



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است.

عیون اخبار الرضا ج ۱

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، جلد اول از گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می باشد که طی ۴۱ جلسه و ۲ مجلد، از تاریخ ۱۳۶۷/۰۱/۱۰ الی ۱۳۶۹/۱۲/۰۱ به بحث پیرامون «روش طراحی» دور سوم پرداخته است که گزارش جلسات ۱ تا ۲۱ در این مجلد تقدیم می گردد.

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

فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست:

جلسه: ۱.....	۷.....
جلسه: ۲.....	۱۹.....
جلسه: ۳.....	۳۵.....
جلسه: ۴.....	۴۹.....
جلسه: ۵.....	۶۵.....
جلسه: ۶.....	۷۹.....
جلسه: ۷.....	۹۳.....
جلسه: ۸.....	۱۰۹.....
جلسه: ۹.....	۱۲۱.....
جلسه: ۱۰.....	۱۳۳.....
جلسه: ۱۱.....	۱۴۹.....
جلسه: ۱۲.....	۱۶۱.....
جلسه: ۱۳.....	۱۷۹.....
جلسه: ۱۴.....	۱۹۳.....
جلسه: ۱۵.....	۲۰۵.....
جلسه: ۱۶.....	۲۱۷.....
جلسه: ۱۷.....	۲۳۱.....
جلسه: ۱۸.....	۲۴۵.....
جلسه: ۱۹.....	۲۵۷.....
جلسه: ۲۰.....	۲۶۷.....
جلسه: ۲۱.....	۲۸۱.....

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱

موضوع: کل نگری و کلی نگری

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۲۹/۸/۶۴

* مقدمه

برادر ساجدی: پس از اینکه چهار جلسه در خدمت آقای حسینی و گروهی از دوستان بودیم روی مباحثی که در طی این چهار جلسه اشاره فرمودید در اولین جلسه در رابطه با تفاوت میان کل و کلی مطالبی را فرمودید که ملاحظه کل نگری یا ادراک از کل و ضرورت روش گفته شد.

کل دارای اجزاء است ادراک از کل همانگونه که هست نمی‌توانیم داشته باشیم چون موجود با همه ابعاد وجودیش وجود دارد اما ادراک از کلی چون بوسیله عقل فرد انتزاع میشود ممکن است، کلی از ملاحظه خصلت مشترک مصادیق مختلف یک صنف بدست آید میزان دقت بستگی مستقیم به نزدیکی نمونه ساخته شده با عینیت دارد و بعد از آن بحث درباره نمونه سازی که چطور یک نمونه بسازیم یک سلسله مطالب گفته شده که حدود دوازده تا مطلب بوده که این کارها بایستی انجام بشود این در جلسه اول بود.

در جلسه دوم بحث در ادامه بحث اینکه کل چیست و تفاوتش با کلی مسئله ضرورت وجود منطق برای شناخت کل مطرح شده و مقداری در رابطه با اینکه آیا منطق صوری کافی است برای سنجش کل یا کافی نیست توضیح داده شد و این در جلسه دوم اجمالاً بوده که گفته شده که کل نگری یعنی شناخت مسائل کلی اجتماعی

شناخت امور کلی اجتماعی از امور بدیهی نیست چون همه قدرت شناخت و اصلاح آن را ندارند یعنی سه تا مطلب پشت سرهم گفته شده که یک بدیهی است که کل نگری از امور بدیهی نیست در امر نظری امکان ثواب و خطا وجود دارد سنجش ثواب و خطا در کل نگری با منطق تجریدی ممکن نیست نتیجه گرفته شد از این سه تا که ضرورتاً منطقی لازم است.

در جلسه سوم کلیاتی در رابطه با منطق کل نگری طرح شده، عمدتاً گفته شده که ۱- در کل اصل رابطه است ۲- اجراء واقسام کل اعتباری نیست. ۳- بیش از یک تقسیم بندی در مورد کل نمیتواند صادق باشد در جلسه چهارم خصوصیات روش طراحی اسلامی گفته شد که عبارتند از ۱- عدم استقلال هستی مخلوق و نیاز اوبه هستی مطلق ۲- باید هدف متناسب با فعل حضرت حق باشد مطالعه درباره متحرکهائی انجام میشود که هدفشان همان هدف خلقت است ۳- جهت میتواند تغییر کند بوسیله اختیار البته بصورت صد درصد نحوه اختیار که تغییر کند نحوه جهت در تغییر وضعیت نیز تغییر خواهد کرد این سه تا خصوصیت هم بعنوان قیود اسلامی روش طراحی طرح شده در جلسه چهارم.

برادر حجت الاسلام حسینی: بحثی که در خدمتتان هستم بحث روش طراحی است تقریباً خلاصه اش را آقای ساجدی در چهار جلسه فرمودند. یعنی یک مقدار مشروع تراز بحث جلسه گذشته مطلب را بعرض میرسانم ضمن اینکه در سه جلسه ای که میخواهد بحث جلسه اول مطرح شود جلسه اول هر جلسه اشاره بیشتری نسبت به مباحثی که در متن آن چهار جلسه کلی بوده عرض میشود توضیحاتی که لازم است به عنایت بعضی از جزئیات که احیاناً در آن جلسات عرض نمیشود و فرصت کم بوده نمیرسیدیم به آنها بپردازیم در جلسه اول در دوره اولش که کلی ترین ملاحظه بود بحث کردیم در اینکه فرق بین ادراک کلی و ادراک از کل چی هست.

* تعریف کلی و کل

وقتی که میگوئیم در منطق صوری بحث در کلیات است (خذل کلیات) بگیر و اخذ کن کلیات را چرا؟ چون کلی هست که یکون کاسباً و یکون مکتسباً کلی است که میتواند وسیله قرار گیرد برای کسب یک نتیجه

استنتاج یک نتیجه رسیدن به یک مطلوب وکلی است که نتیجه واقع میشود از کلیات یعنی درعمل تفکر درمنطق صوری نظرشان چنین است که آن دست مایه‌ای که میشود با آن کارکرد کلی است نه کل.

کلی آنست که صادق برافراد متعددی باشد یعنی کلمه‌ای انسان کلمه‌ای است کلی مفهوم انسان مفهومی است کلی این کلمه الف و س و الف و ن این پشتوانه اش یک مفهوم است که این مفهومش کلی است که هم صدق میکند به آنهایی که ازدنیا رفته اند وهم صدق می‌کند برآنهایی که بدنیا بیایند وهم صدق میکند برآنهایی که درغرب زمین هستند وهم درشرق زمین هم برمسلم وهم برکافربرهمه اینها کلمه انسان ابتدائاً صدق میکند ازمنظرمنطق درآن بالمره خصوصیات شخصی نیفتاده، انسان توجه دارد به یک خصوصیتی که این خصوصیت فراگیر است شامل مصادیق بسیارزیادی را.

باتعبیرخودشان مفهوم اگرصدق کند برعدهء زیادی به آن میگوئیم کلی واگرصداق نکند برعدهء کثیری به آن میگوئیم جزئی همان مفهومی که صدق نمی‌کند برعدهء زیادی هم میتوانند نام جزئی را برایش بگذارید وهم میتوانید اگرآن مفهوم ناظر بریک مجموعه مرکب است بگوئید کل، کل دارای اجزاء پس کل غیرازکلی شد. کل دارای اجزا است صدق نمی‌کند نسبت به اجزاء بصورت مساوی درکل به تک تک مصداقها که دست می‌گذاشتیم صحیح بود بگوئید این انسان است این فردی ازانسان است نه این جزئی ارانسان است ولیکن دراجزاء کل به دست یک انسان نمیشود گفت که این مثلاً مصداقی ازانسان است فردی ازانسان است. یک آدمیزاد راشما ملاحظه میکنید میگوئید این آدم. این آدم راکه میگوئید دارید اشاره

می کنید به یک کل نامی برایش می‌گذارید میگوئید مثلاً حسن نام این شخص است، این شخص که نامش حسن است دارای اندامی است دارای اجزائی است میگوئید دست حسن جزء اندام او است سرحسن گردن حسن جزء اندام او است ممکن است کلمه کل رانام کل را به اعضاء رئیسه مجازاً بکاربرید. ممکن است بگوئید که (آزاد کن گردنی را) چون منهای گردن منهای اتصال سروگردن که گردنش محل اتصالش است ممکن نیست آدمیزاد وجود داشته باشد ممکن است مجازاً چنین چیزی رابکاربرند.

هیچوقت نام یک کل نسبت به اجزایش صدق نمی‌کند بلکه شامل است بر اجزایش پس شمول کل نسبت به اجزاء شمولی است غیر از شمولی که کلی نسبت به اجزاء دارد.

شمول کلی نسبت به اجزاء بعنوان مصداق برایش طرح میشود. بدون فرق بر تک تک افراد صادق است ولی در کل آن مفهوم صادق بر افراد نیست. آن مفهوم صادق است بر

مجموعه‌ای که آن مجموعه دارای اجزاء است. اسم دست حسن، حسن نیست اسم چشم حسن، حسن نیست چشم جزئی از پیکره حسن است پس بنابراین کل مجموعه‌ای است که نام بر آن مجموعه با حفظ خصوصیت جمیع اجزاء به نحویک واحد است. ملا حظه یک وحدت میشود نه ملاحظه یک اطلاق ملاحظه یک چیز میشود که حدود مرز دارد بردو هم شامل نمیشود دوتا دانه هم نیست این فرد خاص را بانام خاص مشخص کردیم این دستگاه ساختمان رابانام خاص مشخص کردیم، این دستگاه بلندگو رابانامی خاص مشخص کردیم یک کل دارای اجزاء است. عنوانی که بر کل صادق است به اجزایش صدق نمی‌کند چون اجزایش به قید جزئیت وارد کل میشود و وضع شمولش هم بالمره شبیه وضع شمول کلی نسبت به افرادش نیست.

در دستگاه منطق میخواندیم که کلیات فقط میتوانند کاسب و مکتب واقع بشوند. کل که به نوبه خود جزء است هرکلی که شما دست می‌گذارید غیر از کل عالم را که شما ملاحظه می‌کنید میشود جزئی از کل عالم ولی کل عالم را هم که ملاحظه بکنید چگونه میشود آیا میتوانیم بگوئیم که یک کلی است؟ کل عالم را که ملاحظه کنید که بنظر می‌آید جزء چیز دیگری نیست بزرگترین مجموعه است باز جزء نیست ولی جزئی هست جزء نیست که جزء یک سیستم بزرگتر باشد ولی باز هم یک قید دیگر دارد قید زمانی را هم که بنزید باز یک مطلب میشود از کل اگر به هر حال بزرگترین کل را ملاحظه کنید که بگوئید این دیگر ماوراء ندارد در صورتیکه یک چنین چیزی قابل ملاحظه باشد بفرض قابل ملاحظه شدن آنوقت می‌گوئید این جزء نیست ولی جزئی است.

* تعریف جزء و جزئی

جزء آنست که جزء یک کل باشد ولی جزئی که صدق بردونمی‌کند. در این که صدق بردومی نمی‌کند چه کلی باشد که دارای اجزاء باشد که خودش هم جزء باشد نسبت به کل دیگر چه کلی باشد که دارای اجزاء

هست ولی خودش جزء کل دیگری نیست حتماً جزئی هست یعنی صدق بردوم نمی کند پس آن چیزی که جدا می کند مفهوم کل را از کلی عدم صدقش بر کثیرترین صدق نکردنش بردویشتر است فقط به یک صدق می کند لذا میگوئیم هر کل را که ملاحظه کنید جزئی است و دارای مصادیق نیست ولی هر کلی را که ملاحظه کنید دارای مصادیق است.

* تفاوت کل و کلی

یا به عبارت دیگر که ساده تر باشد می گوئیم هیچ کل نیست که بر مصادیق متعددی صادق باشد ولی حتماً هر کلی دارای مصادیق متعددی هست. اعم از اینکه شمولش زیاد باشد یا نباشد.

* آیا بشرا دراک از کل هم دارد

می خواهیم ببینیم که آیا بشرا دراک از کل هم دارد یا نه؟ و یکن کاسباً یا لایکون کاسبا آیا میشود کل مقدمه ای برای استدلال واقع شود؟ میشود نتیجه استدلال واقع شود؟ آیا می توان آن راماده ای قرارداد که در دستگاه محاسبه از ملاحظه این کل به جایی رسید یا نمیشود؟

اگر بیائیم در دستگاه منطق تجرید یعنی اگر بیائیم در ملاحظه کردن خصلت مشترک میگوئید که برای بدست آوردن کلی ملاحظه خصلت مشترک لازم است این استکان، آن استکان را ملاحظه می کنیم یک خصلت مشترک خاصی از این دوتا بدست میآوریم یا بیشتر آنوقت عنوانی را بر آن مفهوم می گذاریم میگوئیم استکان، فلان اندازه یک اندازه ای بر اشیاء ذکر

می کنیم یک خصوصیتی که این صنف را از سایر اصنافش جدا می کند، بعد می آییم خصوصیت های صنفش را بر میداریم یکی یکی مثلاً اینکه جنسش بلور باشد، سیلیس باشد، چه باشد این را بر میداریم اینکه، بزرگیش این اندازه باشد این خصوصیتش را بر میداریم مرتب قیده ها را کم می کنیم به چه وسیله؟ بوسیله ملاحظه خصلت مشترک این با استکانها دیگر مفهوم استکان را، عنوان استکان را، نام استکان را بر آن چیزی که دارای این خصوصیت از نظر ظرفیت باشد می گذاریم بعد خصلت موضوع مشترک آن ظرف را با این قندان با آن پارچ آب و غیره ذالک می سنجمیم یک خصلت مشترک درست می کنیم انتزاع می کنیم بعد جدا میکنیم، تجرید میکنیم

چرا میگوئید جدا می‌کنم چون این شئی دارای خصوصیات متعددی بود زمان، مکان، اندازه خصوصیات شخصی این را اگر حفظ می‌کردید به جمیع مراتب براستکان دومی هم صادق نبود وقتی میگوئید یک خصلت را میگوئید یک خصلت مشترک خصلت مشترک که جدا از سایر خصایل دیگر وجود ندارد میگوئید انتزاع می‌کنم، نزع می‌کنم، می‌کنم، جدای می‌کنم این خصلت را از خصلتهای دیگری یعنی چه؟ یعنی در ملاحظه عقلانی این خصلت را لحاظ می‌کنم این بعد را مورد توجه قرار می‌دهیم.

