



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیکتر از سیاهی چشم به سفیدی اش است.

عیون اخبار الرضا ج ۱



## بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می‌باشد که طی ۵ جلسه از تاریخ ۱۳۶۴/۰۸/۰۱ الی ۱۳۶۴/۰۸/۱۹ به بحث پیرامون «روش طراحی» دور دوم پرداخته است.

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

فرهنگستان علوم اسلامی



## فهرست:

جلسه: ۱ ..... ۷

جلسه: ۲ ..... ۲۳

جلسه: ۳ ..... ۴۱

جلسه: ۴ ..... ۵۱

جلسه: ۵ ..... ۶۷



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره دوم

### جلسه: ۱

برادر حجۀ الاسلام حسینی : بسم .. بار الها لشکر اسلام را پرور کن اشعال ما را از اینعالم به عالم دیگر به وسیله شهادت در راخ خودت قرار بده بارلها معلولین جنگ را شفای عاجل عنایت کن به برکت وجود آنها علل باطنی وظاهری ما را شفای عاجل کرامت کن، اموات و ذونی الحقوق را و از خیراتی که نصیب ما میفرمائی مخصوصاً خیراتی که از این بحث است صواب جزیل عاید و واصل بگردان ،...

در پنج دقیقه تعریفی اجمالی از روش طراحی عرض می کنم

مغرب و مشرق برای رسیدن به حوائجشان ، تنظیماتی می کنند که آن تنظیمات متناسب ب این نظام یا آن نظام است.

برای اینکه همیشه تنظیمات شرقی متناسب با نظام شرق باشد و ( سر شرائط تغییر می کند) یعنی تا وقتیکه آن ئیدئو لوژ و فلسفه و جهان بینی هست ، آن تنظیمات هم هم جهت باشد و هماهنگ باشد باید در این وسط ابزاری باشد تا که آن ابزار متکفل این امر گردد.

چون تناسب تنظیم با نظام و با آن جهت مطلوب یک امر بدیهی نیست، امری است که در آن تأمل لازم است این روش تنظیم یا منطقی که متکفل این امر است، " روش طراحی " نامیده می شود.

بنابراین طرح ، طرحی تنظیم است، روش ، روشی برای طرح تنظیمی است که این طرح تنظیمی مناسبت به نظام و با جهت گیری ئیدئو لوژی داشته باشد. مناسبت با آن خواسته داشته باشد. معین کند که چه خواسته هائی منطقی و کدام غیر منطقی است.

این مطلب در اجمالی ترین بیان ساده آن است. اما در پیچیده ترین بیان فلسفی آنرا بطور اجمال در دو دقیقه عرض می کنم و آن اینکه تغییر بدون فشار و اختلاف پتانسیل ممتنع است.

اگر اختیار هست، باید اختیار در جهت فشار باشد، اگر اختیار در جهت فشار شد، آنوقت باید نیاز، جهت فشار را مشخص کن و باید جهت گیری نیاز بدست اختیار باشد. یعنی باید بتوان نیاز را بگونه ای از درون تنظیم کرد که متناسب با تغییراتی جا و حرکاتی که بوسیله آن نیاز منظم می گردد باشد.

به عبارت آخری یک مقطع وضعیت موجود ، آنچه را که از انسان و امکان داریم و نحوه بر خوردشان است ، مقطع بعدی که هر دو نیت دارد و طرف دوم پتانسیل است و مطلوب ثانی شما است.

باید فشار شما حتماً جهت داشته باشد بنابراین اختیار حاکم بر فشار ، حاکم برانگیزه در تغییر جهت دادن و تبدیل نیاز از اینجهت به آن جهت ، تغییر دادن شرائط ( از اینجهت به آن جهت ).

حال ابزاری که این کار را بدست میگیرد حتماً نسبتی است که بین آن جهت و اختیار قرار دارد. که تنظیم آن نسبتها برای مشخص شدن نسبیتی که تحت آن قواعد معین شده و روش یا منطق نامیده می شود.

که در یکمرتبه منطق انطباق و در رتبه دیگر روش طراحی است بنابراین بحث روش شامل است بر کلیه مباحث مورد طلب دفتر ( نظام اجزائی ) و یک روشی که برای انقلاب فرهنگی درست است که روش طراحی همان روش انقلاب فرهنگی است

و انشاء تعالی نظام آنراهم متناسب با آن روش بعداً پیشنهاد خواهیم کرد.

برادرساجدی : آیا روش همان نظام نیست؟

برادر حجة الاسلام حسینی : روش بخشی از نظام فکری است. نه نظام اجتماعی. که البته خود نظامی است

که تحت نظام بالاتر قرار دارد

نظام هستی اساس نظام ادراکات است. مبنای ادراکات نظام هستی است. طبیعتاً نسبتهای بین آنرا در

یکمرتبه منطق مینامیم

اما فایده این بحث را من عرض کنم



فایده آن یک جمع بندی خلاصه ای نسبت به کل مباحث دفتر ( مجامع مقدماتی ) است. نهایت اینکه ممکن است که بعضی از بحثهایش در دفتر طرح نشده باشد و پختگی لازم را پیدا نکرده باشد.

و قسمتی از بحثهای آن طرح شده است. و این بحث هم منسوب به خود آقایان است یعنی وقتی من عرض می کنم تا آخر کار چیز جدیدی را یا نمی یابید یا چندان نمی یابید. این ها حرفهای خود آقایان است. نهایت در تنظیم کیفی دیگری است. البته باید توجه داشت که در کنار فرمایشات آقایان ( در حین مباحثه ) حل قضیه هم بوده است اما بحث فعلی بدون نقض انشاء .. حضورتان عرض می کنم.

برادر حجة الاسلام حسینی : گاهی هر جا را به این صورت تعریف می کنیم که بعض از جاها گل است. گاهی گفته می شود که کلیه مجموعه ها مجموعه حقیقی است و مجموعه ذهنی اصلاً نداریم. حال : تعبیر منطقی آن بطور دقیق و در قالب عبارت اینست که گفته شو مجموعه ذهنی نداریم، مجموعه ذهنی داریم (بعضی از مجموعه ها مجموعه ذهنی هستند. ) اصالت ربط می گوید مجموعه سازی تخیلی نداریم آنجایی هم که کافر مجموعه می سازد آثار حقیقی که بر آن بشود بار کرد معنایش اینست که ربط اصل است. بله ارتباط این مطلب با واقعیت به معنای حرکت جهان به طرف غایت خاص بطور پاورقی می توان به آن اضافه کرد.

ولی اینکه مجموعه ساخت و اثر دارد ربط عینی و حقیقی هم هست اختیار مسلط بر اینست که ربط حقیقی را بسازد؟ بله ولیکن ربط حقیقی است. یعنی به عبارت دیگر دو قضیه مقابل یکدیگر قرار می گیرد. یکی اینکه ربط ذهنی ابدأ نداریم. هر ربطی که هست ناظر است به ربط واقعی. ولو در مغالطه، هر جا مجموعه می سازید ارتباط آن ارتباطی است حقیقی نهایت اینست که متناسب با وضع خودش است. آثار حقیقی هم دارد. قانون هم دارد. در اثر ربط باطل است. ربط واقعی اصل است در مجموعه و گل. دیگر اینکه بگوییم نه : بعضی از ربط ها هم ذهنی هستند و همه ربط ها حقیقی و واقعی نیستند. یک دسته از آنه به صرف اینکه وجودش ذهنی دارد آثار آن هم آثاری واقعی نیست.

برادردکتر نجابت: نظر دوم مورد پسند نیست.

برادر حجة الاسلام حسینی: می گوئیم هر که بگوید کل نگری، نه اینکه ما بگوئیم البته در اینجا هنوز اعلام نظری که ما چه می گوئیم نداریم.

برادر دکتر نجابت: طبق فرمایش شما این که در اثر رابطه اصل است با مسئله حقیقی و واقعی که میفرمایید در کل رابط است خلط می شود.

برادر حجة الاسلام حسینی: ما میگوییم که هر کس قائل به اصالت کل است با کسی که قائل نیست چه فرقی دارد؟ آنکس که قائل نیست می تواند بشمارد و بگوید که، کل گاهی عینی است مثل مرکب ها در خارج. مثل مرکب ترکیب انحلالی، ترکیب اضمامی را بشمارد و بگوید ترکیب این ساختمان روی هم رفته خیلی فرق دارد با ترکیب شربت سکنجبین.

برادر دکتر نجابت: بله آن شخص هم انکار نمی کند که در کل رابطه اصل است آن می گوید در هر کلی است.

بعضی از روابط اعتباری است یا غیر حقیقی است و بعضی از روابط عینی است ( بطور مثال ). بنابراین هیچکس نیست که ربط را انکار کند.

برادر حجة الاسلام حسینی: بسیار خوب در اینجا چند فرض را می شود بیان کرد فرض الف در کل رابطه اصل است

به معنای این باشد که حتماً کل دارای ربط است ولی لزوماً ما همه ربط ها ربط هایی نیستند که مستقل از اراده انسان وجودی حقیقی داشته باشند. وجود آنها وجود تبعی است.

۲-اینکه نه: گفته شود همه جا (( هر جا کل است)) رابطه حقیقی دارد و انسان می تواند یکی از این روابط را انتخاب کند.

این کل اگر انتخاب شود آثاری مربوط به خودش دارد. و آن کل را هم انتخاب شود آثاری دیگر مربوط به خودش دارد.

من نیستم که به این اثر می دهم و من نیستم که این ربط را به وسیله اعتبار هم ایجاد کنم. چیزی را به معنا ایجاد نمی توان اشاء کرد بلکه انشاء به معنا الاختیار می توانم بکنم.

این دو تا است اینکه نمی توانم انشاء به معنای قرار داد بکنم چون قرار دادی به معنای انتخابی است. دیگر اینکه نه یعنی یک سری چیزها هستی رابطه شان در خارج دو تا است.

مثلاً قندان و استکان و کیسه پلاستیک هر کدام یک چیزی جدا هستند. ما همه اینها را می توانیم در یک ظرف سینی کنار هم بگذاریم می توانیم هم دوتای آن را کنار هم در ظرف بگذاریم. این بستگی به قرار داد ما دارد. گفته می شود.

ریشه این قرار داد فطرت است یا اختیار. جواب اینست که هر کدام که باشد دلیل بر اینست که حقیقی پشت سر اصل ربط اینها به همدیگر نیست.

به به صرف اینکه با هم قرار گرفته باشند.

خوب بنابراین هر کس که بگوید در کل رابطه به معنای واقعی اصل است. به این معنا است که دو دسته نمی کند و بگوید

(واقعی و اعتباری) و (واقعی و قرار دادی). می گوید قرار دادها هم انتخاب یکی از واقعه ها هستند. و اینها

با هم ارتباط دارند اینگونه مجموعه بسازیم منتهی اینگونه است اگر بگونه ای دیگر الف.

برادر دکتر درخشان: اگر بین این اصطلاحاتی را که بکار می بریم توافق روی یک کلمه بکنیم

که همیشه همان کلمه را بکار ببریم و آن تفاوت بین واقعی و حقیقی و انتزاعی است. در بعضی از فرمایشات

حضرتعالی حقیقی و واقعی مترادف مترادف یکدیگر بکار گرفته می شوند

و همینطور کلمه اصل بود ن که جایگاهی ندارد ( اگر دقت شود در کلمات جدا از مفهوم آنها ) اگر این کلمه

اصل بکار برده نمی شد حداقل اثری از آن دیده نمی شد. و نمی دانستم که در کجاست

یعنی می شد در واقع این کلمه را بکار نبرد پس به این دو کلمه ( واقعی و حقیقی ) روی یکی از آنها باید

تصمیم گرفت که گفته شود آیا رابطه امری واقعی است یا امری حقیقی یا امری عینی است.

آیا واقعی را مترادف عینی می دانیم. و آیا هر دو ( واقعی و عینی ) را مترادف حقیقی می دانیم. و این هر سه کلمه در مقابل کلمه انتزاعی ( این یک حرف )

عینی را همانجوری که در عینیت یعنی با حواس پنجگانه می توان تشخیص داد. اما حقیقی خود یک مفهومی فراتر از این دارد. و در نهایت آیا شما می فرمائید که : در هر گلی که ملاحظه کنیم رابطه بین اجزاء وجود دارد

و این رابطه امری است حقیقی. نه یک امری انتزاعی است آیا شما فراتر از این مطلبی را فرموده اید و دقت بفرمائید که من من کلمه رابطه را استفاده نکرده ام که رابطه است.

فقط من عرض کردم که در هر گلی که ملاحظه بفرمایید. رابطه امری حقیقی است. نه قرار دادی ، آیا نکته غیر از این است که من جمع بندی نکرده باشم؟

برادر حجة الاسلام حسینی : گاهی شما می گوید که نسبت به نظریه " الف " معنای واقعی ، حقیقی ، انتزاعی ، چنین است.

گاهی می گوید نظریه " الف " معنای واقعی ، حقیقی ، انتزاعی جز این نمی تواند باشد. هر گه گفته شود که جز این نمی تواند باشد. به آن نسبت دادید و آن را صفت ذات کردید.

یعنی اگر منطقاً کسی بخواهد این تعریف را جدا کند سه تا تعریف برای فرض " الف " می کنید بعد این سه کلمه را می نویسید: واقعی ، حقیقی ، انتزاعی. مقابل این سه کلمه سه تعریف می کنید.

نمی گوید این حرف را چه کسی گفته و یا بگویند این را من گفتم. بلکه ادعای اقتضا می کنید. یعنی می گویند مقتضی است کسی که چنین می گوید چنین بگوید.

گفته می شود مقتضی اگر بطور مثال خلاف اقتضا کرد چه می شود. می گویند یعنی نظریه اش با این درست نیست و متناقض می شود و حرفش باطل می شود. اگر گفتید حرفش باطل می شود

شما یک وصف را می آورید که اینها به آن وصف بر میگردند یعنی می شود وصف ذات ( صفت ذات ) آنجایی که می گوئیم اصل است یعنی صفت ذات است برای این فکر ، یعنی صفت ذات است

برای فرض " الف " هر کسی بگوید " الف " نمی توان بقیه چیزهای " الف " را نگوید مگر اینکه گفتارش با آن متناقض باشد و اصل به همین دلیل که به عنوان ریشه و صفت ذات برای یک مفهوم بیان می کنیم چیز دیگری در گنه این وجود دارد که درباره کدام مفهوم و کدام امر این اصل است. بطور مثال. در نسبت دادن حکم بخ خدا، اصل وحی است اما در هستی که اصل وحی نیست.

و در هستی اصل خلق کردن خداوند تبارک و تعالی است که وحی بخشی از آن است. بطور مثال ممکن است در مجموعه گفته شود اصل ربط است یا در آخر بگوئیم که کیفیت است.

وقتیسکه می گوئیم که اصل کیفیت است ، در مجموعه است که کیفیت است. کسی نگوید که این خلاف فلسفه اصالة الوجود است ( واین اصالت ماهیت و اصالت کیفیت و اصالت رابطه است) این نسبت به چه چیز اصل است.

مثلاً درباره حکم و موضوع درباب حجّیت ، اصل عقل است و وحی اصل نیست. در بحث نسبت به خدا وحی اصل است.

در باب اجتهاد که بحث می کنیم می گوئیم که حجّت به من قائم شده است هیچگونه می تواند از شناخت من مستغنی باشد ولی شناخت من است که می خواهد نسبت دادن به خدا را بشناسد. در نسبت دادن بخدا دیگر عقل نمی تواند ادّعا کند که هر چیزی را بتوان نسبت دهد.

یعنی اگر بخواهد نسبت بدهد و نسبتش در آن متناقض نباشد باید نسبتش متکی به یک علامت و آثاری باشد که آن علامت وحی است.

آن نشانه این حکم مسنوبیت به خدا و پیغمبر است و معجزه والی آخر... معجزه هم تازه نشانه ای است باری وحی بودن وحی. خود وحی درشناسائی بشر نشانه اینستکه خدا چه حکمی دارد و چه گفته و چه نگفته است.

همینقدر که گفتید بعضی از چیزها را شبه خودش می تواند بشناسد و درکلیات به این رسیدید که بعضی چیزها را بی واسطه نمی تواند بشناسد در آنجا دیگر آن واسطه اصل است

( برای چیزهائی که باید یا واسطه به آن رسید ) حال برمی گردیم ومی گوئیم " کلمه واقعی " آنچه را که

درباره این کلمه حداقل در این چهار بحث بکار میبریم. واقعی و عینی یکی هستند

ولکن نه اینگون که عینیت را به این معنا بگیریم که هر چه محسوس بلاواسطه و محض باشد بابواسطه و

حتی اگر صد واسطه هم بخورد باز تحت آن قرار خواهد گرفت مثلاً شما ممکن است. فلان اشعه را بدون دستگاه

نتوانید حسّ کنید، آنچه که مربوط است

به قانونمندیها ی روابط و خاصّیتهائی از ماده و اشیائی است که باواسطه یا بی واسطه می شود در آن حسّ

دخالت کند و آنرا تمیز بدهد آثارش را بشناسد ( ولو به وسیله آثارش باش). .. بالاخره انسان را اندامی است.

حال ممکن است که مُسلم باشد و با یک گلوله کافر شهید بشود.

و یا اینکه کافر باشد و با یک گلوله مُسلم به دَرک و اصل بشود بهرحال این اندام وقتی نباش این خبرها هم

نیست این مطالب مربوط به این اندام است. این وقوع دارد و بالا تر از این اگر وقوع را به معنای هستی در عالم

وجود هم بگوئیم

عیبی ندارد پس عینیت در مرحله وقوع هیچ لزومی ندارد که اعیان، اعیانی باشند که بدون واسطه حسّ

بشوند. بلکه اموری هستند که قابل اثباتند. اما حقائق هم قابل اثباتند.

ولی یک چیز دیگر هم دارند و آن خریال بودنشان است که آنوقت حتّی بودن اینها باید یه یک جای دیگر

بازگشت کند. آیا این از قبیل اموری است که با بواسطه اثبات می شود

یا وراى این امور است یا مستقل از ادراک من است ! آنچه را که در مورد حقائق می خواهیم بگوئیم اینستکه

حقائق مطلقاً مستقل از ادراک من است.

به خلاف امور واقعی که استقلالشان را به این معن نمی گوئیم. حالا اینکه آیا ایندو موارد جمع دارند یا نه

حداقل اینستکه در این بحث نمی شود عنوان کرد.

برادر دکتر درخشان : تعریف حقیقی را چه فرمودید؟

برادر حجة الا سلام حسینی : عرض کردم که حقیقی مستقل از ما است. ما به عنوان یک حقیقت وجود داریم کافر به عنوان یک حقیقت وجود دارد، عمل کافر به عنوان یک حقیقت وجود دارد.

اصل هستی اشیاء در مرتبه حقایق مرتبه ای مستقل از اراده و اختیار ماست. اینکه این فرد اراده سوء کرده است است حق است این غیر از اینستکه این عینیت دارد. تفکیک ایندو و بنظر من حداقل در دوره سوم از بحث ممکن است انجام بگیرد.

برادر دکتر درخشان : آیا فرق بین حق بود حقیقی بود ن قائلید؟

برادر حجة الاسلام حسینی: خیر ، حق بودن و حقیقی بودن یکی است ولی حق بودن و افعی بودن B تاست.

برادردکتر درخشان : یک امر نا حق می تواند امر حقیقی باشد ( نه یک امر انتزاعی )

برادر حجة الاسلام حسینی : خیر ، در یک مرتبه ای که چیزی را حق می دانید و وصف به حق و باطل می کنید این در مرتبه دیگری است. غیر از مرتبه ای که سخن از وقوع آن می دهید.

حالا اینکه ایندو نسبتشان چگونه است ( حق و واقع ) حداقل اینستکه در دوره ای که می خواهیم سریع عبور کنیم جای بخشش نیست. در ایندو ره چیزی را که می خواهیم عرض کنیم و آن چیزی که ریشه است اصل است،

صفت ذات این تفکر کل است: ۱- وجود رابطه. وجود مستقل از انسان و دارای اثر بودن آن و اینکه اثر نمی توان مطلقاً مستقل از ربط باشد.

حالا باز در اینجا ادعای اینکه آیا اشیاء هم رابطه هستند یانه ، نمی نمائیم. در اینمرتبه حداقل به نفس آن تکیه می کنیم یعنی نمی شود منهای بودن ربط آن ، اثر. اثر مجموعه باشد.

به صرف قرار داد و جعل ما ، مجموعه به وجود نمی آید. ربط. وجود دارد و وجودش هم دارای خاصیت است انتخاب ما ، انتخاب این وجود یا آن وجود، این مجموعه یا آن مجموعه است ، مثلاً نخود و سبزی و عدس و غیره را اگر با این کیفیت خاص پختیم آش اینگونه می شود.

اگر اینها را به کیفیت دیگری پختیم. آتش دیگری درست می‌شود. خاصیت این آتش منوط به یک نحوه ربطی است و خاصیت آن آتش هم منوط به ربط دیگری است. اینکه این رابطه یا آن رابطه را انتخاب کنم یا این معنا نیست که بعد از ریختن آنها رویم باز سؤال کنیم که آیا بین اینها رابطه است؟

که بعد گفته شود که این رابطه رابطه قرار دادی است. شما این دو امر را بهم اضافه کردید، قرار گذاشتید که اینگونه باشند والا اینها خودشان هیچ خاصیتی ندارند.

