به اجزاء سرایت نکند.

قبلاً هم مطرح شده بود که باید چیزی کنار این شیء باشد تا بتواند با آن ترکیب شود «به همین دلیل اضافه لازم است».

پاورقی: داشتن اضافه پایه الهی بودن ترکیب می‌باشد.

ب – معنای اضافه در حرکت.

- تفاوت «اضافه» و «افاضه»

گر چه فعلاً اضافه گفته می‌شود و افاضه گفته نمی‌شود بعداً «افاضه» مطرح می‌شود یعنی اگر که عالم را توانستید یک لحظه ببینید مادی می‌شوید و دید شما براساس بساطت است که بریده می‌شود یعنی لوازم بساطت یکپارچه کردن ترکیب اس و یکپارچه کردن ترتیب غلط می‌باشد اضافه را حتماً لازم دارد، این اصل کلّی ماست.

- وجود اضافه در دو نوع حرکت «تکاملی و تناقضی»

پس این راجع به ضرورت بحث اضافه که مطرح گردید. آیا فقط حرکت رشدیاب داریم یا حرکت تناقضی هم داریم؟

حرکت رشدیاب و حرکت تناقضی، هر دو را داریم امّا معنای آن کم شدن و اضافه شدن نیست. در هر دو اضافه داریم.

آن چیزی که گفته می‌شود تناقض یا تکامل است کیفیت الهی یا مادی بودن است اگر یک حرکت به ولات شیطانی و حیوانی نسبت پیدا نمود تناقض می‌شود اگر چه وحدت و کثرتش اضافه می‌گردد یعنی شرح صدر للکفر پیدا می‌کند وقتی شرح صدر للکفر پیدا شد. یا نسبت آن به درون یا به موقعیتی را که برای این می-شمارید، به وحدت و کثرتش اضافه می‌شود مثلاً می‌گویند از ابتدای تاریخ تاکنون دنیای کفار، وحدت و کثرت‌شان مرتباً اضافه شده است امّا می‌گویند بقاء و تداوم ندارد یک زمانی بحول و قوه الهی وقتی که حضرت ولی‌عصر(ع) ظهور فرمودند شکسته شده و بهم می‌ریزند یعنی هر چه که به هم بافته شده است بهم می‌ریزد و در یک قدم بالاتر، وقتی که قیامت بپا شود وضع این عالم، بهم ریخته می‌شود پس اضافه اصل در حرکت است چه تناقضی باش بمعنای حیوانی و چه الهی باشد.

ج- امناع «اعدام و فساد فلسفی» در حرکت

برادر پیروزمند: بعنوان مثال اگر کاغذی را آتش بزنیم که آن تبدیل به خاکستر گردد حالت حدیدی پیدا می‌شود، بدیهی است که معن اضافه در اینجا به صورت ایجاد شدن خصوصیت می‌باش امّا جای سئوال است که حالت قبلی را نیز دارا می‌باشد؟ مسلما خیر پس معلوم است که چیزی را از داده است لذا نبایستی بفرمایید که تنها اضافه صورت گرفت بلکه چیزی را هم از دست داده است.

حجّت الاسلام صدوق: یک نحوه از دست دادن، از دست دادن عرفی است که عوام می‌گویند امّا اگر از بین رفتن را فلسفی بگویید به این معنا که اعدام شد، گفته می‌شود که نه اعدام نشده بلکه منحل به انحلال در وحدت ترکیبی می‌باشد. و در مرتبه بعد قرار گرفته است یعنی شما یک وقتی اکسیژن آزاد دارید و یک وقت

هم هیدروژن آزاد دارید. که اینها در شرائط خاصّی تبدیل به آب می‌شوند یعنی این مقدار خاصّ از اکسیژن با این مقدار خاصّ از هیدروژن ترکیب شده و آ ب را بوجود می‌آورد یعنی حضور اکسیژن و هیدروژن در آب غیر از حضور آزاد آنها می‌باشد دو نحوه حضور است پس اعدام نشده واز بین نرفته است بلکه با انحلال در وحدت ترکیبی حضور جدید پیدا کرده است ولو اینکه هم خصوصیت جدید دارید و هم جزء هویّت جدید پیدا کرده اس.

برادر علاّمه: شما مثال را روی چیزی مثل آب آوردید و حال آنکه اشیاء دیگر مثل کاغذ آتش می‌گیرد باعث از بین رفتن خصوصیاتی مثل سفیدی آن می‌شود که نحوه ترکیب‌شان مثل نحوه ترکیب آب نیست.

حجّت الإسلام صدوق: سفیدی خیر، آن چیزی که بود کاغذ بود با همه هویتش و سفیدی و نرمی آن را باید در نظر بگیرید. اگر شما چیزی که آتش نمی‌گیرد مثلاً فرض کنید شیشه ساعت را که آتش نمی‌گیرد شما درون آتش قرار بدهدی و بعد بگویید که خاکستر می‌گردد؟ خیر خاکستر نمی‌شود این خصوصیت یعنی این تناسب خاصّ در این حرکت خاصّ، است کاغذ و برگ منحل می‌گردند. حالا کاغذ سیاه باش یا سفید باشد هر هویتی که قابلیت اشتعال داشته باشد خود آن با همه هویتش منحل می‌شود خاکسترها هم یکسان نیستند خاکستر کاغذ با خاکستر برگ درخت فرق می‌کند اگر فرض کنید برای بشر یک روزی خاکسترها کاربرد پیدا کند مرغوبیتش در آن موقع قابل توجه می‌گردد که مثلاً کدام خاکستر چه کارآیی دارد خاکستر کاغذ برای فلان مطلب و خاکستر برگ درخت برای فلان مطلب دیگر. آن موقع تصویر روشن‌تری از انحلال در وحدت ترکیبی را پیدا می‌نماییم که هم جزئش و خصوصیت جدیدش حضور جدید دارد چون چیزی مثل خاکستر برای ما ارزش ندارد ما به آن توجه نداریم ولی چیزهای دیگر را فرض کنید آلومینیم یا آهن حتی از این جهت که از کدام معن بیاورند قابل توجه می‌باشد مثلاً نفت ایران با نفت سبز لیبی به حسب مرغوبیت، نرخ آنها فرق دارد ولی یک وقت نفت را با این میزان هم مورد توجه قرار نمی‌دادند.

۳- تدریجی بودن حرکت حاصل توجه به تغییر

سئوال: برادر میراحمدی: آیا انحلال با تغییر فرق دارد؟

جواب: حجّت الإسلام صدوق: بله با هم فرق دارند، «انحلال» در وحدت ترکیبی نسبت به تغییر هر چند که از زاویه هر کدام می‌توان دیگری را دید امّا یکی نیستند.

سئوال: آیا قصد شما این است که زمان را با تغییر و تبدیل تعریف کنید؟

جواب: حجّت الإسلام صدوق: ما می‌گوییم از توجه به «تغییر» می‌فهمیم که تدریج در زمان قدر متیقن می‌باشد یعنی از تغییر اشیاء در قول به کون و فساد می‌فهمیم که کون و فساد به طور دفعی واقع نمی‌شود بلکه آرام آرام این اتفاق می‌افتد.

۴- خلاصه تعریف زمان بر مبانی مطرح شده

سئوال: اگر ثبات فرض شود مسلما دیگر زمان را نخواهید دید ویل در شیی جامد که در آن تغییر را می‌بینید آیا این تغییر در زمان است.

یا زمان در آن تغییر در حال گذر است توضیح این معنی چگونه است؟

جواب: حجّت الإسلام صدوق: بنا بر بحث اخیر یک نحوه تعلقی است یعنی یک نحوه کشش دارد با آخرین بحث این هم یک نحوه تعلّق است پس با این نحو تعلّق مثلاً ساعت فرق می‌کند با نحوه تعلّق انسان نیز فرق می‌کند.

سئوال: شما زمان و مکان را حقیقی می‌بینید. آیا عالم در محضر خدا دارای تغییر و تبدیل است یا خیر؟ و آیا در محضر حق تعالی یکسان نیست؟

جواب: حجّت الإسلام صدوق: تغییر یعنی تعلّق و یک نحوه کشش دقت کنید ببینید که در کدام منزلت بحث می‌کنیم. اگر در منزلت ربط هستیم می‌گوییم که چون هنوز به تعلّق نرسیده‌ایم تغییر را به تدریج معنی می‌کنیم. همین اصطلاحات معمولی که همه بکار می‌برند و ما به اجمال آن تکیه می‌کنیم امّا در منزلت دوم می‌گوییم که تقوّم گذشته به حال و حال به آینده یک نحوه وحدت دارند در مرحله سوّم به «تعلّق» می‌رسیم، که تغییر را به خود تعلّق و جاذبه تعریف می‌کنیم. البته با این فرق که ما به غایت نظر داریم گر چه

مادیون در طرح مسئله جاذبه اینشتین به هدف توجه دارند. امّا بعنوان یک اصل آنرا مطرح نمی‌کند چون مادی هسند. یعنی نمی‌خواهند «جهت غایی و «غایت نهایی» برای عالم معرفی کنند.

۵- خروج موضوعی حضرت حق از مجموعه تعاریف ذهنی و فلسفی

سئوال ۵: پس شما دو نوع تعریف از زمان و مکان برای خدا و مخلوق ارائه می‌دهید؟

حجّت الإسلام صدوق: اصلاً موضوع بحث ما حضرت حق سبحانه و تعالی نیست یعنی حضرت حق موضوعاً از مطالعه ما خارج است چرا که ادراک از حضرت حق پیدا نمی‌شود.

- منع از تفکر در ذات حق در روایات

بنابر روایات هم منع شده‌ایم که روی ذات خدا تفکر کنیم اصلاً هیچ تفاوتی بین شریک قائل شدن برای خدا در «خارج» و شریک مفهومی ساختن برای او وجود ندارد بلکه ما نهایتاً می‌خواهیم به آنجا برسیم که بگوییم: اعتقاد و ایمان به خدا هست نه ادراک از خدا. پس اصلاً حضرت حق بحث دستگاه ما نیست. بلکه ما روی مخلوقات صحبت می‌کنیم به دلیل همین مطلبی که ذکر شد.

- عدم امکان احاطه و اشراف نسبت به مافوق

حتی ما نسبت به حضرت نبی(ع) و ائمه(ع) و یا ملائک و حتی حضرت امام(ره) به حسب نظام ولایت اشراف به این معنی نداریم که چه نحوه ادراکی داشته‌اند.

علم اگر بخواهد حاصل شود، چگونه حاصل می‌شود؟ ما در سعه خود برای غیر «معصومین» و غیر خداوند متعال «مکانیزم» را می‌توانیم معرفی کنیم، این «مکانیزم» هم دال بر این نیست که ما مثلاً مشرف هستیم به حضرت امام رضوان الله علیه این را هم نمی‌خواهیم بگوییم، می‌گوییم می‌توان یک ساختار مکانیزم پیدایش علمی را برای غیرمعصومین معرّفی کرد که اصلاً فضایی دیگر است، ببینید اینکه می‌گویید «جاذبه» خارج از زمین یک چیز دیگر است و جاذبه درون زمین هم چیزی دیگر. همین تفاوت در علم و ادراک نیز

هست. لذا در مورد حضرت حق اصلاً شرک است که شما بگویید من یک علمی پیدا کرده‌ام، از علم یا حکمت یا ذات خدا.

البته بایستی عنوان داشت که مشترکاتی بین ما و حوزه و دانشگاه و برنامه‌ریزی که کفار دارند وجود دارد، امّا اصول عامی را که می‌گوییم، آرام آرام قید می‌زنیم تا الهی بودنش را معیّن کنیم، که نظر اسلام چه می‌تواند باشد. چرا؟ برای اینکه تکلیف‌مان را روشن کنیم، می‌خواهیم مؤاخذه نباشیم. حالا بنشینیم بگوییم حضرت حق تعالی داشتن چگونه است؟ یا چگونه خلق کرده؟ روی خود ایجاد حضرت حق تعالی هم نمی‌توان ادراکی داشت.

این، اصل موضوع بحث ما از اول تاکنون بوده است جال تعلّق و ایمان به خدا چگونه حاصل می‌شود إن‌شاءالله با بحث نظام ولایت روشن خواهد شد که جز تعلّق نمی‌تواند این معنی را نشان دهد «تعلّق» فقط غایت کتاب، نقشه و برنامه عالم را می‌تواند نشان دهد. می‌تواند بگوید این عالم، سیر و کشش و جاذبه‌اش به سمتی است که کتاب بر آن حاکم است قرآن حاکم است، حال این کتاب چیست و ادراک از آن چیست؟ این را هم نمی‌خواهیم مورد بحث قرار دهیم بلکه صرفاً طرف تعلّق را نشان داده و اشاره هم می‌کنیم امّا وارد بحث نمی‌شویم که کم و کیف آن چیست؟ چون قرار بود از «وجه اشتراک» حرکت کنیم و روی وجه اختلاف نزاع نکنیم.

۶- تفاوت تعریف زمان و مکان

سئوال ۶: به نظر می‌آمد که زمان و مکان طبق تعریف شما یکی است و هیچ تفاوتی بین آنها وجود ندارد چرا که زمان را برابر تغییرات هر شیی با خودش تعریف کردید و از طرفی مکان را به «تغییرات در جایگاه ترتیبی» معنا نمودید. یعنی زمان همان مکان است و بخاطر قرابت مفهومی که به هم دارند قابل تفکیک از یکدیگر نیستند.

- زمانی بودن طلب نسبت به آینده

حجه‌الإسلام صدوق: بنا بر آخرین بحثی که در تعلّق داشتیم از شما سئوال می‌کنم که اگر طلب و تعلّقی به بهشت داشته باشید، را چگونه مکانی می‌خواهید فرض کنید یعنی تعلّق و طلب شما به بهشت و آخرت که به آنها ایمان و اعتقاد دارید مکانی است؟ اینگونه مکانی نمی‌باشد؟ امّا همین مطلب شما موجب وحدت کثرت-های خاصّی می‌گردد، به این‌گونه که بحول و قوه الهی وارد بهشت می‌شوید، یک سعه روحی خاصّی پیدا می-کنید، یعنی جایگاه و منزلت مکانی شما عوض خواهد شد. یا مثلاً شما دوست دارید بر اینکه نظام جمهوری اسلامی قدرت بیشتری پیدا کند تا بتواند مثلاً نسبت به مردم بوسنی و هرزگوین خدمت و دفاع جدّی داشته باشد و بتواند لشکری به آنجا بفرستد، امّا فعلاً مقدور نیست جایگاه سپاه و ارتش بخاطر این مطلب عوض نمی‌شود. در حالی که طلب فعلیت دارد: این طلب به آینده هست و همین تعلّق به آینده به عنوان زمان معرفی می‌گردد.

سئوال: پس طلب منفک از زمان می‌شود؟

جواب: حجّت الإسلام صدوق: خیر، منفک نیست شما اگر بگویید این طلب و فعلیت تعلقیه بخواهد بصورت فعلیت تحققیه درآید احتیاج به اضافه و افاضه و ترکیبی دارد گر چه در این مطلب هم بعداً در بحث تعلّق خواهد آمد که تبدل به فاعلیت و، ولایت می‌شود، پس وقتی معنای زمان و مکان عوض می‌شود خود آن هم وحدت و کثرت پیدا می‌کند.

سئوال: برادر .... آیا کشش نسبت به گذشته هم معنی دارد؟

جواب: حجه‌الإسلام صدوق: کشش به آینده زمانی است و هر موقع طلبی بوده و الآن تحقق پیدا کرده و می-توان گفت آن موقع یک فعلیت تعلقیه به سیر داشته و اکنون هم تحقق پیدا کرده است و نیز می‌توان الآن هم یک چیزی نسبت به آینده بگویید یعنی بعد طلب‌های جدید پیدا خواهد کرد.

۷- مراتب تناسبات نقشه (امر ثابت)

برادر علاّمه: آیا منظورتان از جهت، همان آینده است؟

حجه‌الإسلام صدوق: تناسبات نقشه و جهت را می‌توان چند مرحله دید یکی در مرتبه نقشه و دیگری سیر آن است که تحققاً در آینده طی می‌نماید مراحلی را سیر می‌کنید تا آنکه به مقصد برسید مثلاً وقتی تهران را مقصد قرار می‌دهید برای رسیدن به این قصد حتماً یک مسیرو یک طی مسیر می‌خواهد این یک مرتبه از آینده است ولی مرتبه دیگر خود غایت می‌باشد و مرتبه دیگر هم تناسباتش است، حال اینها را در جلسات آینده تفکیک خواهد شد و فواید لوازم تفکیک‌ها را هم خواهیم گفت.

۸- رابطه اشکال اصالت شیی در تفسیر ذات و اشکال آن در روش

برادر علاّمه: فرمودید که آقایانی که اصالت شی را قبول دارند به دلیل اینکه ذات را قبول ندارند. دچار انفصال و اتصال در تعریف زمان می‌شوند منظورتان از این جمله چیست؟

حجّت الإسلام صدوق: یعنی اگر ذات و هستی را بسیط تعریف کردند باعث طرح سلب و ایجاب در روش هستی می‌شود بر این اساس، منطق‌سازی، می‌نمایید که منجر به امتناع، اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌شود. نه آنکه ذات را قبول ندارد. بلکه آنها ذات را بسیط معنا می‌کنند البته اگر بسیط معنا شد یک لوازمی دارد، یعنی نقض شده، خودش را نمی‌تواند تعریف کند، در روش هم همین گونه می‌باشد، چرا که اگر در روش تعریف تساوی تغایرها برسد همین اشکال به چشم می‌خورد شما الآن می‌گویید جدای از خالق، اختلاف و تغایر است و بحث اولیه شما هم تغایر و تغییر بوده است حال اصل شد دیگر تساوی: معنا ندارد، تساوی انتزاعی می-گردد.

چون قصد داریم وجه اشتراک را کلّی گرفته و بر طبق آن حرکت کنیم این انتزاعی می‌شود و پس از آن بساطت هم در خود روش می‌آید.

این بساطت است که تعریف تساوی یا تعریف تباینی و جدای از هم را ارائه می‌دهد لذا هم آنجا اشکال است و هم در حدّ اولیه‌اش، پس اینکه اصل را بساطت قرار می‌دهند باعث می‌شود که هم در روش و هم در حدّ اولیه‌شان این بساطت جاری گردد لذا در روش تعریفی را ارائه می‌دهند که متناسب با ترکیب و مخلوقیت و

خارج نیست در حدّ اولیه هم این اشکال بساطت وجود دارد که باعث می‌شود اوصاف عین وحدت و ذات را تبیین کند یعنی از خود و لوازمش نمی‌تواند تعریف ارائه دهد.

۹- «وجود طلب نسبت به آینده» علامت عدمی نبودن آینده:

برادر نیک‌منش: فرمودید نمی‌توانید آینده را عدمی لحاظ کنیم استدلال شما بر این مدعا چیست؟

ج ـ حجّت الإسلام صدوق: اینده اگر عدمی باشد شما چه فعلیتی را می‌توانید تعریف کنید آیا فعلیت بعداً وجود دارد و آیا طلب بعداً دارید؟ گفتیم که آن است و نه اینکه حرکت بدون امر ثابت واقع گردد اگر هیچ نحوه ثباتی را در تغییر نپذیریم منجر می‌شود به تغییر بدون تغییر می‌شود و تغایر هم رها می‌شود پس در تعلّق هم احتیاج به امر ثابت نداریم.

- تفاوت فعلیت طلب و فعلیت تحقق

برادر سرلک: اگر آینده آمد دیگر فعلیت دارد و آینده نیست.

حجّت الإسلام صدوق: نسبت به فعلیت درست می‌فرمایند امّا نسبت به نقشه خیر؟ مثلاً می‌خواهید منزلی را بسازید برای این منزل نقشه‌ای طرح می‌کنید آیا صرفاً با طرح نقشه خانه ساخته می‌شود یا خیر؟ پس باید شروع به ساختن کرد نتیجه اینکه ی تعلقی به نقشه است و یک تعلقی به مراتب آن بعد هر مرحله‌ای که تحقق پیدا می‌کند، تعلّق به مرتبه بعد نیز وجود دارد، یک مرتبه شناژبندی است مرحله بعد مثلاً بالا آوردن دیوار، بعد سقف زدن و الخ... تعلّق به جمیع مراتب سیر باید باشد.

آن چیزی که تحقق پیدا نکرده آن عدمی، می‌باشد و اگر آنرا عدمی بدانیم زمان معنا پیدا نمی‌کند و می‌شود مکان و بعد به درون زمان برده می‌شود و حرکت را تفسیر نمی‌توان داد. ولی اگر توجه به نقشه در امر ثابت داشته باشیم یک چیز ثابت حاکم بر حرکت خواهیم داشت پس اگر آن امر ثابت نباشد حرکت، حرکت نیست و فعلاً امر ثابت را در بحث تعلّق تعبیر به نقشه می‌کنیم.

۱۰- انتزاعی نبودن «امر ثابت»

برادر علاّمه: به نظر می‌آید نقشه‌ای که نسبت به آینده تدوین می‌شود و در واقع امری انتزاعی است چرا که می‌گوییم اگر آن برنامه و نقشه محقق بشود آنگاه وجود و تحقق را برای آن قائل می‌شویم پس الآن امری اعتباری و انتزاعی است.

حجّت الإسلام صدوق: سئوال می‌کنیم آیا این همه نقشه که کفار برای اداره و تصرّفات خودشان در جهان می‌کشند انتزاعی است و هیچ عینیتی ندارد؟ خیر اینگونه نیست نقشه‌ها حقیقتی دارند البته باید توجه داشت که بعضی از مطالب فعلاً بطور کامل انتظار نداشته بایشد که روشن شود، به دو جهت اول آنکه این مباحث فکری و فلسفی هست و دیگر آنکه بحث به صورت اجمال بیان می‌شود و إن‌شاءالله تدریجاً با گسترش و تفصیلی که در آینده هست مطالب روشن خاهند شد شما اگر بخواهید بدایه یا نهایه را بخوانید مشکل است و به سادگی نمی‌توان وارد آنها شد لذا دوستان بهمین نسبت که ما بحث را طرح می‌کنیم اگر محکم و جدّی وارد شوند بحث‌های بعد مطلب را روشن خواهند نمود.

یعنی بعنوان مثال از موضع تعلّق، وحدت ترکیبی را بهتر می‌توان مشاهده کرد و یا از موضوع وحدت ترکیبی ربط را بهتر می‌توان ملتفت شد. اگر بحث بلوغ پیدا کند برای شما اشراف پیدا خواهد شد. و بعنوان مثال انسان در اول ازدواج گرفتار بعضی تخیلات است کم‌کم رشد می‌کند و از آن اوهام بیرون می‌آید بنظر می‌رسد اثر سرعت بحث کمّی بیشتر باشد، بهتر خواهد بود وقتی بالاتر رفتیم برای شما بحث زمان روشن‌تر می‌شود. چون در مبحث ولایت معنای زمان عوض می‌شود.