* معنای تجرید

تجرید هم همین معنی را دارد تجرید یعنی مجرد می‌سازم این خصلت را از سایر خصلتها آنهم باز با ملاحظه و تحلیل نظری میشود، حال اینکه آیا شما وقتی تجرید می‌کنید دیگر این بدرد می‌خورد یا نه؟ حتماً بدرد می‌خورد. شما تا نظر درباره هستی نداشته باشید بالمره نمیتوانید کارهای دیگر را انجام دهید شما نیازمند به تجرید حتماً هستید علاوه بر این، این خصلت مشترکی که میگوئید یک جائی می‌رسد که دیگر جمیع خصلتهائی را که جدا کردید تحت شمول آن قرار می‌گیرد یعنی بزرگترین تجرید شما که درباره هستی سخن می‌گوید نه درباره موجود (درباره وجود صحبت میکند در عین حال شامل جمیع ابعادی را که تجزیه کردید تارسید به آنجا میشود یعنی هیچ خصلتی را شما دیگر نمیتوانید پیدا کنید که بگویند این خصلت در این کلی که شما مجرد ساختید وجود ندارد این قابل توجه هست حاکم منطقی و فلسفی که می‌کنید دیگر بعنوان یک حکم انتزاعی و تجریدی محض تلقی نمیشود بلکه بعنوان یک حکم حاکم بر جمیع احکام تلقی میشود چرا؟ چون خصلت مشترک این استکان را و این ظرف را شما یکبار جدا کردید و ملاحظه کردید بعد خصلت یک ابعاد از این رارها کردید در مرتبه دوم ظرف را مثلاً با بلندگو و غیره ذلک و در مرتبه سوم همینطوری بردید بالا ولی اگر خود همین را تعمیم بدهید ببرید به نهایت بعد نتیجه میدهد شمول نسبت به همه ابعاد شما رفتید تا آخرین تجرید این قابل توجه است در آخرین تجرید کلیه ابعادی را که از این جدا کرده بودید همه اینها را دارید شامل میشوند نه اینکه هیچیک از آنها را یعنی هیچیک از خصوصیات شخصیه این استکان نیست که منهای هستی قابلیت لحاظ داشته باشد او فراگیر جمیع افراد و جمیع اشخاص به جمیع خصوصیاتش شد وقتی فراگیر بشود آنوقت حکمی

راکه می‌دهد دیگر حکمی انتزاعی نیست حکمی است صادق بر جمیع خصوصیاتش. تجرید را اگر در مراحل ابتدائی کسی ملاحظه کند دچار اشتباه میشود میگوید بعضی از ابعاد این ملاحظه نشد حکمی که می‌دهد حکمی است برای یک لحاظ عقلی کردید این تصور و لحاظ عقلی خودتان را بعد درباره اش حکم صادر کردید این به چه درد می‌خورد؟ چه ربطی دارد به عینیت و اگر تجرید را آنقدر ادامه دادیم تا به مرتبه‌ای رسید که جمیع این را شامل میشود فراگیر است دیگر نمیتوانید بگوئید این بدرد نمی‌خورد میتوانید بگوئید حکمی است بسیار کلی که صادق هست هم بر جمیع ابعاد این هم بر جمیع ابعاد این هم بر جمیع ابعاد آن و بر کل جمیع ابعاد موجوداتی که ملاحظه می‌کنید. این میتواند پایگاه قرار بگیرد برای عمل دومتان حرکت دوم را که بخواهید تنظیمش کنید و بیاورید در خود همین پیاده اش کنید.

* مجرد ساختن غیر از ملاحظه نسبت تاءثیر است

بنابراین پس از توجه به اینکه یک احکامی دارید در بخش تجرید و ارزشش هم بالاست و این بخش تجرید بدون اینکه خصلت مشترک را ملاحظه کند نمیتواند کار کند آن طرفش هم ما یک ادراکاتی هم داریم نسبت به موضع گیریهایمان که مسائلی را با هم می‌سنجیم تعیین اولویت میکنیم، تعیین اولویت یعنی رابطه بین دوتا مطلب را حداقل ملاحظه کردن و گفتن این که این اولای بر آن است نسبت دوجیز را با هدفی که دارید می‌سنجید می‌گوئید که این نسبت تاءثیرش مثلاً بالاتر است، این تعیین اولویت در ساده ترین وجهش در جامعه انجام می‌گیرد از زندگی‌مان انجام می‌گیرد. این از قبیل مجرد ساختن نیست این مسائل را روی هم دیدن است این از قبیل انتزاع نیست این از قبیل مجموعه ساختن است جمع کردن است جمع بندی است ولی نه جمع بندی اموری جدا جدا این نسبت بین امور را ملاحظه کردن است. این ادراک هویتش با ادراک اولی فرق دارد با آنها، چرا فرق دارد؟

* ملاک صحت در کل نگری هماهنگی با جهان خارج است

این ادراک دیگر ملاک صحتش تطابق نظری تنها نیست و نمیتواند باشد نظر نسبت به عین می‌خواهد بدهد نظر نسبت به کل خارجی می‌خواهد بدهد آن ادراک لحاظ عقلانی می‌کرد بعد صحتش این بود که آنچه را اول

مفروض داشته و آنچه را که لازمه اش ملاحظه میکنید مطابقت داشته باشد درون متناقض نباشد ولی اینکه دارید بیان می کنید درباره کل میگوئید باید قدرت تاءثیر عینیتش تمام بشود یعنی ادراک دقیقاً ادراک از کل باشد هماهنگ با کل باشد، کل در خارج.

* خلاصه بحث

بنابراین در این جلسه آنچه را که عرض شد یعنی اینکه ما دوتا ادراک پیدا کردیم دوتا توجه پیدا کردیم، دوتا ملاحظه پیدا کردیم یکی ملاحظه و لحاظ نمودن کلی و یکی ملاحظه نمودن کل، کلی در دستگاه منطق صوری یکون کاسباً و یکون مکتسباً می خواهیم بگوئیم کل هم یکون کاسباً و یکون مکتسباً، که جزئی میشود در دستگاه صوری بشرط اینکه شما آنرا تجرید و جدا نکنید بصورت یک جزئی وجدانگاش کنید بلکه آنرا بایک دستگاه متناسب خودش نسبت تاءثیراتش را بهم ملاحظه کنید.

آنچه را که اشاره کردند برادر آقای ساجدی ازدوازه موضوعی که قبلاً گفته شده بود برای همین بیان نسبت تاءثیرش است این اعم است از اینکه موضوع نسبت تاءثیرانسان باشد یا امر فیزیکی باشد ممکن است در مثالی که دارم بفرض عرض میکنم با آن تولید ناخالص ملی یا فرضاً چه این ابتدائاً یک مثال انسانی بزنم ولی بعد جوهره مطلب که نسبت تاءثیرش باشد در منتهاء خاصی که ما می خواهیم در آید این حتی امری است که ورای انسانی است یعنی اعم است از امور انسانی و امور غیر انسانی یعنی باید در فیزیک هم همینگونه باشد در کیهان شناسی همینطور باشد در اتم شناسی همینطور باشد یعنی جوهره بحث کل گری ملاحظه رابطه و نسبت تاءثیرات نسبت تاءثیر هر جزء در کل در حقیقت جایگاهش زمان و مکانش هست که بعد در بخش برنامه ریزی هم می خواهیم بگوئیم جایگاه هر چیزی سر جای خودش باشد. برای رسیدن دست یافتن به یک منتهای حتماً باید نظام متناسب با آنرا بتوانیم کشف کنیم قواعد حاکم بر آن دستگاه را پیدا کنیم.

برادر درخشان: فرمودید مفهوم کلی میتواند مقدمه استدلال باشد و همچنین نتیجه هم در واقع از دیدگاه منطق صوری بدهد کل روهم برایش همین خصلت را قائل هستیم از دیدگاه منطق صوری که مفهوم کلی هم میتواند مقدمه استدلال باشد و هم نتیجه باشد. هم میتواند از کلی های دیگر کلی رسید یا این کلی مقدمه

رسیدن به یک نتایج باشد حال فرمودید کل هم همینطور است منتها بایک قید خاص آن. قید خاص رایکبارتکرار بفرمائید.

برادر حجت الاسلام حسینی: می‌خواهیم بگوئیم کل نه دردستگاه منطق صوری دردستگاه منطق عمل ضرورتاً حالا منطق عمل را حذف می‌کنیم درروش طراحی آنرا حذف می‌کنیم بگوئیم اصلاً موضع گیری که می‌خواهید بکنید بشرط عقلش وقتی می‌خواهد موضع گیری کند نسبت به یک شرایط خاص دارد موضع می‌گیرد بعد بدانجا خوب بخواهد فرار کند یا برود بطرف چیزی و آن را حاصل میداند نسبت به اموری که مثلاً عرض می‌کنم اینجا گل و این با غچه خوب درنیامده این را حاصل اموری میداند شروع میکند به آسیب شناسی می‌گوید این آبش پنج مرتبه دیر شده نمیدانم کود فلان طور باید به آن بدهند ندادند اتفاقاً هوا هم چطور شد شروع میکنند اموری که بدست خودشان بوده یا نبوده شمردن یعنی چه؟ یعنی این امر جزئی که گل درباغچه این سمت باغچه است بعد می‌گویند این گل این سمت باغچه بهتر شده است بعد بالای سربک گل خاص می‌آیند زمین اینجا به اصطلاح نا هموار بوده که آب آنجا سرایشب بوده و آب بیشتر شده باز آن گل وضعش بدتر شده روی تک تک اینها که جزئی وصادق بردونست شروع میکنند مطالبی راگفتن بعدهم ازالان برنامه ریزی میکنند برای اینکه این بعداً وضع را تغییر بدهند گلها خوب باشد وضعشان مثل اینکه یک جامعه راجنابعالی ملاحظه می‌کنید می‌گوئید گرانی معلول.... یعنی یکون مکتسبا بعد می‌گوئید حالا برنامه ریزی بکنیم تا چطور بشود یعنی یکون کاسبا یعنی شما در عملکردتان درموضع گیریتان هرچند قوانین کلی راجای دیگر پیدا کنید ولی دروقت پیاده کردن نمی‌گوئید که جزئیات را ترک بکنید این هیچ نتیجه‌ای نمیدهد می‌گوئید باید مطالعه کردنسبت به وضعیت موجود، باید نمونه ساخت ازوضعیت موجود ببینیم جامعه چه بیماری دارد چه چیزی متناسب است. من نظر میدهم بدون اینکه نمونه برداری بکنم جمع بندی بکنم و بیاورم اینجا بعد نمونه‌ای از جامعه بسازم بدون اینکه روش مقدار را بکار ببندند می‌آیند می‌گویند این جامعه شما یک نظری همینطوری بدهید من یک نظری میدهم همینطوری تخمینی. می‌گویند نه این نظر شما صادق نبود شما یک سئوالاتی راطرح کنید تا ما برویم این سئوالات را ازعینیت بکنیم بیاوریم نمونه هایی را جمع بندی بکنیم پاسخ بدهیم به شما. شما از آن

پاسخهای بدست آمده ساده ترین نمونه ممکن را از جامعه ترسیم بفروید بعد بگوئید چون این نسبتش با آن چنین است پس این محصول چه چیزهایی است این همینکه بگوئید این محصول چه چیزهایی است علت یابی می کنید. این دردستگاه منطق صوری وجود ندارد.

برادر درخشان: در مورد یک جزء مثال گل فرمودید با مثال جامعه بحث " یکون کاسبا ویا یکون مکتسبا "

این همیشه با درجاتی از احتمال بیان میشود یقینی شما بیان نمی فرمائید درحالیکه در بحث کلی در منطق صوری حالا به عبارتی این بحث در واقع با قاطعیت بیان میشود بدون استثناء. استثناء در آنجا اصلاً تعریف نمیشود درحالیکه در این بحث همیشه با درجاتی از احتمال بیان میشود و این دقیقاً هماهنگ هم هست با منطق صوری یعنی نقیض منطق صوری نیست بلکه در قلمرو خاص خودش که اصلاً هم تناقضی هم با منطق صوری ندارد بیان میشود چون همیشه با درجات خاصی از احتمال صحبت میکند خودش هم از اول میگوید. میگوید قلمرو بحث من اینقدر است و من ادعای خاص هم ندارم همینطور یقینی تمام کنم بلکه میگوید تا به حال با استفاده از این اطلاعات راجع به آبیاری گل ویا امور جامعه من احتمال میدهم که اینها علل اصلی باشند و اگر این گونه عمل کنید احتمال دارد که آنگونه بشود ممکن است هم که نشود بعد هم تازه میگوئید اشتباه کردیم و این مسلماً دو قلمرو کاملاً متفاوت دارد و آن مطالبی که میفرمائید مثلاً دقیقاً تشبیه فرمودید منطق صوری به تشبیهی است که در واقع قیاس است.

برادر حجت الاسلام حسینی: سؤال دوم آقای درخشان بر تکیه اساسی است فقط یک مطلب دارد و آن وجود علت و نشانه و معیار در اینکه آیا این امر منطق است یا فرض اینکه منطق باشد منطقی است که هم عرض است یعنی این هم نسبت به یقین کار می کند یا نسبت به یقین کار نمی کند این بحث در جلسه دوم خواهیم کرد.

تعریف کل و کلی

کلی: کلی آن است که صادق بر افراد متعددی باشد. مثلاً انسان، مفهومی است که بر همه انسانها ی طول تاریخ صدق نمی کند. لذا به این مفهوم برهیک از مصداقهایش میتوان اطلاق کرد.

کل: جزئی است که دارای مصادیق نباشد و صدقش بر اجزاء ممتنع باشد، مثلاً به دست زید نمیتوان گفت زید بلکه زید مجموعه آن است دست و پا واجزاء خاص است.

کلی حاصل تجرید است: تجرید یعنی مجرد ساختن یک خصلت از سایر خصلتها. خصلت مشترکی که از تجرید بدست می‌آید پس از تجرید به جائی می‌رسد (آنقدر کلی میشود) که دیگر جمیع خصلتهائی را که جدا کرده اند تحت شمولش قرار می‌گیرد. برای مثال پس از آخرین تجرید به هستی میرسید این هستی شامل همه خصلتهائی میشود که در طول تجرید حذف شده است، در این صورت حکمی که بدان نسبت میدهید حکمی انتزاعی نیست بلکه حکمی است صادق بر جمیع خصوصیات.

ادراک نسبت به موضع گیری:

ادراک نسبت به موضع گیری یعنی تعیین اولویت کردن و تعیین اولویت کردن یعنی ملاحظه کردن حداقل رابطه بین دو مطلب. این از نسل مجرد ساختن نیست بلکه از قبیل جمع بندی کردن و مجموعه ساختن است (جمع بندی امور جدا جدا نیست نسبت بین امور را ملاحظه کردن است) که این ادراک دیگر ملاک صحتش تطابق نظری نیست.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲

علیت

برهان در کل نگری و کلی نگری

برادر حجت الاسلام حسینی: جلسه دوم درباره بحث کل نگری و کلی نگری است. در منطق صوری، نسبت صورت قضایا بهم ملاحظه می‌شود، نه اینکه این منطق طبقه بندی نسبت به مواد نداشته باشد، طبقه بندی نسبت به مواد در منطق صوری هست، ولكن تعیین ماده که این ماده از کدام دسته است به عهده تمیز فرد گذاشته می‌شود اما صورت قضیه بعهدۀ منطق صوری است. با یک سری تعاریف و نسبت بین آنها، تعاریف و احکامی هم مشخص کرده که اگر صورت قضیه اینگونه باشد نسبتش هم را چنین قرار دهید، چون قضیه‌ای بدست می‌آید. مثلاً اگر صغرای قضیه موجب باشد و کبرای آن کلیه باشد فرضاً قیاس شکل اول می‌گوئیم والی آخر...

برهان در دستگاه منطق صوری یعنی در «کلی نگری» موجب انکشاف واقع است یعنی شخص واقع را با قدرت عقلا نیش ملاحظه می‌کند، واقع را می‌بیند (البته منظور از این دیدن، دیدن با چشم نیست) با عقل خود واقع را ملاحظه می‌کند. آنوقت از آثار آن اعتقاد به آن نسبت (اذعان للنسبه) میشود. می‌گویند اگر مقدمات آن هم از بدیهی عقلی باشد دیگر تردید بردار نیست.