حال فرقشان چیست؟ نسبت به کسیکه می‌گوید قرار داد دارای ربط است ولی ربط ذهنی. یعنی هروقت دلش خواست آنرا بهم بزند

مثلاً صبح که شد مردم تظاهراتی بکنند و تصمیم بگیرند و مد قرار بگذارند که فردا مملکت بگونه ای دیگر شود، ولی اگر رابطه امری باشد که واقعی و وجودش غیر قابل انکار در واقعیت باشد. آثاری دارد و هر چیزی را یک جایی می‌شود قرار داد.

اینگونه نیست که صبح تصمیم بگیرند و آنرا عوض کنند بلکه نمی‌توانند. در عالم ذهن بنظرشان می‌آید که می‌توانند یک چنین انتخاب جدیدی بنمایند آثار انتخاب قبل برای انتخاب بعد مضیقه ای برایشان ایجاد کرده است. می‌توانند بگویند که سمت گیری را از این به بعد عرض می‌نمائیم

برادر دکتر نجابت: یکوقت است که هر مجموعه ای را که نگاه می‌کنیم (که اثری دارد) در آن ربط اصل است. اینرا هیچ کس نمی‌تواند انکار کند چه اینکه رابطه اعتباری باشد چه واقعی باشد.

گاهی یک قاعده ای و قانونی را در امور بخصوصی ایجاد می‌کنیم که این قاعده بین ملت دو آثار برایش مترتب است. فرضاً اگر علامتی را علامت ایستادن گذاشتیم قرار گذاشته و می‌ایستیم. و یا اگر علامتی را بمعنای عبور قرار گذاشتند. هروقت آنرا دیدند عبور می‌نمایند

. در این قرار دادها هم حتماً ربط اصل است یعنی مجموعه کل را نگاه کنیم کی نمی‌تواند بگوید که این ربط را من قرار داده ام در حالی که این ربط قرار داد و اعتبار شده است اما یک اثری دارد و قابل انکار نیست، اما اینکه بحث اعتبار را هم وارد کنیم یک قرار دادهای شبیه به همین است که دو طرف مطرح می‌گردد.



برادر حجة الاسلام حسینی : همانطور که عرض کردم استدلالاتی به طرفین قضیه میشود ما هم الآن نمی خواهیم بگوئیم که این حق است یا آن ، یا یکی از آن حق باشد یا اصلاً هر B باطل باشد.

براساس اصالت کل هر کس بگوید این اصل اینست لازمه سخن فرمایشش اینست، آنکسیکه بیان می کند که می شود قرار دادی باشد، می شود ، کلّ قرار دادی نباشد این به این معناستکه در کل نگری ربط اصل ، نیست ( در این دستگاه ) س: چرا؟ ج : چون می گوئید که این رابط هم می توان خودش و هم نقیضش را جواب بدهد،

برادر دکتر نجابت: اما اینمطلب را که هر کل ، رابطه ای در آن است و اثری دارد آنها انکار نمی کنند.  
برادر حجة الاسلام حسینی : شما ببینید در همین جا اصل در رابطه ، بازگشت به فطرت نمود. هر گاه پایگاه کل به جایی که محکم باشد باز نگشت و کلّ را واسطه زدید و گفتید " کلّ " هم اثر دراینطرف دارد و هم اثر در نقیضش دارد.

اگر گفتید در کل نگری رابط اثر دارد هم اثرخودش و هم نقیضش بنابراین در کل نگری اصل قرار داد می شود. شما باید یک صفت ذات برای کلّ بدهید. اینکه می گوئید ( آنها می گویند ) اصل در کل ربط است اینگونه و نیست بلکه آنها اصل در آثار کل را ربط می دانند.

برادر دکتر نجابت: آیا کل بجز آثار چیزی است.؟

برادر حجة الاسلام حسینی : در اینصورت قدم دوم اینستکه هر گاه گفتید اصل در آثار کل ربط است و ربط خود و نقیضش مساوی است باز مطلب به اختیار بازگشت می نماید. یعنی فرقی نمی کند فقط با یک واسطه کوچک به همان بازگشت می نماید حالا عرض می کنیم که البته اثبات این مطالب هم ممکن است در جای خودش بحث زیاد ببرد ، فعلاً ما به صورت کلی رئوس مطالب را خدمتتان عرض می کنیم. ۱- اصل بودن رابطه در کلّ ، یعنی صفت ذات یک چنین اعتقاد و فکری اینستکه رابطه جا داشته باشد آنها در جای خودش حالا آیا دو چیز است

و آندو با هم ربط دارند و یا اینکه آندو هم خود ربطند آنچه که مسلم است اینستکه این ذات مجرد از ربط نمی شود و جوهره اش دارای ربط است ۲- تقسیم بندی بندی کردن برای شناسائی و تقسیم داشتن آن موضوع امری اعتباری نیست. تقسیمات کل امری مستقل از اراده ماست. ، مستقل از ارتباط ماست. البته با بیان اینکه در کل ، اصل با رابطه است اینمطلب بنظر میرسد که واضح است

یعنی هر جا آن برهان تمام بشود دیگر اینمطلب تمام است.

یعنی اگر گفتید روابط قرار دادی نیستید ، طبیعی است که رابطه بین B امر است. یا چند امر آنها و اقسام آنها هم نباید اعتباری بشود، ولی چون ما احتمال اینرا دادیم که روی مطلب حساسیت باشد و قابل دقت باشد اینرا مستقل عرض کردیم.

برادر دکتر درخشان : اگر موضوعاتی که مرتبط ، هم در نظر گرفته می شوند درواقع اصل باشند، اعتباری نباشند و مستقل از ما باشند. در آنصورت ممکن است بحث شده که پس رابطه اصل نیست.

یعنی به عبارت دیگر شما اول فرمودید رابطه اصل است دوم فرمودید تقسیم بندی موضوعات اصل است. برادر حجة الاسلام حسینی : اگر موضوعات کیفیت روابط باشند این اشکل شما کاملاً برطرف خواهد شد. برادردکتر درخشان : من عرضم اینستکه ترتیب بحث را تغییر بدهیم نمره اول را دوم بگوئید و دوم را اول. اینکه آنرا در اول آوردید و اینرا در دوم خود مدلل به دلیلی سات ( استاد : احسنت).

اگر اینرا عکس کنیم با یک مشکل دیگری مواجه خواهیم شد. یعنی بگوئیم که هر گلی را که نگاه کنیم مجموعه ای از موضوعات است. آن موضوعات هویت‌های مستقله ای هستند ( بالا استقلال از ما).

این مطلب در هر کل اصل است. بعد هم بگوئیم استدلال تفسیری اینهم بعداً ذکر خواهیم کرد. آنوقت قسمت دوم رابطه به تبع موضوعات مستقله می شود.

برادر حجة الاسلام حسینی : طبق فرمایشات جناب آقای درخشان شکر و آلبیمو و آب جداگانه اگر در یکی بگذاریم بدون ترکیب شربت آلبیمو درست می شود.

و اما قسمت سوم : که بعد از اینکه تقسیمات امری واقعی هستند. اجزاء مرکب در یکمرتبه امری نیستند که ما آنها را متغایر قرار داده باشیم.

کیفیتاً متغایرنند یعنی کیفیت روابط نازله ای نسبت به روابط بالاتر و مجموعه بالاتر هستند ، آنوقت برای بحث سوم جا باز می شود. سومین قسمت اینستکه مبدأ تقسیمات با مختم آنها نمی تواند دو تا باشد. یعنی اصالت رابطه ( که این بحث بنظر من از بحثهای قابل توجه است

دردوره های آینده ) حکم به این می کند که اگر مقسم تقسیم بر یک عددی شد تا آخر هم ، چه متنازلاً ، چه متضاعلاً چه پائین بیائیم چه بالا برویم ، چه مجموعه ما بسیار بسیار کوچک شود تا میدان انرژی و پائین تر ، و چه بزرگ شود و نیز یک کیهانی باشد.

چه رابطه انسانی و چه رابطه غیر انسانی باشد. برای کل. این خصلت تمام می شود. یعنی اگر مقسم روی این بازگشت که تقسیمات متناسب ( مثلاً ) با پنج تاست.

الی آخر پنج پنج تقسیم می شود. اصالت رابطه. اصالت گل را بای از این دارد که دو دسته بندی داشته باشد به صورت بسیار ساده عرض می کنم که آن دو دسته بندی اگر بخواهند هر دو اصل باشند. جمع پیدا نمی کنند. وحدت ترکیبی ، وحدت تقسیمات را لازم دارد. تقسیمات هم اعم از زمانی و مکانی و ربط بین زمان و مکان است بهر حال اگر گه آفرینش فرض بشود باید مقسم در آنجا صدق کند.

اگر در مقطع بیاید بای دصدق کند ( مبنای ۳). مقسم سه البته کلمه است که من روی آن حساسیتی ندارم به هر عددی که تقسیم کردید آن باید انیگونه باشد.

برادر دکتر نجابت : این مطلب شما. کلی را شامل نمی شود ، منطقی را نمی پوشاند

برادر حجة الاسلام حسینی : بله می پوشاند می خواهم عرض کنم که در اینجا شکل انتزاعی منطقی حل

است. باید انتزاع نسبت به غیر انتزاع جایگاه داشته باشد یعنی اینمطلب بای مستقل از ادراک انسان باشد

همانگونه که قبلاً گفتیم ربط و تقسیماتش مستقل از انسان است آنوقت می گوئیم تعدد تقسیمات هم مستقل است چه انسانی و چه غیر انسانی باشد باید در این بگنجد آنوقت معنایش اینستکه شما نمی توانید چیزی را پیدا کنید که در این نباشد. معنای هماهنگی هم در یکمرتبه آن همین است.

شما نمی توانید هماهنگی با کل نگری را از هم تفکیک کنید. تناسب B چیز نسبت را مرسوم یا ربط b چیز و رسیدن به خاصیت سوم

برادر دکتر نجابت: عرض من اینستکه این کل را که تکیه می کنید عمدتاً بنظر میرسد که اینمطلب روی مسائل ما در میآید. اصلاً آیا مفاهیم را شما کل تصور میکردید یعنی مثلاً مفهوم نقیض

برادر حجة الاسلام حسینی : بله حتماً. اینها هم کیفیت دارند، هم نسبت به هم دیگر دارند. من ساده کنم مطلب را ، شما مثلاً می گوید فضای فرضی ریاضی یا فضای موهومی ریاضی ، می گیم در این دستکاه اینگونه است و تعریف می دهید.

بله مفاهیم هم بهم نسبت دارند. بعد حتماً اثبات می کنید که اینها ارتباط کلی دارند. یعنی منتهجه دارند روی مفهوم خاص که دست میگذارید عنایت به رابطه آن ندارید

این منهای بقیه روابط اساساً هیچگونه یقینی ندارد. خلاصه عرض کنم منهای تغایر در ذهن و عین هیچ جا هیچ چیز را نمی توانید ملاحظه کنید، الاً مطلق هر چه در عالم تغایر بیاید از عالم تغایر جدا نیت ، هر چه در عالم تغایر بیاید بدون رابطه ممکن نیست.

برادر دکتر نجابت: شم وجود هستی را (که مطلق است) کنار بگذارید آنوقت می خواهید بگوئید همه چیز از یک سنخ است، چون به یک تقسیم بندی بازگشت می نماید

برادر حجة الاسلام حسینی : احسنت، چون همه ممکن اند. عرض من اینستکه اگر شما در فلسفه آن بخواهید صحبت کنید بنظر من میرسد آنرا به دور سوم بحثی مو کول کنید اما اشاره ای که در اینجا به مطلب می کنم اینستکه اگر هستی اصل است هستی واجب که مطلق است

اصل است و آن اصل در ایجاد این هستی متکّیف است. هستی ممکنات بدون کیفیت ممتنع اند، هستی تجریدی درخاط من با نیستی در خاطر شما دو تا است نسبت ربط بین ایندو اثبات می کند که اینها اجزاء یک کل اند.

خلاصه مطلب یک بحث هم اینستکه پس از اینکه می گوئیم حضرت حق جلت عظمت را از مخلوق جدا می کنیم، چون شبیه به مخلوق نیست و آنچه را که میگوئیم درباره ا و نیست.

اصلاً تجرید تغییر در برابر مفهوم ذهنی معنا ندارد درباره روح ، تجرید چه معنائی دارد.

تجرد بودن از چه چیز غرضتان است؟ اگر مجرد بودن از جسمیت است که موج رادیو هم مجرد از جسمیت ( که منظور شما است) است. اگر مجرد از تغییر و تغایر و احکامی که برای حدوث می گوئیم هست که همه اینها لا جرم تحت آن قرار دارند.

اگر آنوقت درباب تغییر و تغایر آمد آیا مگر می شود در کل نیاید. خلاصه مطلب می خواهم عرض کنم ، با این عنایت اگر توجه به مطلب داشته باشید هستی اینگونه نیست که دو پاره باشد که یک پاره آن نظام جهان و نظام خلقت باشد، یکپاره دیگر آنهم برای خودش چیزهای دیگری باشد که کاری در این نظام نداشته باشد. ایجاد فکر، در این شکل و یا در آن شکل و پیدایش آن سیر و رشد آن ، به انحطاط یا به تعالی،...

اینها هم نمی تواند در کل جایگاه خودش را نداشته باشد. آنوقت بحث مهمش هما نبحت اختیار است که حالا اختیار چگونه است والا بحثهای دیگرش تقریباً حل است بحث اختیار هم اینستکه نسبت به مرتبه نازل آن اختیار است اما نسبت به مرتبه عالی اش باید حتماً حل در آن باشد آنوقت معنایش اینستکه اختیار از جهت حدوث و بقاء دیگر در بودنش مختار نیست، اختیار در حد آنهم ندارد.

اختیار مانند این مثلاً این استکان می شود که حد خاصی و جایگاه خاصی در این عالم دارد. در یکزمان و یکجا هست. بنابراین مطلب امروز را جمع بندی می کنم. ۱- اینکه در کل.

اصالت با رابطه است ۲- اجزاء کل و اقسام کل تقسیماتش اعتباری نیست ۳- بیشتر از یک تقسیم بندی بر کل نمی تواند صادق باشد ، چه انسانی ، چه تجربی ، چه تجریدی ، چه غیر تجریدی چه از عالم تجرید ذهن باشد و چه از عالم مجردات باشد و والسلام علیکم و رحمہ

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره دوم

جلسه: ۲

موضوع: ضرورت وجود منطق برای کل نگری

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ ۶۴/۸/۵

\*ضرورت وجود منطق برای کل نگری

در این چهار جلسه ای که بنا بود بصورت کلی و ساده از روش طراحی عبور کنیم در جلسه اول آن بیان کردیم که ادراک از کل غیر از ادراک از کلیات است. در جلسه دوم عرض می کنیم که آیا منطق برای کل نگری ضرورت دارد یا علی فرض اینکه ادراک از کل و ادراک از کلیات فرق داشته باشد کل دیگر نیاز به منطق ندارد.

ابتدا ببینیم که آقایان منطقیون منطق را جهت چه چیز لازم دانسته اند، تعریف منطق را اینگونه می نمایند " المنطق الة قانونیة تعصم مراعاتها عن الخطاء فی الفكر " منطق ابزار است که در صد خطای بشر را کم می نماید " قانون عالی تقی رعایتها عن خطاء الفكر و هذا غایتها " هدف منطق بعنوان یک قانون و ابزار این است که فکر را از خطا باز می دارد.

\* آیا در شناسایی کل هم خطا واقع میشود؟

حالا ببینیم که آیا واقعاً در شناختن کل خطا واقع میشود یا خطا واقع نمیشود؟ آیا راهی به جز میت وجود ندارد، راهی به انکشاف واقع در نزد نفس نیست؟ در قسمت اول باید گفت که این مطلب بدیهی است که

سپردن اداره پاره ای از امور به دست همه مردم صحیح نیست من باب مثال، اعلام جنگ و صلح یا بستن یک قرار داد، تنظیم و تدبیر امر یک کشور از اموری نیست که جامعه اینها را بدیهی بدانند و بگویند که میشود این امور را بدست هر کس سپرد.

بدهت، بر خلاف این مطلب میگوید یعنی جزمیت مردم بر خلاف این بیان می باشد. از آثار انکشاف واقع، پیدایش یک حالت خاصی است که به آن جزمیت میگوئیم و هر گاه این حالت خاص در برابر یک مطلب عام و فرا گیر بشود میتوانیم کلمه بدیهی یا برهانی را به او نسبت دهیم. این عکس العمل در نزد مردم وجود دارد که همه نمی توانند اموری را که تمیزش ساده نیست تمیز بدهند.

مردم امور را ساده و مرکب یا پیچیده می دانند و می گویند بعضی از تصدیقات و تصورات و دقتها و درکها و تمیزها، بسیار ساده است مثل اینکه آتش گرم است بدون دقت در اینکه آتش چیست و مفهوم حرارت چیست (همین عکس العملی را که در مقابل آتش انجام میدهند) و فهم مردم هم از آتش در همین حد اجمال است. آتش هم نه به آن معنا که برافروختن هیزم یا گداخته شدن آهن و یا چیز دیگر مورد تشکیک است باشد بلکه به این معنا که ما در اینجا شعله ای سوزان را مشتعل کرده ایم و انسانها در دست نزدن به این شعله متفقدند، یعنی به یک قدر متیقنی میرسد که همه انسانها در دوری از آن مساویند.

شما دیگر برای بدهت، ما فوق این مطلب چیزی را نمی توانید بیان کنید. حتی اگر دست اهل تشکیک و تردید را هم به آتش نزدیک کنی به هر نام و به هراسی، دستش را عقب می کشد و مقاومت میکند. لاجرم می گوید این سوزنده است.

نهایت سخنی را هم که در مورد بدیهی نظری می توانید بگوئید اینست که یک چنین اتفاق و واکنشی درباره آن پیدا شود. از این بالاتر دیگر نمی توانید علامتی و نشانه ای بگذارید میتوانید بگوئید که امر باید امری کلی باشد، یعنی همینطور که همه مردم در دوری گزیدن از آتش متفقدند و مفهوم "التارحاره" را حداقل نسبت به یک قدر متیقن آن بیان می کنند و مدعی این هستند که پاره ای از بدیهیات نظری هم از این قبیل هستند همه در این مرتبه از جزمیت اند.



د یگر بالاتر از این چیزی نیست یعنی باید قابل انکار نباشد، روشن باشد، آشکار باشد. نهایت قابل انکار نبودن تکیه به نفی است ولی بدیهی تکیه به تسلیم شدن و اثبات دارد.

برادر درخشان: آیا منظورتان از روشن و آشکار بودن اینستکه آشکار باشد یا اینکه آشکار شده باشد؟  
برادر حجت الاسلام حسینی: آنچه را که ما در این رتبه از بحث می گوئیم اعم از اینستکه آن چیز آشکار بر مردم باشد یا آشکار شده باشد.

برادر درخشان: اگر آشکار شده نبوده و آشکار شده به این معنا است که قبلاً بدیهی نبوده و حالا بدیهی شده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: به همین دلیل است که ما معتقدیم که تعریف از بداهت تعریف درستی نیست و از غیر قابل انکار وارد می شویم. و باید گفت که خیلی از چیزها در یک زمانی در ارتکاز است به مرتبه بداهت نرسیده است و بعداً به مرتبه بداهت میرسد.

برادر درخشان: پس در اینجا در مورد بداهتی صحبت میفرمائید که بدیهی شده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بله در آن مرحله ای که اطلاق بداهت بر آن صحیح است نه اینکه از اول بدیهی بوده، بلکه در یک مرتبه از ادراک. مثلاً می گوئیم طفل وقتیکه به دنیا می آید اینگونه نیست که آتش را داغ بداند بلکه ما آنرا صاحب تمیز میدانیم وقتیکه طفل بدنیاً می آید احیاناً اگر چراغ علاء الدین جائی روشن باشد اینگونه نیست که دست نبرد و نسوزد، ما آنرا صاحب تمیز نمی دانیم.

چه موقع آنرا صاحب تمیز میدانیم، وقتیکه در یک حداقل از ارتکاز و جزمیت همانند ما شده باشد، یک حداقل مشترک پیدا کرده باشد آنوقت است که میگوئیم در اینجا نسبت تمیز صحیح است که به آن داده شود درست است که در شناخت شناسی می گویند در دوری از آتش شما چندین مرتبه طفل را از آن ترسانیده اید و بارها کلمه ای را شنیده است، و احساس فرار را دیده است و این تمیز در او حاصل شده است اگر بگوئیم بفرض هم که چنین نباشد اگر طفلی به سن بلوغ رسیده و با آتش برخورد نداشته باشد و حالا آنرا در کنار آتش قرار دهند حتماً در دفعه اول دست میزند اما دفعات دیگر نمیزند.

دیگر ملائمت با نفسش ندارد و همان ادراک دیگران را از سوختن پیدا میکند. حالا ممکن است که یک مرحله ای نیست که لااقل ما درباره اش صحبت می کنیم پس می گوئیم آن موقعی اطلاق کلمه بداهت بر چیزی صحیح است که جزمیت نسبت به آن مستوئب و فراگیر باشد.