برادر جمالی: شما چه تفسیری از حرکت ارائه می‌دهید. آیا زمان را همان تغییر می‌گیرید؟

حجّت الإسلام صدوق: گفتیم تدریج همان «حرکت در ربط» است، حرکت چیزی جدای از تغییر و زمان و مکان نیست، یک معنای عامی گرفتیم، که با همه بتوان مفاهمه کرد. بعد ضرورت وجود امر ثابت را اثبات کردیم. یعنی آنچه مهم است دقت در مفاهیم فلسفی است. و اختلاف واژه‌ها مادامی که به مرز جعل اصطلاح نرسند همگی. برای روشن شدن مطلب است و وقتی واژه‌ای اصطلاح باشد روی آن تأکید خواهد شد.

مثلاً زمان هر شیئی مساوی است با تغییرات خود آن شیئی، مهم اینکه زمان را از حالت وجه اشتراک بودن بیرون می‌آوریم و آن را خاص فلسفی می‌نماییم یعنی قیدی که دارد خاصّ است بعنوان مثال در پوسیده شدن سیب، سئوال این است که نقطه‌ی وزن مخصوص آن کدام است فیزیکی محض معنی می‌کنیم و بریده از کاربردی هم نمی‌خواهیم معنا کنیم می‌گوییم زمان هر شیئی برابر با تغییرات خود آن شیئی است یعنی چرا این آهن است چون نحوه‌ی حرکت و گردش ملکول‌های آن با آلومینیوم فرق می‌کند و آلومینیوم با خاک نیز سرعت تغییراتش تفاوت دارد اینکه تغییرات را بیان می‌کنیم توجه به معنای سرعت ـ شتاب ـ نرخ شتاب آن ـ داریم و این معنی در تعلّق ملاحظه می‌شو و در جای دیگر دیده نمی‌شود همین معنی متقوّم به جریان ترتیبی آن نیز دیده می‌شود و اینکه می‌گوییم گردش ملکولی این شیئی و سرعتش زیاد می‌شود ولی رنگ آن عوض نشده و مکانش عوض نمی‌شود اگر گردش ملکولی آن سرعت زیادی دارد بشود محاسبه کرد.

حتماً این شی در حال بالا رفتن است یعنی جایگاه ترتیبی آن هم عوض می‌شود بالعکس هم می‌شود ملاحظه کرد، هر موقع دیدید جایگاه ترتیبی شیئی دارد بالا می‌رود، دارد سرعت تحرّکات درونی و بیرونی این شیئی عوض می‌شود.

۱۱- توضیح معنای انحلال گذشته در آینده:

برادر کشتکاران: شما انحلال گذشته در زمان حال را چگونه بیان می‌کنید؟

حجّت الإسلام صدوق: می‌خواهیم رفع آن شبهه معدوم شدن را بکنیم، می‌خواهیم بگوییم گذشته آثارش در فعلیت الآن وجود دارد مثلاً شما قبلاً در عالم ذر تشریف داشتید و کارهایی انجام داده‌اید الآن متناسب با همان می‌گویند در دوره‌ی ظهور متولد می‌شوید، این بی‌حساب و کتاب نیست که یکی صدر اسلام بدنیا بیاید یکی ۵۰۰ سال بعد بدنیا بیاید یکی ۵۰۰ سال قبل پدر و مادرش چه کسی باشد شیعه باشد یا نباشد؟ در ایران اسلامی متولد شود یا در یک کشور غیراسلامی متولد شد.

یک فعل و انفعالاتی قبلاً داشتید وقتی که عالم توسعه آغاز می‌شود شما را کجا قرار بدهند؟ می‌گوییم شما در آنروز فاعلیت داشتید و الآن گذشته معدوم نشده است. گذشته از بین نرفته است آثارش هست، این برای آن شبهه هست که بگوییم معدوم شد یا چیز دیگری بوجود آمد.

ما الآن اجمالی بحث می‌کنیم، ما می‌گوییم حال یعنی فعلیتی که الآن وجود دارد یا این معنا همراه است. خصوصیا اینرا مشخص می‌کنیم که این حال نیست قریب به گذشته است دنبال معیّن کردن خصوصیت جزئیه نیستیم. بدنبال ارائه دادن اصل فلسفی، بنحو اجمال به تبیین هستیم.

این بحث مبیّن مباحث گذشته می‌باشد که در عین حال نسبت به مباحث آینده اجمال دارد اگر این حال را بخواهیم براساس نظام ولایت معنی کنیم نسبت به گذشته اجمال ندارد اصلاً سیر مباحث ما اجمال به تبیین است هنوز هم به خصوصیا نرسیده‌ایم.

برادر کشتکاران: آیا فشار و پتانسیل دو چیز جدا از هم هستند و ربط آن با علیت چیست؟

هر دو معنی علیت دارد که در جلسه آینده بحث علیت را مطرح می‌کنیم.

منظور از فشار و پتانسیل گر چه دو واژه‌اند ولی یک معنا است.

۱۲- وجود اختلاف در زمان بین اشیاء

سئوال برادر ذبیحی:

سئوال اینکه نسبت بین زمان‌های واحد را چگونه فرض می‌کنند مثلاً وقتی لوستری را روشن می‌کنید با یک کلید برق ۲۰ لامپ در یک زمان روشن می‌شوند آیا این زمان واحد بین ۲۰ لامپ که همه‌ی این ۲۰ لامپ یک زمان واحد دارند نسبت بین این زمان ۲۰ گانه چگونه است؟

حجّت الإسلام صدوق: اصلاً آن زمان واحد را ما زمان نمی‌دانیم. شما فرض کنید چند جانور را در نظر بگیرید. مثل کرم و حلزون و موش ـ سرعت تحرّک اینها با هم مختلف است سرعت تحرّک، این حیوان با آن حیوان دیگر فرق دارد یک دفعه می‌بینید همان واحدی که شما می‌گویید مثلاً کرم ۲ سانتی‌متر حرکت کرد در عرض یک ربع ساعت این کرم یک مت را طی می‌کند و موش یک کیلومتر. «ما زمان را متقوّم به مکان می-

دانیم» یعنی نمی‌شود گفت تغییر و تبدیل واقع نمی‌شود، آب اگر در کتری آرام آرام بجوشد بگویید مکان ملکول‌هایشان عوض نمی‌شود و، همان جایی که قبلاً بود از شیر فلکه گرفته و درگیری گذاشتید می‌گویید این یک درجه حرارت خاصّ دارد یک شرائط خاصّ دارد بگویید ۱۰ درجه ۳۰ درجه ـ همینطور بالا ببرید درجه حرارت را باز بگویید وضع مولکول‌ها مثل اول است جایگاه تربیتی آن مثل اول است.

آیا جریان برقی که به همه لامپ‌های یک لوستر می‌رسد بطور مساوی می‌رسد؟ یعنی در یک زمان می‌رسد؟ پس اختلاف آن به چیست؟ فرق این لامپ با لامپ دیگر چه می‌باشد.

در ابتداء بنظر می‌آید که همه با هم روشن شدند. این یک حرف است امّا اگر یک فیزیکدان و یک مهندس برق هم بیاید محاسبه بکند که سرعت جریان برق به این لامپ و آن لامپ به اندازه ذرّه‌ای اختلاف دارد که ما صرفنظر می‌کنیم امّا آن مهندس برق می‌توان آن اختلاف را محاسبه کن. لوله آب هم همین‌طور است مثلاً «اگر» چند نفر بروند لوله آب منزلی را با هم باز کنند آب جریان می‌یابد امّا آیا این معنایش این است که فشار آبی که به همه‌ی لوله‌ها می‌رسد بطور مساوی است؟ جریان آب که می‌خواهد برسد به این فلکه اول مثلاً دستشویی است درب یک شیر فلکه‌ای است در آشپزخانه شما این‌جا می‌ایستید به برادرتان هم می‌گویید برو آن‌جا به ایست با همدیگر باز می‌کنید، آیا پشت این پتانسیل و فشار یک فشار واقع است؟ مسلم دو فشار می‌باشد.

۱۳- تفاوت زمان در «نسبت اینشتین» با زمان «در اصالت تعلّق»

برادر دیندار: در نسبت اینشتین زمان بعد چهارم شیئی مطرح می‌شود بیان ما در «بحث زمان» همین است یا فرقی دارد؟

حجّت الإسلام صدوق:

یک فرق دارد که ما غایت را در آن اصل می‌دانیم یعنی این زمان را بهمین معنی در تعلّق داریم مطرح می‌کنیم تعلّق بدون طرف و غایت نمی‌شود اگر اینرا ببرید درنظام خلقت عالم، این تعلّق خاصّ، یک غایت دارد، آن تعلّق خاصّ، غایت دیگری دارد یعنی تعدّد آنها به تعدّد غایاتشان است.

آن وقت می‌گویند مثلاً یک میلیون تعلّق داریم می‌گوییم اینها در یک مجموعه وحدت ترکیبی هستند یا خیر؟ اگر بگویند در یک مجموعه هستند ـ می‌گوییم پس یک غایت غائی داریم یک هدف غائی داریم یعنی یک مجموعه است که یک هدف را طی می‌کند. آنها از نظر فلسفی بحث را تا این‌جا نمی‌آورند. ولی در همان نسبت می‌گیرند و کاربرد هم دارد. ما دنبال تفاوت فلسفی آن هستیم اگر تفاوت فلسفی آن در این باشد حرکت را متصل به جهت و قید الهی صحیح است و اصلاً قید الهی از همین جا شروع می‌شود مادی‌ها که جهت الهی برای عالم قائل نیستند اعتقاد به عالم آخرت ندارند ما به جهت الهی بودن بحث کار داریم. چون می‌خواهیم برنامه‌ریزی کنیم.

می‌خواهیم یک سلسله سئوالات تحقیقاتی تحویل بدهیم در فیزیک و شیمی و ریاضی...

کار به این قید داریم امّا در ریاضیات آنها این قید وجود ندارد ریاضیاتی را که متناسب با فلسفه‌ی ولایت است می‌خواهیم، البته با کاربرد آنها درگیری پیدا کنیم، کاربرد آنها قوی‌تر از کاربرد فلسفه‌های دیگر است بخاطر همین امر است که دنیا را تسخیر کرده‌اند و لیکن شما قدرت حل تعاریف آنها را دارید.

و صلی الله علی محمد و اله الطیبین الطاهرین

بسم الله الرحمن الرحیم

ضرورت تنظیم امور مسلمین/ «فلسفه اصول روش تنظیم»/دوره دوم/ جلسه ۱۷

حجّت الإسلام و المسلمین صدوق/ تاریخ: ۷۱/۸/۳۰

مقدمه:

۱- انگیزه طرح بحث علیت

بحث امروز در مورد معنای علیت است در جلسه قبل مفاهیم مکان و زمان را عرض کردیم تا معنای تعلّق روشن‌تر شود امروز روی معنای علیت دقت می‌کنیم تا معنای تعلّق روشنتر شود.

۲- قدر متقین معنای علیت

معنائی که مورد اتفاق همه است این است که ما یک علّت، یک معلول و یک نسبت بین این دو و جریانی که از علّت به معلول واقع می‌شود داریم. مثلاً گفته می‌شود آتش میز را می‌سوزاند یعنی چوب وقتی در ارتباط با آتش قرار بگیرد می‌سوزد و وقتی که علت سوختن را سئوال می‌کنند می‌گویند آتش بوده است یا در معنای ایجادی آن در غیرممکنات که سئوال می‌شود می‌گویند: خداوند تعالی خالق و علّت تامه همه مخلوقات است.

اصل بحث

بخش اول: بررسی علیت در اصالت شیء

الف ـ تعریف اجمالی علیت در اصالت شیء

حال در هر منزلتی علیت را چگونه معنا می‌کنیم؟ آیا جدای از مسئله زمان و مکان می‌شود ملاحظه کرد؟ آیا دو امری که نسبت علیت و معلولی دارند می‌توان معنای مکان و زمان را از آن شیء برید؟ یعنی آیا تاخر رتبی و یا تاخر و تقدّم زمانی لحاظ می‌شود یا خیر؟ تعبیر «حضور» که آقایان در بحث حضور علّت، عندالمعلول قائلند به چه نحوی است؟ آیا حضور زمانی و مکانی است یا حضور بساطتی؟ که اینجا همان بحث‌های سابق که در مورد ذات گفته شد تکرار می‌شود.

ب ـ اشکال تعریف علیت در اصالت شیء عجز اصالت بساطت از تفسیر رابطه علّت و معلول.

اگر ما معنای مکان و زمان را از معنای علّت و معلول بیرون ببریم بطور کلّی تفسیری از علّت و معلول نمی‌توانیم ارائه دهیم و اصلاً تغایر علّت و معلول زیر سئوال می‌رود حال از دوئیت علّت و معلول سئوال می‌کنیم که آیا حقیقی است یا انتزاعی؟ اگر این دوئیت حقیقی باشد بنابر بحث بساطت منجر به «انفصال مطلق» می‌شود و اگر حضور معلول عندالعله را مطرح کنند به معنای وحدت می‌شود که منجر به اتصال مطلق می‌گردد پس نهایتاً هیچگونه تفسیری از علّت و معلول نمی‌توانند ارائه دهند چون معنای بساطت یعنی یکپارچگی، یک‌نواختی و تجزیه‌ناپذیری.

از بساطت ما دو معنا می‌توانیم ارائه بدهیم:

الف ـ بعد «اثباتی» آن‌که یکنواختی و یکپارچگی معنا می‌شود.

ب ـ به نقیضش که ترکیب باشد آن را تعریف می‌کنیم.

ترکیب چیزی است که تجزیه را می‌پذیرد یعنی شکسته شدن را قبول می‌کند ولی بساطت نمی‌تواند «تجزیه» را بپذیرد چون بساطت یعنی تجزیه و ترکیب‌ناپذیری و قابلیت شکستن نداشتن.

- اتصال یا انفصال مطلق حاصل عدم ملاحظه تقدّم و تاخر زمانی در اصالت شیء

حال اگر به علّت و معلول به صورت شیء نگاه کنیم دچار اتصال یا انفصال مطلق می‌شویم که واضح است با اتصال و انفصال معنای زمان و مکان را نمی‌شود لحاظ کرد. یعنی اینکه بین وقوع سوختن چوب و حادث شدن آتش یک تاخر وتقدم زمانی هست که بین آن دو نسبت برقرار است و یا مثلاً حاصل اصطکاک آب با کاغذ تر شدن است اینکه می‌گویند بین آن و کاغذ یک نسبتی است چرا که در غیر این صورت «تر شدن» کاغذ مفهومی ندارد. بدین معنی است که ربطی بین کاغذ و آب موجود است که تر شدن را نتیجه می‌دهد.

پس اگر تقدّم و تاخر زمانی نداشته باشند و یا شما نتوانید این تقدّم و تاخر زمانی و مکانی را ببینید بدین معنی که جایگاهشان مساوی باشد نتیجتاً تناسبات بساطت را نتیجه می‌دهد که ادراک تغایر و تغییر و تساوی را از بین می‌برد.

بخش دوم: بررسی علیت در اصالت ربط

الف: تعریف علیت در اصالت ربط.

حال بر بنای بحث «اصاله ربط که قدرت ملاحظه تغییر و تغایر را داشت «علیت» به معنای هماهنگی تعریف می‌شود که هماهنگی نیز چیزی جز تناسب دو چیز با چیز سوّم (هدف) نبود که آنهم بعنوان معیار صحت قلمداد می‌شد پس وقتی در اصاله ربط می‌گویند: چرا این کاغذ در ارتباط با آب تر شد؟ جواب می‌دهند به علّت نسبتی که بین کاغذ و آب وجود دارد لذا علیت به معنای هماهنگی (تناسب دو چیز با هدف) معنا می-شود یعنی چرا این هدف بوجود می‌آید جواب می‌دهیم بخاطراین نسبت و روابطی که بین این مجموعه و اجزاء آن وجود دارد، هست.

- حقیقی بودن روابط سازنده خصوصیت

البته این نسبت و روابط فی‌الواقع موجودند نه اینکه امور انتزاعی و اعتباری باشند.

ب ـ اشکال تعریف علیت در اصالت شیء

۱- ندادن تفسیر واضح از چگونگی پیدایش اجزاء

حال بر این معنا از علیت یک اشکال می‌کنیم تا معنای علیت براساس تعق واضح‌تر گردد وقتی که بحث اصالت ربط و مجموعه‌نگری مطرح شد یک چیز را مفروض می‌گرفتیم و آن اجزائی بود که درون مجموعه وجود داشت ولی چون از اصالت شیء کاملاً خارج نشده بودیم لاجرم اجزاء مجموعه را هم مفروض گرفتیم و روی آن بحث نکردیم چرا؟ چون که وقتی می‌گویند: مثلاً از مخلوط آرد و شکر و روغن می‌توانید سوهان بدست آورید در واقع نسبت بین اینها را دیده‌اید و می‌گویید که با هم عیار و تناسباتی دارند که این محصول را نتیجه می‌دهد ولی نگفتیم خود آرد از کجا آمده و چگونه حاصل شده است اگر سئوال را آنجا ببریم آرد هم خود هدفی می‌شود که دارای اجزائی است اجزائی که در روابط خاصّی آرد را نتیجه می‌دهد و در روابط دیگری شکر را یا روغن را نتیجه می‌دهد امّا باز ملاحظه می‌فرماید که چگونگی حاصل شدن این اجزاء جواب داده نشده است.

۲- بر این مبنا، جریان علیت توضیح داده شده است. نه خود علیت.

پس آنچه ما در اصالت ربط می‌بینیم جریان علیت است. یعنی هر جا نظری کنید تناسبات را می‌بینید که علّت به وجود آمدن هدف‌تان است ولی « حدّ یقف» ندارد یعنی از هر طرف بروید باز سئوال تکرار می‌شود جریان علیت را جواب داده‌اید امّا خود علیت را خیر.

- مشخص نبودن علّت پیدایش خصوصیت بر این مبنا

چگونگی حاصل شدن کیفیت و خصوصیت را جواب نداده‌اید یک وقت ساختار و چگونگی و مکانیزم خصوصیت را بیان می‌کنید و یک وقت مبدأ ایجاد خصوصیت را بیان می‌کنید که این خصوصیت از کجا پیدا شده است مثلاً یک وقت می‌گویید حدّ اولیه‌تان هستی است یعنی هر خصوصیتی را که ذکر کنید خصوصیات هستی و خصوصیات وجود است که در این صورت مبدا خصوصیت هستی می‌شود و یا وقتی

خصوصیاتی مثل سوخته شدن، تر شدن و... را مطرح می‌کنید باز معلوم نمی‌کنید که علّت پیدایش این خصوصیات و «مکانیزم» به وجود آمدن آنها چیست.

- مشخص نبودن نوع ربط در این مبنا

البته به نحو کلّی گفته می‌شود ربط است امّا اشاره نکرده‌ایم که آیا ربط «ماهوی» است یا وجودی یا «تعلقی»؟ خلاصه یعنی برای ربط موضوعی معیّن نکرده‌ایم لذا آنقدر اجمال دارد که نمی‌شود موضوع (حدّ اولیه) واقع بشود این اصل اشکال بود که مطرح شد حال اگر سئوالی در مورد خود اشکال است بفرمایید.

الف ـ تفاوت علیت در اصالت ربط با علیت در اصالت شیء

برادر کشتکاران: موضوع برای چه چیزی واقع بشود.

حجّت الإسلام صدوق: یعنی می‌خواهیم بگوییم حدّ اولیه روشن نیست درست است می‌گویند ربط است لکن آنقدر اجمال دارد که وضوح ندارد لذا وقتی می‌گویند ربط و نسبت وجود دارد. مخاطب در مثال مذبور این معنا می‌شود که پس أنچه تر شدن کاغذ را نتیجه می‌دهد چیزی نیست جز ربط و نسبیّت یعنی شما هر کدام از کاغذ و آب را به تنهائی نمی‌توانید علت تر شدن بگیرید و همین معنا فارق بین اصالت شیء و اصالت ربط است.یعنی در اصالت شیء می‌گویند علّت سوختن چوب آتش است لکن در واقع علّت سوختن تنها آتش نیست بلکه وجود آتش و چوب و فراهم شدن شرایط در اصطکاک با همدیگر کمک می‌کنند تا سوختن محقق گردد پس یک مجموعه از امور است که این مجموعه یک مجموعه کثرتی نمی‌باشد که جمع عددی بزنیم یعنی یک نسبتی به هم دارند.

در جلسه قبل خدمت‌تان عرض کردم که آتش و اموراتی مثل شیشه ساعت و لباس ضد آتش ترکیب نمی-شوند لذا می توانید بگویید لباس علّت نسوختن است. نه علّت سوختن امّا شی دیگر را که قابلیت اشتعال دارد می‌توانید بگویید علّت سوختن است یعنی نسبتی است که آتش با اموراتی مختلفه قابل اشتعال پیدا می‌کند که همین نسبت علّت سوختن می‌شود این فرق بین اصالت شیء و اصالت ربط است که نسبت در

اصالت ربط اصل است یعنی اگر گفته شود علّت سوختن آتش بوده و چوب نیست این ادعا براساس اصالت شی می‌باشد. ما در حدّ صحبت می‌کنیم شما اگر آنجا را جواب دهید این در همه جا جریان دارد ما بنا نداریم که در این مرحله از بحث همان حدّ اولیه بساطت را در موقف مطلق منطق و فلسفه بیاوریم بلکه ما یک ریشه را گفته‌ایم که شما هم تحقیقی در محور این ریشه می‌توانید داشته باشید که البته به نظر می‌آید در همه جا می‌تواند جریان داشته باشد.

شما وقتی هستی را بسیط معرفی می‌کنید و بعد این را در منطق با سلب و ایجاد می‌آورید در واقع اولین قضیه و حکم منطقی خودتان را می‌دهید. که این سیر تا آخر بصورت قیاس شکل اوله ـ ثانی و ... متبلور می-شود و تمام اینها در اجتماع و ارتفاع نقضیین می‌آید که نهایتاً آن هم بر به حدّ اولیه‌شان برمی‌گردد که معنی از ادراک هستی دارند که همان بداهت مورد نظرشان می‌باشد لذا آن را روی یک سلب و ایجاب قرار داده و آغاز می‌کنند.

در این دوره از بحث که بحث مقایسه‌ای نیست همان اصل و شالوده مبنای ایشان را هدف قرار می‌دهیم و به ایشان می‌گوییم تعریف شما براساس بساطت نمی‌تواند تناسبی را تحویل شما بدهد شما فرض کنید در عالم هیچ کس قائل بساطت هم نباشد امّا مبنای اصل که هر فرضیه‌ای روی آن سوار است. و کارائی‌اش ضعیف شده و قدرت جریان دادن برنامه و برنامه‌ریزی و تنظیم امور را ندارد چون بساطت اصلاً از همان اول نافی ترکیب بوده و به نظر می‌آید که این بحث همه جا جریان داشته باشد و چون هدف از بحث ما برخورد با مبانی ایشان است لذا اصلاً قصد ورود به بحث، مانع و مقتضی که ایشان مطرح می‌کنند را نداریم.

پرسش و پاسخ

برادر جمالی: اگر ایشان علّت سوختن را آتش بدانند لاجرم باید انفصال مطلق را قائل شوند.

حجّت الإسلام صدوق: عرض من این نیست که آقایان بطور صریح در کتاب‌هایشان قائل به این معنا شده‌اند که علّت سوختن آتش است برای اینکه دچار این اشتباه نشوید مثال را عوض می‌کنیم لذا سئوال می‌کنند

بنابر اصالت ماهیت مثلاً زردآلو به چه چیز برمی‌گردد؟ یعنی آن خصوصیت بارز شده از این میوه رجوع به چه چیز می‌کند.