حال یک تردید مختصر در این انکشاف واقع می‌کنیم و مقایسه‌ای می‌کنیم که ببینیم آیا آثار و لوازمی که ذکر میشود، در جای دیگر هست یا نه؟ و نهایتاً صحت برهان به چه چیز باز می‌گردد. پس سه قسمت بحث را امروز مورد دقت قرار می‌دهیم:

۱ - آیا میشود تردیدی در این انکشاف واقع کرد یا نه؟

۲- اگر بنا هست به لوازم شناخت شود این لوازم در جای دیگر پیدا میشود یا نه؟

(برهان به لوازم شناخته میشود یا نه؟ اگر هست این لوازم کجاست؟ در جای دیگر هم هست یا منحصر به همین جاست؟)

۳- اگر این لازمه ملاحظه شود آیا خود این لازمه معیار صحت است؟ یا معیار صحت جای دیگری وجود دارد اینجا هم وجود دارد؟ معیار صحت را در امور برهان معرفی می‌کنیم تا ببینیم آیا برهان بر منطق دیگری بنام منطق «کل نگری» صدق می‌کند یا نه؟ تا صحیح باشد بگوئیم یکون کاسباً و یکون مکتسباً. تا صحیح باشد بگوئیم الجزئی لایکون کاسباً و لایکون مکتسباً، تا عدم انحصار استدلال و استنتاج از کلی صحیح باشد و بگوئیم آن هم یک دسته هست.

*تردید در انکشاف واقع

حال در این قسمت در معنای انکشاف واقع وارد میشویم.

قدر متقین اینست که قلمرو فلسفه از نظر منطقی، که همان منطق ملاحظه کلیات است منطق صوری است. ببینیم آیا در آنجا که میدان عملکرد منطق صوری است (به میدان هم که نگاه می‌کنیم می‌بینیم خودش کلیات است پس باید منطقی هم که در آن بکار میرود منطقی با ویژگی تجرید و انتزاع باشد. مسانخ با خودش باشد، چون ربط خود اینها را میخواهد ملاحظه کند) خود آن مقوله ها و مفاهیم منطقی هم یک نحوه ربط هستند. این را ملاحظه می‌کنیم و میگوئیم قضیه چیست. تردیدی نیست که بحث فلسفه بحث تجرید است و نسبت بین امور انتزاعی تجریدی هم طبیعتاً جز با همان نسبت متناسب با کلیات نمی‌تواند واقع شود. منطق صوری در جایی که میدان عملکردش است (هر چند که اینجا جای اثبات آن نباشد و بخواهیم به نحو اظهار مسلم بگویم) حداقل ادعایش اینست که رابطه بین کلیات را می‌تواند متکفل شود. میگوید من مرد این میدان هستم. یک بحث هست که منحصر بکنیم و بگوئیم این میدان منحصرأً بدرد منطق صوری می‌خورد، که در اینجا جای بحث آن نیست، یعنی این مطلب که مفاهیم کلی را با هیچ منطقی جز با منطق صوری نمیتوان دسته بندی و نتیجه گیری کرد را نمیخواهیم بحث کنیم. ولی بالعکس آن مورد ادعای منطق صوری است یعنی

منطق صوری میگوید من منطقی هستم که میتوانم از کلیات دسته بندی و استنتاج نمایم. این منطق کلیات را یکون کاسباً مکتسباً میداند و اما فلسفه که همین کلیات است. بنابراین منطق صوری پهلوان میدان فلسفه است. حال آیا منطق انکشاف واقع را در آنجا تمام می کند یا نه؟

*اختلاف بین قائلین به اصالت ماهیت و طرفداران اصالت وجود ناشی از بد بکارگیری منطق است یا به اختلاف مواد بر می گردد.

عده ای از فلاسفه به اصالت ماهیت قائل شده اند و عده ای به اصالت وجود قائل شده اند (این دو چه میگویند مورد بحث ما نیست) یک سؤال در منطق صوری است و آن اینست که این اختلاف را به دو چیز می توان بازگشت داد. آیا میتوان آنرا به بدبکار گرفتن منطق نسبت داد یا به اختلاف مسواد.

*بد بکار گرفتن منطق

اما قسمت اول که بگوئیم این مسأله از بدبکار گرفتن منطق است که چنین خاصیتی پیدا میشود. اگر در این مورد یکی یا دو نفر باشند میشود گفت از بدبکار گرفتن است.

ولی اگر یک جمع عظیم از کسانی که این کار را انجام می دهند، شد. این نسبت اشتباه در بکارگیری یک منطق نشانگر آنست که این منطق نمیتواند در تفکر شخص را مصون از خطا بدارد. در حالیکه منطق صوری ادعا می کرد من فکر را از خطا مصون می دارم و در اینجا معلوم نیست چگونه بکار بگیرند تا مصون از خطا باشند.

منطق صوری که مدعی بود قانون عالی تقی رعایه چنین نیست لیس تقی رعایه زیرا آن را عده زیادی رعایت می کنند و خودشان هم نمیتوانند بفهمند رعایتشان حق رعایته هست یا نه؟ منطق صوری که متکفل شده بود تا درصد خطا را کم کند. وجود اختلال بین فلاسفه این اشکال ظاهر میشود که امر در پیاده کردن، چنین کاری از این منطق بر نمی آید.

*اختلاف در مواد

اما اگر در مواد باشد می‌خواهیم بگوئیم اگر در مواد هم هست معنایش اینست که در قدرت انکشاف واقع آن هم تردید هست. موادی که آنها هم آغاز کردند و به اصالت ماهیت رسیدند طبیعتاً در آن از دسته بندی خاص منطق صوری که مدعی است مبادی باید از امور بدیهی عقلی باشد (به بدیهی عقلی بازگشت کند)، بوده است پس در سخن از انکشاف واقع چنین تردیدی هست.

*جزمیت و یقین که از آثار انکشاف واقع است در انحصار منطق صوری نیست

مسأله دوم اعتقاد و اذعان النسبه بود. آثار این انکشاف واقع باقی می‌ماند که آن آثار را میشود ملاحظه کرد. جزمیت خاصی که حاصل این ملاحظه هست در طرفین هست یعنی طرفین (چه اصالت وجودیها و چه اصالت مادیها) در این امر مشترک هستند که به یک جزمیت میرسند. پس صحیح است بگوئیم که لازمهٔ بکارگیری منطق صوری اینست که فرد به جزمیت میرسد. (در این قسمت به این مسأله که آیا جزمیت و حالت یقین افاضه‌ای است یا نه و یا ربطش با منطق چیست؟ آیا ربطش اینست که منطق زمینه را می‌سازد.) یا خیر کاری نداریم.

این حالت انکشاف واقع به لوازمش برای ما قابل تعریف است یعنی در این حالت جزمیت و قطعیتی که هست برای ما قابل ملاحظه است، چنین جزمیتی وجود دارد و از منطق صوری چنین کاری بر می‌آید. ولی آیا این جزمیت منحصر به منطق صوری است؟

ماده‌ای را که فقها مورد توجه قرار می‌دهند کلمات است و کلمات بدیهی عندالعقل نیستند ارتکاز عموم را نسبت به یک کلمه ملاحظه می‌کنند « احلل الله البيع و حرم الربا » و اقيموا الصلوه، اتوا الزكوه، و نظائر اینها مطالبی است که کلمه زکات و و اوت، مفاهیمی است که یک معنی خاص دارد، اقيموا و اتوا هم کلمات هستند که در ارتکاز جامعه معنی خاص خود را دارند. و جزء بدیهیات عقل نیستند در نزد ارتکاز عامه انسان میتواند دعوا کند که چنین معنایی از این کلمات منسب به ذهن میشود، بدیهی عند العرف اینست یا غیره و لکن این مطلب عقلی نیست مواد، موادی در باب نسبت دادن حکم هستند این مواد از بدیهیات عقلی نیستند از امور ارتکازی هستند هر چند ضروری باشد و هرچند بدیهی باشد و هر چند ضرورت نسبت را بیاورند. از قبیل علیت

یا الکل اعظم من الجزء نیست و به نحوه ارتباطی که بین مردم برای مفاهمه امور است بازگشت میکند. به ملاحظه عقلانی محض و صرف بازگشت نمی‌کند. حاصل اینها فتاوائی میشود که آقایان روی آن جزم دارند اگر شما بگوئید جزء قوانین اسلام و قوانین عام است که نکاح حرام و زنا واجباست. میگویند این نسبت مردود است و منسوب به خداوند تبارک و تعالی نیست. میگوئید هست از کلمه حرم الزناء فهمیده میشود. به شما خواهند گفت یعنی چه چنین نسبتی محال است به خداوند داده شود.

اگر به ضد آن را معنی کنید مقابله می‌کنند حاضر هم هستند روی آن دعوا کنند و حتی کشته شوند. این آخرین مرحله جزمیت است بر سر التزام قلبی آن حاضر هستند کشته شوند. یعنی اگر کسی معتقد هستند و ملزم شود بر اینکه شرع انور این را گفته و این مطلب منسوب به تبارک و تعالی است نه آن بر سر این التزام حاضرند جان خود را فدا کنند. جنگهایی که بر سر عقاید هست همه اش جنگهایی نیست که در اصول اعتقادات واقع میشود. گاهی در فروع، و گاهی در مصادیق واقع میشود. جزمیتهای خیلی شدید ملاحظه میشود. میگویند این بدعت است و مقابله می‌کند. می‌پرسید چرا؟ به چه دلیل این بدعت شد؟ این نسبتی را که اینها می‌دهند با کلمات نسبت میدهند و شما هم که از کلمات نسبت می‌دهید کلمات هم که جزء بدیهیات عقلی نیست و نزاع درباره آن نباید به چنین جزمیتی برگردد. اما بر می‌گردد و همچنان او را در جزمیت ملاحظه می‌کنید.

همچنین در مرتبه پائین تر از ارتکازات در منطق کل نگری یعنی در موضعگیری و تمیز مصداق کلاً نزاعهایی که واقع میشود به تمیز مصداق بر می‌گردد. گاهی تمیز مصداق بدیهی نیست و نظری است. بلکه بدیهی نبودن آن بدیهی است. اعلام جنگ و صلح را به دست هر کسی در هر مرتبه‌ای از اداراک و تمیز سپردن و این بدیهی است که نباید اینکار را کرد. یعنی اگر شما بگوئید اعلام جنگ یا صلح با صدام را به اولین نفری که برخورد کردیم میدهیم و از او می‌پرسیم نظر شما چیست آیا جنگ کنیم یا نه؟ حال چه این فرد دارای تمیز بالائی باشد چه یک بچه پنج یا شش ساله که بدیهات را می‌فهمد. یک دفعه ممکن است بگوید صلح کنیم جنگ برای چه؟ صلح کنیم و یک سوی مشکلات دنبال آن باشد به ملت بگوئیم این فرد گفت بروید او را محاکمه کنید ببینید چرا چنین گفته است.

بدیهی است که چنین حرفی را نمی‌زنند و معنای این حرف اینست که ممکن است خطا در آن واقع شود یا صواب واقع شود. همینکه گفتید این امر ممکن است دارای صواب یا خطا باشد، همینکه دارای تأمل شد خطا و صواب بردار است. بلافاصله به همان برهان که گفته بودید در فلسفه منطق لازم است در اینجا هم منطق لازم است همینکه گفتید منطق لازم است تا همهٔ امور را جمع بندی کند و بسنجد معنایش این است که از منطق صوری چنین کاری بر نمی‌آید.

*منطق صوری قادر به ملاحظه نسبت بین دو امر مختلف نیست

منطق صوری تنها میتواندست یک وجه را ملاحظه کند و لوازم همان وجه را ببیند.

از این جهت بحث جنگ را تجرید کند و بعد از دقت دقیقی که کرد برگردد و بگوید جنگ از این جهت بسیار خوب است و آن هم بصورت کلی و گر نه نمی‌گوید این جنگ.

یک جهت دیگر را شما می‌گوئید. یک وجه و یک اعتبار دیگر را که می‌گوئید ملاحظه میکند و می‌گوید و از این جهت بسیار بد است می‌گوئیم روبهم رفته را جمع کن و بگو.

می‌گوید نسبت بین دو امر مختلف بعهده منطق نیست این جهات دو جهت هستند.

*ملاحظه نسبت بین دو منغیر بوسیله منطق کل نگر امکان پذیر است

اگر نسبت بین دو منغیر و دو جهت را خواستید ملاحظه کنید اولین جایی است که درم نطق کل نگری (سیستمی) و در تنظیم نظام پا گذاشته اید. همانجایی که نسبت بین دو منغیر را می‌خواهید ملاحظه کنید معنایش این است که ۲ را توانسته اید تبدیل به ۱ کنید معنای کل نگری هم همین است.

درست کردن مرکب یعنی ملاحظه نسبت تأثیر.

مثلاً گفته میشود این پارامتریک اثراتی روی مجموعه دارد و آن پارامتر اثراتی دیگر منغیر اصلی هم این یکی است و تأثیر آن در کل اینگونه است و وزن مخصوص آن در این مجموعه این اندازه و در آن مجموعه آنقدر است. ذکر تمامی این خصوصیات به منطق مجموعه نگری باز می‌گردد.

ملاحظه نسبت بین دو مجموعه کار منطقی که وظیفه اش تجرید است نمی‌باشد منطقی که نمیتواند مصداق را معین کند و علت عدم توانائیش در تعیین مصداق این است که الشیء مالم یتشخص لم یوجد و شیء تا زمانیکه به جمیع خصوصیات شخصیه متشخه نشود وجود پیدا نمی‌کند و متعین نمیشود و تعینش به این است که تمام خصوصیاتش در نسبت خاص متناسب یک شیء با هم باشند. اگر شیء میتواند چنین کاری را انجام دهد که یکون مکتسبها می‌شد و دیگر گفتن الجزئی لایکون مکتسبها به معنی اینکه جزئی مکتسب نیست و نتیجه عملیات منطقی نیست موردی نداشت در این صورت بایستی میگفتیم جزئی مکتسب است نتیجه اعمال منطقی هست چون هر یک از خصلتها را نسبت خاص متناسب تشخیص خاص یک جزئی را جمع می‌بندیم و آنگاه به شناسائی یک امر جزئی خواهیم رسید.

بنابراین وجود این جزمیت که می‌بریم اعلام جنگ و صلح میکنند و کافی است که نتیجه بگیریم بشر یک چنین ادارکی دارد.

مقدمه اول

اگر جزمیت از آثاری است که بوسیله آن برهان شناخته میشود منحصر در جزمیتهای منطق صوری نیست منطق کل نگری و منطق علم اصول هم میتواند این جزمیت را نتیجه دهد.

*معیار صحت در جزمیت هماهنگی عمومی است که کلیه ادراکات را به یک ادارک واحد تبدیل می‌کند.