در مورد کسانیکه اطلاق داشتن تمیز برای آنها صحیح است این فراگیری نسبت به همه و در همه احوال نیست یک دیوانه و یک طفل ممکن است که تحت شمول این مطلب نیابند. یک بیماری که مثلاً خود را آزار میدهد ممکن است تحت شمول این مطلب قرار نگیرد.

ما برآن شخص به همان دلیل، قدرت تمیز قائل نمی شویم، هر گاه توصیف تمیز، رابطه به ملاحظه بدیهیات و بدیهیات به تمیز پیدا کرد، این مطلب بدیهی است.

در امور عقلانی هم می گویند همین امور هست البته در پی اثبات اینکه در دنیا بداهتی وجود دارد و اگر ندارد، نیست در پی اثبات اینکه آیا بداهت پیدا میشود یا بداهت هست ولی با عقل بطور دفعی یا تدریجی حاصل میشود می گوئیم:

\* منطقی که بر بداهت استوار است نمیتواند نقیض بداهت صحبت کند

یک منطقی است که شروع سخنش را از بدیهیات آغاز می کند و به نظریات ختم می نماید و میگوید من حلال مشکلات نظر هستم و اکتشاف واقع می کنم، در صد خطا را کم می کنم، این منطقی نمیتواند پایه خودش را نقض کند.

منطقی که بر بداهت استوار است نمیتواند نقیض بداهت صحبت کند. این منطقی نمیتواند بگوید که سرنوشت امور را به هر کسی و در هر مرتبه ای از شناخت میتوان سپرد. این مطلب را عموم می پذیرند که تمیز مراتب مختلفی دارد، اگر این بدیهی بود می گفتند هر کس تمیز دارد میتواند ولایت جامعه را به عهده داشته باشد.

پس سخن ما در این است که آیا آن کل نگری منطق نمی خواهد و آیا جزء امور بدیهی است؟ چیزی را که ما میخواهیم اثبات کنیم اینست که کل نگری همواره بدیهی نیست نمیشود بصورت یک موجبه کلیه گفت که هر کس تمیز دارد قدرت شناسائی کل نگری را در هر مرتبه ای دارد.

این موجبه کلیه غلط است. این غلط بودن میتواند ( از نظر منطق صوری ) بوسیله یکنفر نقض شود ( سالبه جزئیه ) و آن اینکه گفته شود این یک کلی را همه افراد تمیز در هر مرحله ای به تنهایی نمیتوانند آنرا حل کنند در حالیکه در آنجا باید گفت که بعضی از مراحل تمیز است که قدرت حل آنرا دارند که در اینصورت میگوئیم که این دیگر بدیهی نیست.

\* ملاحظه امور در همه سطوح و برای همه امری بدیهی نبوده و قابل تأمل است و تشخیص خطا و صواب در اینجا کار منطق صوری نیست

همینکه گفتید بعض اهل تمیز قدرت حل همه مشکلات کل نگری را دارند ( و عام نیست ) به این معنا است که مطلب نظری است ( بنا بر تعریفی را که از بدیهی و نظری از منطق ارسطویی میتوان بدست آورد و بدیهی این بود که هر کس دارای تمیز باشد شناختش برای او واضح و آشکار باشد و نظری آن بود که نیازمند به ملاحظه و نظر باشد و برای هر مرتبه از تمیز روشن نباشد اگر اینگونه شد آنوقت میگوئیم اعلام جنگ و صلح با صدام جزء اموری نیست که بتوان دست همه کس داد.

یعنی بداهت قائم بر این است که نمیتوان امور مرکب پیچیده را بدست هر کس و در هر مرتبه ای از تمیز سپرد ( بداهت قائم است بر اینکه این امور تأمل نیاز دارد ) امری که دارای تأمل شد نمیتواند دارای خطا و صواب نباشد.

بنابراین : اولاً بداهت قائم بر این است که ملاحظه کلیات در همه سطوح برای همه افراد بدیهی نیست.

ثانیاً : امری که بدیهی نشد حتماً نیاز به تأمل دارد و نمیتوان از آن، خطا و صواب را جدا کرد.

ثالثاً: خطا و صواب در این امر با منطق تجریدی ممکن نیست. یعنی چه؟ یعنی می خواهیم بگوئیم که در منطق تجریدی عنایت بر این است که خصلتی مشترک بین دو چیز را ملاحظه کند و بعداً آنرا از خصلتهای شخصیه دیگری که دارد آنرا مجرد کند.

این استکان و شیشه و قندان هر سه در ظرفیت داشتن مشترک میشوند مفهوم ظرفیت را از آنها تجرید کرد. ولی هر کدام اینها ظرفیتشان با خصوصیات شخصیه خودشان است. از آنطرف بالعکس این تعریف را گفته بودیم که کل نگری، جمع بین نسبت متغیرها را لازم دارد جمع بین ابعاد را لازم دارد باید تصویری خاص و شخصی و متعین را بتوان در ذهن درست کرد به هر میزان که نسبت ساده ساخته شده ذهنی از یک شئی نزدیک به نسبتهای عینی باشد آنوقت میتوان گفت که احکامی را که درباره آن میدهید صحیح است و نسبت تقریبی آن بالا است.

یعنی " کل " جمع بین دو متغیر و دو خصلت را ملاحظه می کند ولی " کلی " تجرید میکند و نسبت بین کلی و مصداق را ملاحظه میکند.

\* کلی چگونه ساخته می شود؟

بنابراین نحوه ساختن کلی بدین صورت است:

۱ - مجرد ساختن با تحلیل عقلی

۲- تک تک مصادیق را ملاحظه کردن " استقراء " استقراء را هم بدو قسمت تام و ناقص تقسیم می کنند.

حالا ممکن است استقراء را در بیان قانون احتمالات درباره اش مطالب دیگری بگویند، ما کاری به این نداریم ما به جایی که استقراء در دستگاه منطق صوری دارد نظر داریم چرا؟ چون که با دستگاه منطق صوری میخواهیم ملاحظه امور را بکنیم ( که آیا منطق صوری برای اینمطلب کافی است یا نه) یکوقت میگوئیم که منطق صوری به نحو یک " جز " در منطق کل نگری بکار گرفته میشود این اشکال ندارد، ولی آیا خود بتنهایی برای ملاحظه کل نگری کافی است؟ که در کافی بودن آن صحبت است.

\* استقراء تام

استقراء تام، آنستکه دانه دانه مصادیق کلی را ملاحظه کنیم و آنرا ببینیم مثلاً بگوئیم کلّ الحيوان يتحرك فك الاسفل عند الفضغ هر حیوانی موقع غذا خوردن فك پائینش حرکت میکند، اینمطلب باید دانه دانه در هر حیوانی ملاحظه شود.

اما دایره کل تا چه اندازه است؟ اگر گفتید کل افرادی که در این اطاق است این ساده است. اگر گفتید کل افرادی که در این شهر یا در این مملکت یا در این جهان یا در قبل و بعد و یا گفتید کل انسان و پرنده و یا گفتید کل انسان و ماهیها و بعد چهار پایان که در آخر کار می خواهید بگوئید کل حیوان.

که این مطلب تقریباً محال میشود چون شما تعریفی را که برای حیوان ( موضع حکم) دادید اگر محاسبه دایره اش ممتنع شد دیگر استقراء تام منطقی گفته نمیشود. اگر استقراء تام نشد کلی که به تجرید عقلی نیست به ملاحظه عینی است.

این کلی در مقدمات برهان نمیتواند قرار بگیرد، پس هر گاه تمام مصادیق کلی مورد ملاحظه قرار بگیرد، در مقدمات برهان میتواند قرار بگیرد ( اگر استقرائی باشد) اگر تجریدی است از همان اول که چیزی را که عقل مجرد ساخته است و مورد نظر قرار داده و لحاظ کرده است در لحاظ کرده خودش میتواند وارد تصرف بشود.

اگر تجرید نکرده و به ماهیت و طبیعتش نکرده است، مثلاً خصلت ظرفیت را از این شخص تجرید و جدا نکرده است که هرچه شخص برای آن فرض شود بتواند مصداق این خصلت قرار گیرد میگوید من در مرحله تجرید عقلی به خصلت نظر دارم، این خصلت مجرد از این و آن و آن که قبل و بعد از این باشد هست اگر هم سؤال کنند که تحت این خصلت تجریدی چند فرد میتواند قرار گیرد جواب میدهند که این خصلت بینهایت مصداق دارد ( یا به تعبیر دیگر مبهم ) چون هیچکس نمی داند که قبلاً چند مصداق بوده و بعداً چقدر خواهد بود من فقط این خصلت را ماهیتاً ملاحظه کرده ام و میگویم هر چیزی که بتواند این امر قرار گیرد مصداق آنست این مطلب را خیلی راحت میشود ملاحظه کرد، زیرا میشود امتداد را در نظر گرفت بعد سلب آنرا ملاحظه کرد، نقطه را ملاحظه کرد خط را ملاحظه کرد نسبت بین آندو را ملاحظه کرد و اما اگر بخواهید حکم کلی بدست بیاورید اگر استقراء تام نمائید ملاحظه این امر خیلی مشکل است.

استقراء ناقص را هم می گویند که جهت اینکه مقدمه برهان قرار بگیرد مفید نیست زیرا که امکان خطایش هست ولی در کل نگری اصلاً از این باب صحبتی نیست.

آنجا البته صحبت از احتمالات هم هست ولیکن باب کل نگری از باب استقراء جداست. شما مدل و مجموعه ای را که می سازید و منتجه ای که به بیان گذشته "کل" را که می سازید و ملاحظه وضعیت موجود آن و وضعیت مطلوب آن و شتاب آن را نمودید، این احکام اصلاً بوسیله استقراء ثابت نمیشود.

بهر حال در کل نگری و مجموعه نگری شما استقراء نمی کنید یقوت از استقراء در اثبات روش و مدلتان استفاده می کنید که این حرف دیگری است اما در نفس اینکه حکم شما در مورد این مصداق خاص، پیشگویی شما نسبت به این موضوع است در این کاری استقرائی صورت نمی گیرد.

در اینجا کسی اشتباه نکند که نمونه برداریها را با استقراء یکی بگیرد بلکه نسبت بین نمونه ها درست میکنند. شما ابتدا یک نمونه آماری دارید بعد نسبت آنها را به هم سنجیده و چیز دیگری درست می کنید که یک منتجه و یک وحدت ترکیبی و یکپارچگی دارد که میگوئید الان وضعیت بحرانی یا وضعیت خوب است، یا در آینده اینگونه یا آنگونه میشود، شما در اینجا با استقراء کار نمی کنید، شما مصداق را می بینید و از آن حکم به آینده می کنید.

شما مصداق را می بینید و نسبت آنرا با گذشته مشخص می کنید، در ذهنتان تصویر از مصداق را درست کرده و درباره اش احکامی را صادر می کنید. (چه نسبت به علت پیدایش آن و چه نسبت به اینکه این برای چه پیدایش علت میشود) چه اینکه بگوئید این مصداق، این وضعیت موجود، این نمونه، حاصل چه چیزهایی است و یا چه بگوئید که این علت چه چیزهایی میشود این با دستگاه کلی نگری درست نیست.

کلی نگری اساساً نظری در باره مصداق نمی دهد. کلی نگری مواد را هم که دسته بندی میکند بصورت کلی است مواد قیاس یا مسلمات، یا مشهورات، یا مظنونات، یا مجربات است و وقتیکه شما ماده ای را بیآورید آن دستگاه نمیتواند معین کند که این ماده جزء کدام یک از این دسته بندیهاست و این مطلب را محول به تمیز انسان می نماید حکمی را هم که صادر می کند یک حکم کلی است و در مورد این وضعیت نظری ندارد.

در حالیکه شما این وضعیت را مورد نظر دارید مثلاً الان با مدل خاص مطالعه می کنید، مجموعه اطلاعاتی را که در مورد وضعیت ایران است ساده می کنید، از عینیت ایران مجموعه ای ساده را تصور کرده و بعد نظر نسبت به خارج کرده و حکم می کنید که ایران در این وضعیت خاص قرار دارد.

هیچگاه هم به نحو احتیاط نمی گوئید که اگر ایران چنین باشد، چنان است ممکن است در کسانیکه این اطلاعات و آمارها را جمع کرده اند تردید کنید ( ولی وقتیکه خودتان برای جمع آوری اطلاعات برنامه ریزی می کنید وقتی که جمع آوری کردید دیگر تردیدی ندارید ) و اگر اطلاعات را جمع کردید دیگر اینگونه نیست که نظر از قبیل احکامی که مواد اولیه اشان جز مجربات هم باشد نیست چون مجرباتی را که در آن جا صحبت می کنند مجربات ساده را ذکر می کنند یعنی علل و معالیل جزئی را مورد نظر دارند.

یعنی بنده آمده ام و چیزی را مرتکب کرده ام. چیز دیگری بدست آمده است. علتی را که ذکر می کنم علتی است جزئی نسبت به بدست آمدن معلولی جزئی، مثلاً اگر فلان دارو را با فلان دارو مخلوط کنند فلان خاصیت را میدهد.

بالمرة نظر به کلیات ندارد، بالمرة این را شما نمیتوانید در مقدمه قرار دهید. بطور مثال، اینکه از ترکیب اکسیژن و ئیدروژن آب بدست می آید هیچگاه برای شما مجوز نمی شود که درباره ملکول آهن یا سایر مولکولها حکم صادر کنید مطالعات شما درباره این قسمت و آن، حکم کلی تجربی را که بدست میدهد دیگر جزء مقدمات قیاس قرار نمی گیرد، حکم کلی به دست میدهد یعنی هر آبی دارای اکسیژن و ئیدروژن است. ولی این ربطی به این ندارد که گفته شود اکسیژن و ئیدروژن دلیل اینست که مثلاً آهن هم مولکول هایش اینگونه باشد یا قانون حرکت هم چنان باشد.

\* منطق صوری مدعی است که جزئی نمیتواند کاسب و مکتسب باشد

بصورت خلاصه عرض می کنیم صحیح است که از یک کلی که در منطق نظری انتزاعی تجریدی بدست می آید به کلی های دیگری برسید. پس (یکون کاسباً و همچنین میتوان از کلیات دیگر به این کلی رسید، فیکون مکتسباً، یک مفهوم کلی هم میتواند در استدلال و برهان مقدمه قرار بگیرد " فیکون کاسباً " هم میتواند در

برهان نتیجه قرار بگیرد، "فیکون مکتسبا" هم میشود از این کلی به کلی های دیگر رسید، و هم میشود از کلی های دیگر به این کلی رسید ولی از موضع منطق صوری درباره منطق کلی نگری (مجموعه نگری) چنین چیزی را نمی گویند نمیشود انسان از کلی به مصداق برسد یا از مصداقی به مصداق دیگری بتواند برسد. بداهتی که در تجرید بدست می آید بداهتی جزئی است که به درد مقدمه قرار گرفتن برای کسب جزئیات دیگر (که از انواع دیگر و از اجناس دیگر هستند) نمیخورد یعنی منطق نظری میگوید نمیتوان نه درباره مواد و نه درباره مصداق دست به برهان پیدا نمود.

\* منطق صوری عاجز از کل نگری است نه اینکه کل نگری نمیتواند دارای منطق باشد

ما میگوئیم این حرف درست نیست چرا؟ چون ما ملاحظه جزمیت می کنیم، این خلاف وجدان است و جزئیات را هم جزمیتی که جزمیت بدیهی نیست می بینیم خطا و صواب دارد. بالاتر از اینها با ترسیمی که از کل و مجموعه نگری در نسبت تأثیر و رابطه بین جزئیات و نسبت آنها به هم با نسبت شتاب (که وضعیت مکانی و زمانی بود) عرض کردیم، معلوم شد که یک کارهایی هم انجام می گیرد تا بتوان چنین ملاحظه ای را کرد.

بعد میگوئیم این کارها که انجام گرفت مقدماتی است که برای فرد جزمیت حاصل میشود. یعنی آنچه را که قبلاً می گفتید که (نیازمند به تأمل است) تمیز میخواهد محتاج قدرت ملاحظه امور است این همان کاری است که اینها از هم دیگر جدا شده، ملاحظه شده، جمع بندی شده، تدوین شده میگویند آن کاری را که می گوئید (کشور داری) از همه نمی آید یعنی مرتبه تمیز بالاتری میخواهد تا بتوانیم آن کار عقلانی و (آن ادراک را ملاحظه کنیم) قواعد آن کار را ما پیدا کردیم.

همان جوری که شما میگوئید زمانی بشر قواعد منطق صوری را نمی دانست ولی بکار می گرفت می گوئید ما قواعدش را مدون کردیم تا به مغالطه نیفتد یعنی جایگاه غلط و صحیح را درست کردیم، بسیار خوب ما هم با ملاحظه نسبت تأثیر هاد و مجموعه و (رابطه بین زمان و مکان) قبلاً عرض کردیم همان قواعد تأمل را توانستیم پیدا کنیم.



و اصلاً تأمل ، بکار گرفتن قاعده است بدون التفات نمیشود که بگوئید به هم نسبتی نداشته باشد و اینکه گفته شود که این از همه نمی آید و از بعضی هم که می آید گاهی کار صحیح می کنند گاهی کار غلط، یعنی کاری دارند انجام میدهند.

یعنی صحیح و غلط دارد این به معنای اینست که نیاز به منطق دارد. یعنی قواعدی، روابطی، نسبت هائی دارد و خود اینکه اعتراف می کنید که فعلاً منطق ندارد یعنی منطق صوری نمیتواند این کار را انجام دهد.

#### \*نتیجه بحث

در مقابل منطق صوری عرض می کنیم بطور خلاصه :

۱ - بداهت را نمیتوانید منکر شوید و بداهت بر این قائم است که نمیتوان همه کارها را به همه افراد در همه مراتب تمیز سپرد. ( کارهای عملی و اتخاذ موضعهای عملی، عینی)

۲ - حالا که بداهت قائم است که این بدیهی نیست نتیجه آن بر اساس خود دستگاه منطق این میشود که نظری است.

۳ - همین که نظری است به معنای اینست که خطا و صواب دارد.

۴- اعتراف به اینکه خطا و صواب دارد یعنی اینکه صواب آن از طریق رابطه هایی انجام می گیرد که آن رابطه ها در حیطة قدرت منطق صوری نیست.

۵ - نتیجه ذکر این چهار مورد این میشود که کل نگری هم منطق دارد و هم منطق صوری از عهده آن نمی آید.

#### \*پرسش و پاسخ

برادر درخشان : لطفاً تعریف کل و کلی را بفرمائید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: چنانکه در اول جلسه بحث بیان شده که کلی آنست که دارای مصادیق بوده و صدقش بر مصادیق به حد واحد باشد مانند مفهوم انسان که صدقش بر همه افراد به نحو مساوی است.

به خلاف کل که دارای اجزاء است، هر یک از اجزاء این ساعت را ما به لحاظ جزمیت ملاحظه می نمائیم ( هر چند خود آنها نسبت به اجزائشان " کل " محسوب میشوند چون مرکبند) اجزائی هستند که کلمه ساعت بر آنها صادق نیست بلکه آنها اجزاء ، ساعتند.

آنوقت اجزاء باید با هم دیگر یکواحد را نشان بدهند که آن واحد "کل" است. پس شمول کل بر اجزاء با شمول کلی بر مصادیق بسیار فاصله دارد.

برادر نجابت: ممکن است قسمت چهارم را بیشتر توضیح بفرمائید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: منطق که مدعی نیست که چیزی را به فهم اضافه میکند بلکه قواعد فهمیدن را و آن کاری را که خود فهم میکند یعنی روابطی را که خود فهم دارد میگوید من ملاحظه اش کردم. شما همین که گفتید مثلاً آقای معلمی کل را در مثلاً اعلام جنگ و صلح تمیز میدهد و دیگران تمیز نمی دهد. در اینجا همین که ایشان تمیز میدهد یک روابطی را ایشان میتواند برقرار کند معنایش این است که رابطه ای است که ایشان میتواند آن روابط را ملاحظه کند اگر رابطه ای نباشد و ایشان ملاحظه کند معلوم میشود که تخیلی ملاحظه کرده است نه رابطه را ملاحظه کرده.

پس مرتبه اول: امر اگر نظری شد و دارای تأملی شد حتماً خطا و صواب پیدا میکند و اگر بدیهی شد حتماً این مقدمه سوم تمام است و اگر مقدمه سوم تمام شد مقدمه چهارم تمام است.

مقدم چهارم اینست که روابطی وجود دارد که انسان متأمل ممکن است به آنها دست یابد. پنجم اینست که آن روابط منطق است. مگر منطق چیزی جز روابط شناسایی است. نهایت آن منطق هم منطق صوری نیست. برادر نجابت : کل به این معنایی که شما میگوئید چون واحد است تحت قاعده کلی در نمی آید یعنی جنگ صلح ایران و عراق این منطق صوری، منطق صوری متکفلش نیست چون واحد است اما در مورد کلی که جنگ به معنای همان کلی که می فرمائید...