جواب اصالت شی این است ک به خودش بازگشت می‌کند یعنی ایشان نسبت را در مجموعه نمی‌توانند ببینند تا نهایتاً علّت خصوصیت را بر محور نسبت تفسیر و توجیه نمایند امّا ما قائل به این معنا هستیم که در ربط و مجموعه آنچه اصل است نسبت است لذا اگر این شی را مثلاً داخل جو ببرید خواهید دید از هم می‌پاشد و دیگر خصوصیت فعلی خود را از دست می‌دهد.

ب ـ تفاوت علیت در اصالت ربط با علیت در اصالت ترکب

برادر میراحمدی: آیا شما علیت را برای حدّ اولیه خود توصیف کرده‌اید یا خیر؟ و آیا فرق علیت با نسبت در وحدت ترکیبی را اشاره‌ای داشته‌اید؟ اصلاً فرق بین علیت و نسبت چیست؟

حجّت الإسلام صدوق: ما فقط طرح اشکال را کردیم اشکال به این معنا که بخشی از اصالت ربط ابهام دارد که می‌خواهیم آن ابهام را روشن کنیم نه اینکه اشکال کنیم که از آن معنی دست برداشته باشیم لذا صحبت از هماهنگی به عنوان معیار صحت که همانا تعریف علیت نیز هست را مطرح کردیم. تا نهایتاً معنای جدیدی از آن ارائه داده باشیم لذا فرق زیادی بین علیت و نسبت نیست. در این‌جا تناسب را در مجموعه قائل می‌شوید به معنائی که اختلاف اصل شده و سهم تاثیر هم در ربط مختلف می‌شود لذا وقتی صحبت از دو شیء مثل آب و کاغذ می‌کنید و بعد نسبت بین دو را قائل می‌شوید نتیجه آن تر شدن کاغذ است آنگاه بنظر می‌آید که خود آب و کاغذ نیز در این قضیه سهم دارند.

امّا در وحدت ترکیبی که ترکیب را می‌آورید اختلاف در آن اصل می‌باشد لذا باید قائل به بالا و پایین و مراتبی بشوید یعنی سهم تاثیر مختلف می‌شود لذا به نظر می‌آید علیت نسبت به اوصاف اصالت ربط و وحدت ترکیبی اختلاف جزئی با هم دارند که نسبتی است در مجموعه‌ای از اختلافات مطرح می‌شود نه اینکه طرفین را بخواهیم مساوی ببینیم البته به نظر می‌آید که مساوی هستند امّا مرتباً که بحث را پیش می‌بریم معنای ربط هم دقیقتر و واضحتر می‌شود چون دارید از اصال شیء سیر می‌کنید به مراتب بالاتر و پایین‌تر الآن هم

هوز درگیر ارتکازات هستید تساوی هم بخاطر اجمالی که دارد باز به ذهن می‌آید ولی حقیقتاً وقتی روشن می‌شود در ربط هم اختلاف بصورت اختلاف پتانسیل وجود دارد بایست آن معنا لحاظ گردد.

برادر میراحمدی: آیا علیت را شما برای حدّ اولیه انتزاع کرده‌اید؟

حجّت الإسلام صدوق: نه ما اصلاً بنا انتزاعی کردن را نداریم ما می‌گوییم یک چیزی را به عنوان علّت معرفی می‌کنند حالا آیا این علّت باید یک نسبت معرفی بشود یا چیز دیگر؟ در قدم اول ما یک نسبت معرفی می-کنیم یعنی می‌گوییم تناسب دو چیز با چیز سوّم ولی دو با سه هیچکدامش هویّت اصلی ندارند بلکه آن چرا که مهم است آن چیزی است که ارتباط بین مبادی و مقصد را برقرار می‌کند تناسب دو چیز با چیز سوّم یک طرفش در هدف و یک طرفش در اجزاء است یعنی معنای علیت در اصالت ربط از اصالت شیء در حال خارج شدن است ولی هنوز هم می‌گوییم کامل نیست نهایتاً به بحث تعلّق می‌رسیم تا بگوییم حدّ اولیه به یک نسبت رسوخ پیدا کرده است که آنجا برابر می‌باشد.

برادر پیروزمند:

ج ـ تبیین مجدّد اشکال اصالت ربط در تفسیر علیت

آیا شما علیت را با معیار صحت برابر می‌گیرید؟ ثانیاً چگونه معتقدید که اصالت ربط علّت پیدایش خصوصیت را معرفی نمی‌کند و حال آنکه نسبیّت بر محور امر ثابت مبدا پیدایش خصوصیت و کیفیت در اصالت ربط است.

حجّت الإسلام صدوق: ما نگفتیم که نمی‌تواند معرفی کند صحبت ما این است که در یک مجموعه اجزائی را داریم مثلاً می‌گوییم در سوهان، آرد شکر و روغن، وجود دارد بعد می‌گویید اینها با هم یک تناسبی نیز دارند بنام سوهان. ولی من می‌گویم این آرد، شکر و روغن که معیار صحت را در هماهنگی قائل هستید دو چیز با چیز سوّم است این سئوالات طرح می‌شود که چرا بایستی چنین باشد؟

در واقع شما با اصالت شیء دارید ربط را معرفی می‌کنید ولی اکنون قصد داریم برگردیم و این معنا را مطرح کنیم که بین اشیاء و اجزاء آنها ارتباط وجود دارد همان معنائی که در اصالت شیء مطرح نبود آنگاه آرد از

چیز بودن می‌افتد خود به عنوان نسبت و رابطه ارز اندام می‌کند چرا که خود به عنوان هدف «چیز سوّم مطرح می‌شود»

برادر پیروزمند: بصورت شی دیدن اجزاء تسامحی است و الا همه آنها کیفیت ربط هستند.

حجّت الإسلام صدوق: بحث تسامح نمی‌باشد بلکه بحث سیر تبدیل ارتکازات می‌باشد شما ابتدا وقتی می-خواهید چیزی را مفاهمه کنید نمی‌توانید یک دفعه وارد بشوید این یک چیزی است و آن چیز دیگر.

حجّت الإسلام صدوق: می‌توانید از همان ابتدا برای اینکه مسامحه واقع نشود بگویید یک ربط می‌باشد ولی ابتدائاً که نگفتید همینکه عوض می‌کنید نسبت رابطه می‌شود و خود اجزاء نیز رابطه می‌شوند حالا در رابطه که اختلاف‌ها را می‌خواهیم بیان کرده و موضوع را تعیین کنیم که لاجرم بایست ربط را در جای مناسبی و نسبتی خاص قرار دهیم که در واقع جایگزین خود اجزاء و هدف شود که در این صورت می‌تواند از جواب «سئوال» علّت اختلاف خصوصیات برآمد هدف ما جز این معنا نمی‌باشد.

د ـ تبیین انگیزه طرح بحث علیت

آن هم چرائی‌های در منکرات است که آنها را سئوال می‌کند و جواب را به شما می‌دهد مثلاً سئوال می‌کنید که مفاهیم چگونه بوجود می‌آیند؟ نظام علی و معلولی عالم چگونه است؟ جواب می‌دهید طبق نظام احسن است. سئوالات متعددی که نسبت به خالق و ممکن مطرح می‌گردد در واقعه از خصوصیت سئوال می‌شود و مفاهیم عامی است که اگر به آن بپردازید متناسب با آن حدّ اولیه شما هم درست می‌شود این بحث از یک جهت بود. امّا از جهت دوم خود علیت در دستگاه اصالت شی بسیار کار ساز است که اگر معنی آن روشن نکنید، بنظر می‌آید که بدون استدلال و همراه با توصیف و تمثیل جلو می‌روید ولی اگر معنی علیت را عوض کردید تمام بحث‌های شما استدلالی می‌شود مثلاً می‌گویید در مفاهیم یک مقدّم و یک تالی و یک نتیجه داریم که نسبت بین اینها را نتیجه می‌گویند ابتدا معنی نسبت را داشته باشد و سپس در قدم بالاتر معنی وحدت ترکیب و در قدم ثالث معنای تعلّق را در دستگاه اصالت تعلّق پیدا کند و از طرفی جریان استدلالات هم براساس تعلّق باشد آنگاه به مشکل اصالت شیء برخورد نمی‌کنید.

برادر محسنی: آیا تاخر بحث علیت را از بحث زمان و مکان علّت خاصّی دارد؟

حجّت الإسلام صدوق: ما وقتی وارد فاعلیت شدیم اولین بحث ما همین بحث خصوصیت بود لذا دیگر معنی علیت را نمی‌آوریم بلکه می‌گوییم تناسبات نظام ولایت، از آن اصطلاح هم استفاده نمی‌شود معنی عینی آن همان نسبت است.

برادر ذبیحی: آیا شما هدف و غایت را در تمام مراحل و مهره‌های بحثی‌تان لحاظ کرده‌اید یا خیر؟

حجّت الإسلام صدوق: قبلاً هم گفته شده بود که هدف در همه مراحل موضوع بحث ما هست امّا نسبت منطقی آن واضح نیست تا اینکه به بحث تعلّق می‌رسیم آن هم به معنی اینکه بدون کشش و جاذبه غایت و هدف بی‌معنا است بدون غایت نمی‌شود علاقه بدون طرف، اصلاً معنا ندارد، کشش معنا ندارد.

بخش سوّم: بررسی علیت در اصالت تعلّق

الف ـ تعلّق به جمیع مراتب ترتیبی و تبدیلی بنا به حدّ اولیه تعلّق

حال یک جمله هم در رابطه اضافه می‌کنیم با اینکه اگر زمان و مکان بخواهد در تعلّق لحاظ بشود با آن معنائی که گفته شد در واقع این همان جمله‌ای بود که روز اول راجع به تعلّق گفتیم که آقای نیک‌منش توضیح آنرا می‌خواستند و تعلّق یعنی کشش و کشش بدون هدف و غایت نمی‌شود اگر غایت داشته باشید خاصّ می‌شود یعنی تعلّق خاصّ طرف معیّن است وقتی می‌گویید این کاغذ تعلّق دارد به این مطلب، این مطلب یک امر انتزاعی نیست که مشترک بین همه چیز باشد بلکه به این مطلب یک طرف خاصّ با امر ثابت است که علاقه دارد.

حالا که تعلّق و کشش دارد نمی‌تواند تبدیل نشده و سیر نداشته باشد نیز نمی‌تواند طلبی نسبت به حرکتی نداشته باشد که این معنا از خود کشش و جاذبه بیرون می‌آید و الا تعلّق نیست اگر یک کشش نسبت به یک سیر باشد تعلّق نسبت به جمیع مراتب سیر هست تعلّق نسبت به تمام آناتی که بعداً می‌خواهد سیر بکند، دارد و الا به هدف نمی‌رسد از طرفی زمان هم بدون مکان معنا ندارد معنی تبدیل شدن به این است که سرعت تغییراتش بدون یک ترکیب اصلاً واقع نمی‌شود.

ب ـ تعریف علیت

به تناسبات زمانی و مکانی بنا به حدّ اولیه تعلّق.

پس بنابر تعلّق، علیت به تناسبات زمانی و مکانی معنی می‌شود لذا نه چیزی اعمّ از حدّ اولیه شما می‌شود و نه اخص و نه حتی تناظر بلکه عین حدّ اولیه شما می‌شود یعنی چیزی است که حقیقی و عینی.

۱- عینیّت و برابری تعلّق و تناسبات آن.

مثل اینکه می‌گویند ساعت اجزائی دارد که جایگاه آن اجزاء معلوم است یعنی یکی طرف راست است و دیگری طرف چپ و یکی بالا و یکی پایین و این اجزاء هم جدای از خودش نیست پس وقتی می‌گویید تناسبات مکانی تعلّق بدین معنی نیست که یک تعلقی داریم که دارای تناسبات جدا از هم باشد که بخواهیم آنرا انتزاع کنیم مثلاً می‌گوییم ماشین یک وسیله‌ای است که قدرت حمل نقل است و تحرّک را دارد امّا چیزی نیست که بگوییم باطری و دلکو و... و دیگر اجزاء و چیز دیگر باشد بلکه آن حمل و نقلی که واقع می‌شود در واقع بوسیله همین باطری و چرخ‌ها و روابط بین اینها است. یعنی روابط و تناسبات تعلّق که زمانی و مکانی است امری نیست که بشود آنرا جدای از خود تعلّق لحاظ کرد تا بعد بگوییم این دو را با هم تألیف می‌کنیم لذا نه اعمّ از حدّ اولیه شماست و نه اخص و متناظر بلکه عین تعلّق است فقط حدّ اولیه نیست یعنی خصوصیات یک شیء اولیه نیست ثانویه است یعنی مطالعه نسبت حدّ اولیه، ثانویه است نه اینکه اول خود تعلقی هست و بعد خصوصیاتی آن به وجود می‌آید. این‌گونه هم نمی‌خواهیم بگوییم.

۲- تعریف علیت به تناسبات حدّ اولیه در هر مبنا

آن چیزی که معرفی می‌شود علیت، به معنی تناسبات نظام، تناسبات تعلّق، مجموعه، وحدت ترکیبی، و تناسبات ربط است که به تمام اینها بستگی دارد البته باید دید در چه موقفی رسم می‌شود اگر در ربط است تناسبات ربط است اگر در وحدت ترکیبی است تناسبات وحدت ترکیبی است اگر تعلّق است تناسبات تعلّق است اگر بساطت هم است تناسبات بساطت است پس در واقع شما تعریف جدیدی در خود دستگاه اصالت

شیء هم می‌دهید علیت به تعبیر اصالت شیئی‌ها از لوازم حدّ اولیه است شما هر علیتی را معرفی بکنید لوازم حدّ شما هست خصوصیات هستی شما است، شان است هر چه بگویید ماهیت شما لذا هر چه آقایان می-گویند خصوصیت از آن است یک چیزی جدای از آن نیست خود آن هم وحدت ترکیبی دارد نه اینکه تالیف باشد خصوصیات شما از شما جدا نیست کیفیات شما از شما جدا نیست بلکه وحدت ترکیبی با شما دارد نه اینکه تالیف می‌شود به گونه‌ای آنرا به هم بچسبانید حالا براساس ربط تناسبات ربط همانا داشتن طرفین است نمی‌شود گفت یک طرفه می‌شود اگر ربط است طرفین می‌خواهد چرا؟ چون خود ربط می‌گوید من ربط بین دو شیء ایجاد می‌کنم حال اگر تناسبات وحدت ترکیبی شد چه می‌شود؟ تناسبات ترکیب اختلاف است نه تساوی و اختلاف هم سهم تأثیر مختلف می‌دهد اگر شما یک مجموعه وحدت ترکیبی مثل ماشین ملاحظه کنید نمی‌شود گفت سهم تاثیر دلکو برابر است با سهم تاثیر باطری و نمی‌شود گفت سهم تاثیر سوخت برابر است با سهم تاثیر قسمت الکتریکی آن‌که برق تولید می‌کند نتیجه اینکه سهم تاثیرها فرق می-کند پس اگر اختلاف پیدا شد یکی محور است و بقیه حول او می‌چرخند.

حال تناسبات تعلّق چیست.

هدف خاصّ مراحل خاصّ و مکان خاصّ تناسبات حدّ اولیه تعلّق اولین تناسباتش دارای طرف بودن است تعلّق بدون طرف تعلّق نیست دومین تناسباتش را هدف به شما می‌گویند که باید تبدیل واقع بشوند یعنی سیری می‌خواهد که این سیر به شما می‌گوید باید ترکیبی واقع بشود حالا اگر سئوال کردند که چرا آتش می‌سوزاند می‌گوییم چون در این سیر حرکت می‌کند اگر باز سئوال کردند چرا در این مسیر حرکت می‌کند جواب می‌دهیم چون به طرف غایتی می‌رود چرا؟ و اگر گفته شود به طرف غایتی می‌رود چون تعلّق است جواب می‌دهیم پس آتش هم تعلقی است، آتش و کاغذ تعلّق است انسان تعلّق است هر جا که بروید تعلّق است چون حدّ اولیه شما تعلّق است هستی که تعلّق دارد بدین معنا است که تعلّق قید هستی است لذا هستی مطلق نیست بلکه مشروط است پس علیت برابر با خود تعلّق و تناسبات خودش شد چیزی جدای از

حدّ اولیه نشد این معنا ایجادی است البته باز جلو می‌رویم و معنی را دقیق می‌کنیم امّا در نسبیّت فعلاً، تعلّق پاسخ‌گوی علیت‌هاست.

اگر علّت را با تناسبات زمانی و مکانی معادل بدانیم بنابر اصالت ربط لازم می‌دانیم که همه چیز را علّت بدانیم زیرا به یک علّت تأثیرگذاری دارد یعنی حتی معلول را هم باید علّت دانست و بالعکس.

حجّت الإسلام صدوق: شما در نظام‌تان باید این را قائل شوید و هر چیزی که به نسبتی سهم دارند علیت هم روی آن می‌آید ما چیزی بیشتر از این نگفتیم چون در تعین همدیگر به نسبتی که سهم دارند در علیت هم حضور دارند یعنی نسبت می‌شود البته این معنا در وحدت ترکیبی رها نمی‌شود چون غایت در وحدت ترکیبی ـ کم‌رنگ است ممکن است توهم و ترسی بر ایشان عارض شود امّا به تعلّق که می‌رسیم عالم جهت غائی و هدف پیدا می‌کند. آن وقت سهم تاثیر عالم به مرز عالم داده می‌شود که وجود نبی اکرم(ص) است.

و صلی الله علی سیدنا محمد و اله الطاهرین

بسمه تعالی

گروه تحقیقات مبنائی — مدرس : حجت الاسلام صدوق

دوره دوم — آموزش

" فلسفه اصول روش تنظیم "

جلسهٔ هیجدهم — تاریخ : ۱۳۷۱/۹/۱۱

عنوان کلی : اثبات وجود " فاعلیت " متقوم به " تعلق "

* ادامهٔ بحث فاعلیت : ص ۱

ـ اشکال اصالت شیئی در تفسیر علیت (عجز از تفسیر تقدم و تاءخر رتبی و زمانی) ص ۱

* اصل بحث : اثبات وجود " فاعلیت " متقوم به " تعلق " ص ۲

الف ـ بررسی فرض " وجود تعلق / بدون فاعلیت و اضافه " ص ۲

ـ نفی تغایر و تغییر در فرض فوق

ب ـ بررسی فرض " وجود تعلق همراه با اضافی اما بدون فاعلیت ص ۴

۱ ـ امکان وجود تغایر در فرض فوق ص ۴

۲ ـ عدم امکان ترکیب در فرض فوق ص ۴

ـ تاءلیفی شدن مراحل حرکت در فرض فوق ص ۴

ـ مطلق نبودن مفهوم " تعلق و اضافه " ص ۵

ـ نتیجه گیری : ضرورت وجود فاعلیت (طلب) برای تغییر و ترکیب ص ۵

* پرسش و پاسخ

الف ـ اثبات وجود "فاعلیت" در کیفیات ص ۵

۱ ـ امتناع حرکت در " قابلیت " محض ص ۵

۲ ـ عدم کفایت تعلق به نقشه برای ترکیب ص ۶

۳ ـ امتناع حرکت در " اثر پذیری " محض ص ۷
ـ تذکـــــر : مطلق نبودن مفهوم فاعلیت و قابلیت ص ۷
۴ ـ " ضرورت فاعلیت " ، به ضرورت " ترکیب و میل ترکیبی بین اشیاء " ص ۸
ـ انفصال " طلب و تعلق " در صورت " جبری بودن ـ طلب " ص ۹
ـ بساطتی شدن تعلق در صورت انفصال آن از ترکیب ص ۱۱
ـ میل در ترکیب ، ادنی مرتبه فاعلیت ص ۱۱
ب ـ تقومی بودن حد اولیه (تقوم تعلق و فاعلیت) ص ۱۴
ج ـ تفاوت اجمالی " فاعلیت و اختیار " ص ۱۶

بسم الله الرحمن الرحیم

شماره : ۱۸

تاریخ : ۱۳۷۱/۹/۱۱

* ادامه بحث علیت

ـ اشکال اصالت شیئی در تفسیر علیت (عجز از تفسیر تقدم و تاءخر رتبی و زمانی)

برادر سرلک : بنابر نظریه اصالت الشیئی که با آن مجموعه را نمیشود تعریف کرد و بالطبع معنای صحیحی از علیت را هم نمیشد ارائه داد ولی آنها علیت را بنظر میرسد در مجموعه تعریف کرده‌اند ، چرا که گفته‌اند مقتضی موجود و مانع مفقود باشد .

حجة الاسلام صدوق : ما بحث علت را دو مرحله کردیم . گفتیم در باب خالق و مخلوق ممکن است صحبت شده باشد . یعنی علت را در معنای ایجابی بحث کردیم که آنجا معنی زمان و مکان یک رتبه از بحث بوده و رتبهٔ دیگر بحث آن ـ است که شما میفرمائید ، یعنی مقتضی و مانع و شرط .

حال آیا علیت را در زمان هم مطرح میکنند که گذشتهٔ یک شیئی علت برای الان و الان شیئی علت برای آینده هست .؟من طرح مانع و مقتضی و ـ شرط را خیلی وارد نیستم از خود شما سئوال میکنم .

برادر سرلک : منظورتان چیست ؟

حجت الاسلام صدوق : یک وقت میگویند مجموعه را ملاحظه میکنیم که ما میگوئیم مجموعه بدون زمان هم معنی دارد .

برادر سرلک : مرادتان از زمان چیست ؟ آیا این است که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد ؟

حجت الاسلام صدوق : سئوال ما این است که اگر بخواهد معلولی اتفاق بیفتد آیا میتواند نسبت به علتش تقدم و تاءخر زمانی نداشته باشد ؟ آیا صحبت از یک مجموعه کردن یعنی قفل کردن آن مجموعه ، بگونه‌ای که وحدت زمانی را ـ به این معنا در آن لحاظ کنیم ؟ آیا اساسا " تفسیر از علت و معلول میتوان داد یعنی بگوئیم همه چیز با هم دفعتا " باشد ؟

برادر میر احمدی : مراد ایشان ، تقدم و تاءخر رتبی است .

حجت الاسلام صدوق : درست است ، این هم یک اشکال است ، اگر در خواه مقتضی و مانع برویم ، علیت در مکان را سئوال میکنیم ؟ در رتبه ، اگر تفسیر از مکان غلط باشد آیا علیت میتواند معنا شود ؟ اگر رتبه‌ها را مطرح کنند و بگویند یک چیز شرط است و چیز دیگر مانع و شیئی ثالث مقتضی یا هر چیز دیگر مثلا" به تعبیر شما بگویند مجموعه حال اینکه یک چیزی محور است و چیزی غیر محور است یا یک چیزی سهم تاءثیر اصلی را دارد و چیزی سهم تاءثیر فرعی را دارد ، آیا این بدون علت است ؟ اگر علت را بخواهند ذکر بکنند آیا غیر از این است که باید به تعریف مکان برگردند . اگر مکان را اشغال جا و حجم و در ربط با همدیگر ندیده و در مجموعه تفسیر نکنند آیا تفسیر از علیت داده‌اند ؟ پس اشکال ما روشن است . یعنی از پایگاه جوابی که برای زمان و مکان دادیم از همان پایگاه دقیقا" داریم اشکال میکنیم ، اگر پاسخی دارید ما خدمتتان هستیم .