حال آیا معیار صحت جزمیت چیست و معیار صحت برهان از مغالطه چیست زیرا در مغالطه هم احياناً حالت جزمیت پیدا میشود. کفار هم نسبت به مطالب فاسدشان یک چنین جزمیتی را گاهی دارند. معیار صحت هماهنگی عمومی است که کلیه ادارکات را تبدیل به یک درک واحد میکند و مغالطه را به همان نسبت دارای اثر می‌داند و نسبتش به غلط بودن و صحیح است که برهان به همان نسبت نسبتش به صحیح بودن صحیح است. یعنی چگونه در منطق صوری میگوئید اگر چنین کنید دچار غلط میشوید (در بحث کلیات) میگوئیم نه، میگوید اگر اینجور نباشد باید از اصل امتناع و اجتماع نقیضینه دست برداشت باید از وجود مساوی عدم نیست دست برداشت. همانگونه که وقتی برهان قیاس شکل اول را می‌آورید و میگوئیدای منتج است. میگوید نه منتج

نیست. این انسان را به غلط می‌رساند. می‌گویند از نظر مواد نمی‌گوئید؟ می‌گوئید نه از نظر نحوه رابطه می‌گوئیم. می‌گوید اگر این هم انسان را به غلط برساند باید وجود و عدم خاصیتی نداشته باشد و مساوی باشد یعنی اثر هر چیزی را از هر چیزی بتوان گرفت.

پس عرض می‌کنیم که هماهنگی عمومی همه ادراکات را تبدیل به یک کلمه و یک مجموعه واحد می‌کند و صحت هر کدام را منوط به صحت کلیه اجزاء دیگر درک می‌کند و غلط و صحیح تنها در اینجا می‌تواند معنا دهد این معیار است و برای اینکه صحت جزمیت عملی و جزمیت نظری و جزمیت ارتباطی را مشخص سازد؟ در هماهنگی عمومی منتج بودن و نتیجه آن مطابق با هستی بودن و هماهنگ با جهت هستی بودن است که صحت را تمام می‌کند.

*خلاصه بحث

در اینجا سه نکته به عرض رسید:

یکی صحبت مادر تعریف برهان است که آیا میشود تعریف برهان را همینگونه تعریف کرد که انکشاف واقع بوسیله ابزار منطقی در کلیاتی که از بدیهیات عقلی آغاز کنند می‌باشد؟ عرض کردیم در این یک مقدار تردید هست. یکی در نفس خود این دعوا است که می‌گوئیم انکشاف واقع است (در اختلافی که بین فلاسفه دیده میشود) به لوازمش اگر بخواهید ملاحظه کنید لوازم را می‌پذیریم.

لوازم هم جزمیت شد جزمیت هم منحصر به برهان در منطق صوری نیست نهایت معیار صحت هم نشد. معیار صحت هماهنگی عمومی است.

توضیح خود متن بحث بود که منطق خاصیتش اینست که خطا را کم می‌کند. قانونی است که مانند خط کش است که دست ما میدهند و می‌گویند اگر خط کش دست تو باشد نوعاً میتوانی خط را مستقیم رسم کنید. می‌گویند اگر این منطق هم دست شما باشد نوعاً شما رابه نتایج صحیح میرساند. اینجور نیست که یک مسأله‌ای داشته باشید با این منطق حل کنید و به غلط بیفتد ولی وقتی منطق نداشته باشید گاهی خطا پیش می‌آید

پس خاصیت داشتن منطق اینست. امور عینی را و امور عملی را گفتیم بدیهی است که نمی‌توان آن را و تمام مسائل آن را بدیهی دانست یعنی بشود به کسانی که حداقل تمیز را دارند رجوع کرد.

دوم اینکه: همینکه نظری شد دارای خطا و صواب میشود و همینکه نظری شد و دارای تأمل شد و تأمل گاهی میتواند درست باشد و گاهی غلط باشد اگر دارای خطا و صواب شد شما باید منطقی داشته باشید. اگر بناست منطق برای رسم کردن صواب و شناخت آن داشته باشید آن منطق و منطق صوری نخواهد بود. اگر منطق دیگری باید باشد و آن منطق هم منطق صوری نیست جزمیت را هم نتیجه میدهد این کافی است در اینکه بگوئید جزمیتهای صحیح منحصر به جزمیتهائی که از منطق صوری می‌آید، نیست.

برادر ساجدی: فرمودید امروز میخواهیم به این سه سؤال پاسخ دهیم و آنها ضرورت منطق موضوع شناسی را هم میخواهید اثبات کنید یا بعد به آن می‌پردازید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ورود خود بحث این بود که آیا برهان منحصر در منطق صوری است از چیزهایی که استفاده کردیم یکی این بود که وقتی عرض کردیم باید منطق داشته باشد معنایش اینست که پس برهان منحصر به تعریفی که در منطق صوری از آن کردیم نیست. اگر موضوعشناسی منطق نداشته باشد. منطق علم اصول علم اجتهاد نباشد آن وقت هم معلوم شود که چنین منطقی هم لازم نیست باز نتیجه می‌گیریم که منطق منحصر به منطق صوری است. اگر منطق منحصر شد تعریفی را که آنها می‌دهند کافی است و هم جامع است هم مانع. ما میگوئیم آن تعریف در جای خودش برای منطق صوری خوب است ولی در اینکه آیا این تعریف مطلقاً کار ساز هست در این دو سه تردید کردیم که عرض کردیم. البته در نفس خود تعریف هم که انکشاف واقع هست را صحبت کردیم و مگر اینکه به هماهنگی عمومی بر گردد.

که معنای انکشاف واقع را هم به یک معنای دیگر می‌دهد نه به این معنا.

برادر درخشان: در استنتاجات منطق صوری اشاره فرمودید مطلب را منحصر کردید به ربطی که بین کلیات برقرار میشود (در منطق صوری) بعد فرمودید اما در مسائل امور جزئی هم می‌بینیم که جزمیت وجود دارد. مثال جنگ و صلح را مطرح فرمودید یا امورات دیگر. عرض می‌کنم این دوره دو مقوله جدا از هم نیستند. شما

این دو مطلب را جدا از هم مطرح فرمودید و آن نتیجه هم به تبع آن اخذ شد اما عرض می‌کنم که این دو جای از هم نیستند. فرض بفرض بفرمائید در منطق صوری که ربط بین دو کلی را بحث می‌کند مثلاً آتش و گرما و آتش یک مفهوم کلی گرما هم یک مفهوم کلی است. و آتش دست را می‌سوزاند. حال اثبات این امر را ممکن است به بدیهیات ببرد. ما کاری نداریم که در واقع صحیح است یا نه؟ اما بحث من در تفکیک بین مقولات کلی و امور جزئی است. اما اگر بیائیم بگوئیم نقاطی که روی میز هم هست مصداقی از آتش است. نتیجه میشود که این هم می‌سوزاند. و آهن سخت است و اگر جنس میکروفون هم مصداقی از آهن باشد این هم سخت است و ملاحظه آن مجموعه روابط بین مقولات کلی موضعگیری ما نسبت به ساختن میکروفون تمام میشود.

و ما برهان و استدلال را تمام می‌کنیم که بالوازمش می‌شود میکروفون را ساخت و میسازیم و نسبت به آن با همان جزمیت موضعگیری می‌کنیم که نسبت به مقولات کلی. ما نباید این دو را از هم جدا کنیم و وجود جزمیت در موضوعات جزئی را دال بر وجود نقص در منطق صوری بدانیم آن هم در موضع خودش کاملاً صحیح است همچنانکه این استنتاج در مصادیق جزئی صحیح بود و بالعکس اگر ما در اینجا استنتاج می‌کنیم و با جزمیت نظر میدهیم این به اعتبار صحت امر در آنجا است و اینجا لازم و ملزوم هم هستند و آنها از هم جدا نیستند و نباید آنها را جدا از هم ببینیم که بخواهیم صحت این مطلب را علام ضعف مطلب دیگر بگیریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: حضرتعالی می‌فرمائید نظری را که نسبت به مصداق میدهیم تطبیقی است که قوه تمیز انسان می‌کند آن کلی که نتیجه مباحث منطق صوری بوده است بر مصداق. جزء بدیهیات تجربی هست که آتش می‌سوزاند یعنی آتش به تجربه دارای اثری است و این مطلب تمام شده و بدیهی شده است که آن اثر را عنوان حرارت و سوزاندن می‌گویند. یک کلی از این آتش و آن آتش و.... انتزاع شده است. اثری که این آتش گذاشت و آن آتش گذاشت یک انتزاع شده و یک قدر مشترکی و یک حکمی که النار حاوه. النار حاره دیگر جزئی نیست قانونی کلی است حال من در زیر سیگاری جلوم یک قطعه آتش است می‌آیم آن حکم کلی را بر این مصداق تطبیق می‌کنم می‌گویم این آتش می‌سوزاند. می‌فرمائید این جزمیت را نباید از جزمیت منطق صوری جدا کرد. این جزمیتی که نسبت به این شئی برافروخته شده قرمز رنگ بنام آتش دارم در ارتباط با آن

قانون کلی نظری است. اگر گاهی آتش میسوزاند و گاهی نمیسوزاند و جوری بود که آن کلی برای من درست نشده بود طبیعتاً در اینکه این آتش میسوزاند هم من مردد بودم. این بیان حضرتعالی است درست است؟

عرض که داریم این نکته است که ممکن است در کل مسیر این اشکال بشود یعنی بگوئید شما جزئیاتی را که از عینیت سؤال می کنید که وضع ایران چگونه است؟ الان وضع اقتصادیش چگونه است؟ صدتا پنجاه تا سؤال از عینیت میکنید سئوالات را می آورند نمودار درست می کنید آخر کار می گوئید این مصداقی است از آن حکمی که داشتم درباره هر مصداقی که اینجور باشد وضعیتش بحران است پس وقتی حکم می کنم که این وضعیت بحرانی است. قانونی کلی را بر این مصداق به دلیل انطباق تمیز پیاده کرده ام که این مصداق و مصداقی است منطبق و تحت آن کلی و مندرج تحت آن کلی. پاسخ را عنایت بفرمائید. عرضم اینست که شئی با خصوصیاتش تشخص پیدا میکند و اساساً مجموعه نگری و تمیز مصداق بوسیله این ابزار میشود. صحبت دو قسمت دارد ولی آنها را از هم جدا نکنیم. اول اینکه شئی با تمام خصوصیاتش شناخته میشود. بنابراین حداقل کاری را که می کنید باید بوسیله ابزاری نسبت بین مقوله ها را ربط دهید. (نسبت بین آنها را وصل کنید و اتصال برقرار کنید) اگر منقطع و مجزا باشد یا تجرید شده باشد این جدا و آن هم جدا و بگوئید از این جهت که چنین است جنگ لازم است و از آن جهت که چنان است جنگ بد است نمیتوانید نسبت به مصداق نظر دهید و نسبت بین دو مقوله و بیشتر را باید شناخت. تا بتوانیم بگوئیم این مصداق است. مصداق با خصوصیات شخصیه اش در خارج معین و متشخص میشود. نمیشود همه خصوصیات شخصیه مصداق را حذف کرد تا یک جهت باقی بماند و کلی شود مصداق که میگوئید معنایش اینست که تشخص به خصوصیات شخصیه دارد. فرقی با کلی همین است. اگر گفتید این جزئی است جزئی باید خصوصیات شخصیه داشته باشد اگر همه خصوصیات شخصیه اش را حذف کردید کلی میشود. اگر خصوصیات شخصیه اش را حفظ کردید تمیز اینکه چه موضعی باید درباره این بگیرند و چه موضعی درباره آن یعنی این جزئی با آن جزئی؟ مختلف میشود چون نسبت بین آنها مختلف است.

ما نسبت بین اینها را توانستیم با یک منطق ترسیم کنیم ما با یک مدل توانستیم این را بشناسیم و مشخص کنیم و جمع بندی کنیم یک واحد بسازیم بعد بگوئیم تحت یک حکم قرار می گیرد. پس جزمیت دوباره مصادیق خارجی دو قسمت دارد جزمیت درباره موضعگیری دو قسمت دارد یک قسمت آن حتماً به منطق صوری بر می گردد. یک قسمتش هم حتماً به منطق کل نگری بر می گردد. دو قسمت است اگر این یکی لنگ باشد یعنی بخش منطق کل نگری آن لنگ باشد نمیشود.

گفتیم بحران منحصر به منطق کل نگری است جزمیت سرایت به موضع و موضعگیری نخواهد کرد. سریان جزمیت به منطق موضعگیری بوسیله ابزار دوم میسشود که منطق کل نگری است. البته در حقیقت مطلب که بخواهید ملاحظه کنید باید سه منطق هم باشد که یکی منطق کلی نگری و یکی منطق ارتکازات است که ربط بین اینها را تمام می کند و سومین منطق و منطق عینی است. علتش هم اینست که احکام ارزشی را شما به دلیل فلسفه اتان متناسب با آنچه وحی شود می گیرید و تمیز وحی حتماً به منطق ارتکازات بر می گردد. پس بنابراین من خلاصه می کنم و عرض می کنم.

انحصار کلی صحت به برهان در منطق صوری و این انحصار شکسته میشود نه اینکه گفته میشود در آنجا هیچ چیز نیست. گفته میشود آن صحیح است این هم صحیح است سؤال می کنید این جزمیت را چرا به منطق صوری نسبت نمی دهیم؟ میگویم اگر منطق عمل را از آن کسر کنید سرپانش به عینیت منقطع و ممتنع میشود.

برادر فلک مسیر: آیا صرف وجود اصالت وجودیها و اصالت ماهیتهای برای رد کردن یک نطق کافی است؟
برادر حجت الاسلام حسینی: رد که نکردیم تعریفشان در برهان را مورد تردید قرار دادیم تعریفشان را روی هماهنگی عمومی بردیم. هر گاه یک منطقی داشته باشیم که نسبت مصداق و مواد را بهم بگوید اگر یک منطق داشته باشیم که نسبت مواد را به یکدیگر بگوید اکتفا نمی کنیم به اینکه بگوئیم فقط بدیهیات عقلی باشد میگوئیم بدیهیات عقلی طبقه بندی شده فلان علامت باشد بنابراین دیگر اختلاف اصالت ماهیت وجود نمیتواند

پیدا شود مختلف میشد جای این مواد معین میشود و منطق هم رد نشده است. ما یک مؤیدی برای منطق صوری هستیم. نهایت مامؤید سمت چپ هستیم.

برادر فلک مسیر: اینکه منطق صوری پدیده ها را مصداق مصداق نگاه می کند و به نتایج متفاوت می رسد آیا نمیتواند در کل نگری مورد استفاه قرار گیرد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: منطق صوری قدرت رفع بین جهات را ندارد به همین دلیل نمیتواند مدل سازی کند. ما منطقی را که می خواهیم باید بتواند نمونه سازی و مدل سازی کند. بتواند ساده کند و نسبت بین دو با یک را تمام کند.

برادر فلک مسیر: آیا منطق کل نگر از منطق صوری نمیتواند استفاده کند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه

برادر مختاری: اگر وجه مشترک هم در کل حاظ میشود و چرا منطق مجموعه نگری منهای منطق صوری نمیتواند کار کند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: انشاءا... در جلسات بعد مفصل صحبت میشود که در هر منطق کل نگری که ملاحظه کنید نیازمند به تجرید هستید و نمیتوانید تجرید نکنید آنگاه نسبت بین تجریدها با منطق کل نگری است.

خلاصه بحث

موضوع: چگونه انحصار کلی صحت به برهان در منطق صوری شکسته میشود؟

برای شکستن انحصار سه مورد زیر قابل دقت است:

الف) تردید در انکشاف واقع بنحو ابتدائی:

فرض اول: منطق صوری مدعی برقراری ربط بین کلیات است.

فرض دوم: موضوع بحث فلسفه کلیات است.

نتیجه: منطق صوری تنها پلهوان میدان فلسفه است.

اختلاف قائلین به اصالت وجود و اصالت ماهیت ناشی از چیست؟

منشاء اختلاف میتواند ناشی از یکی از دو مورد زیر باشد:

۱- اشتباه بکارگرفتن منطق صوری

۲- اختلاف در مواد.