برادر حجت الاسلام حسینی: درباره شخص آن (یعنی شخصی آن در مورد جنگ ایران و عراق این اعلامی

که بکنند جنگ یا صلح این خودش خطا و صواب بردار است یا نه؟

برادر نجابت: حتماً صواب و خطا دارد اما این جنگ چون واحد است یک قاعده کلی ندارد. همین قدر خطا و صواب دارد که مثلاً نفر دیگری تصمیم بگیرد که این میز را رنگ کند یا نه. چه فرقی بین ایندو است مگر اینکه آنرا در یک رتبه دیگر قرار دهید که در اینصورت عرض می کنیم برای این تقسیم بندی معیاران چه بود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: من ابتدائاً کاری ندارم که کل را یک کلی که روی آن حساس هستیم انتخاب کنم یا کلی را که حساسیت ندارم. من عنایتم بر یک چیز است (روی مرتبه حساستر می برم که توجه بیشتر جلب شود.

برادر درخشان: آیا آن امر هم سنخ با سایر امور است؟ که در اینصورت در آن امور که منطق صوری شکست خورد پس در هر امری شکست خواهد خورد.

برادر حجت الاسلام حسینی: (احسنت) میگویم که همین که اعلام میکنند در مصداق نظر نمی دهم. معنایش اعلام شکست در مصداق است. خودش هم قبول کرده ولی نه اعلام اینکه او نمیتواند منطق داشته باشد این یک مسئله مهمی است چرا چون شما یا میگوئید ملاحظه رابطه ای شده که خطا و صواب دارد یا میگوئید ملاحظه رابطه ای نشده.

اگر ملاحظه رابطه ای شده این ملاحظه نمودن رابطه که مجرد از خود شئی است یعنی اینکه این امر عین همان قاعده کلی به معنای کلی منطق صوری را ندارد درست است. ولی قاعده ندارد غیر از اینست که قاعده ای به منطق صوری ندارد.

برادر درخشان: یعنی بنابراین می فرمائید تصمیم گیری در هر امری مستلزم در ربط ملاحظه کردن این موضوعات خاصی است که منطق صوری در این امر قدرت اظهار نظر ندارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: و منطق هم میخواهد، یعنی ملاحظه خاصی است که منطق متناسب با خودش را میخواهد. نهایت از پایگاه منطق صوری این صحبت را کردن یعنی با استفاده از مواد منطق صوری با آن به جدل بر خواستن است:

۱- اینکه اعلام می کنیم بداهت اصل است و کلیه مباحث بر می گردد به بداهت بنابراین ما از اولی که شروع می کنیم شما نمیتوانید بگوئید اینجا نمی توانیم پا بگذاریم. می گوئیم که بدیهی است که مردم میگویند امر کل نگری در همه مراتب برای همه اهل تمیز بدست نمی آید.

۲ - صرف اینکه بدیهی نبود به تعریف خودش ( از تعاریف خودد او ما استفاده می کنیم) همین که بدیهی نبود طبیعتاً نظری است و نظری نمیتواند عاری از خطا و صواب باشد.

برادر نجابت: اگر به خود قواعد منطق صوری تکیه کنیم حکم در مورد مصادیق نمیدهد بشرطیکه بدیهی را بپذیریم یک کلی بدیهی پیدا می کنیم و یک مصداق بدیهی.

مثلاً این مثال معروف " کل متغیر حادث" اینرا فرض کنیم که جزء کلیاتی است که بدیهی شده است اگر عالم را به عنوان یک مصداق بدیهی بدانیم آنوقت حکم داریم که عالم حادث است و یا درموارد جنگ اگر گفتیم که هر جنگی که در دفاع از دین است خوب است و باید انجام بگیرد این کلی جزء بدیهیاتی است که میشود در منطق صوری به آن رسید.

بعد میگوئیم این جنگ دفاع از اسلام بنابراین نتیجه این میشود که این جنگ را باید ادامه داد. اگر در مقدمات برهان تکیه به بدیهی کردیم به این معنا نیست که نمیتوانیم در مورد مصداق صحبت کنیم بلکه به این معناست که مطلب بدیهی است و نیازی نداریم هرگاه توانستیم بدیهیها را در آنجا قرار دهیم، حکم به ما جواب را میدهد.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا جنگ با صدام یک امر بدیهی است یا نظری؟

برادر نجابت: البته نظری است، قواعد منطق برای همین است که امور نظری را بیابد.

برادر حجت الاسلام حسینی: حالا جنگ بین ایران و صدام را شما از یکطرف دلیل میاورید که از این جهت مضر به اسلام است بهتر میشود تجرید کرد. امور د و جهات است ما میگوئیم فلاسفه با منطق صوری آمده اند بعضی از آنها از مقدماتی آغاز کرده اند و به اصالت ماهیت رسیده اند و بعضی از آنها از مقدماتی به اصالت وجود

رسیده اند این اختلاف به علت عجز منطق در بیان نسبت بین مقدمات بوده است. یعنی اختلاف در بکار گیری منطق نشده است، بلکه اختلاف در مواد شده است.

برادر نجابت : عرض من اینستکه اگر بخواهید از همان قاعده استفاده کنید این نتیجه بدست میآید اگر قاعده این ( بدیهی یعنی عام شدن یک جزمیت ) است اگر بدیهی بمعنای "عام شدن " بود دیگر آن کسیکه آنرا مقدمه قرار داده و به اصالت ماهیت میرسد باید همان چیزی را بیان کند که آن کس که به اصالت وجود میرسد، ولی در صورتیکه اینگونه نیست اگر پذیرفتیم که یک امر در عالم میتواند بدیهی باشد و آنرا مقدمه قرار بدهیم حتماً نتیجه ها مثل هم است اشکال را متوجه ام میفرمائید که از ناتوانی در اظهار نظر در مواد است بنابراین باید در بدیهی تشکیک کرد.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما میگوئیم در مصداق هم همینطور است وقتیکه حکم کلی دارید تکلیف این مصداق چه میشود مثلاً آب برای بدن خوب است ولی آیا این آب است؟ این همان مواد است که منطق صوری میگوید من در معین کردن آن عاجزم میگوید اگر تو آنرا تمیز میدهی و این آب است و برای تو بدیهی است آنوقت میتوانی آن حکم را صادر کنی.

سؤال می کنم که این از کجا برای من بدیهی شده است میگوید من در مورد اینکه این چگونه برای تو بدیهی بشود دیگر حرف نمی زنم. میشود در این تردید کرد که آیا معنای "جریان " همین است؟

برادر نجابت: اگر در این مطلب تردید حاصل شد به این معناست که بدیهی نیست و غیر بدیهی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: میخواهم عرض کنم که وقتی کلی نظری شد لازم نیست که مصداق بدیهی باشد.

برادر نجابت: میگوئیم مثلاً این "آب " جریان دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: کلمه " این " را که میفرمائید از کجاست؟ همه حرف همین جاست. صحبت جناب آقای نجابت اینست که هر گاه مقدمات از بدیهی بود به نظریات ختم میشود ولی تطبیق آن به مصداق میتواند مصادیق بدیهی داشته باشد من عرض می کنم که در همه جا مصادیق بدیهی نیست در مصداق نظری،

منطق مجموعه نگری میگوید که من حکم جزمی میتوانم بدهم در حالیکه این مشخص است در آنجائیکه مصداق بدیهی باشد همه اهل تمیز میتوانند نظر بدهند.

برادر درخشان: شما میفرمائید که منطق تئوری شناخت نیست ما عرض می کنیم که منطق ثنوری اینچنین ادعائی را نکرده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما هم میگوئیم که این چنین منطق لازم است به این کاری نداریم که منطق صوری ادعا کرده است یا نه.

برادر درخشان: شما میفرمائید منطق صوری نمیتواند متکفل شناخت هم باشد. منطق صوری چنین ادعائی ندارد.

برادر ساجدی: آیا صحبت امروز اینستکه میخواهیم اعلام شکست منطق صوری را بنمائیم یا اینکه مجادله ای را برطرف کنیم؟ اساساً منطق صوری ادعای شناخت مصدق را ندارد منطق صوری خود مقربه اینمطلب است.

برادر حجت الاسلام حسینی: پس اجازه بفرمائید من نظرات منطق صوری را عرض کنم که روی آن دقت کنیم میگوئید "الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً" میگوئیم اینحرف بی ربط است، شما که در مورد مصداق نمیتوانید نظر بدهید در مورد جزئی هم خاموش باشید شما میتوانید بگوئید الکی یكون کاسباً و یكون مکتسباً و تعریف جزئی را اینگونه میدهد که "المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی" مفهوم اگر صدقش زیر کثیرین ممتنع باشد این جزئی است.

بعد میگوید که این جزئی کاسب و مکتسب نیست.

برادر نجابت: جزئی از آن نظر که جزئی است کاسب و مکتسب نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما هم میگوئیم جزئی از آن نظر که جزئی است که وضعیت فعلی ایران است کاسب و مکتسب است.

برادر ساجدی: آیا شما جزئی و جزء و کل را یکی گرفته اید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ما میگوئیم " کل " ملاحظه تجریدی همان حرفی است که شما بعداً اسم آنرا جزئی میگذارید. جزء هم همان کل است ( نسبی است) میگوئیم این وضعیتی را که در ایران باخصوصیات زمانی الف ملاحظه کردیم ( که مکان و زمان و خصوصیاتش مشخص است و دومی هم ندارد سال دیگر غیر از امسال است افغانستان هم غیر از ایران است ) در مورد این حکم می کنیم که اینگونه است و اینگونه میشود و معلول اینست این نظر درباره جزئی ای است که شما هم آنرا مکتسب قرار داده اید ( لذا میگوئیم معلول است ) و هم آنرا کاسب قرار داده اید( که میگوئید چنین میشود) پس " الجزئی یكون کاسباً و یكون مکتسباً " علاوه بر گفتن اینمطلب میگوئید که جزمیت روی آنها صحیح است فرضاً میگوئید اینمطلب سبیل کفار بر مسلمین است و در جای دیگر هم حکمی داریم که هر گاه سبیل کفار بر مسلمین باشد جهاد کردن و شهید شدن ثواب دارد.

میگوئید " هذا هو المصدق " میگوئیم این مصداق که بدیهی نیست ( مثل العالم متغیر که آقای نجابت میگویند) آنها مصداق " العالم متغیر و کل متغیر حادث " را که میآورند میگویند وقتیکه ما مصداق را بدیهی یافتیم حکم به خودی خود صادق خواهد شد ما میگوئیم که اینگونه نیست ما در مورد آن مصداقی صحبت می کنیم که مصداق بدیهی نیست معلوم نیست که آیا این سبیل کفار است یا نه؟

برادر نجابت: ما که اینرا مقدمه قیاس قرار نداده ایم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ما میگوئیم که اینمطلب در دستگاه منطقی شما مقدمه قیاس نیست ولی برای ما " مبتلا به " است.

برادر درخشان: آنها که اینحرف را زده اند الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً که نگفته اند ما از طریق منطق صوری به این استدلال رسیده ایم.





بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره دوم

### جلسه: ۳

موضوع : کل نگری و ادراک از کل

استاد : حجت الاسلام حسینی

#### مقدمه

در بحث چهار جلسه ای را که در پیش داریم جلسه اول بحث آن پیرامون کل نگری یا ادراک از کل است ، که در مقابل ادراک از کلیات قرار دارد.

جلسه دوم ، ضرورت لزوم روشی برای شناسائی کل و امتناع بکار گرفتن روش کلی نگری در ادراک از کل مطرح خواهد شد.

جلسه سوم ، کلیاتی از روش کل نگری بصورت اجمال

جلسه چهارم ، کلیاتی از روش کل نگری اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تعرف کل و کلی و بیان تفاوت آنها

برای اینکه ادراک از کل را لحاظ کنیم و ببینیم که آیا واقعاً این ادراک با ادراکات انتزاعی که در بدست

آوردن کلیات است فرقی دارد یا نه مجبوریم از یک مثال آغاز کنیم پس قسمت بحث اول را به یاری خداوند با

یک مثال شروع میکنیم.

تعریفی را که از کل در منطق می دهند این است که کل بر خلاف جزء دارای اجزاء است ، که عنوان جزء را

وقیت بر چیزی می گذارند حداقل این است که التفات به اجزاء آن ندارند وقتی شما این ساعت را به عنوان یک

جزء از لوازمی که من همراه دارم (از قبیل قلم ، عینک ، دسته کلید ، انگشتر و .. ) به حساب بیاورید به آن جزء

گفته می شود اما یکوقت این را از لحاظ مجموعه بودن و این که دارای اجزاء است ملا حظه میکنید و کل نامیده می شود (نتیجه این که کیفیت از لحاظهای مختلف بررسی است).

پس کل دارای اجزاء است ولی کلی دارای مصادیق است نه اجزاء. این ساختمان به عنوان یک کل دارای اجزائی است در ، سقف و آهن ، چراغ ، سنگ و کاشی و .. اسم ساختمان بر اجزایش صدق نمی کند یعنی نمی شود به بیم آهن ساختمان گفت ، بیم آهن جزء ساختمان است ولی کلی باید صدق بر مصادیق هم به نحو واحد بنماید هر چند گاهی است که به فرد اکمل منصرف می شود یعنی فرضاً (وقتی کلی مشکک باشد ) وقتی می گوئیم نور ، انسان التفات به خورشید پیدا میکند ولی در کلی به نحو کلیتش صدقش به مصادیق به نحو واحد است مگر اینکه در مورد کلی تشکیک ملاحظه شود اگر به لحاظ تشکیک نباشد و صرف اطلاق مورد نظر باشد ) صرف صحیح بودن بکارگیری این نام (کلی ) کلی بر مصادیقش به نحو واحد صدق می کند.

مثل انسان که مفهومی است کلی بر تمام افراد صدق می کند. اگر کلی مشکک مورد توجه باشد آنوقت منصرف به فرد اکمل یعنی حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و اله است ولی اگر التفات به نحو مشکک به آن نداشتید همه انسانها را در بر می گیرد. صحیح است که به هر کس گفته شود او یک انسان است.

کلی چگونه بدست می آید؟

حالا کلی چگونه بدست می آید؟ کلی از ملاحظه خصلت مشترک بین مصادیق مختلف یک صنف و دسته حاصل میشود. مثلاً این یک استکان است ، آنهم استکانی دیگر ، حتی استکانی که چند قید داشته باشد که قطر دهنه اش و طولش و گنجایش مورد نظر باشد بعد استکانهای مختلف دیگری را مورد نظر قرار داده عنوان نوعیه استکان را می گوئید پس یکبار با ملاحظه خصلت مشترک بین افراد مختلف استکان آنرا با خصوصیات صنفیه اش ذکر کردیم بعد خصوصیات صنفی را حذف کرده نتیجه آن استکان با خصوصیت نوعی آن شد حالا استکان را کنار ظروف دیگر گذاشته ( اعم از پارچ ، کاسه و .. ) و به آن اطلاق ظرف رامی نمائیم ، یعنی خصلتی که گنجایش این را دارد که احیاناً شیئی مایع یا غیر مایع باشد.

همین که امکان جایگزینی چیزی در آن باشد ( حتی اگر کمدر را هم در بر بگیرد به آن ظرف گفته می شود ) البته بر اساس تعریفی را که از ظرف لحاظ می فرمائید که این تعریف هم از آن قدر مشترکی که لحاظ فرمودید استنطاق می گردد یا مثلاً لوزم زیست را در نظر می گیرد ، بالاتر رفته (کیفیات و موجودات ) تا اینکه در آخرین انتزاع به وجود میرسد. بنابراین کلی بر مصادیقش صدق می کند وقتی وجود گفته می شود همه موجودات را شامل شده یعنی همه آنها دارای این خصلت مشترکند ، چه مفهوم ، چه کلمه ، انسان ، جامد ، مایع ، گاز و میدان انرژی. ... هر چیزی که هست هستی خصلت مشترک آنست.

ادراک از کل امکان پذیر است

بعد از التفاط و ملاحظه کلی و کل عرض می کنیم که : ادراک از کل ، یک ادراک ابتدائی از آن است. اداراک از کل را همانگونه که هست نمی توانیم داشته باشیم چرا؟ چون در باره هستی که تجرید می کنیم آنچه را که از خارج دریافته و انتزاع کرده ایم حاضر در نزد مااست ، در باره مفاهیم کلی قدر مشترک را من هستم که جدا میکنم بنابراین در نزد من حضور دارد.

یعنی با تحلیل ذهنی است که خصلت مشترک جدا شده و یا ملاحظه می گردد ، با تحلیل عقلی است که خصلت مشترک جدای از خصوصیات فردیه می تواند لحاظ شود و مورد توجه قرار بگیرد. در خارج اشیاء با همه خصوصیاتشان وجود دارند ولی من ظرفیت تنها را مورد لحاظ قرار داده ام موجود بودن و هستی منهای خصوصیت در خارج نمی تواند وجود داشته باشد. این حکم تنها بصورت اجمالی در موردش صادق است در آن مورد هیچ مشخص نیست که چه چیز هست یا چه چیز نیست.

در کل نگری بخلاف کلی نگری بایستی بجای تجرد و ساده سازی نمونه ای ساده بسازیم.

وقتی که شما در مورد هستی موجودات حکم مخلوقیت را گفتید در هر کیفیتی که باشد بنحو اجمال اثبات مخلوقیت آن شده است. بخلاف کل که در مورد کل شما توجه به یک کیفیت خاص خارجی دارید. آیا می توان در این مورد هم آن کا را انجام داد؟ ذهن چگونه کیفیت خاص خارجی رامعین می نماید؟ ماحتملاً از طریق ذهنمان با خارج تماس داریم اگر یک کاری بکنیم که صورت ذهنی ، ملاحظه خصوصیات و ارتباط خصوصیات

را ما هم بنماید و در نزد ذهن به جای مجرد کردن و جدا کردن ، مجموعه ای مثل مجموعه خارجی بسازد آنوقت ممکن است ادراک از کل برای ما نزدیک گردد.

ادراک از کل در ذهن ما وقتی صورت می گیرد که عوض ساده سازی نمونه ای ساده بسازد ذهن در تجرید ساده سازی می کند. ( مجرد ساختن یک خصلت ) نه اینکه نمونه ای ساده بسازد اگر بتوانیم نمونه ای ساده بسازیم به هر نسبتی که این نمونه نزدیکتر به خصوصیات شخصی کل خارجی نزدیک تر باشد نظر ما نسبت به نسبت احکام آن نمونه ذهنی به خارج نزدیکتر است یک مثال عینی را عرض می کنیم این مثال ، یک مثال اقتصادی است یکی از کلی هائی است که در خارج است البته با توجه به این که در خارج شما دست روی هر چیز که بگذارید یک کل است. این مداد یک کل است ، هر شیئی متعین یک کل است حتی اتمها ، مزونها و پائین تر و بالاتر به کهکشانشانها برسید همه کل است.

بنابراین حکمی را که می خواهیم راجع به کل بدهیم حکمی به نحو اعم است ، یعنی حکمی مستوئب فراگیر و شالم ، نسبت به کل است ولی جهت تقریب به ذهن یک مثال می زنیم.

مثال :

اول - ابتدا موضوع مورد توجه را معین می نمائیم. فرضاً موضوع اقتصاد صرف یک مفهوم تجریدی است و در کل نگری قابل استفاده نیست. گفته می شود اقتصاد ایران موضوع است که باز میگوئیم مفهومی تجریدی است. گفته می شود اقتصاد ایران در فلان تاریخ یک زمان را معین کرده و در مورد چگونگی آن بررسی می نمائیم.

دوم - بنابر این بعد از تعیین موضوع (تعیین منطقه و زمان و مکان به صورت عینی ) تعیین تقریبی کلیه مصادیق تحت شمول آن مورد بررسی قرار میگیرد میگوئیم که طبق تعریف بنابراین شد که کل مصداق نداشته باشد. گفته می شود که هنوز در بحث تجریدی آن هستیم به آنجائی می رسیم که می گوئیم حالا تصویر ساخته شده است. باید مفاهیم انتزاعی را کنار هم در ذهن چیده و بعد از برقراری ربط بین آنها آنوقت نمونه ای ساده بسازیم.

سوم - برای آشنائی با این کار باید ابتدا تعیین تقریبی کلیه مصادیق تحت شمول موضوع اقتصاد (ایران) را نمود حال فایده این کار این است که ایران نفت دارد اما در افغانستان نفت اصلاً مطرح نیست که شما بخواهید بگوئید که در آنجا معاملات ارزی نفتی را چه بکنیم! در آن کل نفت موجود نیست ممکن است در آنجا معدنی باشد که ایران آن معدن را نداشته باشد. پس دسته بندی می نماید (امور صنعتی و کشاورزی) بعد امور صنعتی را شامل منابع طبیعی گرفته و الی آخر. بنابراین اینگونه شروع به دسته بندی می نمایم.

چهارم - دسته بندی بر اساس عناوین اصناف و انواع مصادیق شناسائی شده شکل می گیرد پس بعد از شناخت مصادیق، زیر بخشهای آنها هم شناسائی می کنیم. فرضاً بخش صنایع صنایع فولاد دارد، صنعت نفت دارد، صنعت ماشین سازی دارد و یا بخش معادن سیلیس دارد، آهن دارد و مس و... شروع به گفتن می نمائیم.

پنجم: تعیین حجم تقریبی کمیت هر دسته بر اساس واحد همان دست ه. یعنی مثلاً قالی را در صنعت بامتر اندازه گیری می کنند یا مثلاً سالیانه تولید فرش در ایران ده میلیون متر است (یعنی در این مورد صحبت از تومان نیست) ولی وقتیکه به نفت می رسند بشکه را میگویند به آهن که میرسند تن را مطرح می کنند.