* اصل بحث : اثبات وجود فاعلیت متقوم بر تعلق

الف - بررسی فرض وجود تعلق بدون " فاعلیت " و " اضافه "

خدمتتان عرض شود که بحث امروز ما بحث نسبت بین " تعلق " و " طلب یا فاعلیت " است . حد ما میخواهد قید جدیدی بخورد و آن معنای فاعلیت است که در جلسات آینده تبدیل به ولایت میشود . انشاءا... با ذکر سه مهره دیگر از بحث ، این مطالب بصورت خیلی فشرده تمام خواهد شد که بعد بصورت تفصیلی تمام مطالب را از اول خواهیم گفت . پس در این جلسه و جلسات آتی دیگر نسبت بین " تعلق و فاعلیت " " تعلق و پرستش " و " تعلق و کیفیت " و "تعلق و ولایت " مطرح خواهد شد .

این چهار مهره بحثی است که خواهیم گفت :

گفتیم که تعلقی و غایتی و طرفی وجود دارد . حال آیا حد اولیه همین است ؟ اگر همین است به چه نحو آنرا تفسیر کنیم . اگر بگوئیم که تعلق و کششی است مثل اینکه این را تعلق به این و تصور کنیم که نخی به آن وصل

کرده و هدفش آنرا به سمت خود میکشاند . آیا تعلق یعنی این کشش و این جاذبه ؟ و آیا طرفی که این به او تعلق دارد و میکشد پس این تفسیر از معنی تعلق وکشش شد ـ نفی تغایر و تغییر در فرض فوق که بایست بگوئیم . این معنا با تغایر سازگار نیست . چرا که این تفسیر ، آن اول با آن دوم چه فرقی پیدا میکند ؟ چون که این خودش ، خودش است . وقتی هم کشیده شود باز خودش است ، اگر تعلق را اینچنین تفسیر کنیم ترکیب را هم نمیتوانیم درست معنی کنیم زیرا سئوال میشود با چه ترکیب میشود و چگونه ترکیب میگردد ؟ " اضافه " هم که قرار بود در وحدت ترکیبی اصل باشد که آن هم با این تفسیر نخواهد بود و اگر معنی تغایر رها شود ، تغییر هم رها میشود هکذا رشد و حرکت و کل بحثهای سابق ، پس طبق این معنا از کشش ما سئوال میکنیم ، اختلاف بین " آن اول " و " آن دوم " در چیست ؟

اختلاف که به اضافه نیست زیرا در این فرض ، اضافه را داخل نکردیم البته در فرض دوم اضافه را میآوریم که در آن هم اشکال وجود دارد . پس یک فرض این است که این را بگیرند و بکشند آنرا ، چیز دیگری هم که اضافه نشد . اگر این نحو باشد چیزی بسیط است که دارند آنرا میبرند . پس معنی بساطتی تعلق ، " رفتن خودش " نیست بلکه بر آن و کشیدن آن شی طرف غایت و هدفی است .

حال اگر به نحو بساطت ، تعلق را بنگریم ،گفتیم که این به بن بست میرسد و سر از " اینهمانی " درمیآورد و تغییر در ترکیب و اضافه و تمام اصول سابق با این تفسیر زیر سئوال میروند چرا که آن اصول بایست با هم هماهنگ باشند .

برادر پیروزمند : لطفا " کیفیت " تالیف " را بیشتر توضیح بفرمائید .

حجت الاسلام صدوق : فرض میکنیم و در عالم فرض این اشکال به او وارد هست .

برادر سرلک : در عالم فرض هم که باشد کشیدن یک نحو اضافه است . از آن ـ

مکانی که عوض میشود تغییر حاصل میشود و وقتی تغییر پیدا شد تغایر هم پیدا میشود .

حجت الاسلام صدوق : بله ، بنابر آنکه مکان انتزاعی باشد تغییر مکانی دارد ، اما قرار شد مکان را انتزاعی معنا نکنیم . سئوال میکنیم ، بین آن اول و آن دوم چه اختلافی هست ؟ چه چیزی از آن جدا شد ، و یا به آن اضافه شد ؟ مثلا" قرار بود بزرگ بشود اما بزرگ که نشد ، اضافه‌ای هم که صورت نگرفته و ترکیبی هم که واقع نشده است .

ب ـ بررسی فرض " وجود تعلق همراه با اضافه اما بدون فاعلیت "

البته این فرض نادر است حالا فرض کنیم که به آن یک چیزی اضافه شود .

فرض دوم این است که یک چیزی به آن اضافه بشود یعنی اینکه چیزی به آن اضافه شود یا به آن اضافه بکنند که آن بزرگ شده و کشیده بشود (مثل یک توپ) .

۱ ـ امکان وجود " تغایر " در فرض فوق ؛ اگر کسی این فرض را طرح کند بله در اینجا تغایر معنا دارد یعنی آن اول با آن دومش فرق میکند .

۲ ـ عدم امکان " ترکیب " در فرض فوق ؛ اما میخواهیم ببینیم معنای ترکیب در این فرض چگونه میشود ؟ یعنی فرض کنید شیئی ، تعلق اول ما است و امری به آن اضافه شده است ـ مثل یک بندی که این ها را به هم وصل میکند . مثلا" دو تا ورقه روی هم بگذاریم و آنها را با یک گیره به هم وصل کنیم حالا آیا این ، تعلق دوم میشود ؟ تعلق یک بعلاوه اضافه . آیا تعلق سه را نتیجه میدهند ؟ میگوئیم که برای فرض ترکیب معنا نمیشود ، چرا که ترکیب اثر گذاری و اثر پذیری است نه کنار هم گذاشتن ، و " تالیف کردن " ، با این تفسیر غلط است یعنی اگر کسی بگوید اضافه شد ولی بر این اضافه با همدیگر ترکیب نشوند بلکه تاءلیف شوند ، اشتباه کرده چون تاءلیف هم جواب

نمیدهد ،اگر ترکیب معنا نشود دوباره همان حرفها میآید تغایر و تغییر و انفصال مطلق و اتصال مطلق ...

ـ مطلق نبودن مفهوم " تعلق و اضافه "

پس مطلق کردن هر بخش غلط است چه اضافه را مطلق بکنیم و چه تعلق را ، هر قسمت را که مطلق بکنیم او را از دستگاه فکری خود بیرون کرده ایم یعنی هر بخش را اگر با بساطت ملاحظه بکنیم ، در واقع آنجا تفسیری صحیح از تعلق نخواهد بود .

پس مجددا " داریم هر یک سلبهائی تکیه میکنیم که آن سلبها به ما یک قید جدید میدهند . اینجا روی " ترکیب " تاءکید میکنیم .

و نسبت بین تعلق و ترکیب .

ـ نتیجه‌گیری : ضرورت وجود فاعلیت (طلب) برای تغییر و ترکیب:میخواهیم بگوئیم که اگر چند تعلق بخواهند با هم ترکیب شوند احتیاج به " طلب و فاعلیت " دارند و الا هر تفسیری ارائه دهید از نوع تاءلیف ، تالیفی و کنار هم قراردادن دو چیزست که از دو مکان مختلف آنها را آورده و کنار یکدیگر نهاده اید بدون اینکه ترکیبی واقع شده باشد . خواهد بود .

* پرسش و پاسخ

[ـ اثبات " وجود فاعلیت " در کیفیات

الف ـ امتناع حرکت در قابلیت محض .

برادر پیروزمند : شما اولا" خود فاعلیت را توجیه بفرمائیدکه چیست ؟ و چه ضرورتی دارد ؟ چرا اینکه آنچه به ذهنم میآید این است که در اشیاء حرکت و تغییر وجود دارد و دیگر نیازی به فاعلیت نیست .]

حجت الاسلام صدوق : تاءمل کنید ما بحث فاعلیت را بگوئیم و بعد شما این اشکال را بکنید که این فرض دوم با فرض سومی که بعد خواهید گفت یکی است .

یعنی اگر نفس کششی شد و اطلاق را روی تعلق آورده و بگوئید که فقط کششی است در این صورت از کشش و تعلق چه تفسیر صحیح و با فایده‌ای میتوانیم ارائه داده باشیم ؟

بدین معنا که در مجموعه ترکیب ، پس در مجموعه ترکیب اگر شما بگوئید این ، قابل محض است ، یعنی این تعلقی است که به آن اضافه میشود و فقط قابلیتی دارد که چیزی را در کنار آن بگذارند میگوئیم این تفسیر ، تفسیر صحیح از ترکیب نیست . یعنی اگر این شیئی بخواهد با آن شیئی ترکیب شود ، چیزی درون آنها لازم است وجود داشته باشد ، یعنی بین این و آن باید یک کششی وجود داشته باشد .

۲ ـ عدم کفایت تعلق به نقشه برای ترکیب

لذا صرف تعلق این به " نقشه‌اش " ، ترکیب را حل نمیکند . این طلبی دارد که مثلاً" به بهشت برود یا آن ، تعلقی دارد که مثلاً" ساختمان ساخته شود . پس نمیتوان گفت این آخر در کنار آن گچ ، طلبی و کششی نسبت به هم ندارند و در عین حال ساختمان هم میتواند ساخته شود ! چرا که تنها با کشش و جاذبهٔ متقابل است که این ساختمان بوجود میآید . آنهم نه به این صورت که کشش و طلب به آنها داده شود بلکه خود باید ذوطلب و دارای کشش و میل باشند . حال اگر بگوئیم خیر ، همان دادن کشش و میل آنها ، صحیح است ، آنگاه لازمهٔ این قول این میشود که ترکیب جبری پیدا کنند و حال اینکه ما میخواهیم بگوئیم که اگر بخواهد ترکیب واقع شود ترکیب بدون میل نمیشود . میخواهیم بگوئیم درون این اگر بخواهد ترکیب واقع شود ، ترکیب بدون میل نمیشود ، آنهم میل نسبت به هم پس آجر باید مثل داشته باشد به گچ و بالعکس . که اگر این میل به یکدیگر ، وجود نداشته باشد ترکیب صورت نمیگیرد .

این فرض سوم است که " تعلق " را نمیتوانید " قابل محض "ملاحظه

کنید .

۳ ـ امتناع حرکت در اثر پذیری محض

حالا بر میگردیم ، و به بیان دیگر مسئله را طرح میکنیم که اگر ترکیب اصل باشد ، در ترکیب ، اثر گذاری یا اثر پذیری ادنی مرتبه موضوع ترکیب است . شما نمیتوانید بگوئید ترکیبی واقع شد اما در عین حال سخن از اثر گذاری و اثر پذیری نکنید ، حالا اگر دو چیز بخواهند با هم ترکیب شوند چه تعلق مفروض شما به امر اضافه باشد و چه تعلق مفروض شما با مجموعه تعلقاتش که اطراف هم دیگر است و بخواهند ترکیب شوند . باید یکی اثر گذارد و یکی اثر پذیر باشد . آنهم اثر گذاری و اثر پذیری به معنی پذیرش اثر و " قابلیت " یعنی برای اینکه اثر گذارد این باید قابل باشد . لذا باید این اثر هم عرض خودش را بپذیرد . و اما توجه به این مطلب ضروری است که هر جا مفاهیمی مثل پذیرش ، اثرپذیری ، اثر گذاری و ... مطلق شوند آنگاه از دستگاه فکری ما بیرون میروند . لذا اگر بگوئید اموری اثر پذیرند مطلقا " ، بدین معنی است که اینها قابل محض اند و از خود هیچ چیز ندارند که در اینصورت این تفسیر ، حرکت را و تغایر را از آن میبرد ،

تذکر : مطلق نبودن مفهوم فاعلیت و قابلیت

اما در وحدت ترکیبی ما میخواهیم "اثر پذیری را به " قابلیت و " اثر گذاری " را به " فاعلیت " معنی کنیم و نسبت بین فاعلیت و قابلیت را بیان کنیم آنهم نه به نحو بساطت ، که قابل را مطلقا " از فاعل بریده و فاعل را از قابل ، مطلقا " جدا کنیم . بلکه مثل بحث وحدت و کثرت ـ که در مبحث ذات گذشت ، آنها را بعنوان دو مفهوم نقیض هم قصد داریم ـ جمع کنیم . لذا در وحدت ترکیبی این جسم به نسبتی قابل است و به نسبتی فاعل .

این جسم دیگر (تعلق دوم)هم به نسبتی فاعل است و به نسبتی قابل .

۴ ـ ضرورت فاعلیت به ضرورت " ترکیب و میل ترکیبی بین اشیاء "

پس در حد اولی تعلق چنین میگوئیم که : تعلق ، تعلق به غایت و طرف است . و آن تعلق ، سیری را میطلبد و آن سیر ، مراتب ترکیبی دارد از طرفی این ترکیب هم بدون میل ترکیبی واقع نمیشود و میل هم بدون طلب و فاعلیت ممکن نیست . آنهم طلبی که از درون خود شیئی و تعلق ناشی شود که در غیر اینصورت ترکیب واقع نمیشود . در فرض اول و دوم ، ما ساکت بودیم لذا در فرض سوم این معنی را که طلب و میل باشد ارائه دادیم که اگر غفلت نسبت به این مطلب در دو فرض اول شده بود در اینجا معنی تعلق واضح تر گردد .

سئوال برادر پیروزمند :- اگر بگوئیم اشیاء با هم ترکیب میشوند و در عین حال ، نیاز به فاعل نیز نیست ، چه اشکالی بوجود میآید . یعنی آنچه ابتداء " به ذهن میآید این است که کیفیات ، " قابل محض " هستند ، وهیچ مانعی هم ایجاد نمیشود اگر آنها را قابل محض بدانیم . لذا اگر سوءال شود چرا حرکت میکنند میگویند حرکتش میدهند ؟ حال لازم است این را توضیح دهید چرا این معنی که آنرا حرکت میدهند ، ممکن نیست .

حجت الاسلام صدوق :حرکت میکنند یعنی چه ؟

برادر پیروزمند : یعنی از یک وضعیتی به یک وضعیت دیگر میروند .

حجت الاسلام صدوق : یعنی یک به دو تبدیل میشود حالا این تغییر با امر اضافه است یا بدون اضافه ، اما چه اضافه بگوئید و چه نگوئید یک هم عرض دارد . یعنی داخل در مجموعه است و یک چیز تنها نمیتواند باشد بلکه در کنار چیز دیگری است ، حال که چنین شد بایست اینجا ترکیب را معنا کنید تا بتوانید " آن دوم " را معنا کنید . یعنی " زمان بدون مکان " و " تغییر بدون ترکیب " معنا ندارد .

حال به چه نحو با هم ترکیب میشوند ؟ آیا میشود که اینها به هم دیگر کشش نداشته باشند ؟ یعنی این یک طلبی ، یک کشش یک میلی به دیگری که همعرض آن است نداشته باشد ؟

ـ انفصال طلب و تعلق در صورت جبری بودن طلب .

برادر پیروزمند : بلی ، طلب وجود دارد اما " طلب جبری " .

یعنی مجبور میشود که این شیئی ، جبرا " یک میل ترکیبی با شیئی هم عرض خودش پیدا کند .

حجت الاسلام صدوق : یک وقت میگوئیم که این شیئی وقتی که جبرا " میخواهد ترکیب شود یک طلبی در آن قرار داده میشود ؟ اگر چیز بگوئیم بدین معنی است که طلبی و تعلقی در یک گوشه قرار گرفته است و از بالادست هم ، طلبی دیگر در کنار آن قرار میگیرد که هیچگونه ربطی هم به یکدیگر ندارند .

حال چرا میگوئید اینها یک چیز هستند ؟ خیر ، دو چیزند ، پس انفصال مطلق بین طلب و تعلق شما هست ، این اشکال در قسمت اول این تفسیر بود .

و اما اشکال دیگر این است که دیگر بحث نمیشود که این نسبت به چه چیزی میل دارد ؟ ممکن است بگوئید این قطعی است که خلق شده است آنهم بعنوان تعلق و سپس یک طلب هم افاضه میشود .

برادر پیروزمند : چرا اشکال دارد که " طالب " خلق شده باشد ؟

حجت الاسلام صدوق : اشکال ندارد . اما میخواهیم برسیم به این که اگر طالب خلق شده باشد آیا از اول میتوانیم بگوئیم که طالب خلق شده است و قضیه را بهمین معنی ختم کنیم ؟ لذا ما در مرتبهٔ وحدت ترکیبی بگوئیم صحبت از تعلق و میل میکنیم که تعلق در مجموعهٔ ترکیبی نمیتواند بدون میل معنی داشته باشد . و همین هم نسبت بین ترکیب و تعلق است . و اما این میل را از کجا میآوریم ؟ میگوئیم که از تعلق به تناسبات تعلق به نقشه ، تعلق به طرف ، تعلق در بین درون اجزاء این میل حاصل میشود یعنی آن تعلق و کشش درونی که بین اشیاء است آن را به میل ترکیبی تعبیر

میکنیم پس اگر مثلا" اسید سولفوریک با چوب میل ترکیبی نداشته باشد ترکیب واقع نمیشود .

برادر پیروزمند : شما این میل ترکیبی را میخواهید به خود کیفیت برگردانده و بگوئید که این کیفیتی که میل ترکیبی دارد در واقع منسوب به خودش است حال لطف فرمائید و توضیح بیشتری در این مورد بدهید . چرا گر چه اشکال می بینید در اینکه میل ترکیبی و اضافه و ترکیب را به آن اشیاء داده باشند و اصلا" همین گونه خلق شده باشند .

حجت الاسلام صدوق : ما الان خدمتتان عرض کردیم که انفصال مطلق پیدا میشود اگر تعلق شماره یک بخواهد به تعلق شماره دو تبدیل شود و تغییر پیدا کند این تبدیل و تغییر به چه نحوی بایست باشد ؟

شما میگوئید هم تعلق را خلق کرده اند و هم میل را در این صورت دو چیز و یک چیز نخواهند بود ، ما هم چیزی بیشتر از این نمیخواستیم یعنی میخواهیم بگوئیم تعلق متقوم به میل است و این میل مربوط به تعلق است . مثل وحدت و کثرت دگر ما در بحث وحدت و کثرت میگفتیم هم یک چیز است و هم چند چیز ؟ مسلم است که این معنی ، انتزاعی دیدن است و منجر به بریدن وحدت از کثرت و مطلق کردن آنها میشود ، که در اینصورت توان ارائه تعریف را نخواهید داشت . یعنی اگر تعلق را از میل ببرید ، انفصال مطلق بوجود میآید . و دوئیت در ذات میآورد پس چرا میگوئید یک ذات است ، اگر که متقوم باشد وحدت و کثرتش هم مربوط به همین شیئی خواهد بود .

پس میل دقیقا " به تعلق بازگشت دارد بلکه اصولا" میل در مجموعهٔ وحدت ترکیبی است ، یعنی میل فاعلیت به تعلق تقوم دارد ، .

برادر پیروزمند : برای آنکه مسئله روشن تر شود بحث را به نحو دیگری مطرح میکنیم . شما میگوئید که این میل ، طلب هم فاعلیت دارد سئوال اینستکه این که میگوئید میل ترکیبی ، آیا ترکیب به نحوی دیگرهم متصور است ؟

حجت الاسلام صدوق : خیر ، فعلا" ما در کیفیت ترکیب صحبت نمی کنیم .

ـ بساطتی شدن تعلق در صورت انفصال آن از ترکیب

برادر پیروزمند : منظورم کیفیت نبود .

حجت الاسلام صدوق : در اصل ترکیب اگر تعلق بخواهد ترکیب شود چگونه ترکیب خواهد شد ؟ تعلق بدون ترکیب ، تعلق بساطتی خواهد بود .

اگر از حرکت واز ترکیب ببرید دوباره همان قضیه پیش میآید . مثلا" تفسیر حرکت چیزی مثل حرکت میکروفون یا حرکت این کاغذ ، اگر در عین حرکت ،دارای کشش نیز هست ، به چه صورت است ؟

برادر پیروزمند : میخواهیم فعلا" تحلیل شما را دنبال کنیم .

حجت الاسلام صدوق : ما گفتیم که این تعلق را یک واحد نمیشود دید بلکه در مجموعه است یعنی هم عرض دارد و یک اضافه میخواهد .

یک شیئی را به تنهائی نمیتوان انتزاع کرد و از نظام آن بُرید ، در حرکتش احتیاج به اضافه دارد پس دو هم عرض را دارا میباشد هم عرض اول ـ آن ،یعنی اضافه حال و هم عرض ثانی با تعلق اول چگونه ترکیب میشود ؟ یعنی اگر ترکیب در آن اصل باشد امری را اضافه میآورد که اینها با یکدیگر کشش و طلب داشته باشند اگر کشش و طلب بین دو یا سه امر مطلق باشد تعلق به تدریج رها میشود .

ـ میل " در ترکب ادنی مرتبهٔ فاعلیت " .

سئوال میراحمدی : اشیاء امیال مختلف دارند چه اشکالی دارد که ـ گفته شود این آرد اگر با آب ترکیب شود آن خصوصیت را میدهد و اگر با شیئی دیگر باشد خصوصیتی دیگر را میدهد ؟ یعنی همین الان همین میل در آن است .

حجت الاسلام صدوق : قدم سوم همین را میگوئیم . قدم سوم به این میرسیم که تعلق به کثرتی میباشد . یعنی میل و طلبی به اموراتی است .

یعنی میل و طلبی به اموراتی است همینطور که میگوید میل به آب و میل به خودکار ، با هر کدام که بخواهد ترکیب بشود یک نحوه ترکیب میشود .

البته ترکیب که میشود نسبت آن فرق میکند کم و زیاد دارد . این با یک امری شدید ترکیب میشود امر دیگر بوجود میآید با یک امری دیگر ترکیب میشود میبینید صد سال طول میکشد . مثلا" چوب با هوا ترکیب میشود بعد از صد سال یک پوسته زردی از فاسد شدن آن بوجود میآید .

برادر میر احمدی : پس نسبت بین تعلق و میل چه میشود ؟ چرا که هم میل هست و هم تعلق .

حجت الاسلام صدوق : تمام بحث ما بر سر این است که نه انفصال مطلق و نه اتصال مطلق پیش بیآید بلکه وحدت ترکیبی دیده شود یعنی طلب و تعلق در وحدت ترکیبی باید دیده شود .

برادر میر احمدی : در وضعیت جدید ترکیب شده است که شما آنرا در وحدت ترکیبی ببینید ولی شما در وحدت ترکیبی که میخواهد بحث آن بعدا" بیاید این را لحاظ کنید .