در مورد بند اول باید گفت:

اگر بدبکار گرفتن منطق صوری منحصر به یک یا دو یا سه نفر باشد امکان وقوع چنین اختلافی هست. اما اگر بد بکارگرفتن شامل جمع عظیمی از انسانها بشود و نتیجه این امر موجب بطلان ادعای منطق صوری در نگهداشتن فکر از خطا و اشتباه میشود.

در مورد بند دو باید گفت:

قائلین به هر دو مورد اختلاف (اصالت وجود و اصالت ماهیت) براساس اصول منطق صوری مقدمات بدیهی را اختیار کرده اند.

نتیجه کلی بحث الف)

لذا در انکشاف واقع صرفاً بوسیله برهان در منطق صوری تردید میشود.

ب) آیا جزمیت بعنوان لازمه منطق صوری می تواند لازمه منطق دیگری هم باشد؟

بلی فقها در بکارگیری منطق علم اصول به فتاوائی می رسند که مردم و خود فقیه بر آن جزمیت دارند.

اگر رسیدن به جزمیت منحصر به منطق صوری خطا نیست چگونه در یک مسئله خارجی (جنگ ایران و

عراق) که اعلام آن دارای خطا و صواب است و میتوان به جزمیت رسید و لذا:

بر جزمیت رسیدن در یک چنین امری ضرورت منطق دیگری را تمام می کند و چون در ملاحظه یک

موضوع خاص نیازمند به ملاحظه رابطه بین دو نسبت میباشیم و منطق صوری قادر به جمع بندی (تبدیل ۲ به

۱) و ملاحظه نسبت بین مقوله ها نیست از اینرو به منطق کل نگر نیازمندیم.

ج) معیار صحت جزمیت در هر دوی این منطق ها چیست؟

معیار صحت هماهنگی عمومی است که همه ادراکات را به یک ادراک واحد می‌رساند.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳

اثبات منطق مجموعه نگر

اثبات ضرورت وجود منطق مجموعه نگری از طریق برهان علیت

مجموع نگری حتماً وجود دارد و منطق هم می‌خواهد در وجودش دلایلی را ذکر کردیم آخرین دلیل اشاره‌ای شد ولی وارد آن نشدیم در این جلسه آن را تکمیل می‌کنیم و همچنین دقت می‌کنیم که این برهان از چه زوایائی قابل ملاحظه است؟ یا به عبارت دیگر از این برهان چه اموری را می‌شود در این جلسه و جلسات آتی اثبات کرد؟ برهانی را که عرض می‌کنیم برهان علیت است.

ظاهراً اینست که منطق صوری کلیه استدلال‌اتش بازگشت به همین برهان علیت می‌کند اقوای از برهان علیت چیزی در دستگاه منطق صوری ملاحظه نمی‌شود.

فرق علیت با هماهنگی

علیت همان کاری را می‌کند که هماهنگی در این مباحثی که خدمتتان هستیم، نهایت اینست که به نظر ما می‌آید علیت یک فرق کوچک با هماهنگی که ما می‌گوئیم دارد. علیت فقط آهنگ داشتن را تمام می‌کند هماهنگی اضافه بر علیت آهنگی را که مجموعه‌ای باشد تمام می‌کند.

علیت یعنی وجود ربط ضروری بین خصلتها و آثار و آثار با منشاء آنها

آنچه که از کلمه علیت فرض است، وجود رابطه ضروری می‌باشد. وقتی گفته می‌شود علیت اعم از همه استدلالها هست یعنی اگر سؤال شود چرا از این دو مقدمه این نتیجه را می‌گیریم؟ پاسخ این خواهد بود که هر ثمره‌ای و هر نتیجه‌ای معلول رابطه‌ای است. هر خاصیتی معلول شئی دارای خاصیت است اینکه آتش در

عینیت می‌سوزاند یا می‌گوئید کل بزرگتر از جزء است هر کدام از اینها نسبت دادن خصلتی و اثری (خصلت در ذهن و اثر دومین) به چیزی است. می‌گویند اگر علیت را منکر شوید هیچ استدلالی نمی‌توانید بکنید چون هر استدلالی که می‌خواهید بکنید حتی در نفی علیت بازگشت به علیت می‌کند (علت داشتن هر چیز، علت داشتن هر کیفیت وجود رابطه ضروری بین آثار و منشاء آنها). کلیه مفاهیمی را که شما در منطق صوری دارید نسبتی را که بین مفاهیم ملاحظه می‌کنید به معنی ملاحظه ربط ضروری است.

اشکالاتی که ابتدائاً با طرح علیت مطرح می‌شوند

حال اشکالات به بحث که بدواً بنظر می‌آید اینست که آیا بین اشتباه افتادن و مقدماتش قانون علیت حاکم است؟ آیا بین اختیار سوء و شخص مختار علیت حاکم است؟ آیا بین افعال بد، (افعال ناروا) و فاعلش علیت برقرار است؟ (این اشکالات را در جای خودش یعنی درد و سوم پاسخ خواهیم گفت) ولی در اینجا فقط اشاره‌ای می‌کنیم.

علیت سه مورد زیر را اثبات می‌نماید

۱ - وجود مجموعه در عینیت

۲ - دوئیت منطق مجموعه نگر یا منطق صوری

۳ - ضرورت وجود منطق برای مجموعه نگری

چگونگی اثبات وجود مجموعه در عینیت

حال در این بحث که چگونه علیت وجود مجموعه در عینیت و اینکه مجموعه در عینیت اضافه ذهنی نیست را اثبات می‌کند وارد می‌شویم.

کارها و افعال و تنظیماتی را که در عینیت می‌کنیم ضرورتاً نتایجی دارد که گاه همان نتیجه یا نزدیک به نتیجه‌ای است که مورد طلب ما بوده است و گاه نتیجه‌ای که حاصل می‌شود مطابق طلب ما یا نزدیک به نتیجه مورد طلب یا با یک نسبت تقریبی مطلوب مانیت.

الف - وجود ربط ضروری در افعال ساده تردید بردار نیست

آنچه قابل تردید نیست (یک قدر متیقن در اینجا وجود دارد) اینست که افعال ربط ضروری با نتایج دارد. عین اینکه می گوئید مقدمات با نتایج ربط ضروری دارد، (در عالم ذهن افعال با نتایج ربط ضروری دارد) و الا اصلاً حرکت انسان برای رسیدن به مقصد ممتنع بود. انسان می خواهد چای درست کند. آب در کتری می ریزد روی چراغ می گذارد بعد هم جوش می آید و چای درست می کنند، حال از همان اول کار که بند شد کتری را برداشت تا آب در آن بریزد. اگر کسی سؤال کند برای چه اینکار را می کنید؟ می گوید برای اینکه چای درست کنم. می پرسد - چای خوردن چه ربطی به آب کردن در کتری دارد؟

بعد روی چراغ می گذارد تا آب جوش بیاید باز می پرسد خوب آب کردیم چرا روی چراغ گذاشتی؟ جوش آمدن چه ربطی به روی چراغ گذاشتن دارد؟ چای در آب می ریزید می پرسد چرا اینکار را کردی؟ این چه ربطی با چای درست کردن دارد؟

ادراک و ارتباط این افعال از قبیل ادراک و ارتباط حضوری اگر نباشد در یک مرتبه دیگر به یک معنای دیگر در نزد انسان حضور دارد و چنین مطلبی بدهاقت دارد. شما می گوئید پس اینجا ربط ضروری هست تا اینجا هم کسی منکر نیست و رابطه ضروری در عینیت هست.

در موضع گیری های پیچیده هم ربط ضروری وجود دارد

حال قسمت دیگر را می خواهیم عرض کنیم که در اموری که بدیهی نیست (مثل چای درست کردن نیست) آیا وقتی که افرادی که اهل تأمل آن هستند تأمل می کنند و عمل می کنند (اصحاب حل و عقل عمل می کنند، کسانی که تدبیر و تنظیم امور در دستشان است تأمل می کنند، عمل می کنند مثلاً اعلام جنگ و صلح می کنند) آیا شما می توانید منطقاً بگوئید یا اقدامات بدیهی است یا اگر بدیهی نباشد همگی به خطا است؟ تا من بگویم راه ندارد باید بگویم علل و معالیل جزئی است و السلام. یا اینکه لااقل بعضی از تصمیم گیریها (لازم نیست برای بعضی از ۱۰۰ تا ۵۰ تا را بگوئیم) اگر از هر ۱۰۰ تصمیم یکی از تصمیماتی که دارای تأمل است و بدیهی نیست منتج به نتیجه مطلوب است (یا بگوئید از هزاران تصمیم که مدیران و مدبران جامعه می گیرند

یکی به واقع می‌رسد و یا یکی نزدیک به واقع است) بلافاصله به حکم خود منطق صوری ربط ضروری در اینجا پیدا می‌شود.

قانون علیت مدعی است که هیچ وقوعی بدون علت نیست.

همین که یک عمل صحیح توانست در عینیت انجام بگیرد و بدیهی نباشد. بلافاصله سؤال می‌کنیم آیا این عمل بدون علت ظاهر شده است؟ یا روابطی ضروری داشته تا به اینجا رسیده است؟ قانون علیت می‌گوید هیچ چیز بدون علت نیست. یک مصداق از اموری که تامل و دقت می‌خواهد بگیرید (حتی اگر سراسر تاریخ یکی پیدا شده باشد که بدیهی نباشد و نیاز به تامل داشته باشد) که صحیح عمل شده باشد به حکم خود منطق صوری که نظر به علیت می‌اندازد و می‌گوید یک موجه هم که باشد، سالبه کلیه را می‌شکند (سلب کلی که ابتدای کار بیاورید یعنی می‌گوئید هیچ فعلی که دارای تامل باشد به ثمر نمی‌نشیند. مگر اینکه بدیهی باشد و علل و معالیل جزئی باشد آنگاه به ثمر می‌نشیند و الا اگر از یک رابطه جزئی خارج شد و تأمل خواست هیچ چیزش ثمردار نمیشود) اما اگر یکی هم ثمردار شد این اصل شکسته می‌شود. و از اینجا چندین چیز اثبات می‌شود.

در مجموعه‌های عینی همانند امور نظری ربط ضروری وجود دارد و این ربط قانونمند بوده و دارای منطق است.

اولین چیزی که اثبات می‌شود اینست که وجود ربط ضروری همانگونه که در امور نظری می‌باشد در اینجا هم وجود ربط ضروری در عینیت (آنجا که تامل می‌کنند هست. دومین چیزی که اثبات می‌شود اینست که حتماً منطق دارد یعنی رابطه‌ای که در عینیت داشته و ذهن و تمیز نظر به آن رابطه انداخته و آن رابطه را یافته و التفات به آن و عمل به آن کرده (هر چند التفات منطقی به آن نداشته و نمی‌توانسته تعریف کند طی کدام قانون من اینکار را انجام دادم) ولی عمل او قانون دار است. بی قانون نیست می‌توانید قانونش را کشف کنید و منطق آن بشود اینکه حتماً خطا و صواب هم پیدا می‌کند و نیاز به منطق دارد. سومین چیزی است که اثبات می‌شود. برمی‌گردیم روی بحث علیت که مجموعه در عینیت وجود دارد.

مروری بر آنچه گذشت.

مقدمات عینی به نتایجش که برسد گاهی مقدمات خیلی ساده برای افعال ساده است یک مجموعه متوالی بسیار ساده درست می‌کند. یعنی کتری را برداشتن از چند عمل ترکیب شده ولی عملها پشت سرهم قرار دارد تدریجاً پشت سر هم تا چای نوشیدن می‌آید. گاهی هست که اعمال مختلفی باید برای حصول یک نتیجه انجام گیرد و نسبت این افعال با هم هست در اولی هم ربط بین دو هست ولی این ربط بین چند چیز است. آن مرحله‌ای که می‌فرمائید ربط بین چند چیز است به اموری می‌رسد که چند در اولی هم باید نسبت بین امور ملاحظه شود و بدون ادراک از مجموعه نمی‌شود ولی ادراک از مجموعه یک مرتبه، مرتبه بدیهی آن است که در اینجا می‌توانیم اسم منطق مجموعه را هم نیاوریم. ولی یک مرتبه، مرتبه‌ای هست که حتماً تامل لازم دارد. مساله جنگ و صلح ملاحظه امور مختلفی است که تعین شرایط فعلی را زماناً و مکاناً تمام می‌کند. خصوصیات شخصیه یک امری است که نسبت بین آن خصوصیات را باید ملاحظه کنید اگر بگوئید جنگ از یک جهت خوب است از جهت دیگر تجرید کنید بگوئید جنگ بد است. هیچ فایده ندارد. ولكن چه نسبتی این هست چه نه‌بستی آن در شرایط فعلی هست، نسبت بین هزار امور را جمع بندی می‌کنید و یک تصمیم نهائی می‌گیرید. بعد اعمالی را متناسب با این انجام می‌دهید. حرکات و تحریکات متعددی انجام می‌دهید که یک برخورد و یک حاصل را درست می‌کند چنین تنظیمات و تدبیراتی قطعاً در عینیت وجود دارد. این تدبیرات و این تنظیمات یا می‌خواهید بفرمائید یک دانه اش هم مطابق واقع عمل نمی‌کند آن وقت صحبت این می‌شود که شما چگونه در جزئیاتش می‌گوئید مطابق با واقع هست. می‌گوئید چای درست شد نسبت تقریبی که در چای درست کردن هست در آن هم، همان نسبت تقریب هست. مطلوبی که در علل و معالیل جزئی هست آن هم تطابق قطعی نظری ندارد. ولی همانقدر که چای درست می‌شود شما می‌گوئید کافی است می‌گوئید این صحت دارد مصداقی از آن است. همان چیزی است که می‌خواستم، به مطلوبم رسیدم. در اموری که تنظیمات می‌شود تا یک نتیجه‌ای حاصل شود اگر بخواهید بگوئید یک صحیح هم نداریم که ممتنع هست. یکی هم نسبت تقریب

صحیح داشته باشیم، وجود رابطه عینی را کشف می‌کند. یعنی مجموعه در عینیت و همینکه بگوئید خطا و صواب دارد معنایش اینست که باید رفت و قانون آن را پیدا کرد (باید منطق آن را پیدا کرد).

ملاک صحت در عینیت به امری برمی‌گردد که آن را در باب حرکت ملاک قرار داده‌اید

نهایت اینکه آیا خطاب و صواب در اینجا چه هست؟ این یک بحث دیگر است. آیا در اینجا باز تطابق نظر شما با عینیت است؟ واقعیت دلیل صحت است؟ نه چنین نیست. پس بنابراین در اینجا صحت به چه برمی‌گردد؟ به این برمی‌گردد که شما در باب حرکت چه چیز را ملاک قرار داده‌اید تا دنبال یک چیزی بروید و آن را درست کنید مطلوب شما اگر فاسد باشد پس از مقدمات درست کردن به یک چیز فاسدی مثل مغالطه دست یافته‌اید (در مغالطه هم مقدماتی را درست می‌کنیم حتماً نتیجه هم دارد. چرا در آنجا می‌گوئید غلط؟ در آنجا می‌گوئید تطابق نظری ندارد. در اینجا که قرار نشد با تطبیق تمام شود اینجا باید مطابقتش یا قانون حاکم بر حرکت و هستی تمام شود و ملاحظه مساله اختیار هم بشود (که وارد این بحث نمی‌شویم).