ششم - یک مصداق را به عنوان واحد کمی مشترک انتخاب می کنیم (یک مثقال طلا و زعفران نفت و...) و همه را با آن ملاحظه می نمایم در این صورت می توان آنها را جمع کمی نمود (نه کیفی) می توان گفت مجموع دارائی ایران فلان مقدار کالای تولید شده، فلان مقدار کالای واسطه ای (در این مرحله از تولید) اینقدر هم ابزار و لباس و الی آخر (همانگونه که در طول شما یکی از طولها را انتخاب می کنید فوت، متر، گره، ذرع و گز و... آنوقت بقیه امتدادهای عالم را با آن می سنجید و مساحی می کنید.)

هفتم - تعیین حجم هر یک از دسته ها بر اساس واحد مشترک. آنوقت دیگر فرضاً زعفران را با گرم نمی گوئید بلکه مقدار زعفران را با تومان بیان می کنید (مثلاً فرض که در آنوقت هر کدام قیمت‌های مختلفی داشت حال همه را خورد کرده و به یک واحد مشترک تبدیل می نمایم) بنابر این این واحد مشترک نوع و جنس را

در برگیرد. البته این قیمت‌هایی را که حال می‌گوئیم قیمت‌هایی ابتدائی است، قیمت واقعی و قیمت اسلامی آن را باید در آخر کار مشخص کرد، فعلاً برای اولی ادراکی که بخواهیم از کل پیدا کنیم این کافی است.

هشتم - تعیین نسبت، بین هر یک از دسته‌ها، یعنی می‌گوئیم تولیدات ایران که در سال مثلاً دو هزار میلیارد است، هیجده میلیاردش فرضاً فرش است، پانصد میلیاردش نفت است، پنج میلیاردش گندم است، بعداً نسبت‌های بین این مقادیر را تعیین می‌نمائید. (به فرض، نسبت ۵ میلیارد گندم با ۵۰۰ میلیارد نفت را می‌سنجیم) تا اینجا عملی را که انجام داده ایم (تعیین نسبت بین کمیات) هنوز ادارکی از کل نداریم، یعنی صحیح است که کسی بگوید که شما تا اینجا اموری را جدا جدا از هم ملاحظه کردید حتی وقتی نسبت را می‌سنجیم باز هم گفتن چنین حرفی صحیح است، چرا؟ چون وقتیکه شما نسبت را می‌سنجید کاری را انجام نمی‌دهید جز اینکه چیزی را اضافه می‌کنید، وقتی می‌گوئید مثلاً این مداد چند برابر آن مداد است این مطلب چه ربطی به این دارد که واقعاً در خارج ربطی بین این دو مداد باشد، این ارتباطی است که شما بین این دو از نظر ذهنی استوار کردید ولی اینها جدا هستند.

نهم - تعیین حجم کمی کلیه دسته‌ها بر اساس واحد مشترک (همه را جمع کرده و می‌گوئید مجموعش مثلاً این قدر است)

دهم - تعیین سال پایه و تغییرات کمی حجم کلیه دسته‌ها در دوره‌های تشکیل دهنده یک دوره شامل بر اساس سال پایه (این جا کم کم باید گفت که دیوار به دیوار، کل نگری هستیم) سال پایه را سال پنجاه قرار داده ایم ده سال را هم به عنوان یک دوره کامل قرار داده ایم. منحنی تغییر حجم ثروت به سال پایه چقدر است؟ مثلاً دو برابر است پس یک منحنی تغییرات زمان دازید یک نسبت هم درون خود دستگاه دارید (که می‌گفتید گندم ۱/۱۰۰ نفت است) حالا اگر یک رابطه‌ای بین نسبت بین دستگاهها و نسبت بین دوره‌ها بسنجید، مثلاً وقتی گندم بیشتر است سرعت شتاب چگونه است و وقتی کمتر است نرخ شتاب چقدر است ابتدای کل نگری همین جاست یعنی یکوقت است که می‌گوئیم هیچ فرقی ندارد که درآمد سالیانه ما (فرضاً ۲۰۰۰ میلیارد است) پانصد میلیاردش نفت باشد چه بگوئیم پانصد میلیاردش گندم باشد از نظر وزن

اقتصادیش فرقی ندارد چه ۱۸ میلیارد قالی تولید کنیم چه اینکه ۶ میلیارد قالی تولید کنیم در عوض آن اگر تولید کمد ۱۲ میلیارد بود حالا ۲۴ میلیارد تولید شود.

بله صورت کمی اگر بخواهیم حساب کنیم قیمت‌ها فرقی ندارد ولی بصورت کیفی چگونه است یعنی ببینیم که اگر اینها را زیاد کنیم نسبت تاثیرش در بالا رفتن رشد و پائین آمدن آن چقدر است.

#### تعریف شتاب

صحبت شتاب پیش آمد. شتاب یعنی چه؟ من در یک مثال ساده ای مطلب را عوض می کنم. ما سوار ماشین می شویم از قم به طرف تهران در راه می گوئیم سرعت ماشین در ده دقیقه اول ۴۰ کیلومتر بود ، در ده دقیقه دوم سرعت به ۶۰ رسید. در اینجا حتماً سرعت بالا رفته اما در شتاب سرعت شتاب کم شده است ( نسبت به ده دقیقه اول) اگر در ده دقیقه دوم سرعت به صد رسید آنوقت می گوئیم شتاب زیاد شده است. اگر شما سه فرض را ملاحظه کنید آن چیزی را که بنده در توضیح مطلب توجه به آن دارم کاملاً روشن خواهد شد.

حال اعم از اینکه این تفسیر و تغییر را بنمایم یا نه. هر گاه ماشینی را که دارید در ده دقیقه اول ۴۰ باشد و در ده دقیقه دوم ۶۰ باشد در ده دقیقه سوم ۷۰ بشود و در ده دقیقه چهارم ۷۰ بشود این نشانگر پائین آمدن شتاب است. سرعت رو به فزونی است و شتاب رو به کاهش است. هر وقت این گونه باشد که هر ده دقیقه ۴۰ کیلومتر اضافه شود در اینجا می گوئیم نرخ شتاب ثابت است هر وقت اینگونه شد ده دقیقه اول ۴۰ باشد دو دقیقه دوم صد و سوم دویست در اینجا می گوئیم که نرخ شتاب روبه افزایش است حال برگشته و عرض می کنیم که نرخ شتاب نسبت تاثیر در زمان است و وضعیت مکانی و کیفیت ترکیب ، نسبت درونی است.

شما اگر نسبت مکانی را به نسبت زمانی ربط دادید آن جاست که دیگر به صورت انتزاعی نظر نمیکنید بلکه شما در اینجا کیفیت می سازید و رشد کیفیت را ملاحظه میکنید. آنچه را که از نسبت بین دسته ها و نسبت بین آنها در کل ادراک شود چیزی غیر از حجم کمیشان است. شما در اینجا نسبت تاثیر را در کل ملاحظه می

کنید آنوقت می گوئید که هر گاه فرضاً  $1/4$  باشد خوب است یا اینکه میگوئید نه هر گاه  $1/8$  باشد خوب است و  $1/4$  بحران است.

پس آنچه را که ما فعلاً می خواهیم عرض کنیم این است که خاصیت جدیدی برای ترکیب نسبت به تغییرات زمانی پیدا شد که غیر از حجم ثابت مکانی شان است. غیر از اینکه بگوئیم مثلاً چند تومان دارائی ماست ، یا اینکه بگوئیم امسال فلان قدر بیشتر داریم میگوئیم نسبت تاثیری که ملاحظه شود چگونه باید باشد تا چگونه بشود. آنوقت است که می توانیم بگوئیم که آیا اگر این نسبت بیشتر شد بهتر است یعنی کل سریعتر یا بطئی تر حرکت می کند و یا وقتیکه نسبت کمتر باشد؟ این ادراک از ربط بین دو شیئی در مرتبه اول است ( در ساده ترین شکل خود ).

ادراک از کل و ادراک از تغییر و زمان از هم جدا شدنی نیستند.

ربط مکانی منهای ربط زمانی قابل ملاحظه نیست. چون شما نمی دانید که تعیین آن چگونه است ، اصلاً رویت تعیین بدون زمان و مکان نیست ، اگر مثل دوامر اضافی ذهنی ملاحظه کنیم آنوقت به چه دلیل می توانید بگوئید آن یکی خوب یا بد است؟ در این صورت یکی می گوید این خوب است و دیگری می گوید آن خوب است مطلب بر اساس پسند و میل صورت می گیرید یکی می پسندد که مردم صنعت کنند دیگری می پسندد که قالی بباقد.

آنجائی می توانید شما بگوئید که این کل خوب است یا نسبت این جزء به با اجزاء خوب است که بتواند رابطه آنرا ملاحظه کنید. یعنی باید گفت که ملاحظه جایگاه رابطه ، منهای زمان آن محال است. پس ادراک از کل با ادراک از تغییر و زمان ، ارتباط غیر قابل تفکیکی دارد در اینجا نتیجه دیگری را هم که می گیریم این است که همین که گفتید به زمان و مکان ارتباط دارد ، معنایش این است که شما باید حتماً اموری را دور هم جمع کنید ( همانطور که در ابتدا گفته شد ) بجای این که رابطه را قطع کنید ، باید خصوصیات شخصیه کل موجود را بتوانید مطالعه کنید آن خصوصیتی که دومی ندارد.



یعنی می گوئید برای ایران در این مجموعه در این سال مخصوص اگر این گونه کنیم این خاصیت را دارد همین که شما آنرا بزرگتر کردید و تمام مجموعه ها را در نظر داشتید بهر میزان که شما آنرا کلی تر کنید از خصوصیات شخصی زمانی و مکانیش کم کرده اید و یا اجمالی تر می گردد و یا بحدی می رسید که دیگر بدر نمی خورد.

د راینجا یک مطلب دیگر هم عوض کنم وقتیکه آقایان کارشناسان می گویند این صحبت‌هایی را که شما می کنید یک سری کلیاتی بیش نیست غرضشان همین مطلب است. خلاصه اینکه شما مطلوبی را معرفی نمی کنید ، نسبت به ایران هم شما حرف نمی زنید چیزهایی را می گوید که مثلاً اسلام این گونه می گوید. اما او میخواهد بگوید در این اطاق آیا کمدهایش زیاد است یا کم حتماً شما باید برای مقصد خاصی اطاق خاصی نسبت بین آنها با آن کارهایی که مورد نظرتان است را ملاحظه کنید نمی شود همینطور گفت که شما میگوئید در این اطاق باید به اندازه یک جانماز موکت باشد و بقیه موکتها را جمع کنیم؟ می گویند شاید قصدتان این باشد که در این میز و صندلی بزنید و آنرا اروپائی کنید می گویند که نه ، قصدم این است که شما آن معیاری را که دارید (برای آن هدفی که دارید ) فرضاً بگوئید که طول این موکت شش متر باشد شما باید معیاری را اول معین کنید مثلاً بگوئید نسبت موکت به چیزهای دیگر باید  $1/5$  باشد که در اینجا صحبتی نیست بنابراین تا وقتیکه ما نتوانیم ضرائب مطلوب و ضرائب فنی را تغییر بدهیم یعنی تا نتوانیم بگوئیم که نسبت بین کالاها چگونه که باشد مطلوب سرعت رشدی که مورد نظرمان هست پیدا خواهد شد ، بعد هم بگوئیم (البته بعد از نمونه برداری ) این مطلب در عینیت هم این گونه حرکت که داشته باشد حرکت متناسبی است و شدتی است پس بصورت کلی باید گفت که نسبت بین بهترین دوره شتاب ، تعیین مهمترین وضعیت نسبت بین دسته ها را تعیین می کند ، یعنی سالی که بنظر می رسد که خیلی خوب بطرف مطلوب ما بوده است ( آن سال را در مسیر معین کرده و مشخص می کنیم که اگر چه نسبتی بین دسته ها باشد خوب است؟ ).

آن سالی که بدترین وضع را داشتیم و سقوط زیاد بوده است آن را هم بصورت یکدوره مورد لحاظ قرار می دهیم که اشتباه نشود. بعد میگوئیم در این دوره وقتی ضعف و فتور پیدا می شود نسبت دسته ها به همدیگر

این گونه است. مثلاً وقتی که قالی ۸ میلیارد است وضع اقتصادی بحرانی است و باید توجه داشت که بدون معین کردن ضرائب مطلوب هم شما نمی توانید ضرائب فنی مطلوب را بیابید یعنی باید اول تئوری معادلاتتان مشخص بشود ( در دوره دوم یا سوم تئوری را کاملاً عوض می کنم ) تا وقتیکه بتوانید بگوئید این ضریب فنی بطرف آن مطلوب نظری که داریم چگونه سیر می کند یا نزدیک است و یا ضریب رکوردمان از آن چقدر فاصله گرفته و دور شده است.

مثلاً اگر گفتیم هر گاه کلیه درآمد مان در پس انداز بکار گرفتیم در حالیکه وضعیت معادله مطلوبش یک به یک است میگوئید محال است که چنین کاری را بتوان انجام داد بعد می گوئید نسبتی را که ما در دوران شتاب حساب کردیم این نسبت است ، و بعد هم می گوئید وضعیت بحرانش هم این است که فلان قدر کم باشد پس نسبتهای ضرائب فنی مطلوب و بحران این دو چیزی است که باید در عینیت در کمیت بدست بیاید ولی معادلات مطلوبتان که سمت گیری محاسبه تان را نشان می دهد منهای آن شما اصلاً نمی توانید محاسبه انجام دهید. معنی رشد را هم نمی توانید نسبت دهید بلکه آنرا باید بتوانید فعلاً در تئوریتان تمام کنید.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره دوم

جلسه: ۴

موضوع : کلیاتی درباره منطق

استاد : حجت الاسلام حسینی

کلیاتی در باره منطق کل نگری

در قسمت سوم که کلیاتی درباره منطق کل نگری می باشد عرض می کنیم که این طبیعتاً اعم از اسلامی و غیر اسلامی آن است.

اصالت ربط در کل نگری

در منطق کل نگری اولین چیزیکه باید توجه بشود این است که کل ابای از بساطت دارد یعنی کل حتماً ملاحظه وحدت ترکیبی است و این لحاظ ترکیب و وحدت ترکیبی است که امکان می دهد که کل را بصورت یک امر واقعی و نه یک امر انتزاعی مورد توجه قرار دهیم یعنی این گونه نیست که ما از قبیل امور متضایفه ذهناً آنرا اضافه کرده باشیم و در خارج ربطی واقعیت نداشته باشد. یعنی ارتباط بین دو چیز را اعتبار کرده باشیم ( قرارداده باشیم ) و این ارتباط به صرف قرار گذاشتن دیگری به بخورد. برای اینکه مطلب روشن شود من در اینجا مثالی عرض میکنم.

ممکن است به ذهن بیاید که چون مجموعه ای امری است که در پاره ای از امور تابع اختیار است ، لهذا اختیار است که اساس و ریشه ملاحظه مجموعه می باشد. قویم بین خودشان قرار می گذارند که به آب ماء بگویند قومی دیگر قرار می گذارند و به آن آب می گویند ، قویم دیگر نامی دیگر را بر آن می گذارند و این تلفظ های گوناگون در نزد قبایل مختلف موجب این است که خاصیت آن را عوض کند.

پس یک نسبتی که بین یک لفظ و کلمه و بین یک مفهومی است ه در ارتباطش ، ارتباط قراردادی است. همچنین می گویند برای تنظیم امورشان ممکن است چیزهایی را قرار بگذارند. مثلاً برای احترام کردن علامتی خاص را و برای مخالفت کردن علامت خاص دیگری را قرار گذاشته باشند و این دو معنای کاملاً متضاد داشته باشد ( در نزد دو قوم ) پس در اینجا فقط تام نیست بلکه از تام یک پله این طرفتر که بیابیم کیفیت ارتباط بین انسانها در احترام و کیفیت ارتباطشان در اهانت مورد نظر است یعنی همان چیزی که کیفیت ربطی برای احترام ( در نزد قومی خاص ) است ، در نزد قوم دیگری کیفیت ربط و حرکتی برای بی احترامی باشد.

کم کم برخی از تنظیمات امور اجتماع و تقسیماتی که برای این نظم لازم است بر همین اساس ریخته می شود. یعنی گفته اند هماهنگونه که قومی یک نحوه خوراک و قومی دیگر نحوه خوراک دیگر را می پسندند تنظیمات بین خودشان هم عین همین امر است. مثلاً چند وزارتخانه داشته باشیم ، چند امیر داشته باشیم این عین این است که خوراک های مختلفی است به مذاقهای مختلف ، مختلف است. این ترکیباتی است مطابق طبائع این افراد و اقوام است ( حالا تابع چیست کار نداریم ) آنچه مسلم است در آخر به خواست و میل بازگشت کرده که میل هم به فطرت و سرشت بر می گردد.

طبائع مختلفند امیال هم مختلفند به عبارت دیگر پسند ها هم مختلفند انتخاب های اجتماعی متناسب با پسند ها است همانگونه که انتخابات فردی صورت می گیرد در جامعه یک تنظیم را بوسیله یک توزیع قدرتهائی انجام میدهید مطابق همان پسند که البته پسند هم به وضعیت فطرت میل و تمایل بازگشت می کند پس اختلاف مطلب را یا روی فطرت میل و تمایل بازگشت می کند پس اختلاف مطلب را یا روی فطرت می برند و یا روی اختیار. آنهائیکه روی فطرت و سرشت می برند سخنانی می گویند که نتیجه اش این است که هیچکدام از آنها معیار صحتی ندارد یکجا ممکن است آتش کارده آتش ترش بپسندند این به این معناست که پسندیدن مزه ملاکی در حقانیت و عدم حقانیت ندارد یا حداقل این است که یک حق عام وجود ندارد.

بنابر این یا امری قراردادی و مطابق با اختیارش می گردد. و هر یک از این دو اگر بشود پایگاهی بر اثبات حق بودن مطلب را تمام نمی کند اگر کلمه اعتبار را بکار ببریم ممکن است در مورد آن بزرگان چیزهایی را گفته

باشند که الان نه جای بررسی آن است و نه ما علم و اطلاع نسبت به آن داریم. پس بهتر این است که با کلمه قرارداد آن را بگوئیم که خیلی روشن تر است پس برخی نظرشان این است که رابطه بین اشیاء و امور ، امری ذهنی و بازگشت آن به قرار داد است که یا در عینیت خارجی وجود ندارد و یا اگر وجود دارد مستغنی از اراده ماست. دیگر ربطی به اختیار شما ندارد اگر مجموعه هائی ، ترکیبهای در عالم وجود داشته باشد ، اینها مستقل از شما هستند و ربطی با اختیار شما ندارد اگر هم بخواهید شما مجموعه هائی یا مرکبهای را هم بسازید ربطی به واقعیت ندارد ، بنابر این حداقلش این است که در بعضی از موارد مجموعه ای است فرضی و ذهنی و قرار دادی و در برخی دیگر هم امری واقعی است اما آنچه را که شما می خواهید در اینجا بیان کنید اصالت ربط در کل نگری است یعنی هر جا کل است رابطه قطعی است.

میزان تصرف اختیار در این باب با اصل بودن رابطه مغایر نیست ، در کل نگری رابطه اصل است. یعنی این گونه نیست که چون اختیار می تواند دخالت کند چون طبایع می توانند دخالت کنند بگوئیم پس رابطه در کلیه موارد چنین می گویند پس بنابراین یک فرض چنین است که در حقیقت یک سالبه جزئی است و یک موجبه جزئی. یعنی در بعضی از موارد رابطه اصل است در بعضی از موارد رابطه اصل نیست بلکه تصور ذهنی ، رابطه ذهنی ، اضافه ذهنی اصل است و واقعیت خارجی ندارد با کسیکه می گوید در کل موارد رابطه اصل است فرق پیدا می کند.

برادر ساجدی : این جمله این است که هر جا کل است رابطه اصل است آیا در اینجا کبری نقض نمی شود؟  
 برادر حجت الاسلام حسینی : گاهی هر جا را به این صورت تعریف می کنیم که بعضی از جاها کل است و هر جا کل است. گاهی گفته می شود که کلیه مجموعه ها مجموعه حقیقی است و مجموعه ذهنی اصلاً نداریم. حال ، تعبیر منطقی آن بطور دقیق و در قالب عبارت این است که یکبار بگوئیم مجموعه ذهنی نداریم و با ردیگر بگوئیم مجموعه ذهنی داریم (بعضی از مجموعه ها مجموعه ذهنی هستند ) اصالت ربط می گیرد مجموعه سازی تخیلی نداریم آنجایی هم که کافر مجموعه می سازد آثار حقیقی که بر آن بشود بارکرد معنایش

این است که ربط اصل است. بله ارتباط این مطلب با واقعیت به معنای حرکت جهان به طرف غایت خاص است در پاورقی میتوان به آن اضافه کرد.