حجت الاسلام صدوق : اصلا" بحث خصوصیت فعلا" نمیباشد بحث بر سر خود جد میباشد تعلق بدون میل نمیشود . بله خصوصیات زیادی دارد . اما تعلق بدون میل نمیشود . استدلال این چیست ؟ اگر کسی گفت تعلق است میلی را که شما میگوئید بدون دلیل میگوئید . یک وقت شما میگوئید روشن است که با هم حرفی نداریم . ولی یک وقت میگوئید استدلال این چگونه است ، و آن این است که یک وقت شما تعلق را میگوئید به تناسبات است فعلیت هم دارد قبلا" هم گفته شد که تعلق است به نقشه هم تعلق دارد . آنجا که گفتید تعلق به بهشت دارد . این فعلیت دارد اما اگر گفتید تعلق و کشش بین اجزاء هست بدون میل ترکیبی نمیشود . میل همان ادنی مرتبه فاعلیت میباشد . الان بدون طلب و فاعلیت نمیشود . قابل محض نیست . اگر اثر گذاری و اثر پذیری را در ترکیب

تعلقات میپذیرید ، هر تعلقی به نسبت اثر گذار است و به نسبتی اثرپذیر است . تعلق مقابلش هم همینطور است به نسبت اثر گذار به نسبت اثر ـ پذیر است . ما خواستیم از مفاهیم مطلق بیرون آمده و در نسبیت وارد ـ شویم ،تا بتوان گفت به نسبت اثر گذار و به نسبت اثر پذیر است .

برادر میر احمدی : عنوان بحث چیست ؟

حجت الاسلام صدوق : تعلق بدون فاعلیت و بدون طلب نمیشود . میخواهیم تفکیک کنیم مسئله جبر را نفی کنیم تعلق جبری نمیباشد .. یک چیزی درون این میباشد تعلقش طلب فاعلی میباشد تعلقش کشش فاعلی است .

برادر میر احمدی : عنوان بحث چه بود که به اینجا رسیدیم .

حجت الاسلام صدوق : با جبر ترکیب معنی نمیشود سئوال همین است . همه این بحثها بخاطر همین بود . تعلقی او اضافه‌ای است در کنار هم قرار گرفته‌اند جسم ثانی را میخواهند تحویل شما بدهند آیا جبری کنار هم قرارشان میدهند و اثرشان را در هم داخل میکنند ؟ یک کسی این کار را میکند الهیون بگویند ملائکه این کار را میکنند مادیون بگویند قوانین ماده این کار را میکنند هر کسی هر تفسیری که میخواهد بدهد اینها را هم میزنند تا چیز سوم بشود. بگوئید طلب اضافه را وارد میکنند خلق جدید میکنند بهر تعبیری که میگوئید سئوال ما این است این تعلق نسبت به هر کاری که واقع میشود اگر هیچ نحوه میل و کشش و طلبی به آن امر نداشته باشد ترکیب واقع میشود میبایست بگوئید این یک چیز و آن خلق هم که کنار آن چیز واقع شده امر دیگری است و آن زدن هم یک امری ایجاد . هم یک امری ؟ قانون هم یک امری ؟ هرتفسیری که بدهید دوئیت میآورد متقوم به این نمیکند چون تعریف این را داده‌اید کنار بگذارید و گفتید تعلق یک ذات به تعبیر آقایان که هویت مخصوص خودش را دارد هر امری خارج از این حال بگوئید اگر اینطوری شد انفصال مطلق

میشود یعنی اینکه یک چیزی را کنار این گذاشته اید و حال آنکه هیچ نحوه ترکیبی را معنی نمیکنید اگربخواهید بگوئید اینها با هم ترکیب میشوند از طرف این باید یک میل باشد یعنی پذیرا باشد حداقل مطلب این میباشد اثر پذیر که میگوئید ـ یعنی اینکه خود اثر را از درون بپذیرد اگر این گفته نشود باز قابلیت محض میشود یعنی یک چیزی را کنار این گذاشتن لذا ترکیب معنی نمیشود ـ

ب ـ تقومی بودن حد اولیه (تقوم تعلق و فاعلیت)

برادر میر احمدی : شما نسبت بین تعلق و میل را چگونه معنی میکنید ؟

حجت الاسلام صدوق : بحث بر سر حد اولیه است ، حد شما حدی است تقومی ، نه اینکه یک تعلقی دارید و یک زمانی بر آن میگذرد بعد میل به آن اضافه میشود شما حد خود را معنای جدید می کنید و وحدت ترکیبی ، میگوئید نه اینکه یک کثرتی دارید و یک چیزهائی به آن اضافه میکنید ـ

بعد تبدیل به یک وحدتی میشود آن وحدت یک وحدت ترکیبی است حالا این هم یک تعلقی است بعد یک چیزی به آن اضافه میشود ، بعد میشود تعلق میلی ، این را نمیخواهیم بگوئیم داریم تفسیر جدیدی از حینه میدهیم میخواهیم بگوئیم تعلق بدون میل معنی ندارد ، ذات یک تعریف و یا ذات یک جهت معنا ندارد بلکه در همه حال مجموعه است ـ

برادر دیندار : بنظر میآید در بحث تعلق میل معنی شده است ـ

حجت الاسلام صدوق : اگر کسی آن سئوال برایش مطرح نیست با آن حرفی نداریم ـ شما باید این شبهه را جواب دهید که اگر خلق ، تعلق جبری واقع شد ترکیب آن هم میبایست جبری واقع شود تغییر آن هم میبایست جبری واقع بشود ـ و در این صورت ترکیب معنی نمیشود و با اصول موضوعه ای که ثابت کرده اید هماهنگ نمیباشد ـ

برادر دیندار : همین قسمت هنوز مفهوم نشده است. این اضافه میل و طلب از خودش را چگونه میگوئید ما میگوئیم این اصلا" طالب خلق شده است. تعلق یعنی کشش خلق شده است. کشش با تمام خصوصیاتش، این که میگوئید طالب خلق شده این چه تاءثیری در خود تعلق دارد.

حجت الاسلام صدوق : این خیلی مهم است یعنی شما میخواهید بگوئید درون این خلق چیزی واقع نشده که قوام آن به چیز دیگری باشد و هیچ چیز خودش نداشته باشد، تعلق محض است. کشش را در مرتبه اول ما در مقابل بساطت و در مقابل وحدت ترکیبی که معنای ایستائی دارد گفتیم و این یک رشدی میباشد اما یک قدم اگر بخواهید جلو بروید، اگر کسی این را جبری دید همین که میخواهد با این ترکیب بشود جبرا" ترکیبشان میکنند این چه عیبی دارد، میخواهیم این شبهه را برطرف کنیم برای برطرف نمودن این شبهه میرسیم به اینکه تعلق متقوم به فاعلیت است متقوم به طلب است.

برادر علامه : آیا طلب همان فاعلیت است؟

حجت الاسلام صدوق :

ادنی مرتبه میل، ادنی مرتبه طلب که درون خود این باشد این یک چیزی است که درون خودش اگر اثر غیر را نتواند بپذیرد نمیتواند ترکیب شود. کشش این به نحوی است که درون خودش یک چیزی دارد نمیتوانید این را حذف کنید اگر این را از آن حذف کردید جبر میشود و جبر که شد. ترکیب واقع نمیشود. ترکیب که واقع نشود تغییر حاصل نمیشود. میخواهیم بگوئیم تعلق خلق اینگونه شده است کششی که دارای میل است من کششی که قدرت ترکیب نداشته باشد.

برادر علامه : مگر در خود تعلق میل نخوابیده است؟

حجت الاسلام صدوق : خیلی خوب، اگر کسی با خود تعلق به میل منتقل بشود شبهه این جبر را هم پاسخ بدهد.

ج ـ تفاوت اجمالی " فاعلیت و اختیار "

برادر معصومی : اگر میل را به فاعلیت معنی کنیم آنگاه دیگر در اشیاء ـ این معنی وجود ندارد ـ زیرا اگر فاعلیت آمد اختیار و تکلیف هم میآید.

حجت الاسلام صدوق : وقتی حد اولیه شما تعلق شد در این شیئی یک نحوه فاعلیت است ـ هنوز به بحث اختیار و جبر نرسیده ام و یک چیزهائی اضافه میخواهید ـ ما ادنی مرتبه فاعلیت را کار داریم .

برادر میر احمدی : شما نه تنها شبهه جبر را پاسخ ندادید بلکه آن را قوی تر هم کردید ـ

حجت الاسلام صدوق : جبر را در دو مرحله میشود بحث کرد ـ یکی نسبت به انسان که اصلا" با اعتقادات ما نمیخواهد بحث آن را هم به راحتی میتوان مطرح کرد ، یک بحث هم در رتبهٔ اشیاء ، ساعت ، در ، دیوار اینجا که بحث تکلیف نمیباشد ـ حدی را هم که ما داده ایم گفته ایم که همه چیز تعلق است هم انسان و هم این در و دیوار تعلق است ـ نمیگوئیم این تعلق ـ برای آن بخش از عالم است که جاذبه را توانسته اند روی آن حساب کنند میز و در دیوار ماهیت است ـ حد فلسفی که شکسته شد همه چیز تعلق شده است حالا همه عالم تعلق و دارای میل میشود دارای جاذبه میشود سنگ هم که باشد فاعلیت دارد فاعلیتی که بمعنای اختیار هم نمیباشد ـ اختیار چیزی ـ اضافه میخواهد ، فاعلیت وارد برای اینکه بتواند ترکیب بشود قطره آبی که روی این سنگ میریزد این سنگ را سوراخ میکند ـ

برادر علامه : آیا میتوان فاعلیت را همان اثر گذاشتن معنی کرده و این با فاعلیت ، مقابل اختیار فرق میکند ـ

حجت الاسلام صدوق : به هر صورت به این اندازه که ارتکازات حوزه میپذیرد که حرکت اشیاء جبری میباشد ـ بر اساس علیت است هیچ نحوه فاعلیت هم در آن نمیباشد ـ این را بعنوان یک نظر قوی حداقل میتوان گفت هست این نظریه

شکسته میشود . و اشیاء در یک حداقلی از مطلب با انسان شریک هستند .
زیرا وجود فاعلیت در اشیاء بعلت وجود وحدت ترکیبی و قابلیت ترکیب با یکدیگر و حد داشتن و مخلوق بودن آنها ضروری است .
برادر دیندار : شما فرمودید نسبت بین فاعلیت و قابلیت اگر بگوئیم اشیاء فقط قابلیت دارند و فاعلیت ندارند چه اشکالی دارد یعنی قابلیت ترکیب شدن را با صد چیز دارند .

حجت الاسلام صدوق : اگر قابلیت را مطلق نکنید حرف درستی است . قابل از اسم فاعل است یک معنای فاعلیت در آن اخذ میکنید یعنی این طالب است که این اثر را میپذیرد پذیرش را اگر مطلق گردید هیچ نحوه فاعلیت در خود معنای پذیرش نمیآورید . یعنی هیچ نحوه میلی ندارد که روی آن کسی اثر بگذارد . اگر آن را ببرید قابلیت ترکیب با هیچ چیزی را ندارد بلکه بایست این میل را داشته باشد به اینکه بر آن اثر بگذارند اگر این طرف آن نباشد این چه نحوه تعلقی است . این یک تعلقی است بریده ، آثاری را هم که بر آن میگذارند کنار آن قرار دهید . ترکیب معنا نمیشود .
علیت غیر از تعلق و فاعلیت است همه حرف ما این میباشد .
اینکه تعلق بدون فاعلیت نمیشود فاعلیت هم بدون تعلق نمیشود دقیق تر در جلسه بعد در خدمت شما هستیم %

والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ

گروه تحقیقات مبدائی

(واحد آموزش)

دوره دوم

فلسفهٔ اصول روش تنظیم

استاد: حجت الاسلام صدوق

جلسه: نوزدهم (۱۷ آذر ۱۳۷۱)

عنوان کلی:

بررسی : " تقوم تعلق به فاعلیت "

فهرست

* مقدمه :

ـ خلاصه بحث " تبدیل تعلق به فاعلیت " ص ۱

ـ بررسی احتمالات مختلف پیرامون نسبت بین " تعلق " و " ترکیب"

احتمال اول : کشیده شدن تعلق از خارج درترکیب و اثر گذاری ص ۱

۱ـ عدم هماهنگی این فرض با اصول گذشته ص ۱

۲ـ انتزاعی شدن " کثرت " ص ۲

احتمال دوم : منصوب بودن " اثر گذاری و اثر پذیری " به تعلق (نه به خارج) ص ۳

ـ نفی ترکیب درصورت عدم نسبت ص ۳

* اصل بحث : تقوم تعلق به فاعلیت ص ۴
الف : اشکالات وارده بر تعلق بدون فاعلیت ص ۴
ـ تالیفی شدن " وحدت " درصورت عدم تقوم ص ۴
ـ معنای " تقوم تعلق به فاعلیت " ص ۴
ـ ناسازگاری " تعلق بدون فاعلیت " با اعتقاد ص ۴
ـ تفکیک و دور شدن " حد اولیه الهی " از " حد اولیه مادی " بواسطه قید " هدف غایی " ص ۵

* پاورقی (مربوط به جلسهٔ قبل) ص ۵
۱ـ شمولیت فاعلیت ص ۵
ـ عوالم بریدهٔ از هم " ثمرهٔ عدم شمولیت فاعلیت " ص ۶
ـ شمولیت " فاعلیت " لازمهٔ شمولیت " ترکیب " ص ۷
۲ـ " متقوم دیدن تعلق به فاعلیت " تنها راه تفسیر صحیح از ترکیب ص ۷
ـ " اثر گذاری و اثر پذیری " ادنی مرتبهٔ فاعلیت ص ۸
ـ نفی " اطلاق " در تمامی مراتب ص ۹
ب ـ اشکالات وارده بر فاعلیت بدون تعلق ص ۱۰
۱ـ تفسیر " فاعل " به " طالب یا فاعل هدفدار " ص ۱۰
ـ "لغویت در ترکیب " نتیجهٔ جدا دیدن فاعل از تعلق ص ۱۱
ـ ما در صدد تفسیر فاعل مخلوق هستیم ص ۱۱
۲ـ نفی اتصال مطلق با فاعلیت و نفی انفصال مطلق با تعلق ص ۱۲
ج ـ تئوری جدید در حد اولیه ص ۱۳
۱ـ امکان تفسیر " مجموعه " با مبنای فاعلیت ص ۱۳
۲ـ " فاعلیت " جایگاه " محوری و وحدتی " و " تعلق " " جایگاه کثرتی " دارد ص ۱۳

ـ"کثرات" حول محور " فاعل " سازمان میبابند ص ۱۴
۳ـ نفی " اتصال و انفصال مطلق " توسط فاعلیت تعلقی در
دو موضع ۱ـ شکستن ارتکازات ۲ـ تبیین تقوم ص ۱۵
د : بررسی تئوری جدید در نظام ص ۱۶
۱ـ بررسی قیود و حدود " فاعلیت " ص ۱۶
ـ محدود بودن " فاعل " به " ظرفیت " " ص ۱۶
ـ مقید بودن " فاعل " به "مشیت "حضرت حق " ص ۱۶
ـ سه قید " ظرفیت " " مشیت " ، " غایت " جدا
کنندهٔ " حد اولیه الهی " از " حد اولیه مادی" ص ۱۶
ـ " فاعلیت "در این رتبهٔ بحثی ، " فاعلیت در
کیفیت " است . ص ۱۷

بسم الله الرحمن الرحیم

جلسه ۱۹ تاریخ : ۷۱/۹/۱۷

* مقدمه : خلاصه بحث تبدیل تعلق به فاعلیت

در جلسه قبل بخشی از بحث تبدیل تعلق به فاعلیت به معنای تقوم آن مطرح گردید در این جلسه همان مطالب را با توضیحات بیشتری بیان می نمائیم .

ـ بررسی احتمالات مختلف در موردنسبت بین " تعلق " و " ترکیب "

عنوان شد که " تعلق " به طرف آیا حد کاملی است و میتواند تعریف صحیحی را ارائه دهد یا خیر ؟ گفته شد که تعلق به وحدت و کثرت تعلق به نقشه این تعلق با اصل اولیه که ترکیب میباشد چه نسبتی دارد ؟ چگونه این دو با هم جمع میشوند یعنی اگر تعلقها بخواهند با هم ترکیب شوند چه لازمه‌ای دارد ؟

احتمال اول : کشیده‌شدن تعلق از خارج در ترکیب و اثرگذاری

با توجه به بحث گذشته یک فرض اینست که یک تعلقی وجود دارد و آنرا به‌طرفی میکشند و به همین کشیده شدن تعلق می گوئیم .

۱ـ عدم هماهنگی این فرض با اصول گذشته

اشکال اول براین فرض این است که این فرض و تعریف ، تعریفی هماهنگ با اصول گذشته نمی باشد نهایت این است که این یک وحدتی را میرساند که وقتی کشیده میشود خودش " خودش " هست . در این تعریف و تغییر " اضافه " و کم و کیف و ترکیب بی معنا میشود ، ثانیا " اختلاف آن اول با آن دوم چگونه توصیف میشود که اگرنتوانیم این اختلاف را توصیف کنیم حرکت و رشد وتوسعه تفسیر نمی گردد پس در حال ملاحظه کردن نسبت

بین کشیده شدن‌ها یی که احتمال به ذهن آمدن آنها وجود داردمیباشیم و نفی میکنیم آن کشیده شدنها را، پس در این فرض تدریج و تعلق قابل تفسیر نمی باشد و وحدت محض درست میشود که کثرت درآن راه ندارد " خودش هست و خودش " آنرا میکشند یعنی یک چیز درعالم تحقق دارد نه چند چیز ، دراین صورت تغایر در خودش و درعالم ، زیر سوال میرود و همچنین بین آن اول و آن دوم اختلافی وجود ندارد ، زیرا که یک چیز خلق شده است . بدین صورت که این یک تعلقی است که ترکیب درآن راه ندارد و میشود گفت که این شئ خودش هست و لاغیر. اگر "کل" یک وحدت محض بسیط شد ، دیگر از کثرات خبری نیست زیرا که آنها منحل دریک وحدت محض شده اند .

۲ـ انتزاعی شدن " کثرات "

اشکالی هم که وارد میکنم به کل هست نه درون این مجموعه (کل) فرض کنید یک نخی هست که به کل بسته اند و او را میکشند دیگر فرض اینکه کثراتی وجود دارد و به آنها هم رشته‌ای وصل میباشد . بی معنا میشود زیرا این کثرات دیگر انتزاعی میشود .

برادر محسنی : دیگر مجموعه‌ای بالاتر از این کل نداریم که به طرف سمت آن کشیده شود .

حجه الاسلام صدوق : تحقق یک امر است اگر توجه به کل بکنید یک وحدت محضی هست که کشیده میشودو دوهم در آن مطرح نیست .

برادر محسنی : پس چگونه این مطلب را نیز به اجزاء سرایت میدهید ؟

حجه الاسلام صدوق : اشکالی که مطرح میشود به کل هست نه به جزء دراین صورت دیگر اجزایی نیست ، اجزاء اعتباری میشود ، یک وحدت محضی است به نحو کل که میکشند آن را ، دراین صورت " چند " گفتن یعنی وحدتی است که مقتوم به کثرت نیست .

احتمال دوم : منسوب بودن اثر گذاری و اثرپذیری (ترکیب) به تعلق نه به خارج

حالا این مطلب را بیان میکنیم که تعلق به طرف ، به میل تعریف میشود ، میخواهیم ترکیب تعلقها به هم را معنا کنیم ، این مطلب که تعلق به تعلق دیگر کشیده میشود یا به عبارتی در ترکیب اضافه‌ای لازم میباشد . درترکیب اثرگذاری و اثر پذیری مخلوط و در کنار هم‌گذاشتن آنها نیست ، حالا اگر بخواهیم اثر گذاری و اثرپذیری را معنا کنیم این کیفیت هست که اثر میگذارد و کیفیت دیگری اثر میپذیرد .

ـ "نفی ترکیب" در صورت عدم نسبت

اگر حقیقتا" این شئ دراثرگذاری هیچ سهمی نداشته باشد ، توسط دیگری ، این اثر گذاشته میشود . اگرمطرح کنیم که در این اثرگذاری ـ مسئله اضافه (حال اضافه هرچه میخواهد باشد) اینکه ، این هیچ میلی در اثر گذاری ندارد ، اثر گذاری از خارج وارد میشود ، همین فرض را هم در اثر پذیری هم بایستی مطرح نمائیم یعنی اگر اثرگذاری و اثر پذیری را از اینها برداریم ، در آنموقع چرا میگوئیم اینها با هم ترکیب میشوند ؟ با این‌تفسیر ترکیبی واقع نمیشود نه اثرگذار و نه اثر پذیر هستند ، اثر به‌آنها میدهند ، یک چیز دیگری درحال ترکیب شده هست قصهٔ اینها نیست ، دراین فرض تاءلیف و کنار هم گذاشتن وجود دارد . اگر ترکیبی هم واقع میشود درجای دیگری واقع میشود ، این وضع در همان جا منعکس است درآنجا هم اگر جاذبه‌ای هست ، اثرگذاری را بایستی به خودش نسبت بدهید ، به یک سهمی به یک نسبتی ، مطلق نمی کنیم . همان موقعی که اثر را به او میدهند آنجا هم بایستی به خود او نسبتی داشته باشد ، میل داشته باشد اثر هم بپذیرد واگر اثر گذار و اثرپذیر نباشد ترکیب واقع نمی‌شود .

* اصل بحث : " تقوم تعلق به فاعلیت "

الف ـ اشکالات وارده بر تعلق بدون فاعلیت

نسبت بین تعلق وترکیب را که ملاحظه میکنیم تقوم تعلق را به میل و طلب و کشش و فاعلیت عنوان می نمائیم .

ـ تاءلیفی شدن " وحدت " در صورت عدم " تقوم "

اگر به نحو تقوم نباشد طلب و تعلق از هم بریده خواهند بود که می بایست آنها را کنار هم بگذاریم به هم بچسبانیم یعنی دوئیت در آن لحاظ میشود که این دوئیت ، انفصال مطلق بین طلب و تعلق را نتیجه میدهد . دوهویت بوجود می آورد اینرا تالیفی میکند نه ترکیبی و تقومی اشکال این چه میباشد ؟

ـ معنای " تقوم تعلق به فاعلیت "

شما اگر طلب و تعلق یا اثرگذاری و اثر پذیری را هر موقع مطلق بکنید اینها را محض ببینید دریک مجموعه قرار نمیگیرند . وحدت محض و کثرت محض قابل شدن نیست الا به وحدت ترکیبی ، وحدت که درقید ذاتش کثرت هست و کثرتی که در قید ذاتش وحدت وجود دارد تعلق که درقید ذاتش میل و طلب میباشد و طلبی که در قید ذاتش تعلق میباشد اینگونه بایستی تعلق و طلب را معنا نمائیم .

ـ ناسازگاری " تعلق بدون فاعلیت با اعتقاد

دراینجا یک نکته اضافه میکنیم اینکه تعلق بدون غایت که ترکیب هم درآن لحاظ گردد فرض داشته باشد با اعتقادات ما نمی سازد تعلق بدون فاعلیت (جبر) با اعتقادات ما نمی سازد ، اگر این فلسفه بخواهد فلسفهٔ دین باشد ، بخشی از عالم را نمی تواند بپوشاند ، بدین گونه که بخشی از عالم تحت قانون مندی و جبر قرار میگیرد و بخش دیگر

عالم که انسانها میباشند و دارای اختیارهستند از دایرهٔ آن خارج میگردند اگر قرار باشد انسانها به همان حد اولیه تعریف شود این تعریف از تعلق آنها رانمی پوشاند درحالیکه ناچار از توصیف انسان نیز میباشیم پس دراین صورت دستگاه شما دو پایه ای میشود که بخشی از آن به تعلق و بخشی از آن به فاعلیت تعریف میگردد ، پس این تئوری ،تئوری ادیان و اسلام نمی تواند باشد این‌هم یک اشکال اضافه بر اشکالات دیگر .