بحث علیت در امور نظری به تطابق نظری و در باب عینیت به عین بازگشت می‌نماید

پس من جمع بندی می‌کنم. عین اینکه می‌گفتیم نسبت تاثیر هست عین همان هم در عینیت حرف می‌زنیم. نسبت تاثیر را در یک مثال ملاحظه می‌کردیم و احیاناً مثالی که برای اثبات مجموعه فقط یک نمونه‌ای بود. و فرضاً در امور اقتصادی یا اجتماعی آنچه را عرض می‌کنم و شامل هم می‌شود یعنی شما اگر یک مجموعه فیزیکی هم درست کنید نسبت تاثیر را در باب علیت که بخواهید نگاه کنید همان مساله نسبیت طرح می‌شود. می‌گوئید از این بحث و از این ریشه فلسفی آثار بسیاری زیادی ملاحظه می‌شود و عمومیت و شمولیت آن نسبت به علوم انسانی و علوم تجربی و امور نظری تمام می‌شود.

در همین جا من فرق و دوئیت را عرض کرده باشم. طبیعتاً بحث علیت در باب نظر حتماً باید به تطابق نظری برگردد (با تجریدی که اول کردید) و نتیجه‌ای را هم که می‌دهد استنتاج نتیجه نظری است. در باب عینیت طبیعتاً چنین چیزی نیست و نتیجه نظری نمی‌دهد بلکه نتیجه عینی می‌دهد ابزار متناسب با آن را هم بعد عرض می‌کنم.

برادر محمد زاده: من یک سؤال تبیینی داشتم مثالی زدید در مورد جنگ و صلح در رابطه با علت و شناخت آن. جنگ و صلح را که فرمودید چه خوبیها و چه بدیها دارد این مساله نظر به اثر دارد نه نظر به علت، علت جنگ و صلح ممکن است مسائل دیگری باشد. اما بعد از اینکه آن علت اثر را ایجاد کرد این آثار یک فواید یا مضاری ممکن است داشته باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: مثلاً می‌گوئیم جنگ و را درباره آن می‌گوئیم مثلاً آثاری را که جنگ در اقتصاد دارد در شرایط A چه هست؟ آثاری که روی نظام سیاسی و پرورشی دارد چیست؟ بعد می‌گوئید این آثار درست است. اثر اقتصاد آن بد است، اثر سیاسی آن هم این درجه از خوبی و این درجه از بدی را دارد ولی اثر از نظر نظام پرورشی عالی است. جنگ با کفار مبدا ساخت انسان است بعد نسبت تاثیرها را با هم ببینید، ببینید این مقوله‌هایی که داریم (اقتصاد، سیاست، نظام پرورشی و غیره) با هم چه نسبتی دارند؟ اقتصاد را برای چه می‌خواهید؟

سیاست را برای چه می‌خواهید؟ اینها لازمه حیات بشر هستند می‌گوئید می‌دانم برای حیات بشر است اما غرض شما از حیات بشر چیست؟ می‌گوئید رسیدن به برکات الهی و غیره. می‌گویم از اینها بوی نظام پرورشی می‌آید معلوم می‌شود در مغیرهای شما بزرگترین مغیر بحث پرورش است. بعد می‌گوئید نه بشر زندگی هم دارد. میز و صندلی و میکروفون و غیره را هم می‌خواهد. می‌گویم خوب اینها را برای چه می‌خواهد؟ بهر حال شما در مجموعه بندگی خدا را مغیر اصلی قرار می‌دهید در نظام پرورشی هم مقابله با کفر را مغیر اصلی قرار می‌دهید (ما تقوا، مقابله با هواهای درونی و بیرونی) بعد از اینکه این را می‌شناسید و آن را نصب العین قرار می‌دهید (نه اینکه قراردادی باشد) حال نسبت تاثیرات مختلفی را که دارد می‌سنجید. یک جمع بندی می‌کنید و می‌گوئید جنگ بسیار خوب است چون آثاری را که روی پرورش داته است به یک منطقه‌ای نرسیده که اثر ضد بکند. اگر اینجوری هم امتداد پیدا کند اثر نفع آن بیشتر خواهد شد. یک وقت هست که می‌گوئید خود نظام پرورشی هم اگر اینجوری شود اثر مطلوب ندارد. باید آنجورش کنید. باید جنگ در این درجه باشد و خصوصیات را ذکر می‌کنید بعد می‌گوئید نه این آثارش خوب است. به نتیجه می‌رسید و وضعیت فعلی را حالا

می‌خواهیم بشناسیم. وضعیت فعلی معلول یک سری اموری است که در گذشته واقع شده است علیت بین رابطه آن و این حاکم است. حالا پیش بینی می‌کنید که جنگ را جهانی کنید می‌گوئیم در این صورت مسلمین نجات پیدا می‌کنند صنایع هم خودکفا می‌شود تولید فرهنگ هم خودشان می‌کنند. قدرت و هیبت سیاسی هم خودشان ایجاد می‌کنند. اعتماد سیاسی شدید هم پیدا می‌شود. بعد می‌گوئید این مدلی است که انشاء الله ما می‌خواهیم به آن برسیم. شروع می‌کنید یک سری اقدامات برای مراحل مختلف انجام می‌دهید و به اینجا می‌رسید.

برادر محمد زاده: باز این آثار با آن علت متفاوت است.

برادر حجت الاسلام حسینی: در هر جا که می‌گوئید ربط بین یک فایده و یک شئی دارای فایده، و این علیت است (رابطه ضروری بین اثر و منشاء اثر) هیچ جای این را نمی‌توانید بردارید و بگوئید علیت نیست بنده عرضم اینست که ملاحظه مجموعه و می‌خواهیم متعین کنیم شئی دارای خصوصیات است و خصوصیات آن هم، هر کدام به هم نسبتی دارد یعنی مطلق و آزاد نیست. یعنی نسبت تاثیر اقتصاد روی سیاست سیاست روی اقتصاد، نسبت تاثیر هر دو روی فرهنگ و نسبت تاثیر فرهنگ روی اینها وقتی می‌گوئید اثر رها نیست یعن قابل تجرید نیست. چرا؟ چون تجرید نظر به خصلتهائی دارد که آن خصلتها را از هر قیدی می‌زند.

ولی شما می‌گوئید این درجه از جنگ در این شرایط خوب است. یا می‌گوئید این درجه‌اش بد است باید خیلی شدیدتر شود تا بگویم خوب است اینکه نسبت مقوله‌ها را با هم ملاحظه می‌کنید رابطه دو و یک شدن آن را ملاحظه می‌کنید اگر این رابطه فقط رابطه ذهنی و فرضی شما باشد کاری به عالم خارج نداشته باشد هیچ وقت به اینجا نباید برسید. رسیدن به اینجا از قانون علیت چگونه است یعنی تولد شئی بلا علت ممتنع هست و الا وجود و عدم برابر است. در این همانگونه می‌آید که در یک اصل منطقی. بنده عرض می‌کنم شما صد برنامه را آزمایش کرده‌اید ۹۹ برنامه غلط و یکی درست در آمده قانون علیت حکم می‌کند که این بدون رابطه ضروری در علیت نبوده. همین که گفتید قانون علیت حکم می‌کند که این مستقل از شما در عینیت

رابطه ضروری داشته و معنایش این است که تصویری که شما از کل داشتید تصویری عرضی نبوده است. ملاحظه ربط عینی بوده است و این به نظر من دلیل متقعی بر وجود مجموعه در عینیت است.

برادر محمد زاده: شما اثر را می‌فرمائید ما به اینجا رسیدیم که گسترش جنگ آثار و منافع بیشتری دارد و مسلمین نجات پیدا می‌کنند این را از روی آثار می‌رسیم. اما علت گسترش جنگ چیز دیگر است که ما بخواهیم آن علت را ایجاد کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: یک مرتبه تمیز داریم بعد یک مرتبه برنامه ریزی و عمل است و همه اینها تحت قانون علیت است هیچکدام را نمی‌توان بریده و منقطع فرض کرد. من می‌خواهم بگویم هم مجموعه و هم نسبت تقریب هر دو تحت قانون علیت و مباحث منطق صوری به علیت بازگشت می‌کند. یعنی اگر این منطق بخواهد علیت را انکار کند مباحث خودش لنگ می‌ماند. نهایت یک فرقی دارد و آن مساله هماهنگی است که علیت در مرتبه ذهن و عین را می‌تواند بپوشاند و توضیح دهد ولی در علیت تجریدی در مرتبه عین اشکال پیدا می‌شود.

برادر نجابت: علیت را که تعریف فرمودید وجود رابطه ضروری که آهنگ را تمام می‌کند آیا تفاوتی بین ضرورت و عینیت وجود دارد یا نه؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ضرورت را که بکار می‌برند در خود منطق هم ضرورت را بکار می‌برند و می‌گویند نفی علیت نفی ضرورت است ولکن یک نکته هست که ضرورت در چه معنا بکار می‌بریم. در معنای هماهنگی که بکار می‌بریم اعم است و نهایت اینست که باید آن اشکالاتی را که عرض کردم درست روشن شود. که غلط و اشتباه و اختیار سوء نسبت‌هایش گونه است؟ اگر هماهنگی توانست تمام کند و بگوید علیت در نظر اینجور مطلق است ولی در باب عمل که رسید این نتیجه را می‌دهد و تمام می‌کند آن یک حرف دیگر است. از مناسبات علیت نسبت به مجموعه کلمه هم آهنگ را می‌آوریم نه اینکه آهنگ تنها را بیاوریم.

آهنگ داشتن و اثر داشتن یک مرتبه است که در بحث علیت در مرتبه تجرید تمام می شود و لکن هم آهنگ بودن علیت در مرتبه اعم هست که ضرورتاً براساس نتیجه آن اختیار هم می تواند باشد و لوازمی هم که دارد باید باشد اگر نباشد خلاف علیت است نه اینکه اگر باشد خلاف علیت است.

برادر درخشان: مفاهیم جدیدی در اینجا مطرح شد مثل مساله علیت رابطه ضروری هماهنگی و رابطه آن با علیت به معنی آهنگ و هم آهنگی ولی نکته ای که برای من روشن نیست اینست که رابطه این بحث با بحث اصلی که پیدا کردن و مطالعه منطق کل نگری بود چیست؟ و این رابطه چگونه تمام می شود؟ بحث ما در جلسه پیش در مورد منطق کل نگری بود این ربط را من متوجه نشدم اگر آقای ساجدی تبیین بفرمایند روی بحث متمرکز می شویم. اگر ما حصل بحث امروز اینست که مجموعه در عالم خارج (در عینیت) وجود دارد. بله این درست است مثلاً میز در عینیت وجود دارد. این که مساله جدیدی نیست. اگر بخواهیم بگوئیم علیت را می خواهیم نفی کنیم که چنین هم نیست الا اینکه بگوئیم اگر اثبات علیت تمام نشود بحث منطق کل نگوی با اشکال مواجه می شود که این باید اینجا اثبات شود.

برادر ساجدی: این مساله به ذهن من هم می رسد. که یک مقدار ربط مساله بخصوص که امروز شروع بحث قبلی ابتدا به ساکن و حضرتعالی امروز فرمودید چه بحثی را می خواهید بفرمائید از اشکال سوم یا بحث سوم هفته گذشته مقوله علیت بود. صحبتی در این مورد فرمودید بعد هم فرمودید کسانی که ضروری را قبول ندارند... خلاصه این مطلب خیلی روشن نبود.

رابطه بحث منطق کل نگری با طرح بحث علیت

برادر حجت الاسلام حسینی: تنظیماتی می کنند به نتایجی می رسند. مدیوان جوامع تنظیماتی می کنند (حال به هر رقم که باشد صد نفر کمک می گیرند یا تنها یا هزار نفر) مجموعه ای را درست می کنند می گویند اینقدر از این کار و اینقدر آموزش و پرورش و اینقدر آموزش عالی و الی آخر. مجموعه هایی برای مقاصد درست می کنند حصول مقاصد از این مجموعه ها در عینیت یعنی از هر صد تا یکی به نتیجه می رسد. آن یکی که به نتیجه می رسد قانون علیت حکم می کند که رابطه ضروری بین آن افعال و این آثار و نتایجش باشد و الا

اگر این مجموعه ربطی به این آثار نداشته باشد این آثار تولید شئی بلا علت است بهر دلیلی که شما بخواهید بگوئید این آثار ربطی به کارهائی که انجام گرفته ندارد می‌گویند پس این آثار که می‌بینیم مال چیست؟ چون این علت می‌خواهد شما نمی‌توانید به حکم علت این تنظیم را منسوب ندانید. چرا؟ می‌گوئید مثلاً برف آمده یک دفعه راه آهن کشیده شده است خوب این چه ربطی دارد؟ می‌گوئیم پس کارهائی هم که اینها کرده اند باید آثاری داشته باشد. اثر اینها کدام است؟

برادر درخشان: یعنی می‌فرمائید هر امری نتیجه‌ای خواهد داشت.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی اعمال مجموعه‌ای، کارهائی که...

برادر درخشان: یعنی مجموعه‌ای از اعمال نتیجه‌ای خواهد داشت.

برادر حجت الاسلام حسینی: مجموعه‌ای از اعمالی را که نسبت به هم می‌سنجید و عمل می‌کنند اگر آثاری را داد که متناسب با نسبتها باشد این تاثیر نسبتها را روی هم تمام می‌کند. یعنی وجود رابطه بین اینها و مجموعه شدن اینها را تمام می‌کند یک وقت هست می‌گوئید یک نخ از اینجا به این نتیجه، یک نخ دیگر هم از این کار به این نتیجه و... کشیده شده و ربط ضروری چنین است. یک وقت هست که می‌گوئید نسبتها را که عوض می‌کنیم وضع این نخ عوض می‌شود. می‌گویم بحث نسبت تاثیر در ارتباط با علت مطلب را تمام می‌کند. حال رابطه اش با بحثی که داشتیم چه بود؟ هر گاه بنا شد نتایج درست کردن مجموعه، تنظیم یک مجموعه در عینیت آثار خاص متناسبی را داشته باشد که از کارهای جدا جدا بر نمی‌آید معنایش این نیست که در عینیت کارها بهم ربط دارد. اگر در عینیت ربط داشت ملاحظه آن ربط در مدل سازی شما بوده است. مدل یک امر ذهنی فرضی خیالی نمی‌شود. نمونه سازی شما از جامعه و از اقتصاد نسبت تقریبی با عینیت داشته است. تا این اثر را داشته است پس کل نگری یعنی مجموعه نگری یعنی نسبت تاثیرها را با هم دیدن در عینیت اگر آثاری دیدیم نمی‌شود از آن جدا کرد. این حرفی را که می‌زنم بالعکس حرفی است که در جلسه اول زدم. در جلسه اول گفتم گاهی آدم ملاحظه می‌کند حجم گندم تولید شده در ایران اینقدر است و مجموعه کمی آن هم اینقدر است. گاهی می‌گوید در دوره های مختلف نگاه می‌کنم. میزان شتاب آن را می‌بینم بعد

می‌بینم که کدام شتاب، شتاب مطلوب بوده است؟ و کدام رو به افزایش بوده؟ این را با نسبت‌هایی که درون آن است می‌گویم بسیار با هم فرق دارد. اگر شما بگوئید ۵ میلیارد تومان که یک میلیارد گندم یک میلیارد فرش و سه میلیارد دیگر چیزهای دیگر باشد. می‌گویم از نظر حجم دارائی پنج میلیارد فرقی با پنج میلیادی که یک میلیارد آن استکان، یک میلیاردش نعلبکی و یک میلیاردش قند و چای باشد و... ندارد. یعنی اصلاً در آن گندم و قالی نباشد از نظر حجم مالی یک اندازه است گاهی هست که شما می‌گوئید نمی‌شود نسبت تاثیری که خود این مجموعه روی هم دارد هر کدام از جنس‌ها اگر یک نسبت خاص داشته باشد میزان شتاب، شتاب آ می‌شود. می‌گوئید باید نسبت تولید گندم به نسبت تولید استکان ۱۰ / ۱ باشد. می‌گویم نسبت بین اینها چه فایده‌ای دارد این یک اضافه ذهنی است که می‌گوئید؟ می‌گوئید نه صحبت از اضافه ذهنی که نیست اینها در عینیت اثر دارد. همان حرفی را که در نسبت تاثیر زدیم آن را وارونه می‌کنیم بحث علت است.