ولی این که مجموعه ساخت و اثر دارد ربط عینی و حقیقی هم هست اختیار مسلط بر این است که ربط حقیقی را بسازد؟ بله ولكن ربط حقیقی است. یعنی به عبارت دیگر دو قضیه مقابل یکدیگر قرار میگیرد. یکی اینکه ربط ذهنی ابدأ نداریم و هر ربطی که هست ناظر است به ربط واقعی. ولو در مغالطه ، هر جا مجموعه می سازید ارتباط آن ارتباطی است حقیقی نهایت این است که متناسب با وضع خودش است. آثار حقیقی هم دارد. قانون هم دارد در اثر اصل اس ربط واقعی و اصل است در مجموعه و کل. دیگر این که بگوئیم نه : بعضی از ربط ها هم ذهنی هستند و همه ربط ها حقیقی و واقعی نیستند. یک دسته از آنها به صرف فرض است و وجودش هم وجود ذهنی است آثار آن هم آثاری واقعی نیست.

برادر نجابت : نظر دوم مورد پسند نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی : می گوئیم هر که بگوید کل نگری ، نه اینکه ما بگوئیم البته در اینجا هنوز اعلام نظری که ما چه می گوئیم نداریم.

برادر نجابت : طبق فرمایش شما این رابطه در اثر اصل است با مسئله حقیقی و واقعی که می فرماید در کل رابطه اصل است و خلط میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی : ما می گوئیم آنکه قائل به اصالت کل است با کسی که قائل نیست فرق دارد؟ آنکس که قائل نیست می تواند بشمارد و بگوید که کل گاهی عینی است مثل مرکب ها در خارج مثل مرکب ترکیب انحلالی ، ترکیب اتضمامی را بشمارد و بگوید ترکیب این ساختمان روی هم رفته خیلی فرق دارد با ترکیب شربت سکنجبین.

برادر نجابت : بله آن شخص هم انکار نمی کند که در کل رابطه اصل است آن می گوید هر هر کلی رابطه اصل است و بعضی از روابط اعتباری است یا غیر حقیقی است و بعضی از روابط عینی است (بطور مثال ) بنابراین هیچکس نیست که ربط را انکار کند.

برادر حجت السلام حسینی : بسیار خوب در اینجا چند فرض را می شود بیان کرد فرض الف - در کل رابطه اصل است به معنای این باشد که حتماً کل دارای ربط است ولی لزوماً همه ربط ها ربط هایی نیستند که مستقل از اراده انسان وجودی حقیقی داشته باشند. وجود آنها وجود تبعی است.

۲ - اینکه نه : گفته شود همه جا هر جا کل است ربطه حقیقی دارد و انسان می تواند یکی از این روابط را انتخاب کند. این کل اگر انتخاب شود آثاری مربوط به خودش دارد و آن کل را هم انتخاب شود آثاری دیگر مربوط به خودش دارد.

من نیستم که به این اثر میدهم ومن نیستم که این ربط را به وسیله اعتبارم ایجاد کنم. چیزی را به معنای ایجاد نمی توانم انشاء کنم بلکه انشاء به معنای اختیار می توانم بکنم این دو تا است اینکه نمی توانم انشاء به معنای قرار داد بکنم چون قرار دادی به معنای انتخابی است.

دیگر اینکه نه یعنی یک سری چیزها هستی رابطه شان در خارج دو تا است. مثلاً قندان و استکان و کیسه پلاستیک هر کدام یک چیزی جدا هستند. ما همه انیها را میتوانیم در یک ظرف سینی کنار هم بگذاریم. می توانیم هم دو تای آن را کنار هم در ظرف بگذاریم. این بستگی به قرار داد ما دارد گفته می شود ریشه این قرارداد فطرت است یا اختیار جواب این است که هر کدام که باشد دلیل بر این است که حقیقی پشت سر اصل ربط اینها به همدیگر نیست. به صرف اینکه با هم قرار گذاشته باشیم می باشد.

خوب بنابر این هر کس که بگوید در کل رابطه به معنای واقعی اصل است به این معنا است که دو دسته نمی کند و بگوید ( واقعی و اعتباری ) و ( واقعی و قراردادی ). میگوید قراردادها هم انتخاب یکی از واقع هستند وانیها با هم ارتباط دارند این گونه مجموعه بسازیم منتهی این گونه است که اگر بگونه ای دیگر بسازیم بگونه دیگر است.

برادر درخشان : اگر بین این اصطلاحاتی را که بکار می بریم توافق روی یک کلمه بکنیم که همیشه همان کلمه را بکار ببریم و آن تفاوت بین واقعی و حقیقی و انتزاعی است در بعضی از فرمایشات حضرتعالی حقیقی و واقعی مترادف یکدیگر بکار گرفته می شوند و همینطور کلمه اصل بودن که جایگاهی ندارد ( اگر دقت شود در

کلمات جدا از مفهوم آنها ) اگر این کلمه اصل بکار برده نمیشد حداقل اثری از آن دیده نمی شد و نمی توانستیم که در کجاست یعنی می شد در واقع این کلمه را بکار نبرد پس به این دو کلمه (واقعی و حقیقی ) روی یکی از آنها باید تصمیم گرفت که گفته شود آیا رابطه امری واقعی است یا امری حقیقی یا امری عینی است.

آیا واقعی را مترادف عینی می دانیم و آیا هر دو (واقعی و عینی ) را مترادف حقیقی می دانیم و این هر سه کلمه در مقابل کلمه انتزاعی است؟ (این یک حرف ) عینی را همانجوری که در عینیت یعنی با حواس پنجگانه می توان تشخیص داد اما حقیقی خود یک مفهومی فراتر از این دارد و در نهایت آیا شما می فرمائید که : در هر کلی که ملاحظه کنیم رابطه بین اجزاء وجود دارد و این رابطه امری است حقیقی نه یک امری انتزاعی آیا شما فراتر از این مطلبی را فرموده اید و دقت بفرمائید که من کلمه اصل را استفاده نکرده ام که رابطه اصل است. فقط من عرض کردم که در هر کلی ملاحظه بفرمایید رابطه امری حقیقی است نه قراردادی ، آیا نکته غیر از این است که من جمع بندی نکرده باشم؟

برادر حجت السلام حسینی : گاهی شما می گوئید که نسب به نظریه الف معنای واقعی ، حقیقی ، انتزاعی چنین است. گاهی می گوئید در نظریه الف معنای واقعی ، حقیقی ، انتزاعی جز این نمی تواند باشد. هر گاه گفته شود که جز این نمی تواند باشد به آن نسبت دادید و آن را صفت ذات کردید. یعنی اگر مطلقاً کسی بخواهد این تعریف را جدا کند سه تا تعریف برای فرض الف می کنید بعد این سه کلمه را می نویسید واقعی ، حقیقی ، انتزاعی. مقابل این سه کلمه سه تعریف می کنید. نمی گوئید این حرف را چه کسی گفته و یا بگوئید این را من گفتم. بلکه ادعای اقتضاء می کنید یعنی می گوئید مقتضی است کسی که چنین بگوید. گفته می شود مقتضی اگر بطور مثال خلاف اقتضا کرد چه میشود؟ می گوئید یعنی نظریه اش با این درست نیست و متناقض می شود و حرفش باطل می شود اگر گفتنید حرفش باطل می شود شما یک وصف را می آورید که اینها به آن وصف برمی گردد یعنی می شود وصف ذات (صفت ذات ) آنجایی که می گوئیم اصل است یعنی برای این فکر صف ذات است ، یعنی صفت ذات است بریا فرض الف هرکس بگوید الف نمی تواند بقیه چیزهای



الف را نگوید مگر اینکه گفتارش با آن متناقض باشد و اصل به همین دلیل که به عنوان ریشه و صفت ذات برای یک مفهوم بیان میکنیم چیزی دیگری درکنه این وجود دارد که درباره کدام مفهوم و کدام امر این اصل است.

بطور مثال در نسبت دادن حکم به خدا اصل وحی است اما در هستی که اصل وحی نیست اصل در هستی خلق کردن خداوند تبارک و تعالی است که وحی بخشی از آن است بطور مثال ممکن است در مجموعه گفته شود اصل ربط است یا در آخر بگوئیم که کیفیت است. وقتیکه می گوئیم که اصل خلاف فلسفه اصالت وجود است ( و این اصالت ماهیت و اصالت کیفیت و اصالت رابطه است ) این نسبت به چه چیز اصل است. مثلاً درباره حکم و موضوع در باب حجیت می گوئیم اصل عقل است و وحی اصل نیست. در بحث نسبت دادن حکم به خدا وحی اصل است. در باب اجتهاد که بحث می کنیم می گوئیم که حجت بر من قائم شده است چگونه می تواند مستغنی از شناخت من باشد؟ ولی شناخت من است که میخواهد نسبت دادن به خدا را بشناسد.

در نسبت دادن بخدا دیگر عقل نمی تواند ادعا کند که هر چیزی را بتواند نسبت دهد. یعنی اگر بخواهد نسبت بدهد و نسبتش درون متناقض نباشد باید نسبتش متکی به یک علامت و آثاری باشد که آن علامت وحی است. آن نشانه که این حکم منسوب است به خدا وحی برپیغمبر (معجزه) هم تازه نشانه ای است برای وحی بودن وحی. خود وحی در شناسائی بشر نشانه این است که خدا چه حکمی دارد و چه گفته و چه نگفته است همینقدر که گفتید بعضی از چیزها را بی واسطه نمی تواند بشناسد در آنجا دیگر آن واسطه اصل است ( برای چیزهایی که باید واسطه به آن رسید. )

معنای واقعی - حقیقی - عینی

حال بر می گردیم و می گوئیم کلمه واقعی آنچه را که درباره این کلمه حداقل در این چهار بحث بکار می بریم. واقعی و عینی یکی هستند ولیکن نه اینگونه عینیت را به این معنا بگیریم که هر چه محسوس بلاواسطه و محض باشد عینی است ، محسوسات بالواسطه و حتی اگر صد واسطه هم بخورد تحت آن قرار خواهد گرفت. مثلاً شما ممکن است فلان اشعه را بدون دستگاه نتوانید حس کنید ، آنچه که مربوط است به قانونمندیهای

روابط و خاصیت‌هایی از ماده و اشیائی است که با واسطه یا بی واسطه می شود در آن حس دخالت کند و آنرا تمیز بدهد آثارش را بشناسد (ولو وسیله آثارش باشد) اینها عینی است.

حقائق به خلاف واقعیات مستقل از ادراک بشر وجود دارند

.... بالاخره انسان را اندامی است حال ممکن است که مسلم باشد و با یک گلوله کافر شهید بشود و یا انیکه کافر باشد و با یک گلوله مسلم به درک واصل بشود بهر حال این اندام وقتی نباشد هم خبری نیست این مطالب مربوط به این اندام است. این وقوع دارد و بالاتر از این اگر وقوع را به معنای هستی در عالم وجود هم بگوئیم عیبی ندارد پس عینیت در مرحله وقوع هیچ لزومی ندارد که اعیان، اعیانی باشند که بدون واسطه حس بشوند بلکه اموری هستند که قابل اثباتند اما حقائق هم قابل اثباتند ولی یک چیز دیگر هم دارند و آن حق بودنشان است که آنوقت حق بودن اینها باید به یک جای دیگر بازگشت کند. آیا این از قبیل اموری است که بالواسطه اثبات میشود یا ورای این امور است یا مستقل از ادراک من است! آنچه را که درمورد حقائق می خواهیم بگوئیم این است که حقائق مطلقاً مستقل از ادراک من است.

به خلاف امور واقعی که استقلالشان را به این معنا نمی گوئیم حالا این که آیا ایندو موارد جمع دارند یا نه حداقل این است که در این بحث نمی شود عنوان کرد.

برادر درخشان: تعریف حقیقی را چه فرمودید؟

برادر حجت السلام حسینی: عرض کردم که حقیقی، مستقل از ما است ما به عنوان یک حقیقت وجود داریم کافر به عنوان یک حقیقت وجود دارد و عمل کافر به عنوان یک حقیقت وجود دارد. اصل هستی اشیاء در مرتبه حقانیت مرتبه ای مستقل از اراده و اختیار ماست این که این فرد اراده سوء کرده است حق است این غیر از این است که این عینیت دارد تفکیک این دو به نظر من حداقل در دوره سوم از بحث ممکن است انجام بگیرد.

برادر درخشان: آیا فرقی بین حق بودن و حقیقی بودن قائلید؟

برادر حجت الاسلام حسینی : خیر ، حق بودن و حقیقی بودن یکی است ولی حق بودن واقعی بودن دوتاست.

برادر درخشان : یک امر ناحق می تواند امر حقیقی باشد ( نه یک امر انتزاعی )

برادر حجت السلام حسینی : خیر ، ناحق می تواند بودن و حقیقی بودن یک است ولی حق بودن واقعی بودن دوتاست.

برادر درخشان : یک امر ناحق می تواند امر حقیقی باشد ( نه یک امر انتزاعی )

برادر حجت السلام حسینی : خیر ، در مرتبه ای که چیزی را حق می دانید ووصف به حق باطل می کنید این در مرتبه دیگری است غیر از مرتبه ای که سخن از وقوع آن می دهید. حالا اینکه این دو نسبتشان چگونه است (حق و واقع ) حداقلش این است که در دوره ای که می خواهیم سریع عبور کنیم جای بحثش نیست. در این دوره چیزی را که می خواهیم عرض کنیم و آن چیزی که ریشه اصل است. صفت ذات این تفکر است : وجود رابطه وجود مستقل از انسان و دارای اثر بودن آن و اینکه اثر نمی تواند مطلقاً مستقل از ربط باشد. حالا باز در اینجا ادعای اینکه آیا اشیاء هم رابطه هستند یا نه ، نمی نمائیم در این مرتبه حداقل به نفس آن تکیه می کنیم یعنی نمی شود منهای بودن ربط ، آن اثر ، اثرمجموعه باشد به صرف قرارداد و جعل ما ، مجموعه به وجود نمی آید ، ربط ، وجود دارد و وجودش هم دارای خاصیت است انتخاب ما ، انتخاب این وجود یا آن وجود ، این مجموعه یا آن مجموعه است ، مثلاً نخود و سبزی و عدس را که اگر با این کیفیت خاص پختیم این گونه می شود اگر اینها را به کیفیت دیگری پختیم آش دیگری درست می شود خاصیت این آش منوط به یک نحوه ربطی است و خاصیت آن آش هم منوط به ربط دیگر است. اینکه این رابطه با آن رابطه را انتخاب کنیم با این معنا نیست که بعد از پختن آنها رویهم باز سوال کنیم که آیا بین اینها رابطه است که بعد گفته شود که این رابطه ، رابطه قراردادی است. شما این دو امر را بهم اضافه کردی ، قرار گذاشتید که این گونه باشند والا اینها خودشان هیچ خاصیتی ندارند. حال فرقشان چیست؟

نسبت به کسیکه می گوید قرارداد دارای ربط است (ولی ربط ذهنی). یعنی هر وقت دلش خواست آنرا بهم بزند مثلاً صبح که شد مردم تظاهراتی بکنند و تصمیم بگیرند و قرار بگذارند که فردا مملکت بگونه ای دیگر شود ولی اگر ربط امری باشد که واقعی و وجودش غیر قابل انکار در واقعیت باشد آثاری دارد و هر چیزی را یک جایی می شود قرار داد. اینگونه نیست که صبح تصمیم بگیرند و آنرا عوض کنند بلکه نمی توانند در عالم ذهن به نظرشان بیاید که می توانند یک چنین انتخاب جدیدی بنمایند. آثار انتخاب قبل برای انتخاب بعد مضیقه ای برایشان ایجاد کرده است. می توانند بگویند که سمت گیری را از این به بعد عوض می نمائیم.

برادر نجابت : یک وقت است که هر مجموعه ای را که نگاه می کنیم ( که اثری دارد ) در آن ربط اصل است این را هیچ کس نمی تواند انکار کند چه اینکه این رابطه اعتباری باشد چه واقعی باشد گاهی یک قاعده ای و قانونی را در امور بخصوصی ایجاد می کنیم که این قاعده بین دو ملت دو آثار برایش مترتب است فرضاً اگر علامتی را علامت ایستادن گذاشتیم قرار گذاشته و می ایستیم و یا اگر علامتی را به معنای عبور قرار گذاشتند هر وقت آنرا دیدند عبور می نمایند در این قراردادها هم حتماً ربط اصل است یعنی مجموعه کل را نگاه کنیم کس نمی تواند بگوید که این ربط را من قرار داده ام درحالی که این ربط قرارداد و اعتبار شده است اما یک اثری دارد و قابل انکار نیست ، اما اینکه بحث اعتبار را هم وارد کنیم یک قرارداد های شبیه به همین است که دو طرف مطرح می گردد.

برادر حجت السلام حسینی : همانطور که عرض کردم استدلالاتی به طرفین قضیه می شود ما هم الان نمی خواهیم بگوئیم که این حق است یا آن یا یکی از آن حق باشد یا اصلاً هر دو باطل باشد. بر اساس اصالت کل هر کس بگوید این اصل این است لازمه سخن و فرمایشش این است ، آن کسیکه بیان می کند که میشود قرار دادی باشد ، میشود کل قراردادی نباشد این به این معناست در کل نگری ربط اصل نیست ( در این دستگاه (س : چرا؟ ) ج : چون می گوئید که این رابطه هم می تواند خودش و هم نقیضش را جواب بدهد.

برادر نجابت : اما این مطالب را که هر کل ، رابطه ای در آن است و اثری دارد آنها انکار نمی کنند.

برادر حجت السلام حسینی : شما ببینید در همین جا اصل در رابطه بازگشت به فطرت نمود هر گاه پایگاه کل به جایی که محکم باشد بازگشت و کل را واسطه زدید و گفتید کل هم اثر در این طرف دارد و هم اثر در نقیضش دارد اگر گفتید در کل نگری رابطه اثر دارد هم اثری خودش و هم نقیضش بنابر این در کل نگری اصل قرارداد می شود. شما باید یک صفت ذات (برای کل ) قائل باشید. اینکه می گوئید (آنها می گویند ) اصل در کل ربط است اینگونه نیست بلکه آنها اصل در آثار کل را ربط می دانند.

برادر نجابت : آیا کل بجز آثار چیزی است؟

خصائص منطق نگر

۱ - در کل رابطه اصل است

۲ - تقسیمات کل مستقل از اراده بشر بوده و حقیقی است

۳ - مبداء تقسیمات با مختم آنها دوتا نیست

برادر حجت السلام حسینی : در اینصورت قدم دوم این است که هر گاه گفتید در آثار کل ربط اصل است ربط خودش و نقیضش مساوی است باز مطلب به اختیار بازگشت می نماید. یعنی فرقی نمی کند ، فقط با یک واسطه کوچک به همان بازگشت می نماید حالا عرض می کنیم که البته اثبات این مطالب هم ممکن است در جای خودش بحث زیادی ببرد ، فعلا ما بصورت کلی رئوس مطالب را خدمتتان عرض می کنیم.

۱ - اصل بودن رابطه در کل. یعنی صفت ذات یک چنین اعتقاد و فکری این است که رابطه جا داشته باشد

آنها در جای خودش حالا آیا دو چیز است و آندو با هم ربط دارند و یا اینکه آندو خود ربطند آنچه که مسلم است این است که ذات مجرد از ربط نمی شود و جوهره اش دارای ربط است.

۲ - تقسیم بندی کردن برای شناسائی موضوع ، امری اعتباری نیست تقسیمات کل امری مستقل از اراده

ماست ، مستقل از ارتباط ماست. البته با بیان این که در کل ، اصل رابطه است بنظر می رسد این مطلب واضح است یعنی هر جا آن برهان تمام بشود دیگر این مطلب تمام است یعنی اگر گفتید روابط قراردادی نیستند ،

طبیعی است که رابطه بین دو امر است. یا چند امر امور آنها و اقسام آنها هم نباید اعتباری بشود ولی چون ما احتمال اینرا دادیم که روی مطلب حساسیت باشد و قابل دقت باشد این را مستقل عرض کردیم.

برادر درخشان : اگر موضوعاتی که مرتبط با هم در نظر گرفته می شوند در واقع اصل باشند ، اعتباری نباشند و مستقل از ما باشند ، در آن صورت ممکن است بحث نمود که پس رابطه اصل نیست یعنی به عبارت دیگر شما اول فرمودید رابطه اصل است دوم فرمودید تقسیم بندی موضوعات اصل است.

برادر حجت السلام حسینی : اگر موضوعات کیفیت روابط باشند این اشکال شما کاملاً برطرف خواهد شد.

برادر درخشان : من عرضم این است که ترتیب بحث را تغییر بدهیم نمره اول را دوم بگوئید و دوم را اول. اینکه آنرا در اول آورید و اینرا در قسمت دوم مدلل دلیلی است. اگر این را عکس کنیم با یک مشکل دیگری مواجه خواهیم شد یعنی بگوئیم که هر کلی را که نگاه کنیم مجموعه ای از موضوعات است و آن موضوعات هویت‌های مستقلی هستند که این مطلب در هر کل اصل است. آنوقت قسمت دوم را بطه به تبع استقلال موضوعات مستقله می شود و اما قسمت سوم : که بعد از اینکه تقسیمات امری واقعی هستند اجزاء مرکب در یکمرتبه امری نیستند که ما آنها را متغایر قرار داده باشیم کیفیتاً متغایرنند یعنی کیفیت روابط نازله ای نسبت به روابط بالاتر و مجموعه بالاتر هستند ، آنوقت برای بحث سوم جا باز می شود.