برادر محسنی : جوهره اشکال آخر به این بر میگردد که دستگاه فکری ما دو مبنایی میشود بخشی از عالم بواسطه تعلق و بخشی بواسطه فاعلیت تفسیر میگردد .

ـ تفکیک و دور شدن " حد اولیه " از " حد اولیه مادی " بواسطه قید " هدف نمایی "

حجه الاسلام صدوق : عمدهٔ اشکال این میشود که این‌تئوری " تئوری ادیان نیست ، این فرض قدرت تفسیر دین را ندارد ،پس دو اشکال بر این فرض وارد است ، یکی اشکال فلسفی و یک اشکال‌دینی ، در لوازم . و این دومین قیدی است‌که ما رااز فلسفه مادی دور میکند . همانطور که‌در مرتبهٔ اول ذکر نمودیم که مادیون هم قبول دارند که " تعلق و جاذبه " بدون هدف نیست و این شئ متعلق به‌سمت و طرفی است ، منتها آنها هدفهای مقطعی را می پذیرند ، اما هدف غائی را قبول نمی کنند . کل عالم یک هدف نهایی دارد و همه به طرف معاد سیر میکنند ولی آنها کاری به‌معاد ندارند این یک قید بود که ما را از آنها جدا کرد .

برادر معصومی : ولی انسان فرق میکند .

حجة الاسلام صدوق : کار به انسان ندارد

* پاورقی (نسبت به جلسهٔ قبل)

۱ـ شمولیت فاعلیت

برادر معصومی : چه اشکال دارد که دو مبنایی باشد ، انسان فاعلیت دارد و بقیه مخلوقات تعلق‌اند . عالم به عالم خلق و عالم امر تقسیم میشود ، در عالم خلق هم دو پایه باشد . برای انسان فاعلیت و برای موجودات تعلق قرار دهیم .

حجه الاسلام صدوق : در این‌صورت دو نظام بوجود می آید نه یک نظام .

برادر معصومی : چه اشکال دارد که دو نظام بشود . هر کدام برای خودش معیار دارد ، مثل عالم‌خلق و عالم امر .

ـ عوالم بریده از هم‌ثمره عدم شمولیت فاعلیت

حجه الاسلام صدوق : مگر قرار نشد که همه چیز مرکب باشد ، حال نسبت به کل چطور ؟ دوئیت در حد اولیه رااگر پذیرفتیم ، ناچار از پذیرفتن ثالث و رابع و خامس نیز می‌شویم که دراین‌صورت گرفتار تشتت می شوید عوالم بریده بریده از یکدیگر خواهید داشت که دراین صورت انفصال مطلق را قائل شده‌اید و تغایر و تغییر و حرکت رها میگردد .

برادر ترابی : نظر و اشکال این است که وقتی به اشیاء نگاه میکنیم ضروری اینها فاعلیت نیست . یعنی وقتی فاعلیت آمد نفی تعلق نمی شود شما با تعلق جواب میدهید اما در این شئ لازم نیست که فاعلیت باشد یعنی ضروری نیست که تعلق با فاعلیت جمع گردد ، بله در انسان تعلق با فاعلیت جمع میشود ولی در اشیاء دیگر لازم‌نیست که فاعلیت هم‌جمع بشود اگرمطلب آقای معصومی را از این باب وارد بکنیم اشکال به حد اولیه وارد نمیکند ، یعنی حد اولیه همان تعلق است بعد نسبتش با فاعلیت مانعه الجمع نیست ، می تواند جمع بشود و می تواند جمع نشود .

اینطور نیست که همه جا تعمیم فاعلیت بدهیم دراین صورت اشکال وارد نیست .

ـ شمولیت " فاعلیت " لازمهٔ شمولیت " ترکیب "

حجه الاسلام صدوق : اشکالش این است که شما نسبت آنرا به یک اصل شامل که همان ترکیب است نمیتوانید ملاحظه کنید، ترکیب که امر شاملی است ؟

برادر ترابی : بله ، ترکیب درهمه جا وجود دارد .

حجه الاسلام صدوق : تعلق هم که وجود دارد ،اگر خواستید این ترکیب و تعلق را به نحوی جمع کنید که هم نسبت به تعلق و هم نسبت به ترکیب و فاعلیت شمولیت داشته باشد این گونه که بیان کردیم میشود .

برادر ترابی : تعلق می تواند هم با فاعلیت باشد هم بدون فاعلیت باشد

حجه الاسلام صدوق : تعلق اگر بخواهد تعلق باشد باید ترکیب بشود .

برادر ترابی : این طورکه شما میگوئید مثل این است که بگوئید اگر یک تعلق سفید بود باید همه تعلق های دنیا سفید باشد .

حجه الاسلام صدوق : شما ترکیب را قبول دارید یا خیر ؟

برادر ترابی : ترکیب را قبول داریم که درهمه جا وجود دارد ولی تعمیم فاعلیت را نمی پذیریم .

۲ـ متقوم دیدن تعلق به " فاعلیت " تنها راه تفسیر صحیح از "ترکیب"

حجه الاسلام صدوق : اینکه تعلق باید ترکیب بشود ، ترکیب یعنی چه ؟

برادر ترابی : ترکیب یعنی اثر پذیری واثر گذاری .

حجه الاسلام صدوق : احسنت . اثرگذاری و اثرپذیری یعنی دو تا تعلق اگر بخواهند ترکیب شوند ، باید این درآن اثر بگذارد و آن یکی این اثر بپذیرد حال میپرسیم اثر گذاری یعنی چه ؟

برادر ترابی : مرادمان از اثرگذاری همان معنای مشخصی است که عرف آن را می فهمد .

حجة الاسلام صدوق : می گوئیم اگر این شئ کشش داشته باشد . و این هم به آن یک کشش داشته باشد می پرسیم این کشش به چه معنا است ؟ آیا بدین معنا است که این شئ اثر می گذارد درآن شئ ؟ این اثر می گذارد

آیا خودش است که اثر می گذارد یا اینکه باید از جای دیگری این اثر به این شئ داده شود که اثر بگذارد . یعنی از خارج به او اثر بدهند

برادر ترابی : در "ذات" می توانیم به خودش نسبت بدهیم .

حجه الاسلام صدوق : پس فاعل است ، اثر گذار است یعنی فاعل است .

برادرترابی : به این نحو و بیان معنی خیلی تمام نیست .

ـ اثر پذیری و اثرگذاری ، ادنی مرتبه فاعلیت

حجة الاسلام صدوق : به نحو خیلی اجمالی ما معنای فاعلیت را مطرح کرده ایم که اثر گذاری یعنی فاعل بودن یعنی طلب دار بودن شیء ، یعنی جاذبه اش را اعمال بکند این مربوط به خودش میباشد واز کس دیگری نگرفته است تمام منظور ما این است اگر اثرگذار است یعنی اثری را می پذیرد پذیرنده است اثر غیر را در خودش . ما بیش از این فاعلیت را معنی کرده ایم ترکیب هم همین طور .

برادر معصومی : ترکیب چیزی بجز فاعلیت که نیست ؟

حجه الاسلام صدوق : فاعلیت بدین معنایی که مطرح شد و بیشتر از این هم غرضی نداریم . اگر آقایان می گویند شما مطلبی بیشتر از این معنا می گوئید و از آن استفاده میکنید و مطلب را جلو می برید،که بیشتر از این مطلب چیزی نگفتیم . یک شبهه ای که مطرح میباشد ، این است که همان اثر گذاری را از توی این بیاورید بیرون و بگوئید این اثر مربوط به کس دیگری است که در این صورت معنای جبر را تحویل می دهد ما در اینجا در صدد نفی جبر میباشیم . اگر تعلقی است و ترکیب و اثرگذاری و فاعلیتی در این حد است شمولیت هم باید داشته باشد .

برادر ترابی : در نظر حوزه که اثر را به ذات بر می گردانند ، نمیگویند که کسی از بیرون اثر را به ذات میدهد . بلکه می گویند این روغن چربی دارد و چربی هم از آن خودش است ، نه اینکه از بیرون کسی او را چرب میکند . لذا نسبت دادن اثر به ذات دلیل بر فاعلیت نیست . نسبت دادن

اثر به ذات تحت جبر هم قابل معنا میباشد . می گوئیم این شئ قانونمند، اثر شیء از آن خودش است . مثل اینکه می گوئید این چایی داغ است ومیسوزاند ،چه چیز میسوزاند این چایی است که می سوزاند نه اینکه ازبیرون کسی دیگر سوزاندن را به او میدهد .

حجة الاسلام صدوق : چایی دست مرا سوزانده است ، کسی دیگری از بیرون نمی آید که به آن خاصیت سوزاندن را بدهد ،

برادر ترابی : یعنی به خود ذات نسبت می دهیم هیچ کسی نفی نمیکند ما هم اینرا می پذیریم .

حجة الاسلام صدوق : ما چیزی بیشتر از این اثر داغی نداریم که این خاصیت مال خودش است ، نسبت به او داده میشود .

برادر دیندار : در همین حد هم اگر فاعلیت را تعمیم بدهیم .

حجه الاسلام صدوق : تعلقی است و ترکیبی و میلی دارد .

برادر دیندار : در همین حد محدود است . یعنی چندتا اثر گذاری بیشتر ندارد . مثلا" اثر گذاری آن محدود به صد اثرمیشود . اثر صد و یکمی را دیگر نمیتواند داشته باشد یعنی نود و نه اثر (هم نمی تواند داشته باشد باشد حتما " صد اثر گذاری دارد . مثلا" آتش صد خاصیت دارد . آب صد اثر دارد . این دیگر نمی تواند ۸۹ اثر را انتخاب کند . یا ۵۵ اثر بگذارد یا کمتر یا بیشتر فاعلیت را درهمین حد می پذیرد یا با قید و حد می پذیرید .

ـ نفی " اطلاق " در تمامی مراتب

حجه الاسلام صدوق : با قید می پذیریم الان ما به نحو اجمال فاعلیت را مطرح نمودیم درآینده قیدهای آنرا عنوان می نمائیم . در ابتدا گفتیم فاعل حال می گوئیم فاعلیتش مطلق نمی‌باشد . قید و حد دارد ما تا آخر تا هر جا که بروید اطلاق را می شکنیم مطلق فقط خداست . هیچکس دیگر مطلق نمی باشد همه امور قید برداراست . حد اولیه تا ن تا آخر مرکب است .

برادر محسنی : آنچه که از مطالب جلسهٔ قبل و مطالب اخیر شما استفاده میشود این است که اگر ما فاعلیت را در وحدت ترکیبی ملاحظه بکنیم این یک معنایی دارد ، براساس اصالت ربط و تعلق و ولایت بخواهیم معنا کنیم معنائی دیگری خواهد داشت ، هکذا جبرش را هم‌همین گونه معنا میکنیم یعنی اینطور نیست که بگوئیم جبر در مقابل اختیاری است که از مقومات فاعلیت میباشد . منظور این است که شبههٔ جبر را که مطرح کردید ، اگر شما نخواهید فاعلیت را دروحدت ترکیبی مطرح‌کنید شبههٔ جبر به معنای مصطلح در آنجا وارد نمی باشد .

حجة الاسلام صدوق : شبهه جبر را در رتبه مثلا" خودکار هم که بخواهید میتوانید مطرح نمائید . یک وقت شما می پذیرید که انسان مکلف است و فاعلیت دارد ، اینجا جبر شکسته شده که همه عالم تعلق دارد و همه عالم تعلق متقوم به‌ادنی مرتبهٔ فاعلیت (که درترکیب که‌شما مورد نظرتان است) دارد .در اینجا علیت شکسته میشود ،علیت مطلق شکسته میشود .

ب ـ اشکالات وارده بر فاعلیت بدون تعلق

حالا اگر بگوئیم همه عالم تعلق متقوم به ادنی مرتبه فاعلیت است ، برای فاعلیت دو معنا متصور است .

۱ ـ تفسیر " فاعل " به " طالب " یا فاعل هدف دار .

یکی به معنای طالب دیگری به معنای فاعل . غرض ما از طالب چیست یک کسی میگوید همه امور طالبند . اگر میگوئید طالبند در طلب مقصد و غرض قرار دارد . کسی که طلب دارد یعنی مقصد و میلی دارد . این میل بی غرض نیست . این شیئی میل دارد به آن شیئی یعنی میخواهند ترکیب بشوند تا مثلا" سوهان تحویل بدهند . آرد و شکر ترکیب میشود برای آن ـ مقصد . یکی هم ممکن است بگوید که‌فاعل ، فاعل بدون غرض است و ترکیب میشود و اما بدون غرض اگر بگوئیم که این شیئی طالب است یعنی متعلق

ـ لغویت در ترکیب نتیجهٔ جدا دیدن فاعل از تعلق

ولی اگر بگوئید فاعل است ولی بدون تعلق باید لغویت در ترکیب را بپذیرید . چون غرض و غایت ندارد. که این لغو میباشد اثر گذار است ولی اثر گذار لغو ، چرا که غایتی برای اثر گذاری ندارد .

۲ ـ میگوئید تعلق ، فاعل است یعنی قائل به تفویض میشوید ، توجه به غایت هم ندارید، میگوئید مثلا" این زردآلو این چنین خاصیتی دارد واین خاصیت هم به او تفویض شده است . حال اینجا اشکال تفویض مطرح میشود،که رد آن از همان اول معلوم است . پس اگر تنها فاعلیت است بدون تعلق این فرض از حد اولیه و تئوری تفسیر نمیدهد ، بلکه میبایست بین تعلق و فاعلیت تقوم باشد .

برادر دیندار : اینجا اگر فاعل مطلق باشد چه میشود ؟

حجت الاسلام صدوق : ما الان در مورد نسبت فاعلیت با تعلق بحث داریم ولذا میگوئیم اگر تعلق با فاعل نسبت نداشته باشد، فاعل دیگر ، فاعل نیست .

برادر ترابی : اگر فاعل باشد منتهی فاعل طالب نباشد چه اشکالی دارد؟

حجت الاسلام صدوق : یکی اینکه اگر طالب نباشد لغویت در حرکت پیش میآید .

برادر ترابی : خوب ، فرض کنید این لغویت را بپذیریم ، چون لغویت که ضرورت مبنا و فاعلیت بدون طلب نیست ، بلکه لغویت از دلیل خارجی فهمیده میشود .

حجت الاسلام صدوق : این حرف با اصول قبلیمان که مطرح میشد که حرکت بدون امر ثابت و هدف ممکن نیست ، نمیسازد .

برادر ترابی : خوب ، این کلام در تعلق مطرح بود نه در اینجا .

ـ ما در صدد تفسیر" فاعل مخلوق " هستیم .

حجت الاسلام صدوق: خیر ، در قبل از تعلق هم مثلا" در اصالت ربط، این بحث مطرح بود .

برادر ترابی : حال که در اصالت ربط نیستیم بلکه در اصالت فاعلیت سخن

میگوئیم ، خوب در اینجا چه اشکالی دارد که بگوئیم حرکت لغو میشود ؟در آنجا ضرورت ربط ما را به ضرورت امر ثابت میرساند ، یا در اینجا ضرورت تعلق ما را به نقشه میرساند . حالا در فعالیت ضرورتی نیست که به هدف برسیم ...

حجت الاسلام صدوق : خیر، این مطلب صحیح نمیباشد، چون باعث نفی تغایر و تغییر و حرکت میشود ، این یعنی آنکه فاعلیت را بپذیریم منتهی حرکت را در آن قبول نکنیم ما باید معنایی ازفاعلیت و تعلق ارائه دهیم که با اصول عام قبلی همآهنگ باشد و نمیشود ما یک مبنا را بپذیریم ولو اینکه نقض اصول قبلی خودمان باشد، پس باید حرفمان همآهنگ با اصول اولیه ان باشد، فاعلی که حرکت را نپذیرد مراد ما نیست ، چون ما در صدد تفسیر فاعل مخلوق هستیم .

برادر محسنی : چرا ما در بیان فرض طلب در فاعلیت میگوئیم : ببینیم آیا فاعلیت معنای طالب بودن را دارد یا ندارد ؟ بلکه میتوانیم بگوئیم نسبت بین طالب و فاعل چیست چون فاعلیت یک معنای خاصی دارد معنا ندارد ما ازآن طالبیت را اراده کنیم ؟

حجت الاسلام صدوق : شما بفرمائید فاعلیت یعنی چه ؟

برادر محسنی : اینکه فاعل میلی دارد که اثری بگذارد و اثری هم بپذیرد.

حجت الاسلام صدوق : ما میخواهیم فرض کنیم فاعلیت بدون طلب چگونه ممکن است همانگونه که در فاعلیت بدون تعلق چند فرض بیان کردیم (طالب، طلب بدون غایت) حال شما هم اگر میتوانید یک فرض در مسئله اضافه کنید. این فرضها را بررسی میکنیم هر کدام همآهنگ با اصول پذیرفته شده قبلی ما بود، همان معنای درست فاعلیت خواهد بود، یعنی ما این فروض را بیان میکنیم و اشکالات بعضی از فروض را هم بیان میکنیم ، تا نهایتا " مثلا" در این بحث میگوئیم فاعلیت تقوم دارد به تعلق .

۲ ـ نفی " اتصال مطلق " با فاعلیت و نفی انفصال مطلق با تعلق .

حالا از این مباحث نتیجه میگیریم که تعلق با فاعلیت متقوم میباشد نه فاعلیت بدون تعلق و نه تعلق بدون فاعلیت وجود دارد . فاعلیت اتصال مطلق بین تعلقها را از بین میبرد ، چون بدون فاعلیت تعلقاتی وجود دارند که با آنات بعدشان ، وحدت محض دارند ، تعلق انفصال مطلق بین فاعلها را از بین میبرد پس تقوم فاعلیت و تعلق، انفصال مطلق و اتصال مطلق را نفی میکند .

ج ـ تئوری جدید در حد اولیه

۱ ـ امکان تفسیر " مجموعه " با مبنای فاعلیت

پس تئوری ما اینگونه بیان میشود : که ما یک تعلقی داریم به کثرتی و فاعلیت در میدان کثرت این تعلق عمل میکند ، مثلا" در مقابل تعلق از شماره یک تا صد ، صد کثرت است وفاعل میآید کثرت شماره ۱۵ را طلب میکند ، بخاطر مقصدی که دارد و کثرات یک تا صد،حول کثرت شماره ۱۵ شکل میگیرد ، هم مجموعه درست میشود هم محور دارد و هم وحدت ترکیبی . لذا تا اینجا حد اولیه شما یک نحوه وضوحی پیدا کرده است ، که ما تعلقی متقوم به فاعلیت داریم ، که فاعلیت میآید یکی از کثرات را محور قرار میدهد و مجموعه را میسازد .

برادر محسنی : آیا تعلق جنبه وحدتی و فاعلیت جنبه کثرتی دارد ؟

۲ ـ " فاعلیت " جایگاه " محوری و وحدتی " و " تعلق " جایگاه " کثرتی" دارد .

حجت الاسلام صدوق : فاعلیت جنبه محوری و وحدتی و تعلق جنبه کثرتی را دارد. چون مثلا" " تعلق " کشش نسبت به صد امر دارد .

برادر محسنی : آیا چون یک فاعل هست بعنوان وحدت قرار میگیرد ؟

حجت الاسلام صدوق : خیر، چون الان این فاعل اثر را میسازد وحدت و محور است .

برادر ترابی : اینکه فاعل بیاید یکی از این کثرات را اختیار کند هنوز

اثبات نشده است ، ما فقط اثبات کردیم که این تعلق مربوط به این فاعل است ولی اختیار را هنوز ثابت نکرده ایم .

- " کثرات "حول محور " فاعل " سازمان مییابند .

حجت الاسلام صدوق : گاهی آب با دو چیز ترکیب میشود مثلا" گاهی با کاغذ و گاهی با چیز دیگر ، بالطبع در این دو مورد دو نحوه فاعلیت میکند یعنی وقتی آب با کاغذ اصطکاک پیدا میکند فاعلیت ، او تعلقها را متناسب با آن سازماندهی میکند و در اصطکاک دیگر یک نحوه دیگر سازماندهی میکند نه اینکه فاعل یک کثرت را انتخاب کرده و آنرا از جمیع کثرات منفصل کند ، انفصال مطلق در اینجا نمیباشد ، بلکه کثرات حول محور فاعل سازمان- دهی میشوند .

برادر رضایی : ما در اینجا چیزی را علاوه بر " تعین در رابطه " نمیخواهیم بگوئیم ، یعنی در روابط مختلف تعینهای مختلف داریم .

حجت الاسلام صدوق : بله ، ما تماما" در نسبیت بحث میکنیم منتهی در هر مرحله بحث ، آنرا دقیقتر بیان میکنیم .

برادر ترابی : با این فرمایشات شما علت انتخاب کردن یک کثرت بتوسط فاعل بخاطر روابط اطرافش میباشد .

حجت الاسلام صدوق ، بله ، انتخاب بخاطر کثرت ارتباطاتی است که با عالم دارد اینکه میگوئیم تعلقی به کثرت موجود است یعنی کثرت ارتباط، با عالم دارد .

برادر حسین نژاد : اینکه شما میفرمائید بقیه تعلقات یک ذات حول محور فاعل و آنچیزی که فاعل آنرا انتخاب کرده برمیگردد یعنی چه ؟ چون آن کثرت تعلقات انتخاب نشده و هنوز تحقق نیافته ، پس چگونه حول این تعلق انتخاب شده جمع میگردد و سازماندهی میشود ؟

حجت الاسلام صدوق : اینکه فاعل یکی را انتخاب میکند ، یک نحوه طلب است تحقق آن که بدون مشیت و نظام نمیشود . یعنی این آب میل دارد با

کاغذ ترکیب شود، تحقق تر شدن کاغذ باید هماهنگ با نظام واقع شود .

حسین نژاد : یعنی تعلقات دیگر این ذات تابع این تعلق انتخاب شده میباشند .

حجت الاسلام صدوق : حول این تعلق هستند نه اینکه تابع باشند . ما فعلا" در مورد طلب صحبت میکنیم نه تحقق .

برادر دیندار : آیا فاعلیت انفصال مطلق را میشکند ؟

حجت الاسلام صدوق : خیر، فاعلیت اتصال مطلق را میشکند ، تعلق را ما قبلا" وحدت محض میدیدیم ، اگر تعلق را بتنهایی ببینید اتصال مطلق میشود . اما در فاعلیت ، فاعلیتها از هم جدا هستند و تعلق انفصال آنها را از بین میبرد .