برادر ذوالفقار زاده: یک آثاری امکان دارد علت‌های مختلفی داشته باشد. یعنی اگر برای علت یک چیز به افراد مختلف مراجعه کنیم هر کس یک علتی می‌گوید علتی که اینجا مطرح می‌شود کدامیک از اینهاست؟ و ما کدام را می‌توانیم بعنوان یک علت قبول کنیم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: گاهی هست که شما این یک میوه را می‌بینید و می‌گوئید لک زده است و قسمتی از آن فاسد شده است پنج باغبان می‌آیند و پنج علت ذکر می‌کنند. یکی می‌آید مجموعه اینها را می‌گوید ولی در واقع چه شده است؟ در واقع (منهای استنباط هر یک از اینها) این معلول علتی داشته است و بدون علت نمی‌تواند باشد.

دوم اینکه می‌خواهیم عرض کنیم معلول هم تابع یک چیز تنها نبود به بلکه مجموعه اموری بوده است. مثلاً این خودش یک شئی مرکب است و دارای خصوصیات متعددی است وحدت ترکیبی و تشخیص یافته با همه خصوصیاتش متعین است. چگونه آب می‌خورد؟ درختش ریشه دارد، ریشه‌اش چه دارد والی آخر این میزانی از آب را حتماً تغذیه می‌کند. نورهم میزانی به آن می‌رسد شروع می‌کنیم مجموعه گفتن پس این یک چیزی نیست که تعینش به یک چیز باشد آن لکی هم که دارد در ارتباط با همه خصوصیات این بهم ربط دارد. یعنی

این یک مجموعه است تازه اگر آسیب را هم ملاحظه کنیم یک مجموعه است. در خارج آسیب متعین است. دیگر بحث از آسیب تجریدی نیست. آسیب محقق در عینیت را بحث می‌کنیم. آسیب محقق در عینیت نمی‌تواند مجموعه نباشد.

اثبات ضرورت وجود منطق مجموعه نگری از طریق برهان علیت

تعریف علّیت

علیت: وجود ربط ضروری بین خصلتها و آثار با منشاء آنهاست.

علیت در منطق صوری:

ربط ضروری و یا نسبتی که مفاهیم در منطق صوری ملاحظه می‌شود علیت است.

علیت در عینیت سه مورد زیر را اثبات می‌کند:

۱ - اثبات وجود مجموعه در عینیت

۲ - اثبات دوئیت منطق مجموعه نگری با منطق صوری

۳ - اثبات ضرورت وجود منطق مجموعه نگر

چگونگی اثبات وجود مجموعه در عینیت توسط علیت:

افعال و تنظیمات در عینیت گاه

الف) نتیجه مطلوب دارد

ب) با نسبت تقریبی مطلوب است

قدر متیقن این است که افعال ربط ضروری با نتایج دارد. و اگر این قدر متیقن شکسته شود حرکت انسان

در رسیدن به مقصود ممتنع خواهد شد.

اثبات وجود ربط ضروری:

اگر گفته شود هیچ یک از تصمیماتی که مدیران امور در امر تنظیم جامعه می‌گیرند نتیجه واقعی ندارد
موجب کلیه‌ای است که اگر فقط و فقط یک مورد با نتیجه واقعی در کل تاریخ پیدا شود بعنوان سالبه جزئی‌ای
برای آن موجب کلیه خواهد بود و لذا اثبات ارتباط ضروری را به دنبال دارد.

نتیجتاً همین که یک عمل صحیح در عینیت توانست وقوع یابد و بدیهی نباشد بلافاصله این سؤال مطرح
می‌شود که آیا این عمل بدون علت ظاهر شده است، یا با علت؟ (طبق قانون علیت هیچ پدیده‌ای بدون علت
پدید نمی‌آید)

مطلب فوق اثبات سه مورد زیر را می‌نماید:

الف) اثبات وجود ربط ضروری در عینیت

ب) چون ربط ضروری دارای قانونی است قانونش به منزله منطق است

ج) اثبات وجود مجموعه در عینیت را می‌نماید

مجموعه در عینیت شامل:

۱ - مجموعه ساده که ربط بین دو چیز است (بدیهی است)

۲ - مجموعه مرکب که ربط بین چند چیز (نیاز به تأمل دارد)

برای ملاحظه مجموعه مرکب که نیاز به تأمل دارد (جنگ و صلح) حتماً منطقی لازم است مثلاً نسبت بین
هزاران امور را (در مورد جنگ و صلح) جمع بندی می‌کنید و یک تصمیم نهائی می‌گیرید سپس حرکات و
تحریکات متعددی انجام می‌دهید که یک برخورد و یک حاصل دارد. این حاصل به همان دلیل مطابق با واقع
است که آب و بخار.

توجه ۱: در ذهن تطابق نظری دارید و نتیجه نظری است.

در عین تطابق با قانون حاکم بر حرکت و هستی تمام می‌شود و نتیجه عینی است.

توجه ۲: فرق علیت با هماهنگی در این است که علیت تنها به معنای آهنگ داشتن هماهنگی، آهنگی

که مجموعه‌ای باشد را تمام می‌کند.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۴

رابطه علیت با منطق کل نگری

موضوع: اثبات منطق مجموعه نگری

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۹/۱۰

مقدمه

برادر حجت الاسلام حسینی: قبل از ورود به بحث توضیح مختصری در مورد منطق مجموعه نگری و فوق آن با منطق صوری خواهیم داد. ابتدائاً یک شرح مختصر درباره لغت منطق مجموعه نگری یا منطق تعیین مصداق، تعیین موضع، خواهیم داد. (چه بگوئیم منطق سیستم، چه بگوئیم منطق کل نگری یا منطق تعیین مصداق یا بگوئیم منطق انطباق یا منطق موضع گیری یا منطق مجموعه نگری همه این شش اسم یک معنای واحد دارند.) یک توضیح مختصر نیز نسبت به کلمه عینیت عرض می کنیم.

بعد از اینکه گفتیم وجود کل در عینیت بوسیله علیت ثابت می شود می خواهیم ببینیم آیا اثبات وجود منطق آن هم می شود؟ یا نه؟ این بحث از اولین بحثهای اثبات ضرورت منطق برای کل نگری است و نه اثبات دوئیت منطق کل نگری با منطق صوری پس عملاً در مقدمه یک جمع بندی ساده و روشنی می شود برای اینکه فرق منطق کل نگری با منطق صوری مشخص شود.

تفاوت منطق کل نگری با منطق صوری

مقدمه اول:

وضعیت برهان در منطق صوری

در مورد برهان گفته می‌شود: برهان یک شکل (صورت) و یک ماده دارد. صورت آن بایستی به قیاس شکل او بازگشت نمود و سخن شما درباره قیاس شکل اول هم اینست که می‌گوئید (قیاس شکل اول رابطهای بدیهی و ضروری است که منتج بودن آن از نظر صورت قابل انکار و تردید نیست زیرا هر گونه دلیلی را که شما بخواهید بیاورید، نهایتاً بگونه‌ای از قیاس شکل اول استفاده می‌کنید) بعد درباره ماده اش هم می‌گوئید اگر ماده یقینی باشد و یقینی آن هم بدیهی باشد، بدیهی آن هم عقلی باشد آن وقت صحیح است که بر چنین مواد و چنین محتوی نام برهان را بگذارید و بگوئید برهان آن یقینی است چرا؟ چون یقینی آن را عقلی انتخاب کرده‌اید، آنهم بدیهی عقلی که دیگر خطا بردار نیست بلکه حاضر عند النفس است. اگر گفتیم بدیهی است، یعنی هم نزد شما حاضر است هم نزد دیگران.

حال ممکن است از تعریف بدیهی سوال شود، در تعریف آن هم یک قدر متیقنی معین کرده ایم و می‌گوئیم در آنجا که ما به الاختلاف هست و اشکال است، آن را رها می‌کنیم، یعنی آن قدر متیقن را مورد نظر داریم که در نزد عقل حاضر بوده و بالبداهه هم قابل ملاحظه باشد، و هیچ تردیدی هم در آن نباشد اگر این قدر متیق در شکلی تنظیم شود که عقل نسبت به آن شکل اعلام می‌نماید که منتج بودنش برای من بدیهی است در این صورت نتیجه هم طبیعتاً یقینی می‌شود یعنی هر گاه صورت و ماده هر دو یقینی عقلی بدیهی باشد طبیعی است که نتیجه قطعی و برهانی بشود.

رابطه را هم عقل ملاحظه می‌کند یعنی به مجرد اینکه تنظیم شکل کردید، دیگر برای پیدا شدن رابطه نیازی به درست کردن مقدمات نیست همینکه شکل آن درست شد. عقل بدون اراده و تمیم و نظر شما رابطه را می‌بیند و می‌یابد و می‌فهمد.

برایش نسبت آشکار می‌شود و اعتقاد به نسبت پیدا می‌کند، تصدیقی که می‌کند تصدیقی یقینی است و اعتقادی است که حاصل می‌شود، البته در ماوراء این نه اینکه یقین حاصل نمی‌شود یقین حاصل می‌شود، اما برهانی نیست، می‌تواند یقینی باشد که به خطا رفته باشد. اگر یقینیات و مسلمات بدیهی عقلی نباشند و

بازگشت به بدیهی عقلی نکنند، امکان خطا در آنها نقی نمی‌شود. پس بنابراین نمی‌گوئیم جای دیگر یقین آور نیست می‌گوئیم در جای دیگر نام برهانرا نمی‌توانید بگذارید زیرا مطمئن از خطا نیستند. همین که امکان خطا در آن وارد شد دیگر صحت اتکاء به آن عقلاً شکسته می‌شود دیگر درباره نتیجه اش نمی‌توان سلب کلی یا ایجاب کلی را اعلام کرد.

نمی‌توان بطرف سلب و ایجاب آن تکه نمود وبا قاطعیت گفت غیر از این نیست. چون عقلاً احتمال خطا دارد. این مقدمه اول بود. پس برهان چیزی است که ماده آن یقین بدیهی عقلی باشد و صورت آن هم به شکل اول برگشته و اشکال دیگر هم به آن بازگشت نماید. این مقدمه اول بود.

تعیین مصداق عینی خارجی نمی‌تواند بدیهی عقلی باشد

پس علم نسبت به کل نگری اصلاً در این باب وارد نمی‌شود. چرا؟ زیرا معنا ندارد که کل نگری یا تعیین مصداق (مصداق عینی خارجی) را بگوئید بدیهی عند العقل است. چون تعیین مصداق از طریق حس می‌گذرد. یعنی وقتی که می‌خواهید بگوئید این همان است که آن حکم را درباره اش صادر کرده‌ام یک واسطه می‌خورد. یک حکم روی کلی آن صادر شده می‌گوئید این مذاق آن است. این را با چه چیزی تمیز می‌دهید؟ مثلاً انعکاس نور به چشم شما می‌خورد. وزنش را تشخیص می‌دهید، رنگش را تشخیص می‌دهید و غیره که همه از طریق حس است. حال آیا اموری که جزء تجربه است و به تجربه برمی‌گردد آیا مطلقاً یقین است؟ منطق صوری نمی‌گوید مطلقاً یقینی است. منطق صوری می‌گوید یقین ممکن است بیاید ولی در منطقی که صحیح باشد و خطا از آن نفی شود.

فرق استقراء با کل نگری

باید بدانیم که کل نگری کاملاً با استقراء فرق دارد. بنظر من می‌آید یکی از غفلتهائی که می‌شود اینست که استقراء را با کل نگری مخلوط می‌کنند. علت این امر چیست؟ کار ما در استقراء این است که می‌گردیم و نمونه‌های مختلف را ملاحظه می‌کنم و پس از ملاحظه حکم می‌دهیم. استقراء یا تام است یا ناقص. استقراء تام آن است که جمیع اراد را ملاحظه کنید و نسبت به جمیع افراد حکم کنید. مثلاً هر چه میکروفون در این اتاق

هست را تک تک بروید وزن کنید بعد بگوئید هر میکروفولی که در این اتاق است و زنش اینقدر است یک صفتی به آن نسبت دهید. استقراء استقراء ناقص اینست که بعضی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم آنچه که برای علم مفید است استقراء تام است نه استقراء ناقص. علاوه بر آن یادمان نرود که در فصل برهان قوت استقراء به قوت برهان نمی‌تواند باشد چرا که استقراء از حس می‌گذرد.

اما در کل نگری نمی‌رویم چند نمونه را بگیریم و نمونه‌هائی را که می‌گیریم برای حکم نیست بلکه برای تعیین مصداق است. یعنی اگر من آمدم وزن این قندان را گرفتم و نوشتم، وزن ۲۰۰ گرم بعد حجم آن را معین کردم و نوشتم اینقدر سانتیمتر مکعب است، شکنندگی آن را گرفتم، نقطه ذوب و انجماد آن را گرفتم و یادداشت کردم همه این چیزهائی که من می‌نویسم در مورد یک شئی واحد است که احیاناً قندان دومی تمام خصوصیاتش با این قندان متفاوت است. بعد من دوباره حالت مختلف این دومی را نمونه گیری می‌کنم آن هم معنایش این نیست که بخواهیم ببینیم این در دو سال قبل با این که الان است دو نمونه باشد و بخواهم بعنوان استقراء ناقص بگویم دو تاست.

تطبیق به مصداق همان جمع بندی نسبت تاثیرها (منطق کل نگری) است.

اینجا می‌خواهم یک چیز دیگر را کشف کنم. از آن نوشته اولی می‌خواهم یک جمع بندی کنم و بگویم وزنی که دارای اینقدر حجم باشد یعنی نسبت بین حجم و وزن را بگویم، یک چیز را می‌خواهیم تمام کنیم. نسبت به سنوات مختلف هم که می‌خواهم ملاحظه کنم و ببینم نسبت تاثیر آن چطور است باز باید خود این را بشناسم یعنی ابزاری را که در شناسائی این بکار می‌گیرم نهایتش اینست که می‌خواهم ادعا کنم این، این است. این قندان فرضاً فلان حکم را دارد. شما بلافاصله می‌گوئید یک حکمی قبلاً بدست آورده‌اد که نتیجه هزار تجربه بوده است با برهان یا هر چیز دیگر بدست آورده‌اید که هر قندانی که اینگونه و اینگونه باشد (۲۰۰ خصوصیت و پارامتر را برای آن ذکر کرده اید) اسمش را می‌توان قندان (الف) گذاشت. اگر آن حکم نبود این تطبیق را نمی‌توانستید بکنید. می‌گویم بسیار خوب آن حکم را دارم. حال هم اگر ابزار تطبیق آن را نداشته باشم نمی‌توانم چنین کاری را بکنم. آن حکم را دارم آن حکم کلی اینجا هست.