سومی قسمت این است که مبداء تقسیمات با مختم آنها نمی تواند دوتا باشد یعنی اصالت رابطه حکم به این میکند که اگر مقسم تقسیم بریک عددی باشد تا آخر چه متنازلاً ، چه متضاداً چا پایین بیائیم و چه بالا برویم چه مجموعه ما بسیار بسیار کوچک شود تا میدان انرژی و پایین تر ، و چه بزرگ بشود و فیزیک کیهانی باشد چه رابطه انسانی و چه رابطه غیر انسانی باشد. برای کل ، این خصلت تمام می شود یعنی اگر مقسم به این بازگشت که تقسیمات متناسب (مثلاً) یا پنج تاست ، الی آخر پنج پنج تقسیم می شود ، اصالت رابطه اصالت کل ابای ازاین دارد که دو دسته بندی داشته باشد به صورت بسیار ساده عرض می کنم که آن دو دسته بندی اگر بخواند هر دو اصل باشند جمع پیدا نمی کنند.

وحدت ترکیبی ، وحدت تقسیماتی را لازم دارد تقسیمات هم اعم از زمانی و مکانی و ربط بین زمان و مکان است بهر حال اگر کل آفرینش فرض بشود باید مقسم در آنجا صوق کند. اگر در مقطع بیاید باید صدق کند (مبنای ۳) مقسم سه البته کلمه ایست که من روی آنها حساسیتی ندارم به هر عددی که تقسیم کردید آن باید این گونه باشد.

برادر نجابت : این مطلب شماکلی را شامل نمی شود منطق را نمی پوشاند.

برادر حجت السلام حسینی : بله می پوشاند می خواهم عرض کنم که در اینجا شکل انتزاعی منطق حل است. باید انتزاع نسبت به غیر انتزاع جایگاه داشته باشد یعنی این مطلب باید مستقل از ادراک انسان باشد همانگونه که قبلاً گفتیم ربط و تقسیماتش مستقل از انسان است آنوقت می گوئیم تعدد تقسیمات هم مستقل است چه انسانی و چه غیر انسانی باشد باید در این بگنجد. آنوقت معنایش این است که شما نمی توانید چیزی را پیدا کنید که در این نباشد معنای هماهنگی هم در یکرته آن همین است شما نمی توانید هماهنگی با کل نگری را ازهم تفکیک کنید. تناسب دوچیز نسبت به امر سوم یا ربط دوچیز و رسیدن به خاصیت سوم.

برادر نجابت : عرض من این است که تکیه می کنید عمدتاً به نظر میرسد که این مطلب روی مسائل مادی میاید. اصلاً آیا مفاهیم را شما کل تصور میکردید یعنی مثلاً مفهوم نقیض.

برادر حجت السلام حسینی : بله حتماً. اینها هم کیفیت دارند. هم نسبت به همدیگر دارند. من ساده کنم مطلب را ، شما مثلاً می گوئید فضای فرضی ریاضی ، میگویم در این دستگاه این گونه است و تعریف می دهید. بله مفاهیم هم بهم نسبت دارند بعد حتماً اثبات می کنید که اینها ارتباط کلی دارند یعنی منتهجه دارند روی مفهوم خاص که دست میگذارید عنایت به رابطه آن ندارند. این منهای بقیه روابطش اساساً هیچگونه تعینی ندارد خلاصه عرض می کنم منهای تغایر در ذهن و عین هیچ جا هیچ چیز را نمی توانید ملاحظه کنید ، بجز مطلق هر چه در عالم تغایر بیاید از عالم تغایر جدا نیست ، هر چه در عالم تغایر بیاید بدون رابطه ممکن نیست.

برادر نجابت : شما وجود و هستی را (که مطلق است ) کنار بگذارید آنوقت میخواهید بگوئید همه چیز از یک سنخ است چون به یک تقسیم بندی بازگشت می نماید.

برادر حجت السلام حسینی : احسنت ، چون همه ممکن اند ، عرض من این است که اگر شما در فلسفه آن بخواهید صحبت کنید به نظر من میرسد آنرا به دوره سوم بحثی موکول کنید اما اشاره ای که در اینجا به مطلب می کنیم این است که اگر هستی اصل است هستی واجب که مطلق است اصل است و آن اصل در ایجاد این هستی متکیف است. هستی ممکنات بدون کیفیت ممتنع اند ، هستی تجریدی در خاطر من با نیستی در خاطر شما دوتاست.

نسبت ربط بین این دو اثبات می کند که اینها اجزاء یک کل اند. خلاصه مطلب یک بحث هم این است که پس از اینکه می گوئیم حضرت حق جلت را از مخلوق جدا می کنیم چون شبیه به مخلوق نیست و آنچه را که می گوئیم درباره او نیست اصلاً تجرید از تغییر در برابر مفهوم ذهنی معنا ندارد. درباره روح ، تجرید چه معنایی دارد. مجرد بودن از چه چیز غرضتان است؟ اگر مجرد بودن از جسمیت است که موج رادیو هم مجرد از جسمیت (که منظور شما است ) است اگر مجرد بودن از تغییر و تغایر و احکامی که برای حدوث می گوئیم هست که همه اینها تحت آن قرار دارند. اگر آنوقت در باب تغییر و تغایر آمد آیا مگر می شود در کل نیاید خلاصه مطلب میخواهم عرض کنم ، با این عنایت اگر توجه به مطلب داشته باشید هستی اینگونه نیست که دوباره باشد که یک پاره آن نظام جهان و نظام خلقت باشد.

یکپاره دیگر آنهم برای خودش چیزهای دیگری باشد که کاری در آن نظام نداشته باشد ایجاد فکر در این شکل و یا در آن شکل و پیدایش آن و سیر و رشد آن به انحطاط یا به تعالی. .. اینها همه نمی توانند در کل جایگاه خودش را نداشته باشد آنوقت بحث مهمش همان بحث اختیار است که حالا اختیار چگونه است والا بحثهای دیگرش تقریباً حل است بحث اختیار هم این است که نسبت به مرتبه نازل آن اختیار است اما نسبت به مرتبه عالیه اش باید حتماً حل در آن باشد ، آنوقت معنایش این است که اختیار از جهت حدوث و بقاء دیگر



در بودنش مختار نیست ، اختیار در حد آنهم ندارد ، اختیار مانند این مثلاً این استکان که حد خاصی در این عالم دارد در یک زمان و یک جا هست.

#### خلاصه بحث

بنابر این مطلب امروز را جمع بندی می کنم :

۱ - این که در کل ، اصالت با رابطه است.

۲ - اجزاء کل و اقسام کل تقسیماتش اعتباری نیست.

۳ - بیشتر از یک تقسیم بندی بر کل نمی تواند صادق باشد ، چه انسانی ، چه تجربی ، چه تجریدی ، چه

غیر تجریدی چه از عالم تجرید ذهن باشد و چه از عالم مجردات باشد.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره دوم

جلسه: ۵

موضوع: کلیات روش طراحی اسلامی

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۱۹/۸/۶۴

مخلوق بودن غایت داشتن اختیارداشتن

امروز کلیاتی درباره فرقی که روش طراحی اسلامی با غیراسلامی دارد راعرض می کنیم.

\* ۱- هستی مطلق اصل بوده وقانونیت روش به آن بازگشت می نماید نه به هستی ممکنات کلمه اسلامی راکه می گوئیم این چیزها درآن مفروق عنه است وآثاراین اموریاید درروش ظاهر باشد ۱- اعتقاد به اینکه هستی مطلق اصل است نه هستی ممکنات هستی مقید به امکان اصل نیست، بلکه هستی بدون قید امکان تنها به هستی مطلق اطلاق میشود هستی بدون قید برابر هستی بدون قیددرهمه جهات است یعنی حضرت حق جلت عظمته ، هستی حقیقی ، هستی مطلق ، هستی ای که همهء هستها به او هست شده وبه او هست میشوند وهیچگونه استقلالی نداردپس وقتی می گوئیم (اصل بودن هستی) یعنی هیچ اثری ، هیچ وجودی وتاءثیری نیست که ازحضرت حق سبحانه وتعالی مستقل باشد اوخالق است اوموجداست منزه است ازجمیع کمالات ، به هیچ صفتی موصوف نمی شود منزه اذادراک ماست ، ادراک ما به طرف اوادراکی مبتنی برنفی ومنع جمیع آنچه راکه ادراک از او می نمائیم است. حالا بحث مفصل آن باید درآن چیزی که درفلسفه اسلامی میگوئیم مطرح شود ولی کلمه اسلامی که میگوئیم نمیتواند روش راازسایراعتقادات جداکند ، بلکه روش هم جزئی است ازآنچه که دراصول اعتقادات مابه آن اصالت هستی مطلق میگوئیم است قانونیت جمیع قوانین من جمله روش ،

کیفیت قانونیتشان و نظایر اینها باید به او بازگشت نماید. قانونمند و جمیع خصوصیاتش باید به او بازگشت نماید. بنابراین آنچه راکه فرق است باروش غیراسلامی ، آنها به قوانین ماده بازگشت میدهند ، بازگشت به آثارماده میدهند.

### \*۲- تناسب غایت باهستی مطلق

باید غایت متناسب باهستی مطلق و فعل او باشد یعنی درروش اسلامی برای ملاحظه قوانینی که آن حرکت رابصورت اسلامی مطالعه می نمایند نمیتواند حرکت رابه سوی غایت ندانست. حرکت به طرف غایت است ، هستی بدلیل غایت است. همینطور که هستی اشیاء مستقل نیست ، ازغایتی خاص که متناسب با فعل خداوند تبارک و تعالی است هم نمی تواند مستقل باشد.

دردستگاه الهی همه انبیاء تسلیم خدایند و همگی دعوت به توحید می نمایند. شرایع آنها مختلف است ، اسلام به معنای اخص اسلامی است که نبی اکرم (ص) آورده است ولی اسلام به معنای اعم ، تسلیم خدایشدن است خداوند حضرت ابراهیم رامسلم میخواند همگی تسلیمند و درمقابل آنانکه تسلیم نیستند و درمقابل حق قیام کرده اند ، ملحد هستند طریق الحاد دارند

### \*معتقدترین به اصالت ماده هرگز نمیتوانند غایتی معرفی کنند

میگویند ماده مستقل است بنابراین متکی به هستی مطلق نیست. به جای اینکه اصالت هستی رابپذیرند اصالت ممکنات رامطرح می نمایند کلمهء ممکن راهم برداشته و آنرا اصالت ماده می گویند(چرا که واجبی راجز ماده قائل نیستند ) بنابراین آنها نسبت به غایت که میرسند هیچوقت آنرا به سوی رضوان الهی و رحمت الهی بالمره نمیدانند و غایتی خاص متناسب با فعل خدامنزه ازنقص ، و منزه ازظلم و منزه ازصفات محدودوممکن ، بلکه متناسب با صفت حضرت حق جلت عظمته رانمی توانند قائل بشوند وبالتر اینکه نوعاً غایتی نمی توانند معرفی کنند جهت غائی راهم نمی توانند معرفی کنند یک طرفش (هستی ) ابهام است که از کجا شروع شده و آنطرفش هم ابهام است که به طرفش کجاست. آنچه راکه درمعنای تکامل میگویند علاوه براینکه نقص آن ظاهر و بارزاست ، ( و قتیکه مبدائی برای خیرومنزه نمودن ازنقص معرفی نکنند ، نقص وعدم نقص ، معنا

ومفهومش یک معنای دیگری میشود ناهنجاری وهنجاری یک معنای دیگری پیدا می کند و خلاصه اینکه شرافتها ، ارزشها یک شکل نسبی پیدا کرده که معنایش با نفی آن مساوی میشود. معتقدند که ارزش و شرافت به حسب ادراک بشر معنا پیدا میکند که خود این ادراک ازارزش و شرافت آثاری از آثار ماده است یعنی آب جوش داغ است و آب سرد هم سرد است. هیچکدام معنا ندارد که خارجاً و مستقل از انسان سخن ازارزش نسبت به آن بدهیم وقتیکه شما غایت رامعین میکنید ، جهت غائی رامعین میکنید ، ضرورتاً در قسمت سوم بازبین شما وملحدین فرق حاصل میشود

### \*۳- تغییر جهت بوسیله اختیارانسان

پس سومین فرق آنستکه جهت میتواند بوسیله اختیار تغییر کند ( البته نه به صورت کلی که آن به اختیار خداوند تبارک وتعالی است به اراده خداوند است که جهت کلی تعیین شده و متناسب با فعل است. بلکه جهت جزئی میتواند تغییر کند ) ودراینجاست که عالم اختیار\* ضرورت پیدا میکند. حال اینکه چرا عالم اختیار ضرورت پیدا میکند طبیعتاً از مباحث فلسفی است.

\*اساساً اختیار اگر نباشد علم حاصل نخواهد شد چون علم درون رابطه بودن نیست ، بلکه نسبت به چیزی است ، رابطه ای را که معین می کنید و نسبت میدهید وقتیکه نسبت میدهید باید حتماً حاکمیت بر رابطه باشد والا در تابعیت رابطه که معلوم است. وقتی من این شیئی را کف دستم می گذارم این شیئی نه اینطرف دستم رامی بیندونه آن طرفش را.

درون رابطه قرار گرفتن ودراین حال ادعای هر مرتبه ولونازلترین مرتبهء علم را نمودن ممتنع است، علم اگر به معنای آگاه نسبت به رابطه است معنایش اینستکه سلب و ایجاد رابطه ملاحظه کند ، معنای ملاحظه سلب و ایجاد اینستکه حاکم بر ربط باشد نه تابع ربط اگر چنین شد برای آنجائی که علم ضروری شود اختیار ضروری خواهد شد و اگر نباشد که احسان اصل شود احسان بدون علم ولو علم به نفس ممتنع است ، یعنی اگر خداوند خلق نکرده مگر برای احسان ، چرا؟ چون حرکت یا اضطراب است و یا متعلق ، والتفات ولذت و ابتهاج است. اگر

حرکت به طرف رضوان الهی است ، ایجاد شئی وجه پیدامیکند والا اگر حرکت به طرف نقص باشدمانند اینستکه یک چیزبزرگی رادرست کنیم ، بعد این چیزدرحرکت مرتباً کوچک شود ، غایتش به طرف کوچکترشدن باشد یعنی به طرف زجر باشد ، کوچک بشود یعنی اینکه هستی اش راازدست بدهد ، اضطرارش بیشترشود ، مرتباً رابطه اش با موجدش قطع شود، این مرتباً درحال زجراست ونمی تواند ملاک برای کسی که احتیاجی به خلق ندارد باشد ایجاد رنج تناسب باوجود مطلق ندارد ، ایجاد خیرهم ازروی نیازتناسب به مطلق ندارد. متناسب بامطلق اینستکه خلق کند ولذت عطا کند نه ازجهتی که محتاج است، چرامیگوئید لذت تناسب دارد؟ چون رشد تناسب است، رشد تناسب بااطلاق دارد ، نکس تناسب بااطلاق ندارد اگر بنا شد که رشد تناسب بااطلاق وبهجت داشته باشد آنوقت غایتی هستی که باید غایت، ابتهاج وغایت تعلق به خداوندتبارک وتعالی باشد به حسب آن جمله ای که درآن دعا است (که استفاده از آن نه بخاطر استدلال مطلب است بلکه برای تقریب به ذهن است ) حتی صار ارواحنا معلقه بعز قدسک " اینکه ارواح ، معلق به عزت قدس بشود کمال ابتهاج را در اینجا ذکر کرده است ودرقبل آنهم میگوید که نهایت سرورونهایت لذت هم طبیعتاً درنهایت سجود واقع میشود. یعنی اینکه پسند او(انسان ) الهی شود ، پسند وقتی الهی شد معنایش اینستکه هرچیزی راهمانگونه که هست منشاء حرکت او باشد. دراینصورت همه ممکن اند ، هیچ چیز نمیتواند منشاء حرکت باشد ، الا حضرت حق جلت عظمته ومحبت او.

بنابراین خداوند خلقت فرموده برای اعطاء کمال بهجت وکمال بهجت میسرنمیشود جزحداقل آن اینکه علم به نفس پیدا کند اساساً بهجت ، سرور وانبساطی است که بوسیله حاکم بودن برنفس ملاحظه رشد درهستی حاصل میشود ، یعنی آرامش یافتن بدون علم حضوری بررشد ممکن نیست علم حضوری نسبت به رشد فرع بر اینستکه علم ممکن باشد یا نباشدبلکه علم حضوری بررشد پس ازاینستکه علم ممکن باشد. اگر علم بخواهد ممکن باشد بدون اختیار محال است یعنی ماکه تبدل حالات پیدامی کنیم آنوقت که لذت می بریم نقصی از مادرآن حین متناسب بامرتبهء هستی مان برطرف میگردد. حالاین چه نوع کاذبش باشدوچه صادقش باشد ، چه اختیار به سوء باشدوچه اختیاربه حسن باشد. البته بعدازاینکه بنا شد اختیار باشد یکوقت است که قبل

از اختیار رامیگوئید میگویم که قبل از اختیار که در نزد او حضوری ندارد ، اصلاً نزدی ندارد ، انسان احساس فرح و یا الم میکند احساس فرح و انبساط پس از ملاحظه حضوری اضافه شدن هستی است. یعنی یک رفع نقص و الم واضطرابی که قبلاً آنرا ملاحظه می کرد و حالا بر طرف شده است ، یا اینکه نه ، اضافه بوجودش شده قبلاً هم به این درجه التفات نداشت یعنی این نیاز برایش شناخته نشده بود؟ مثلاً یک میوه ای را برای من میآورند فرضاً آنرا قبلاً نخورده باشم مثلاً در زمان طاغوت میوه هائی که در بلاد دیگری بود که بالمره آنها رانندیده و نخورده بودیم مانند توت فرنگی ، آناناس ، موز و... طبیعی است که من چیزی را که نمی شناختم ، اثم از نقص آن ، الم از نداشتن لذتش را ، الم از نداشتن رابطه با این مرتبه از هستی را نمیتوانستیم بشناسیم وقتی آنرا می شناختم آنوقت می فهمیدم که این لذت هم هست. یعنی این مرتبه ای از حالت نفسانی هم هست که این مرتبه فرع بر اینست که من قبلاً این لذت را داشتم و بالمره احتیاجی به آن نداشتم بلکه من آنرا نداشتم و حتی علم به اینکه میشود داشت هم نداشتم در حرکت هستی وقتی که علم حضوری نسبت به رشد حاصل میشود لذت ایجاد میشود. لذت توصیفی جز این ندارد ملایمت با فطرت و سرشت و هستی یعنی اضافه تر شدن و پذیرش رشد برای فطرت است. البته عرض کردم در مرحله نازله که آنرا نگاه کنیم اختیار سوء و اختیار حسن پیدامیکند. ریگان هم ممکن است از چیزهائی لذت ببرد ، طبیعتاً رشد دراموری هم هست البته نه به معنای رشد حقیقی بلکه رشدش رشد کاذب است. هرگاه علم حضوری نسبت به رشد که آن رشد هم رشد حقیقی هماهنگ با حرکت هستی باشد پیداشد ( که به اتکاء خداوند تبارک و تعالی و به رضوان او جلت عظمت حاصل میشود) این مطلب بدون حاکمیت بر رابطه و اختیار ممتنع است و اختیار بدون اینکه جهان آزمایش خلق بشود تبدیل به چیزی میشود که مبداء غرور است چرا؟ چون حاکمیت بر خود نفس حاصل نمیشود حاکمیت بر نفس به وسیله آزمایش حاصل میگردد و این غیر از اختیار است خلق جهان دنیا به این معناست که جهان را خلق کنند که انسان در آن در آزمایش قرار بگیرد چرا؟ چون تا من در آزمایش قرار نگیرم خودم برای خودم معرفی نخواهم شد و این بمعنای حاکم شدن بر نفس و آخرین مرتبه ای که اختیار میتواند رشد را بپذیرد.

فلسفه اسلامی اختیار را برای حضرت حق نسبت به جهت کلی، هستی و برای عباد نسبت به جهت حرکات خودشان در امور تشریحی قائل است یعنی چه؟ یعنی عباد در کارهایی که میکنند میتوانند سمت گیری و جهت داشته باشد میتوانند نماز بخوانند و میتوانند شرب خمر کنند میتوانند ظلم کنند میتوانند عدل کند. میتوانند محسن باشند، میتوانند گناهکار باشند میتوانند دعا کنند میتوانند نفرین کنند میتوانند برای عباد خیر بخواهند میتوانند برای آنها شر بخواهند اگر اینگونه شد باید اینجا حاکمیتی برای جهت تنظیم ملاحظه کنیم که آنها نمی توانند اینرا ملاحظه کنند.

\* در دستگاه مادی بعثت نفی اختیار دستیابی به تغییر جهت مسافت برای تغییر هدف ممکن نیست. بعد از اینکه غایت معلوم شد اثر اختیار فقط در جهت کل نیست، اثرش درست گیری کار تنظیمی افراد است (در جزئی و یاد ر کلی) حالا اینرا عنایت کنید میخواهم توضیح دهم و بعد هم خلاصه کنم غرض از اینمطلب اینست که شما یک مبداء و یک مقصدی دارید کاری رامیکنند میخواهید عملیاتی را انجام بدهید برای رسیدن به نتیجه ای بین مبداء و مقصد شما یک مسافتی است، مسافتی را بپیمائید تا وقتی که به مقصدی برسید این مسافت فقط فاصله مکانی نیست بلکه فاصله زمانی هم هست یعنی به معنی کلمه ربط میتوانید آنرا بیان کنید، میتوانید بگوئید اینطرف سطح و آنطرف سطح (اختلاف سطح) و ربط بین این دو سطح. دستیابی به تغییر جهت مسافت برای تغییر سمت گیری و هدف گیری در دستگاهی که خاصیت را از ماده دانسته و قدرت اختیار را در آن نفی میکند ممتنع است یعنی بر تمامی چیزهایی که انتخاب را اصلاح میکنند جبر ماده حاکم است سخن از مسئولیت یا هر چیز دیگر که ذکر کنند در کلمه جبر ماده حل است.