برادر ترابی : آیا از بیان شما این مطلب استفاده میشود که تعلق معنای وحدتی دارد و نه معنای کثرتی و همچنین فاعلیت مفسر کثرت میشود ؟

۳ـ نفی اتصال و انفصال مطلق توسط فاعلیت تعلقی در دو موضع ۱ـ "شکستن ارتکازات" ۲ ـ تبیین تقوم

یک بحث درباره‌ٔ رد انفصال مطلق و اتصال مطلق است . ولی یک بحث درباره‌ٔ تقوم است که چه چیزی به چه چیزی تقوم دارد ؟

در بحث اول میگوئیم فاعلیت اتصال مطلق و وحدت محض را میشکند ،وحدت بساطتی را میشکند ، در اینجا صحبت از وحدت مجموعه‌ای که بعدا" میگوئیم نیست ، بلکه بحث در این است که فاعلیت و تعلق چه مفاهیمی از ارتکازات باطل را میشکند اما وقتی درباره‌ٔ تقوم فاعلیت به تعلق صحبت میکنیم فاعلیت در موضع وحدت در مجموعه است . در موضع وحدت در وحدت ترکیبی است آنجا که صحبت از شکستن ارتکازات است . میگوئیم فاعلیت وحدت اتصالی را میشکند و تعلق، کثرت انفصالی را میشکند . ولی آنجا که صحبت از این میشود که فاعلیت و تعلق در یک مجموعه چگونه جمع میشوند ، فاعل وقتی میل به یک خصوصیت پیدا میکند این طلب ، جایگاه محوری و وحدتی در مجموعه‌ای

که متقوم به تعلق است را دارا میباشد و تعلق جایگاه کثرتی، این دو مطلب دو بحث جدا از هم میباشد !

د ـ بررسی تئوری جدید در نظام

۱ ـ بررسی قیود و حدود فاعلیت

ـ محدود بودن فاعل به " ظرفیت "

سئوال این است که آیا تئوری ما این است که نظام تعلقی و محوری (فاعلیت) بریده از عالم است .

قطعا " اینطور نیست ، از دو جهت یکی از باب خود تعلق (اختلاف بین تعلقها هست . یعنی ظرفیتها مختلف است یعنی نحوهٔ ارتباط با عالم در هر تعلقی فرق میکند) . چراکه فاعلیت از این جهت قید میخورد به این معنا که فاعل وقتی میخواهد فاعلیت کند و اثر بگذارد در همه جای عالم نمیتواند اثر بگذارد بلکه فقط در میدان ظرفیت خودش میتواند اثر بگذارد . " یعنی فاعلیت مطلق نیست " .

ـ مقید بودن فاعل به " مشیت " حضرت حق

دومین قید فاعلیت، مشیت حقتعالی است . (یعنی فاعلیت کل نظام) پس اگر فاعل بخواهد خصوصیتی را معین کند و شما بخواهید این فاعلیت را الهی توصیف کنید . فاعل نباید بتواند انتخابی داشته باشد که هیچ نسبتی به مشیت حضرت حق نداشته باشد . بعبارتی دیگر تئوری ما باید حتما " نسبتی با خالقیت حضرت حق " جلت عظمته " داشته باشد ، در غیر اینصورت اگر قید فاعلیت فقط ظرفیت باشد فاعلیت را مادی توصیف نموده ایم

ـ سه قید (ظرفیت ، مشیت ، غایت) جدا کنندهٔ حد اولیه الهی و مادی و این سومین قید از قیودی است که راه ما را از راه مادیون جدا میکند اولین قیدی که راه ما را از راه مادیون جدا نمود در بحث تعلق بود که

مطرح کردیم که تعلق به هدف و غایت وجود دارد . ظرفیت دومین قید میباشد و سومین قید نسبت فاعلیت به مشیت حضرت حق است .

برمیگردیم به اصل بحث ، پس فاعل مطلق نیست به دو قید اول اینکه فاعل مقید است به ظرفیت دوم اینکه فاعل مقید است به مشیت حضرت حق

اگر فاعلیت مطلق باشد یا اشکال لغویت مطرح میشود، یا تفویض که قبلا" هم گفتیم . فاعلیت بدون تعلق با تغایر و تغییر و ... همآهنگ نیست . " باید فاعلیت به گونهٔ ترکیبی معنا شود " یعنی در وحدت ترکیبی معنا شود .

ـ " فاعلیت " در این رتبه بحثی " فاعلیت در کیفیت " است .

در این مرحله بحثی ، بحث از نسبت فاعل به کیفیت میباشد اگرچه بعدا " خواهیم گفت که فاعل، فاعلیتش منحصر در ایجاد کیف نیست و در ـ منزلتهای دیگر هم میتواند فاعلیت داشته باشد .

اما در اینجا بدلیل اینکه طرف تعلق کثرت کیفی یعنی وحدت وکثرت نقشه است لذا فاعل در این مرحله نسبت به نقشه معنا میشود .

پس تقوم مشیت به فاعلیت در طلب ، نسبت به خصوصیت و اوصاف است و در این مرحله بحث فاعلیت نسبت به کیفیت است . اما اینکه فاعلیت به فاعلیت معنا بشود بحثی است که بعدا " به آن خواهیم پرداخت .

" والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته "

دربارهٔ فرهنگ هر چه گفته شود کم است. میدانید و میدانیم اگر انحرافی در فرهنگ یک رژیم پیدا شود و همهٔ ارگانها و مقامات آن رژیم بر صراط مستقیم انسانی و الهی پابند باشند و بر استقلال و آزادی ملت از قیود شیطانی عقیده داشته باشند و آن را تعقیب کنند و ملت نیز به تبعیت از اسلام و خواسته‌های ارزندهٔ آن پای بند باشد، دیری نخواهد گذشت که انحراف فرهنگی، بر همه غلبه کند و همه را خواهی نخواهی به انحراف کشاند و نسل آتیه را آنچنان کند که انحراف، به صورت زیبا و مستقیم را راه نجات بداند، و اسلام انحرافی را به جای اسلام حقیقی بپذیرد و بر سر خود و کشور خود آن آورد که در طول ستمشاهی و خصوصا" پنجاه سال سیاه بر سر کشور آمد %

امام خمینی" قدس سره"

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

گروه تحقیقات مبدائی

(واحد تربیت مدرس)

دوره دوم

فلسفهٔ اصول روش تنظیم

استاد: حجت الاسلام صدوق

جلسه: بیستم

عنوان کلی:

بررسی سه احتمال در تعریف اختیار

* اصل بحث: بررسی احتمالات مختلف در تعریف اختیار

فهرست

احتمال اول: تعریف اختیار به "له ان یفعل و له ان لا یفعل" و مستقل دیدن فعل اختیاری از تصرف در خارج

- اشکال اول به احتمال اول (تفویض)

احتمال دوم: تعریف اختیار به "له ان یفعل و له ان لایفعل" و همراه دیدن فعل اختیاری با تصرف در خارج

- وجه اشتراک و وجه اختلاف احتمال اول و احتمال دوم
- اشکال اول به احتمال دوم (دو پایه‌ای شدن حد اولیه)
- اشکال دوم به احتمال دوم (تفویض)

* پرسش و پاسخ

- اشکال دوم به احتمال اول (اطلاق در تصرف)

ـ بساطت " اشکال حاکم "در تمامی تعاریف اصالت شیء ای

ـ قدر متیقن از معنای فاعلیت و اختیار

احتمال سوم : تعریف اختیار به طلب الولایه

* بیان مقدماتی برای روشن شدن " احتمال سوم "

مقدمه اول : دقت در تعریف تعلق

ـ نفی " تعلق به خود " در جمیع مراتب .

ـ تعلق به مقصد

مقدمهٔ دوم : پیش فرضهای تعریف جدید (اصول عام خلقت)

۱ ـ خلقت و هدفداری

ـ بازگشت " هدف خلقت " به خود مخلوق

۲ ـ " طاعت و عصیان "

ـ رضوان الهی ثمرهٔ طاعت

۳ ـ تعریف رضوان

ـ تبدیل " اضافه " به " افاضه "

مقدمهٔ سوم : تعریف پرستش (پرستش = اختیار)

ـ نسبت بین ارادهٔ رب و ارادهٔ عبد

ـ تعلق مخلوق به مشیت تبارک و تعالی

ـ اتحاد بین مشیت حضرت حق و رضوان او جلت عظمته

* جمع بندی : تعریف اختیار به " طلب الولایه "

ـ تصرف به تبع " طلب الولایه "

* پرسش و پاسخ

ـ " حرکت فاعلیت " فقط با " تعلق به مقصد ممکن است .

ـ " تعریف " افاضه " به ایجاد دائمی حضرت حق .

بسمه تعالی

* اصل بحث :

ـ بررسی احتمالات مختلف در تعریف اختیار

بحثی که در این جلسه می خواهیم بیان کنیم ، در مورد اختیار است ، ابتدا" دو احتمال را مطرح کرده و اشکالاتش را نیز متعرض می شویم و سپس احتمال سوم را مطرح می نمائیم تا ببینیم تقوم تعلق و فاعلیت چگونه است ، تا بتوانیم تصویری از نظام فاعلیت را ارائه دهیم . و بعدا" نیز می گوئیم فاعلیت محوری و فاعلیت تصرفی و فاعلیت تبعی داریم فعلا" در این بحث می خواهیم مراتب شدت و ضعف فاعلیت در "نظام" را نشان بدهیم.

در ابتدا از ارتکازات و فضاهایی که ممکن است در ذهن ما باشد شروع می کنیم و در ادامه آنها را نقض می کنیم و وارد بحث اصلی نظام فاعلیت می شویم .

احتمال اول :

تعریف اختیار به " له ان یفعل وله ان لایفعل " و مستقل دیدن فعل اختیاری از تصرف در خارج

احتمال اول برای معنای فاعلیت و اختیار همین معنای متداول در حوزه " له ان یفعل و له ان لا یفعل " می باشد ، ما به این تعریف ، مفروضاتی را اضافه می کنیم ، خواه آقایان حوزه به این فروض توجه داشته اند یا نداشته اند ، چون بنظر ما می آید این تعریف متفرع بر این مفروضات بیان شده است این مفروضات این است که بگوئیم عالمی خلق شده است که در این عالم دو نوع موجود وجود دارند که یک نوع آن موجودات مختار و نوع دیگر غیر مختار می باشند ، و چون این موجود مختار با اختیار خودش حرکت میکند یعنی خودش حرکتش را معین وانتخاب می‌کند او را " ارشاد " کردند که اگر این نحوه افعال و اعمال را انجام بدهی ماجور بوده و مستحق ثواب می شوی و اگر آن نحوه افعال از این مختار سر بزند مستحق عقاب می شود ، حال این یک فرضیه است که می گوید عالم "خلق" شده و عالم دو دسته هستند و

آن دسته‌ایی که " مختار" است او را به‌بهشت وجهنم " ارشاد " می کنند، و احکام را به‌او ارسال میکنند و مثلاً" می‌گویند انگور را تبدیل به شراب نکن بلکه آنرا بطریق دیگری استفاده کن .

ـ اشکال اول به احتمال اول (تفویض)

اشکالاتی که ما به این فرض وارد می سازیم یکی این است که درخود تعریف که می گوئیم " له ان یفعل و له ان لایفعل " قید مشیت در آن اخذ نشده است ، یعنی نفس تعریف نسبتی با مشیت ندارد . حال اگر بگوئیدچرا این نسبت قطع می باشد و وجود ندارد ، دلیل این است که دستگاه متداول دستگاه اصالت شیی و اصالت بساطتی است هرتعریفی که بیان می کنند آنرا مطلق می نمایند ، و دیگر این موجود مختار را در نظام و بنحو اصالت ـ ربط که " تعین در رابطه " باشد توصیف نمی کنند ، خود مفاهیم آنها نیز بساطتی است ، بخاطر همین مطلب است که ارتباط این تعریف با مشیت حضرت حق تمام نیست ، که این یک اشکال اعتقادی می باشد که ما می گوئیم این تعریف نمی تواند بر اساس اعتقادات ما شکل گرفته باشد . علت این نقص همان است که خدمتتان عرض کردم‌که تعریف ، اطلاقی دارد که این فعل بمعنای هر تصرفی می باشد .

ـ احتمال دوم : تعریف اختیار به" له ان یفعل و له ان لا یفعل " و همراه دیدن فعل اختیاری با تصرف درخارج

احتمال دوم آنستکه بگوئیم عالمی خلق شده ویک موجودات مختاری هستند و یک موجودات غیر مختار ، اما موجودات مختار در نظام آفرینش اصل می باشند و طلب تصرف در بقیه موجودات راداشته و موجودات دیگر بستر رشد این مختار می باشند .

ـ وجه اشتراک و وجه اختلاف احتمال اول و احتمال دوم

این احتمال با احتمال اول یک وجه مشترک دارد و یک وجه اختلاف دارد که وجه اشتراک آن در تقسیم عالم به مختاروغیرمختار می باشد، و تفاوت این احتمال با احتمال اول در این استکه "له ان یفعل و له ان لایفعل" تعریف اول به " طلب تصرف " تبدیل شد ،که‌این مختار " طلب تصرف " در ـ

بقیه را دارد نه اینکه مختار بتنهایی " توانایی تصرف " را داشته باشد . البته توانایی را همراه با " امداد" قبول دارد ، یعنی وقتی بواسطه مشیت خداوند متعال افاضه صورت گیرد و مناسبات آن رعایت شود تصرف این موجود مختار در موجودات دیگر تحقق می یابد .

در این احتمال دوم هم موجود مختار " ارشاد " می شود ، و به او می گویند اگر بهشت را طلب می کنی پس باید " طلب تصرفهایت " مثلا" اینگونه باشد ، وتصرفات باید مطابق ضوابط وقوانین الهی باشد و مثلا" اگر مختار طلب تصرف درانگور را داردباید یاآنراتناول کند یا آنرا تبدیل به سرکه کند یا هر چیز دیگری که حلال می باشد ، نباید آنرا تبدیل به شراب کند .

ـ اشکال اول به احتمال دوم (دو پایه‌ای شدن حد اولیه)

اشکال این احتمال این استکه این احتمال وقتی عالم را به دو دسته مختار و غیر مختار تقسیم می کند چون عالم را در دومبنا تحلیل می کند در نهایت قدرت جمع آن را نداشته ونمی‌تواند یک وحدت ترکیبی را بسازد تا در یک نظام آندو را تفسیر نماید . بلکه درنهایت ناچار است دوعالم درست کند یک عالم مختار و یک عالم غیرمختار تحت علیت و جبر ، اگر چه طلب تصرف در غیر را بیان می کندا ما از اینکه آنرا در یک نظام توصیف کند عاجز است .

ـ اشکال دوم به احتمال دوم (تفویض)

اشکال دیگر این احتمال آنستکه طلب تصرف را " مطلق " می کند و می گوید مختار هر تصرفی را می تواند طلب کند ، چون طلب تصرفات آنرا متقوم معنا نمی کند ، ولذا او هر طلبی‌را می تواند داشته باشد که این احتمال در یک رتبه " نظام فاعلیت "را نمی تواند بیان کند و دررتبه

دیگر ربط فاعلیت و اختیار را با مشیت قطع می کند. چون هر کسی هر طلبی نمی تواند بکند و مختار هرشخصی باشدو در هر رتبه‌ایی باشد ممکن نیست که طلب او مطلق باشد. درهر صورت اطلاق و اجمال معنای " طلب تصرف " محدود بودن مختار رابیان نمی کند، که اگر طلب تصرف محدودیت مختار را هم برساند که این احتمال هماهنگ با کلام ماست و الا این احتمال اشکال دارد.

---

*پاورقی :

احتمال سوم یک احتمالی غیر از دواحتمال مذکور می باشد که می‌گوئیم طلب مختار " طلب تصرف در غیر " نیست، بلکه " طلب عبودیت و" طلب‌به مشیت" می باشد، فاعلیت وجود دارد منتها فاعلیت نسبت به رحمت الهی می باشد و تصرفات ظل رحمت الهی است. یعنی بستر رشد به‌تبع فاعلیت مختار نسبت به لقاء هست که ایجاد می شود و بوجود می آید، نه اینکه مختار بتواند جدای از مسئله عبودیت وبندگی طلب تصرفی داشته باشد. خلاصه اینکه ادعای ما در احتمال سوم این‌است‌که عالم در تمام سطوحش به طلب فاعلی (که پرستش برایش معنا دارد) نسبت‌به محور می باشد، نه اینکه طلب تصرف این فاعلها اصل در نظام‌عالم باشد. حال برادران اگر در تنقیح این مباحث سئوالی دارند بفرمایند.

* پرسش و پاسخ

ـ اشکال دوم به احتمال اول (اطلاق درتصرف)

برادر رضایی : اشکالی که شما به احتمال دوم بیان کردید در دورتبه بود ، یکی در رتبه " فلسفی " و دیگری در رتبه اعتقادی ، اشکال اعتقادی شما این بود که اگر فاعلیت به طلب تصرف معنا شود ربط فاعلیت با مشیت حضرت حق قطع می شود ، و فاعل هرکاری می تواند بکند . حال بفرمائید اشکال فلسفی به این تعریف چیست ؟

حجه الاسلام صدوق : اشکال فلسفی این بود که بگوئیم طلب تصرف مختار نسبت به نظام هم مطلق می باشد ،البته این اطلاق طلب تصرف را درمورد محور عالم (نبی اکرم) "ص" می توان مطرح ساخت ، چون او محور است در جمیع مراتب می تواند طلب داشته باشد ، اصلا" بعدا" بیان خواهیم نمود که به طفیل وجود او همه عالم خلق شده است، اما برای موجودات مختاری مانند ما که درون نظام فاعلیت هستیم فاعلیت و طلب تصرف مطلق نبوده ، لذا این اشکال به احتمال دوم مطرح می باشد ، یعنی ما هر طلبی را نمی توانیم داشته باشیم و علاوه براینکه طلب هر انسانی به ظرفیت او قید می خورد طلب او مطلق نمی باشد ، چون هر شخصی در هر مرحله ایی که خلق شود محدود بوده و با ظرفیت خاصی خلق می شود واینگونه نیست که ما طلب کنیم که همه عالم شیعه شوند وتازه شیعه مومن وعارف هم بشوند چون طلب ما بوسیله نظام فاعلیت هم قید می‌خورد .

ـ بساطت " اشکال حاکم " برتمامی تعاریف اصالت شیٔ ای

برادر محسنی ، پس ما می توانیم بگوئیم که ما یک " اشکال حاکم " بنام " بساطت " و " اطلاق " داریم‌که در هر رتبه بحثی آنرا مطرح می کنیم و ضعف قائلین به آن را بیان می کنیم .

حجه الاسلام صدوق : بله همینطور است ، ما در تمام تعاریف بر اساس ارتکازات موجود همین بحث را مطرح می کنیم ، چون واقعا" این اطلاق و بساطت جزو ارتکازات ما هم میباشد زیرا در جاذبه‌های اجتماعی آن زندگی می کنیم و اگر دقت کنیم اشکالات وسئوالاتی‌که‌به این مباحث داریم از پایه همان ارتکازات موجود می باشد که‌در اذهان ما جاگرفته است ، که ما باید این ارتکازات را بشکنیم که اگر موفق نشویم قدرت حل مسائل و مشکلات اجتماعی را نداریم .

برادر خراسانی : شما در بیاناتتان‌فرمودید که ما در مورد شدت و ضعف مراتب فاعلیت در نظام سخن می‌گوئیم ، حال بفرمائید منظورتان از این مطلب چیست ؟

حجه الاسلام صدوق : انشاء ا... این بحث را بعدا" مطرح می نمائیم ولی آنچه که تا الان بیان کردیم این بود که تعلق متقوم به فاعلیت است به همان معنای اجمالی که آقای ترابی‌برآن تاکیدداشتند ، گفتیم فاعلیت یعنی اثر گذاری و اثر پذیری ، حال می‌خواهیم‌بحث اختیار را بیان کنیم تا فرق فاعلیت ما بادیگر اشیاء مشخص شود و قیود فاعلیت معین گردد .

ـ قدر متیقن از معنای فاعلیت واختیار

برادر دیندار : یک قدر متیقن از معنای‌اختیار که مورد توافق همه این احتمالات باشد را بیان کنید ؟

حجه‌الاسلام صدوق : قدر متیقن همان دوجهتی‌بودن است که انسان می تواند طغیان کند و خلاف‌کند و همراه و متناسب نظام خلقت عمل نکند . که بنا بر اصالت شیی قدر متیقن اختیارطغیان است که یکی بنده عاصی است و دیگری بنده صالح است . اما بنابر اصالت ربط بمعنای عدم هماهنگی با نظام می باشد ، که مثلا" نظام به یک جهتی می رود منتها انسان و موجود مختار می تواند به آن سمت وجهت نرود .که مراد آنها از " له ان یفعل و له ان لا یفعل " همین است چون مراد آنها بی غرض نیست بلکه

مراد این است که موجود مختار هر هدفی‌را می تواند دنبال کند مثلا" می تواند حرامی را مرتکب شود ویا حلالی را ترک کند .

احتمال سوم : تعریف اختیار به‌طلب الولایه

* بیان مقدماتی برای روشن شدن احتمال سوم

مقدمهٔ اول : دقت در تعریف تعلق

دو احتمال برای توصیف ازاختیار خدمتتان عرض شد در احتمال سوم‌که بر اساس مبنای خودمان می باشد یک مقدماتی باید گفته شود تا اینکه معنای اختیار در مبنای ما روشن شود نسبت به‌مسئله تعلق یک اشاره‌ای می نمائیم که توصیفی که از تعلق داشتیم به‌آن معنائی که گفته شده است درست است یا خیر ؟ بعد از همان‌جا پله پله جلو می آئیم تا نسبت بین تعلق و فاعلیت و معنای پرستش راکه بمعنای اختیار است تمام کنیم . اختیار می بایست به پرستش معنی شود خدمت شما عرض شد .

ـ نفی"تعلق به خود " در مراتب مختلف

تعلق به نقشه و به جمیع مراتب بعداست . به بهشت تعلق داریم به کمال مراتب بعد خودمان نیز تعلق داریم .آیا این مبدا حرکت می شود یا نمی شود . یعنی تعلق باید به مراتب بعدی باشد . گفته شد مثلا" آب ـ می خواهد تبدیل به بخار شود . بایدبه مراتب بعد خودش یک نحوه میل و تعلقی داشته باشد تا برای آن‌حرکت‌معنی‌داشته باشد و تعلق نیز به جمیع مراتب یک نقشه کامل است پس از خودش گرفته که تعلق به آن اول (مرتبه یا وضعیت) است تا به جمیع مراتب‌کمالی‌که می بایست طی بکند (که یک نقشه بشود که وحدت و بسیط بالانشاء یک نقشه‌است که تعلق دارد به این نقشه) می خواهیم ببینیم مبداء حرکت هست یا نیست ؟ چه تعلق به خود باشد که گفته شود تعلق به خودش دارد (که مبداء حرکت نیست) چه‌بگوئید

تعلق به بزرگ شدن خودش دارد آن هم مبداء حرکت نیست چه بگوئید تعلق به نقشه‌اش دارد باز مبداء حرکت نمیشود اگر هر تعبیری هر مفهومی که تعلق به خود نتیجه‌اش بشود چه مستقیما " چه بواسطه جمیع مراتب کمال، چه تعلق به نقشه داشته باشد . هیچکدام نمیتواند مبداء حرکت باشد، چرا ؟ چون (در تمامی این حالات چه در مینیمم و چه در یک مسیر طولانی) تعلق به وضع و تعلق به خودش دارد تعلق به خود نمیتواند جلوتر برود، فوقش شما آن تعلق به جمیع مراتب کمال را که درست میکنید یا تعلق به نقشه را درست میکنید آنجا که رسید بگوئید بعدش برای چه جلو برود ممکن است گفته شود در درون خود این حرکت وجود دارد یعنی به آن اول حرکت دارد، دوم دارد، سوم دارد، چهارم دارد تا میرسد به آخر که تمام میشود، این نقشه خانه بود که ساخته شد روشن است که حرکت در آنجا بسته میشود فرق نمیکند چه در اول و چه در آخر نهایت حرکت قفل شود و حرکت معنی نشده است حرکت اگر بخواهد حرکت باشد باید حرکت بکند . توصیف شما بایستی به نحوه‌ای باشد که اگر حرکت است حرکت داشته باشد چه اول و چه آخر

ـ تعلق به مقصد ، پس به نظر میآید که تعلق به جهت کفایت نمیکند بلکه یک چیز دیگر غیر از جهت هم میخواهد مقصد هم میخواهد منظورمان از مقصد چه چیز است . تعلقش نباید به بزرگ شدن خودش باشد بلکه تعلقش بایستی به خدا باشد به آن کسی که خلقش کرده است ، اگر تعلق به او داشته باشد بزرگ هم میشود رشد هم کرده و به کمال هم میرسد نه اینکه اینها رها میشود . بلکه تبعی میشود ، اینها اصل نمیشود . تعلق به جمیع مراتب کمال خود رها نمیشود ، ظل بلکه پرتوی از عشق به او میشود پرتوی از عبودیت نیاز حقیقی انسان به او میشود درست است به اینها هم نیاز دارد اینها را هم میبایست طی بکند تا واقع بشود اما تبع میشود. حال برای اینکه تعلق به مقصد یعنی چه ؟ تعلق به خدا چگونه باشد تا معنای مادی ندهد چون قسمت اولی هم معنای مادی دارد اشکال اعتقادی دارد که یک کسی همه هستی و بنا

همه وجود خود دنبال بزرگ شدن خودش باشد. که این مطلب هم اشکال اعتقادی و هم اشکال فلسفی دارد. اشکال فلسفی آن این است که اصلا" تعلق به وضع که شد به چه دلیل حرکت کند. حرکت دیگر برای آن معنی ندارد. تعلق به وضع، تعلق به یک کیفیت خاص، تعلق به صدتا کیفیت بعد که دیگر بعدی نیز برای آن مطرح نیست.

برادر محسنی: جهت را که داریم اما بایستی مقصد را نیز اضافه کنیم چطور ممکن است که جهت را بدون مقصد تصویر بدهیم.

حجت الاسلام صدوق: تعلق به جهت بدون ملاحظه مقصد در مقابله با یک ارتکازی مطرح گردید. چون آن ارتکاز مادی موجودی براساس یک حد اولیه بوده که به یک نسبت از جهت غفلت داشته است اما بعد از تعلق به جهت، اینکه یک قید دیگری به آن اضافه میکنیم تا مطلب را روشن تر کنیم. نه اینکه ما تعلق به جهت را بدون مقصد گفتیم این متناسب با مرحله قبل بود.

س - یعنی منظور این است که شما دارید مقصد خاص را که خدای متعال باشد اضافه میکنید؟

جواب - بله، چون میخواهیم اختیار را معنی بکنیم باید معنای پرستش را - بتوانیم معنی نمائیم. قدر متیقن از اختیار در جلسه گذشته بحث شد که همه نیز قبول دارند که یا جهت طاعت است یا جهت عصیان هم اکنون میخواهیم ببینیم که این جهت از کجا میآید و تبیین آن چگونه است. حالا این جهتی که گفتیم همین کفایت میکند یعنی تعلق به، جمیع مراتب کمال به جهت توصیف میشود اگر تعلق به جهت اصل باشد طاعت و عصیان معنی نمیشود. بنابراین یک اصلاحی در زیربنا شد (اضافه شدن مقصد) حال میتوانیم کیفیت اختیار را بهتر معنی کنیم.

س - یک موقع گفته میشود جهت را میشود بدون مقصد تصور کرد حالا ولو اینکه غفلت داشتیم یا هر چه، یک وقت شما مقصد خاص که خداوند تبارک و تعالی باشد را ثابت میکنید. ولی یکموقع شما میگوئید میتوان آنرا به اجمال نیز گذراند. که جهت را تصویر بدهیم (بدون در نظر گرفتن مقصد)

و حال آنکه مادیون هم به‌اینگونه خودشان قائل نمیباشند .
بالاخره آنها هم مقصد ماده را در نظر دارند .
حجت‌الاسلام صدوق ، مقصد در آنجا به چه‌معناست‌این است که ما خودمان مقصد را هنوز توضیح نداده‌ایم .
س ـ مقصد را خداوند بیان میکنید ؟
حجت‌الاسلام صدوق : سئوال‌ما این است . اولبه‌یک سلب تکیه کردیم‌که این سلب یک‌اجمالی در ذهن میآورد ، آن‌اجمال را بعدا" توضیح میدهیم چه اینکه این سلب درست باشد یا غلط تعلق اگر به مرتبه بعد یا به جمیع مراتب بعد شد چه درابتداء تعلق به خودباشد ، چه‌تعلق به " آن بعد" باشد ، چه تعلق به یک وحدت و کثرت بسیط بالانشائی باشد که‌همان ـ نقشه وامر ثبات باشد . آیا این میتواندحرکت‌را معنا بکند یا نه ؟ در قدم اول باید این مطلب‌حل بشود که‌این استدلال درست است‌یا نه ؟ که اگر تعلق به مراتب‌بعد باشد .قطعا"در یک‌جا حرکت‌از حرکت‌باز میایستد و یا اینکه در همان وضعیت.اول می‌ماندو حرکت‌صورت نمی پذیرد . بااین تفسیر طبیعی است‌که حرکت‌را معنا نکردید.حرکت اگر حرکت است باید همه جا حرکت باشد نمیشود . بگویند یک‌جا حرکت نیست . بحث‌در مورد وجود وعدم حرکت نیست‌بلکه بحث‌حرکت‌به‌این معناست که باید حرکت داشته داشته باشد نمیشود یک‌جا بگوئید حرکت‌ندارد .
برادر ترابی : بیان حرکت براساس‌تعلق به جهت بهر حال توانائی توصیف یک‌مرتبه ازبحث‌را (حرکت‌دردرون) دارد .
حجت‌الاسلام صدوق : این درقدم اول بنظرمیآید که میتواند توصیف کند ولی در قدم نهائی که ملاحظه شود همان‌مرتبه اولی را هم میتواند زیر مجموعه حرکت باشد . وقتی کل ، وحدت‌اتصالی محض شد ، اتصال مطلق شد اتصال مطلق چگونه در درون خودش میتواند حرکت را تفسیر کند . وقتی به تعبیر ما تعلق به‌جهت‌به گونه‌ای باشد که بی حرکتی لازمه‌اش‌باشد ، یعنی

کل بگونه‌ای معنا بشود که حرکت ، حرکت نباشد ، تعلق ، تعلق نباشد چگونه میتوانید بگوئید جز نقشه‌حرکت دارد . چه در مرتبه‌اول تعلق به خود را مطرح کنید وچه نسبت به کل بگوئید .

بهر حال خودش نمیتواند مبداء کشیده شدن و حرکت کردن باشد.یعنی میخواهیم روی این سلب تکیه‌کنیم‌که‌از حرکت معنای درستی نشده است ، میخواهیم بگوئیم توصیف‌از حرکت منحصر در تعلق‌به جهت نیست ، که ما در اینجا صرفا " قصد شکستن این انحصار راداریم نه اینکه آنرا بطور مطلق رها کنیم .

ـ مقدمه دوم : پیش‌فرضهای تعریف‌جدید (اصول عام خلقت)

۱ ـ خلقت و هدفداری

حالا اگر این گونه باشد مقصد چگونه توصیف میشود . ما در این احتمال سه مفروض را بیان کردیم مثل همانها که مفروضاتی داشتند مفروض اول ـ اینکه خداوند تبارک و تعالی ، تعلق و فاعلی خلق فرموده است . مفروض دوم اینستکه خلق خداوند بی غایت ، بی حکمت و بی هدف نیست وگرنه باید گفته شود که نعوذبالله لغوا " خلق‌فرموده است ، خلق خداوند برای غایتی است ، " برای " دارد اول اینکه خداوند تبارک و تعالی ، تعلق یا فاعلی را ، خلق فرمود حالا که خلق فرموده است ، بدون حکمت و غایت نیست حتما " غایت و هدفی دارد وگر نه نسبت لغویت پیش میآید ،

ـ بازگشت " هدف خلقت " به‌خود مخلوق

البته معنای غایت و هدف نباید بگونه‌ای تفسیرشود که غایت آفرینش بازگشت به‌خود خداوند نماید .خلق برای‌غایتی هست لیکن غایت برای مخلوق است نه اینکه بگونه‌ای هدف‌از خلقت‌را مطرح کرد که به‌خداوند باز گردد . هر چه به‌خود خالق برگردد نیازمندی او را تمام میکند.یعنی میخواهد کشف مطلبی رادر خودش تمام بکند که قطعا " خداوند منزه ازاین مطلب است ، پس باید غایت‌وهدفی را که برای خلقت قرار میدهیم به

خود مخلوق باز گردد که این مطلب نیز یکی از مفروضات اولیه است .

۲ ـ طاعت و عصیان

مفروض دیگر اینستکه : ظرفیت انسان ظرفیتی است که طاعت و عصیان در آن راه دارد که این مطلب از قدر متیقن همه تعاریف از اختیار بدست میآید اما کدامیک از این دو کیفیت متناسب با ظرفیت انسان است ؟ در پاسخ میگوئیم تنها طاعت حضرت حق با ظرفیت انسان تناسب دارد زیرا طاعت به هدف غائی نسبت دارد البته عصیان نیز به غایت آفرینش تناسب دارد اما نه در ظرفیت انسان ، زیرا درظرفیت انسان صرفا " طاعت به او نسبت دارد و گرنه هر کیفیتی از عصیان باشد از مراتب خلقت بیرون نیست مثل حیوانات ، عصیان یعنی اینکه حیوانی عمل کرده است . میخواهد از بعد خدا را ببیند ، از بعد حرکت داشته باشد .و ناهمآهنگ عمل کند ،اما آن ناهمآهنگی بالنسبه به ظرفیت انسان ناهمآهنگ است و بالنسبه به کل همآهنگ هست .

ـ رضوان الهی ثمرهٔ طاعت . حالا برای یک چنین موجودی که خداوند تبارک و تعالی خلق کرده دو جهت ، دو کیفیت ، تناسب و عدم تناسب فرض دارد بعلت این دو جهت بودن ، رضایت میتواند معنی پیدا کند ، خداوند انسان را خلق کرده ولی چون دو راه میتواند برود سئوال از رضایت خداوند جای دارد ما دنبال این هستیم که نسبت بین خالق ومخلوق را پیاده کنیم .

۳ ـ تعریف " رضوان "

خوب حالا خالق از این مخلوق ،چه وقت رضایت دارد ، هر وقت که این فرد کیف عملش را طاعت قرار بدهد ، خداوند راضی است یعنی رضایت خدا برابر است با صلوه و لطف و افاضه او یعنی رضوان عطاء میکند)

ـ تبدیل " اضافه " به " افاضه "

اینجا دارد اضافه ، تبدیل بر افاضه میشود .نسبت به خالق که ملاحظه

میکنید ، اضافه‌در ترکیب افاضه میشود ، اینکه خدا راضی است یک امر انتزاعی نیست ، رضایت عینی خداوند یعنی‌صلواه دائمی او یعنی ایجاد رحمت او بر نبی اکرم (ص) ، نور علی نور ، نوردائمی فرستادن ،"سرور علی سرور " فرستادن ، که " فعل تبارک وتعالی " میشود . آیا این کیفیت دارد یا خیر ؟ می بینیم که بلی‌کیفیت دارد . پس "فعل " کیفیت دارد. حال چه تناسبی دارد ؟ به کیفیتی که شما طاعت آن را خواستار شده‌اید نسبت دارد . یعنی به آن کیفی که شما در طاعت خواسته اید نسبت دارد، ـ یعنی چه ؟ یعنی به فطرت و به آنچه‌که درابتداخلق کرد نسبت دارد.

پس کیفیت یعنی اینکه کیفیت طاعت واسطهٔ رضا و جلب رضایت او و جلب فعل او در خودتان میشود . یعنی شما طاعت بکن و طاعت را بخواه ، ـ آنگاه فعل متناسب طاعت هم نصیب شما میشود.لذا کیفیت ، واسطه آمدن باران رحمت و باران فعل شد .

مقدمهٔ سوم : تعریف پرستش (پرستش = اختیار)

حال اگر خواست شما با خواست او که فعل اوست برابر شد در واقع " پرستش " محقق میگردد ، این بحث را دقت کنید چرا که تا آخر در ـ دستگاه نظام فاعلیت با آن سرو کارداریم . یعنی‌آنجاکه " فاعلیت و ولایت و تولی و تصرف و اراده کردن " من و شما برابر با " قرب " میشود بمعنی همین است . این از بحثهائی مهمی است چون هر گاه بحث قرب را ملازم با امر ولایت شود ، زیر بنای اولیهٔ آن اینجاست. طلب شما ، هم جهت ـ با ایجاد تبارک و تعالی میشود ، پس فاعلیت شما برابر با رضایت الهی میگردد ، بعبارت دیگر شما اورا میپرستید.

ـ نسبت بین ارادهٔ " رب " و ارادهٔ " عبد "

پرستش یعنی عاشق شدن و نهایت عشق این است که شما نسبت بین دو اراده را ببینید و بگوئید که اینها خواها نیکدیگرند . هم این ، آن را ـ میخواهد و هم آن این را ، آنهم به‌یک جهت و نه دوجهت و دو مطلب . آنگاه

است که میتوان گفت اینها عاشق ومعشوق اند بگونه ای که هر دوآنها دارای فعلیت هستند ، لذا نه آن انتزاعی است ونه این ، چرا که هم ارادهٔ آن حقیقی است و هم ارادهٔ این . به نظر میآید غیر آن کیفیتی که میگفتیم تعلق به کیفیت یعنی تعلق به بهشت و تعلقیه بزرگ شدن خود آن معنی در واقع در ظل " تعلق به رحمت او "واقع میشود . یعنی کنه خواست و ارادهٔ شما به این معنی بر میگردد که "شما فعل او را خواهان هستید ". توجه ندارید که بگوئید حتما " این کیفیت را خواهانم یعنی شما قید زنندهٔ به کیفیتی که او خواهان آن است نیستیدولی همآهنگ با آن هستید . لذا وقتی به خالق رسیدید میگوئید هر چه تو میخواهی من همان را میخواهم . این همان معنی عشق و پرستش است . پس " مقصد " معرفی شد و " جهت " هم همان کیفیاتی است که شما آنها را تحقق میدهید . یعنی وقتی نماز میخوانیم بدین صورت است که با این کیفیت نماز میخوانیم .

ـ تعلق مخلوق به مشیت تبارک وتعالی

حال اگر تعلق به خود این کیفیاتشود آنگاه میگوئیم از نظرفلسفی اصلا" حرکت معنی نمیشود و درعمل همشما تخیل کرده اید لذا در خارج آنچه را که شما میخواهید واقع نمیگردد .

ولی جای سئوال است که تعلق حقیقی شما به چیست ؟ به " مشیت تبارک و تعالی " است .و اینجا مشیت تبارک وتعالی واتحاد بین مشیت حضرت حق و رضوان او جلت عظمته ورضایت او با یکدیگر اتحاد پیدا کرده و برابر میشوند . بالعکس ماکه ممکن است چیزیرا بخواهیم ولی مشیت و رضایت ما غیر متحد باشند اما در مورد خداوند متعالچنین است که بینهما اتحاد وجود دارد ، بله ، گاهی است که مثلا" چهارفرزند داریم و سر ماه دارای امکانات و حقوق خاصی هستیم که میخواهیم منزلی اجاره کنیم که آنچه متناسب ماست منزلیبا زیربنای ۳۰۰ متر که دارای گاز و تلفن و... باشد این چیزها " مطلوب " و " خواست " ماست .ولی وقتی در بازار رفته و ت

قیمتها را می بینیم ، راضی به ۱۵۰ مترآنهم‌در حوالی شهر و بدون‌تلفن و...
میشویم . پس بالاجبار راضی میشویم اما در قلب ما چون آنچه راکه
میخواستیم واقع نشده است لذا به نحوی کراهت داریم . اما درجمع ،رضایت
ما حاصل میشود و آنوقت شروع به اسباب کشی‌میکنیم .

این اتفاق ، از باب ضعف قدرت است . یعنی‌چون قدرت و توانائی
ما محدود است لذا " شاء " ما با " رضا " ما متحد نمیشوند . ولی در مورد
حضرت حق چنین نیست که بگوئیم چیزی میخواهد ولی این بنده عصیان کرده‌است
و باعث خلل در کار الهی میشود !! خیر ،اشکالی نیست . چرا که اول وآخر
حول و قوه از آن اوست . پس "رضایت "او با "شاء " او متحداست .

جمع بندی : تعریف‌اختیار به "طلب الولایه "

پس در اینصورت که مقصد را به مشیت‌ورحمت معرفی کردیم طلب ما
" طلب الولایه " میشود ، ما هوالاختیار ؟ هوالطلب الولایه ، طلب سرپرستی
و ربوبیت ، یعنی خداوند بر بنده ربوبیت داردکه همین امر باعث تصرف
عبد در امور میگردد .

ـ" تصرف به تبع " طلب الولایه "

لذا اینجا فرض‌با دو احتمال اولی‌که ذکرشد روشن میشود چرا که در
احتمال دوم گفتیم الاختیار طلب التصرف پس این طلب ربوبیت برای متصرف
شدن و به کمال رسیدن است که‌حقیقت مطلب تعلق به مقصد است .تا تعلق
به جهت‌کیفیت هم واقع بشود . یعنی ذکر سبحان الله ، الله اکبر، رکوع
و سجود، زیارت ، روزه و ... همگی بخاطرخدا میباشند و بدنبال میرویم
چون برای ما رشد آور است . پس کمال انسان در همین کیفیاتی است‌که اگر
انجام بدهد .

* پرسش و پاسخ

ـ حرکت فاعلیت فقط با " تعلق به مقصد "ممکن است .

برادر دیندار : این توضیحات شما در تعلق به‌مقصد بود ولی نسبت بین

فاعلیت و تعلق را متوجه نشدم .

حجت الاسلام صدوق : این مطلب قبلا" گفته شده است که تعلق به کثرت است و در میدان آن کثرت ، این خود طلب میکند. الان حرکت فاعلیت ، قید به این نحوه تعلقی که توصیف کرده ایم خورده است .

اگر تعلق به این کثرات است ،پس فاعلیت هم ، طلب ازاده اش در این کثرات میباشد ، و اگر تعلق و حرکتش تعلق به خودش باشد، فاعلیت هم میل ترکیبی اش همان میشود، آنهم نمیتواند حرکت را تفسیر کند پس وقتی که تعلق به خودش بر گردد و فاعلیت و طلبش به بزرگ شدن خودش برگردد گفتیم این مبداء حرکت نیست چون تعلق به درون و تعلق به وضع را میآورد اگر خروج ، خروج از خود نباشد اصلا" حرکت ، حرکت نیست .

شما این تصحیح را درتعلق انجام دادید که نهایتا" بگوئید اراده به درون نیست . مثل اینکه در احتمال دوم گفتیدطلب التصرف که باز به یک نسبت ، مستقلش کردید . هر چند درست است که مفروضات بیرونی آن میگوید خداوند این را خلق کرده و این فرض نسبت به احتمال اول کاملتر است ولی نسبتش حل نیست چون آغاز طلبش ، طلب تصرف است ولی در احتمال سوم در معنای اختیار میگوئید آغاز طلبش ، طلب به مقصد است ، طلب فعل اوست قبل از اینکه کیفیتی را ببینید ،

برادر دیندار : در حقیقت ما در اینجا نظام تعلقات را توضیح میدهیم و خود فاعلیت را کانه درنظام تعلقات مفرض گرفته ایم .

حجت الاسلام صدوق : این مطلب را هم اضافه کردم که فاعلیت طلبش نسبت به کثرات،آنهم نمیتواند مبداء حرکت باشد .

حال وقتی که طرف تعلق وفاعلیت که متقوم به هم بودند غلط تفسیر بشود ، فاعلیت هم اراده اش متعلق به نقشه میشود . میگوئید چون الان در این مرحله از برنامه هستیم طلبی واقع شده است یعنی برای اینکه زیر بنای خانه را درست کنند و بعد درب و پنجره اش را بسازند ، این بدون

کمک حضرت حق نمیشود .

برادر دیندار : یعنی در حقیقت تناسبات فاعلیت است .

حجت الاسلام صدوق : بله ، هرچه تناسبات تعلق بود با این احتمال آخر که دادید تناسبات فاعلیت هم هست . فرقی‌نمیکند الان میگوئیم اگر آن تناسبات را بخواهید مستقل ببینید منشاء حرکت نمیتواند باشد بلکه امر اضافه‌ای تا آن مقصد میخواهد،که البته مقصد را به رحمت و ایجاد خداوند تبارک وتعالی توصیف کردیم .

- تعریف افاضه به‌ایجاد دائمی‌حضرت حق

برادر خراسانی : در بحث اختیار چگونه‌بحث اضافه به بحث افاضه تبدیل میشود .

حجت الاسلام صدوق : شما از همان اول هم بحث اضافه را داشته اید یعنی ترکیب‌که بدون اضافه نمیشود حالا هم که مقصد را به گونه‌الهی تعریف میکنیم ، لذا همان اضافه را اینجا به ایجاد دائمی معنی کرده یعنی فعل علی الفعل مرتب اضافه کردن برای‌شما اما از طریق او،پس اینگونه رضایت را ....معنا کردیم . این همان معنائی است‌که در ترکیب اضافه میشود - شما میخواهید بزرگ شوید و هم‌عرضهای شما هم وجود دارند و آنچیزی که اضافه میشود ، خداست که اضافه میکند، البته اضافه نمیگوئیم بلکه قائلیم که " افاضه " است که ازطرف خداوند صورت میگیرد .

" والسلام‌علیکم و رحمه ا...و برکاته "

دربارهٔ فرهنگ هر چه گفته شود کم است. میدانید و میدانیم اگر انحرافی در فرهنگ یک رژیم پیدا شود و همهٔ ارگانها و مقامات آن رژیم بر صراط مستقیم انسانی و الهی پابند باشند و بر استقلال و آزادی ملت از قیود شیطانی عقیده داشته باشند و آن را تعقیب کنند و ملت نیز به تبعیت از اسلام و خواسته‌های ارزندهٔ آن پای بند باشد، دیری نخواهد گذشت که انحراف فرهنگی، بر همه غلبه کند و همه را خواهی نخواهی به انحراف کشاند و نسل آتیه را آنچنان کند که انحراف، به صورت زیبا و مستقیم را راه نجات بدانند، و اسلام انحرافی را به جای اسلام حقیقی بپذیرد و بر سر خود و کشور خود آن آورد که در طول ستمشاهی و خصوصا" پنجاه سال سیاه بر سر کشور آمد %

امام خمینی" قدس سره"