\* در دستگاه عدل الهی علت پذیرش اختیار دستیابی به تغییر جهت مسافت برای تغییر هدف ممکن است و لکن شما حاکم بر ماده هستید یعنی میتوانید مسافت را تغییر بدهید، و تصرف در مسافت یعنی تصرف در راه و طریق رسیدن به هدفی و برگرداندن آن راه به راه دیگری که به هدف دیگری میرسد که رسیدن به چنین مقصودی ممکن نیست الا از طریق تصرف در مسافتی که در تنظیم وجود دارد یعنی نحوه چیدن سیستم و نظام و نحوه درست کردن کل وقتی که تغییر کند نحوه انتقال و جهت سمت گیری حرکت و تاءثیر و جهت تبدیل



وضعیت به وضعیت آتی عوض خواهد شد. اینهم بدست شما مقدمه اینمطلب هم هست و تحت اختیار میآید ولی تالی آن دیگر بدست شما نیست و درمختار بودن همین که مقدمه اش بدست شما باشد کافی است شما می توانید کبریت بزنید ، اصطکاک بین چوب کبریت و کبریت ایجاد کنید و میتوانید نکنید ، میتوان فندک رافشار داد میشود فشارنداد ولی اینکه من فشار ر ا بدهم روشن هم نشود من آب راروی چیزی که خیس میشود میریزم درحالیکه خیس نشده است دراینصورت که عالم دیگر عالم اختیار و تکلیف نیست و این با هیچکدام از اعتقادات اسلامی نمی سازد.

\* طرح این مطلب که روش اسلامی و غیراسلامی ندارد با اعتقادات اسلامی سازگار نیست

پذیرش اینکه روش رابه آنگونه که اسلامی و غیراسلامی نداشته باشد توصیف کنیم سازگاری با اعتقادات اسلامی ندارد. بنابراین چه چیزی با اعتقاد اسلامی سازگار است این سازگار است که هرگاه شما یک مجموعه " الف " رادرست کردید مهره ها رابه این نحوه خاص کنارهم چیدند این مجموعه بطرف نقطه خاصی متناسب با (مجموعه الف ) در حرکت است اگر بگونه ای دیگر چیدید و مجموعه ای دیگر رادرست کردید به طرف نقطه دیگری که متناسب به " ب " است حرکت میکند یعنی در مسافت تغییر وضعیت موجود به مطلوب و تبدیل این وضعیت به وضعیت دیگر از طریق تنظیمات آن تصرف میکنید. البته کار کفار هم برای ما و در درون دستگاه کاملاً قابل تحلیل است و در درون دستگاه خودشان ضرورتاً متناقض نباشد یعنی عمل و نظر و کار آنها همه هماهنگ باشد که حق بودن و نا حق بودن زیر سؤال میرود ، چون ما حق بودن رابه هماهنگی عمومی تمام کردیم نمیشود که هم این دستگاه حق و هماهنگ باشد هم آن دستگاه ، اما کفار هم مجبورند به علم و اختیار قائل باشند چون مختار خلق شده اند ، ولیکن چون در مقام فلسفه منکر اختیار میشوند در مقام فعل هم آنرا انکار می نمایند و تنظیمات آنها بدانگونه که متناسب با حرکت هستی باشد نخواهد بود. ادراکات انتزاعشان با ادراکات تجربیشان متناقض است در ادراکات تجریدی میگویند ماده اصل است ، پروسه اصل است اما در ادراکات تجربی و در عمل مجبورند که اختیار را اصل بگیرند که این مطلب تناسب با قانونمندی ماده ندارد ، اختیار را توجیه به انتخاب میکنند و... با هزار وصلهء نا چسب میخواهند شبه هماهنگی رادرست کنند همانگونه

که در مغالطه انجام می گیرد. مغالطه بین فعل و نظرشان وجود دارد چون دستگاهشان نمیتواند درون متناقص نباشد و طبیعت کارشان در دستگاه الهی حل است بهر حال در دستگاه الهی اختیار و تصرف در مسافت جادارد.

پس کلیاتی که بخواهیم در مورد روش اسلامی عرض کنیم بدین ترتیب است کلی اول ، مخلوق بودن ، کلی

دوم ، غایت داشتن - کلی سوم ، اختیار داشتن و تصرف در مسافت است

نتیجه اینست که روش طراحی اسلامی همینکه تحت اختیار آمد دیگر شرعی بودن یا نبودن بطرف آخرت

است یا بطرف دنیا است همه این مطالب بعد از اختیار مطرح خواهند شد.

\* آنجا که اختیار وارد گردد قابلیت تکلیف پیدا شده و کلمه اسلامی و غیر اسلامی امکان طرح می یابد.

آنجائیکه پای اختیار وسط رسید قلم امکان نزول پیدا کرده آنوقت روش اسلامی و غیر اسلامی قابلیت طرح

دارد تا پای اختیار به میان نیامده قلم تکلیف قابلیت وقوع ندارد لذا اسلامی و غیر اسلامی را نمیتوان بر آن اطلاق کرد.

همینکه پای اختیار به میان کشیده شد آنوقت دیگر کلمه اسلامی و غیر اسلامی صحت پیدا میکند چون وقتی

که اختیار بود قابلیت تکلیف پیدا میشود و قابلیت تکلیف که پیدا شد میشود گفت که اینگونه انجام بدهید اسلامی

نیست و آنگونه که انجام بدهید اسلامی هست ( البته این در سطح کلیاتی است که بنا بود حضورتان عرض

کنیم ) و در همین جا اسلامی بودن و غیر اسلامی بودن روش را در مرحله کلیات ختم می کنیم. اینکه تقسیم

بندی چگونه است و بحثهای دیگر آن فعلاً کاری نداریم فقط تناسب به اینکه اسلامی بودن و غیر اسلامی بودن

در کلیات روش تمام شده باشد به همین اندازه اکتفا می کنیم.

\* پرسش و پاسخ

برادر نجابت : اینکه ضرورت دارد روش ، اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد را توضیح بفرمائید.

برادر حجت الاسلام حسینی : بله ضرورت دارد یعنی چون پای اختیار در اینجا رسید بلافاصله پشت

سراختار موضوع تکلیف است ( بستر تکلیف ) وقتی که بستر تکلیف شد آنوقت تکلیف همیشه دوطرف

دارد یا امریانه است. تکلیف اساساً معنایش این است که یا میگویند انجام بده یا میگویند انجام نده وقتی

میگویند انجام بده مقابلش انجام ندادنش است میشود برنامه راطوری قرارداد که انجام بدهیم و میشود بگونه ای قرارداد که انجام بدهیم.

برادر نجابت : در اینجا نکته اینست که اختیار همان قدرت گزینش است قدرت گزینش داشتن یعنی این را اختیار کنیم یا آنرا تاهمین اندازه تکلیف ثابت میشود که میتوانیم گزینش کنیم اینمطلب ربطی ندارد به آنچیزیکه ما میگزینیم یعنی در عالم امکان امکانات متعددی است ما میتوانیم انتخاب کنیم یعنی میتوانیم این روش را انتخاب کنیم یا آن روش را طبق فرمایش حضرتعالی، اثبات میشود که راههای متفاوتی است یعنی راه صحیح است و راههای غلط ، این ثابت میکند که راه اسلامی وجود دارد و راه غیر اسلامی هم هست اما خصلتها ئی را که ما در اختیار تمام می کنیم و به عنوان قدرت گزینش مطرح میکنیم این مطلب اثبات گران نیست که آن روشی را که ما اختیار می کنیم اسلامی هست یا نه. چون اگر در مقابلش بخواهیم بگوئیم که روشها مثلاً خنثی (لا اقتضا ) هستند و ما اختیار کرده و موادی را در آن می ریزیم و استفاده های مختلفی را از آن می نمائیم درست است که گزینش ما دخالت دارد اما این تناسب و هماهنگی انتخاب مقطعی با مسائل دیگر است که حقانیتش را تمام میکند یا نمی کند. بنابراین میشود روشی در اختیار ما قرار بگیرد و اسلامی شود با توجه به اینکه چگونه آنرا بکار بگیرند یک روش دیگری کس دیگر استفاده میکند ( با توجه به امکانات و هدفشان ) آنهم غیر اسلامی گردد. غرض من اینست که این قدرت گزینش اختیاری را که میگوئید در همین حدی که اثبات ضرورت روش اسلامی داشتن را بنماید قابل طرح است نه اینکه به خود روش جهت بدهد.

برادر حجت الاسلام حسینی : اشکال برادرمان جناب آقای نجابت اینست که معلوم شد راه اسلامی و راه غیر اسلامی هست ولی معلوم نشد که باید قطب نمای اسلامی و غیر اسلامی باید داشت تا راه اسلامی به راونه غیر اسلامی را پیمود.

برادر درخشان : من میخوام سئوال رابه گونه ای دیگر مطرح کنم حضرتعالی اختیار راه بهره اصلی در اسلامی بودن روش طراحی قراردادید ، میفرمائید ورود اختیار در بحث آیا بمعنای انتخاب روش طراحی است

یا امری فراتر از یک انتخاب است؟ آیا اختیار فراتر از انتخاب مطرح است یا اینکه صرفاً در قالب انتخاب یک روش خلاصه میشود؟

برادر نجات : یعنی یک کافر که بدون اینکه خودش بداند ( و از نظر تئوریک اعتقاد داشته باشد ) مختار است و در انتخاب روشش تعیین اولویت می نماید. صرف اینکه او هم مختار است

( مختار من حیث لایشر ) اینکه اثبات میکند روشهای متعددی است و یکی از آنها هم اسلامی است اما در حین کارش روشی را که انتخاب میکند ممکن است بعداً اثبات شود که اسلامی است.

برادر حجت الاسلام حسینی : رابطه راه میتواند با انگیزه و هدف قطع شود و اختیار اگر حاکم بر انگیزه باشد میتواند معنای حاکمیت بر رابطه را پیدا کند اگر حاکمیت بر انگیزه رانداشته باشد نه حاکمیت بر راه رامیتواند داشته باشد و نه حاکمیت بر رابطه را میتواند داشته باشد همینه که تابع انگیزه شد معنای انتخاب به معنای قدرت گزینش تبدیل میشود. قدرت گزینش بدون اینکه نسبت به اصل جهت این قدرت تعلق بگیرد ، یعنی در یک راستا و در یک جهت انسان میتواند قدرت گزینش را منتهای قدرت اختیار فرض کند. یعنی بگوید اختیار در مرحله نازله وجود دارد ، حاکمیت بر رابطه در مرحله نازله وجود دارد ولی حاکمیت بر خود که لازمه عالم ابتلا و امتحان است چنین چیزی نیست ( اگر در نظر مبارکتان باشد مادر اول کار برای پیدایش علم حضوری حاکمیت بر رابطه راطرح کردیم ) تا وقتیکه حاکمیت بر خود نباشد ( که گفتیم لازمه اش خلق عالم دنیاست ) خلق دنیا بی مورد است حاکمیت بر خود یعنی حاکمیت بر انگیزه خود این مطلب است که میتواند جهت را عوض کند اینستکه میشود گفت که معلل به چیزی نیست جز به نفس اختیار. به هرنسبتی که بگوئیم حاکمیت بر خود وجود ندارد ( ما هم گفتیم که حتماً وجود دارد شما هم بگوئید که هیچ مقداری حاکمیت بر خود نیست بگوئید در کنه مطلب که دقت کنیم اختیار به معنای حاکمیت بر خود وجود ندارد ) میگوییم که بنابراین " خود " اقتضائی دارد که به طرف آن اقتضاء حرکت میکند و اختیار دیگر معنا ندارد و در اینصورت بندگی هم بی مورد است دیگر از اختیار صحبتی نیست و بالمره باطل است دیگر ظاهرش اختیار است و معنای پروسه میشود.

برادر نجات : اختیار تنها چیزی را که تمام میکند تعدد روش است چیز دیگری را اثبات نمی کند.

برادر حجت الاسلام حسینی : اگر اختیار حاکمیت بر انگیزه رامعین کرد یعنی اگر گفت که خود رامیتواند در اینطرف قرار بدهد یا میتواند در آن طرف دیگر قرار بدهد این مطلب حل است.

برادر درخشان : می فرمائید اختیار حاکمیت بر انگیزه است و این امر است که میتواند جهت حرکت را عوض کند. حال عرض می کنیم که تغییر دادن جهت حرکت هم بنظر میرسد چیزی جز انتخاب جدید نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی : مرحله انتخاب خیلی نازلتر از اختیار است مثلاً گاهی است که میگوئیم سمت گیریمان را در حیات عوض کنیم بعد دو سمت گیری را قائل میشویم یک سمت گیری بر اساس هوا و یکی سمت گیری بر اساس تقوی. حالا در سمت گیری بر اساس هوا میلیاردها نیاز وجود دارد که اینها در مزاحمت یکدیگرند مثلاً من بروم تولید قلم یا خودکار را شروع کنم یا تولید کتاب یا دفتر را و یا تولید تلفن رایا تولید فرش را؟ این لذت را بیابیم یا آن لذت را؟ این مطلب تا مبهم تعدد بردار است. مناسباتی دارد و هیچکدام از مناسباتش در آن سمت دیگر نمی آید بعد نسبت به شرائط هم می سنجیم اولویت ها نسبتها و جمع بندی می کنیم بدینصورت که میگویم الان در این مرحله فقط میشود فلان اقدام را به عمل آورد. مثلاً مقدورات را در لذائذ باطل نگاه میکنم نسبت لذائذ باطل را هم نگاه می کنم آن بهترینی را که ممکن است معین شود آنرا در اولویت قرار داده و گزینش می نمایم این معنای انتخاب است انتخاب کردن یعنی گزیدن ، انسان همیشه در سمت خاصی انتخاب میکند.

برادر درخشان : یکموقع است که این انتخاب در چهار چوب معین است یکوقت است که فراتر از این انتخاب چهار چوب است در آنجا هم هنوز کلمه انتخاب را به آن اطلاق می کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی : عیبی ندارد ما به فرمایش حضرتعالی یک کلمه پسوند آن قرار میدهیم اصراری نداریم که بگوئیم حتماً کلمه اختیار را بکار ببرید شما واژه رامشخص کنید بگوئید انتخاب چهار چوب بگوئید. انتخاب ما کرو. اگر انتخاب ما کرو در نهائی ترین شکل به اصل انگیزه و چگونه اندیشیدن و از آنهم بالاتر رسید این معنای اختیار است. چون چگونه اندیشیدن زیر دست انگیزه و محدوده قلمرو انگیزه است نه فوق انگیزه چرا؟ چون انگیزه پتانسیل دارد وقتی میگوئید حاکمیت بر انگیزه به معنای حاکمیت بر پتانسیل است اندیشیدن حرکتی انسانی است ، فعالیتی است درونی ، این فعالیت درونی انسان مقصد و مبداء مختم دارد ، حتی وقتیکه

میخواهد کارمنطقی انجام بدهد چه رسد به اینکه بخواهد کاری پائین تر از منطق انجام بدهد درانتخاب چهارچوب میشود آنرا مرتباً بزرگ و بزرگتر نمود. مثلاً گاهی انسان چهارچوب در این اطاق در نظرش است مثلاً تعداد افرادی که گنجایش این اطاق را دارند میشود از این در وارد یا خارج شوند گرچه شبانه روزی پانصد مرتبه وارد و خارج شوند یکوقت چهارچوب دروازه های ورودی یک شهر را گاهی میگوئید مقداری که به دنیا میآیند و مقداری که از دنیا میروند. کلمه چهارچوب معنائی دارد که به همه اینها اطلاق میشود عرض ما اینستکه نفس فشارمورد توجه قرار می گیرد ، یعنی انگیزه مورد توجه قرار می گیرید اگر این انگیزه و رای چهارچوب محاسبات ابتدائی انتخابها بلکه یک پله بالاتر رفته و از چهارچوبهء انتخابات علوم و ادراکات و استنباطات و باز هم بالاتر رفته چهارچوبه علوم که خود منطق ها هست و بگوئیم اینهم یک حرکت فکری است ، از اینهم پا را بالاتر گذاشته و انگیزه را مطرح کنیم آن فشاری که مبداء حرکت ذهن و عین و ربط انسان میشود آیا این فشار تحت اختیار است یعنی با اختیار جهت آن پتانسیل عوض میشود میگوئید بله ، تحت اختیار است. اختیاریک چنین قدرتی را دارد میگویم اگر بخواهید لقب انتخاب را بدهید به انتخاب بین دوفساد که مثلاً گوش به موسیقی بدهم یا اینکه نظریه نامحرم بیندازم. این را لااقل باید به قیدی مقید کنید که معلوم شود که این غیر از آن اختیار است این اصلاً قابل قیاس با آن نیست. آن اصل است و این تابع بنابراین اصل بودن آنگونه انتخاب کردن ( انتخاب انگیزه ) و فرع بود اینگونه انتخاب ( انتخاب موسیقی یا نظریه نامحرم ) پذیرفته شد آنوقت صحیح است که بگوئیم اختیار اصل در انتخاب است و آنوقت بگوئیم آنهایی که مدعی گزینش اند و قائل به اولویت و استراتژی و طرح و برنامه ریزی و... هستند و اصالت اختیار را قائل نیستند. در انتخاب عین همان کسانی هستند که قابل به تبعیت او وحی هستند ولی اصالت تعهد به وحی را فراموش می کنند یعنی التفاتی میشوند و دستگاه فکریشان درون متناقض است آنهایی هم که انگیزه را فراتر و بالاتر از قدرت اختیار میگیرند ، قدرت تفسیر انتخاب را ندارند لذا ما میگوئیم که آنها نه فقط علم رانمی توانند معنا کنند بلکه گزینش و اختیار را هم نمیتوانند معنا کنند همانگونه که هستی را هم نمیتوانند شناسند.

برادر نجات : عرض اینستکه این اختیاری که روی انگیزه میآید تعددرا اثبات می کند یعنی وقتیکه ما اختیار را روی انگیزه ببریم ، انگیزه (به فرمایش حضرتعالی) جهت رابه اینطرف آورده یا به آنطرف میبرد که متناسب با این یک اتفاقاتی میافتد که می اختیار سوء میکنم و اعمالی را انجام میدهم و کسی هم اختیار خیر میکند و روشی میسازد اثبات اینکه خود آن روشها فرق دارند روشها فرق دارند آنوقت لوازمش جبر میشود!

برادر حجت الاسلام حسینی : براین مطلب من توضیحی عرض کردم یکی اینکه اختیار تصرف در مسافت است معنایش اینستکه روش ابزار مسافت است ( مسافت به طرف خدا یا مسافت بطرف هوی ) مسافت در مرتبهء زمان نه مکان در اینصورت (مسافت در مرتبه زمان ) یک ابزار زمانی نمیتواند دوزمان را تحویل بدهد یک نکته دیگر اینکه عرض کردم این اختیار، اختیار در مقدمات است نه اختیار در نتایج تعلق اختیار به نتایج ، مستمراً ممتنع است مگر برای حی قیوم جلت عظمته. ما با اختیار در مبادی میتوانیم کیفیت تنظیم را عوض کنیم ولی آثار را اگر من توانستم عوض کنم به این معناستکه قدرت در تصرف نفس مسافت را دارم نه در جهت مسافت گاهی است که بر جهت زمان حاکم میشوم گاهی بر نفس زمان هم حاکم میشوم این قدرت حضرت حق است اگر اینگونه شد من میتوانم عالم را از آن جهتی که اراده فرموده و خلقت فرموده معاذا... تغییر دهم و من قیوم آن باشم آنچه که قطعی است اینستکه اختیار در نفس زمان مختص به خداوند تبارک و تعالی است. اما در تحت زمان من میتوانم یک مسافت را از اینطرف انتخاب کنم کافر میتواند یک مسافت را از آنطرف انتخاب کند اگر اینگونه شد همینکه مسافت باید متعدد باشد طبیعی است که نحوه تنظیم آن و تقسیماتش ابزار شناسائی تقسیماتش ابزار جمع بندی آن ، همه عوض خواهد شد.

برادر نجات : اگر بگوئیم حرکت و اختیار وجود دارد اینمطلب اثبات دوئیت مسیر حرکت رامی نماید چرا که اختیار در یکسانی معنایی ندارد.

برادر حجت الاسلام حسینی : بله اینمطلب شما چهارچوبه های کوچک را تمام میکند صحت در چهارچوبه های بزرگ که اصل انگیزه را هم در بر میگیرد است اگر زمان هر شئی را با تغییرات خودش گرفتیم آنوقت گفتید

که جهت زمانی میتوانید عوض شود دیگر مسافت و ابزار مسافت آن نمیتواند یکی باشد. البته بحث کلیات با وارد شدن در بخشهای درونی مطلب دو کار است ولی اینجا فعلاً در سطح اصل کلیات مطلب بیان شده است.