تطبیق به مصداق آن ممکن نیست مگر با جمع بندی نسبت تاثیرها این جمع بندی نسبت تاثیرها را منطق کل نگری می گویند. مدل سازی که می گوئیم یعنی نمونه درست کردن، یعنی من بتوانم نمونه ای از این را تصور کنم. بعد که تصور کردید شما می توانید حکم کلی قرار دهید و بگوئید حکم تو برای این یک نمونه اختصاص ندارد، یعنی حکمی که برای آن قندانی که ۲۰۰ پارامتر داشته باشد، دارید، این حکم عام است. هر چه در آینده یا در گذشته فرض شود این حکم را می کند. می گویم من فعلاً کاری ندارم که با شما اختلاف کنم که زمان و مکان نمی تواند تعدد بردار باشد. بحث حرکت چه می گوید کار نداریم، صرف نظر از آن، این حکم را تجریدی - انتزاعی به دست آوریم. ما که نمی گوئیم در استنباط تجرید و انتزاع بالقوه کنار می روند. ما می گوئیم ما اصلاً این حکم را از دستگاه تجریدی آورده ایم. حکم اینست که به هر قندانی که این ۲۰۰ پارامتر را داشته باشد قندان شماره الف گفته می شود.

این حکم کلی است تصور هم که بعد به صورت یک نمونه ساختید کلی است و مصداقهای زیادی را شامل می شود یعنی این مذاق را از عینیت انتزاع کردید، مثل معرفت شما نسبت به زید، شما تصور زید را می توانید بکنید. چشم و ابروی حسن، قد و اندام و نیروی فکر و کلیه تناسباتی که از آن اطلاع دارید با حسین متفاوت است، ولی قابلیت این را دارد که وقتی تجریدش کردید و در نظر آوردید بگوئید حالا آن را کلی می کنم و می گویم هر انسانی که دارای این خصوصیات باشد ولو این کلی یک مصداق بیشتر ندارد که حسن است.

منطق کل نگر ابزاری است که نسبت خطا را از ادراکات حسی کم می کند.

عرض بنده اینست که برای اینکه شما بتوانید تصویری از موضوع و مصداق و نمونه عینی بکنید چگونه عمل می کنید تا تصویری را که کرده اید غلط نباشد؟ به عبارت دیگر این مطلق ابزاری است که در صد تصور شما را از محسوسات شما مشخص می کند. ادراکات حسی شما را شکل می دهد نسبت خطا را از ادراکات حسی شما کم می کند. اصلاً بحث این منطق درباره این نیست که حکم برای مصداق بگوید.

پس بنابراین به ذهن من می‌آید که باز هم برادران در مسائله نسبت تاثیر دو مغیر دو چیزی که دارند تغییر می‌کند، تاثیر آنها روی هم و نتیجه حاصله آن کم‌دوچه نسبتی که باشند کل آن چگونه حرکت می‌کند، دقت کنید.

مثال در تبیین تفاوت دو منطق

مثالی را در اقتصاد عرض کردم، اگر شما پنج میلیارد سرمایه را در نظر بگیرید که همه این پنج میلیارد تومان را گندم بخرید یا از پنج میلیارد تومان دو میلیاردش گندم باشد سه میلیاردش قالی باشد یا اینکه پنج قسمت مساوی بکنید، دو دستگاه انتزاعی فرقی ندارد. همه و دارائی را پنج میلیارد می‌گوئید ولی وقتی که در مصداق و موضع نگری می‌آئید، در کل نگری و مجموعه نگری بیائید می‌گوئید سالی که نسبت بین گندم و قالی اینقدر بود، میزان رشد اینگونه بود وضعیت شتاب چنین بود، اصلاً این دیگر معنای جدیدی است، غیر از آن معنای تجریدی است که می‌فرمودید، بعداً می‌خواهید نظرتان را راجع به ادراکات حسی تان تصحیح بکنید. از موضع انتزاع نمی‌توان ملاحظه تغییر نمود

چند سؤال اینجا پیش می‌آید که به این نمی‌توانید برهان بگوئید، که آن بحث منطقی آن است که امروز وارد آن خواهیم شد. پس اصل اینکه کل نگری در اینجا مرا دیگری، غیر از امر منطق صوری است بلکه غیر از ادراکی که منطق صوری نسبت به کل به معنای ترکیبهای انحلالی یا انضمامی قائل هست می‌باشد بلکه شما شئی در حال حرکت و تغییراتش را مشاهده می‌کنید. یعنی ما به تغییر از موضع انتزاع نظر نمی‌کنیم.

مقدمه دوم

انکار علیت انکار ربط ضروری بین نستها و اثرها است

مقدمه دوم اینست که علیت (آن علیتی که گفتیم قابل انکار نیست) تکیه گاه منطق مجموعه نگر و منطق دیالکتیک، یا هر چیزی را که در جا تصور کنید، می‌باشد، اما این به معنی علت اولیه نیست، معنایش علیّت به تفصیل نیست علیت به نحو اجمالی است، علیت به نحو تفصیلی اینست که می‌گوئید علت همه امور خدا است این بعد از اینست که علیت آمده باشد و یک ساختمان بزرگ شده باشد و حالا از این ساختمان عظیم نظری به

خود علیت بیاندازید. کلیه لوازمی که نسبت به یک مفهوم منطقاً اثبات می‌کنید خود آن لوازم برای ذهن آدمی برای ملاحظه مجدد نسبت به مبنا (نسبت به همان اساسی و شالوده) وسیله می‌شوند. این دفعه ادراکی را که از آن اساس می‌کنید نه فقط اساس را ملاحظه می‌کنید بلکه اساس را با لوازمش می‌بینید (با لوازم بعیده‌اش می‌بینید) لوازم بعیده‌اش شرح و توصیف و تشریح و بیان و تفصیل آنچه را اول کار ملاحظه کردیم می‌شوند. اگر بحث علیت یا هستی را در منطق ملاحظه می‌کنید اول کار که درباره هستی نظر می‌دهید با آخر کار که درباره هستی نظر می‌دهید که یک ادراک نیست قدر متیقن آن تغییر نکرده است روشن‌تر شده است؟ آیا الان هم قدر متیقن آن قدر متیقن است بله و لکن با لوازم آن را می‌بینید. حال دیگر لوازمش شرح و تفصیل آن هستند و همه را با صورت یک واحد ملاحظه می‌کنید، نه به صورت واحدی که بگوئید اگر یک لازمه‌اش از بین رفت خودش از بین می‌رود، به معنای اینکه تا وقتی که آن را ثابت شده می‌بینید لازمه بیستمی را ثابت شده می‌بینید آن معنایی را که اول کار از ماده اتان ادراک می‌کردید که در دستگاه قیاسی آوردید خیلی روشن‌تر شده است. ابعادی در آن باز شده و مورد توجه قرار گرفته، لوازمی ملاحظه شده است.

علیت به نحو اجمال در هر منطق وجود دارد

علیت به نحو اجمال مثل تغایر به نحو اجمال است مثل هماهنگی به نحو اجمال است چگونه می‌شود کسی بگوید علیت نباشد. علیت یعنی چه؟ معنایش اینست که هر چیز علتی دارد و این مساله در ساده‌ترین وجه قابل ملاحظه‌اش که نگاه کنید معنایش اینست که شما می‌گوئید این چای است و حتماً علتی دارد که می‌گوئید این چای است چه برای خود حرف زدنتان چه برای نسبتی که می‌دهید اگر یک رابطه ضروری ملاحظه نکنید که نمی‌توانید بگوئید این چای است می‌گوئید این قند است یا نسبت می‌دهید و می‌گوئید کل بزرگتر از جزء است. اگر علیت انکار شود ربط ضروری بین نسبتها و اثرها و لازمه‌ها حذف می‌شود، پس بنابراین علیت به معنای اجمالی ساده‌اش در هر منطقی وجود دارد یعنی هر منطقی که زبان بگشاید و بخواهد چیزی را به چیز دیگری نسبت دهد یا چیزی بنویسد کلمه اولی را که نوشت مثلاً بنویسد (در ملاحظه مقوله منطق دیالکتیک) یعنی بین کلمات و جمله ربط است و گرنه نمی‌تواند مفاهمه کند کسی نمیتواند یک کلمه را بردارد

و جای آن کلمه دیگری بنویسد، چون به او خواهند گفت این کار را نکن همینکه می‌گوید اینکار را بناید بکنی و این غلط شد و این چه شد، یعنی تبیینی که می‌کند این تبیین ربط را تمام می‌کند، رابطه نداشتن و منفصل بودن در کل حرکتها را نه تنها منطق مجموعه نگر نمی‌تواند از آن صحبت کند (چرا که اصولاً دعوای منطق مجموعه نگری اینست که ربط اصل و اساس است) بلکه هیچ منطقی نمی‌تواند از آن صحبت کند. چون هر گونه ارتباطی تحت علیت است. هر گونه رابطه‌ای را که بخواهد تقویت یا تضعیف کنید، ضرورتاً به علیت برمی‌گردد، هر کاری را که می‌خواهید انجام دهید، می‌خواهید به یک چیز تکیه کنید به یک چیز استناد کنید، مثلاً می‌گوئید نتایج فلان رابطه همیشه یقینی در نمی‌آید، در خود این حرف، یک علامتی در این بخش از ادراکات شما باید باشد که شما چنین قدرتی را داشته باشید و بگوئید هر گاه وضع صورت قضیه چنین شد، نتیجه نمی‌دهد یا ممکن است نتیجه بدهد یا ندهد. یعنی هر گونه نسبتی را که به هر قضیه‌ای بخواهید بدهید مجبور هستید تکیه به علیت داشته باشید (حال به مفهوم یا شئی خارجی).

اطلاق برهان به تعاریف منطقی اطلاق اعتباری نیست

بعد از این دو مقدمه در یک جمله نسبت بین این دو را عرض می‌کنم، اگر دیگران در خارج برنامه‌ای تنظیم کردند و یک پیشگویی نسبت به یک حرکت عینی نمودند (حرکتی که خارجی از دستشان بود) و بعد اگر در یک نسبت خاصی اصابه این پیشگویی هم یقینی باشد، مگر می‌شود گفت بین این و آن رابطه نیست انکار این مسائله انکار علیت است. اگر گفتید رابطه دارد و بپرسید که آیا می‌توان آن رابطه را ملاحظه کرد یا نه؟ و این را مورد اشکار قرار دادید؟ عرض می‌کنیم همین که رابطه داشته باشد، قدم دوم ملاحظه عقلانی آن است. این پیشگویی که کردند و بعضی از آن درست درآمده یعنی چه؟ برابری آن یعنی برابری تطابق نظری که نباید باشد و نیست. تمام اشکال سر این است که، قضیه تعاریف منطقی با تعاریف شرح الاسمی نیست تا بتوان نام برهان را بر یک دسته خاصی گذاشت و گفت برای این دسته انحصاری است. انحصارش باید اثبات شود. این چیزی نیست که یک فیلسوف این نام را برای این مطلب اعتبار کرده باشد. این یک مفهوم است که مدعی آن هستیم. شما می‌خواهید بگوئید برهان دارای این خصوصیت است و در این منحصر است. بنده عرض می‌کنم.

علیت ریشه واحدی است که برهان چه در منطق صوری و چه در منطق مجموعه نگری به آن بازگشت می‌نماید.

به همان چیزی که برهان تعریف می‌شود، به همان ریشه‌ای که تعریف برهان به آن بازمی‌گردد به همان ریشه است که وجود برهان در منطق مجموعه نگری به آن بازگشت می‌کند. به دو چیز نیست بنابراین منحصر نمی‌تواند باشد.

شما یک ریشه‌ای دارید می‌نویسید و می‌گوئید از این ریشه متفرع می‌شود که اگر شکل قضیه اینگونه شد می‌شود مغالطه و اگر اینگونه شد برهان می‌شود. بعد من می‌گویم خاصیت مغالطه چیست؟ می‌گوئید خاصیت مغالطه این است که منتج نیست. می‌گویم تعریف نتیجه داشتن یعنی چه؟ تعریفی را می‌گوئید متناسب با برهان است بعد می‌گوئید این تعریف متناسب با برهان در مغالطه محال است پیدا شود. چرا؟ شما شروع می‌کنید استدلال کردن و می‌گوئید به همان اصلی که برهان برهان بودنش و رابطه‌اش با نتیجه تمام شد مغالطه هم در اینکه منتج نیست اثبات می‌شود. عین همان حرفی که ما در تغایر می‌زنیم و می‌گوئیم از هر چیز خاصیت هر چیز بر نمی‌آید و الا خاصیتی پیدا نمی‌شود آیا برهان یک چیز است؟ اگر گفتید خاصیت برهان با مغالطه یکی است. یعنی سه تعریف را ملاحظه کردید (برهان، مغالطه و منتج بودن) و گفتید نسبت منتج بودن به برهان به همان اندازه است که به مغالطه. می‌گوئیم این محال است. این سه تعریف از یک دستگاه در آمده و دستگاه حکم می‌کنید اگر بنا شد هر چیزی خاصیت هر چیز داشته باشد معنایش اینست که وجود و عدم مساوی باشد. وجود مجموعه در عینیت و وجود منطق مجموعه نگری برای ادراک مجموعه به یک ریشه (علیت) بازمی‌گردد و اثبات می‌شود. چرا؟ بحث دقیق‌تر این که بازگشت همه اینها به صفت فعله تبارک و تعالی است. انشاء الله در دوره بعد می‌آید ولی فعلاً در این دوره تنها بحث علیت را تمام خواهیم کرد.

پرسش و پاسخ

برادر حجت الاسلام طوسی: در رابطه با ادراک که می‌گوئید آیا بازگشت به تمثیل نمی‌کند؟ یعنی تفاوتش با استقراء معلوم شد، ولی اگر نگاه به خود موضوع شود و از مشخصات موضوع بخواهیم یک حکم کسب کنیم و

بگوئیم اگر موضوعات دگر این خصوصیات را داشتند با این یکی می‌شوند که همان تمثیل می‌شود آیا اینگونه نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اصولاً یک مطلب اینکه شما در تمثیل می‌خواهید برای موضوعات حکم درست کنید، در تطبیق می‌خواهید یک چیز را در خارج معین کنید ثانیاً در مجموعه نگری شما نسبت تاثیرات را ملاحظه می‌کنید و نمونه عینی این را می‌سازید. مجموعه می‌سازید و حکم می‌کنید که مجموعه‌ای که در ذهن من هست با این مجموعه یکی است نه اینکه حکمش را بر یکی دیگر صادق می‌دانید، همان یکی را می‌شناسید نه دو چیز را در تمثیل باید دو تا باشد یعنی بگوئید حکم این بر این یکی هم نازل می‌شود در مجموعه نگری این یکی را فقط می‌شناسید.

برادر حجت الاسلام طوسی: ... هر چه خواص این را داشته باشد...

برادر حجت الاسلام حسینی: نه آن یک بحث دیگر است. هر چه خواصی این را داشته باشد چیزی است که باید در دستگاه حکمی شما درآد. یک حکمی دارید حکم الف که نوشته است در هر دستگاهی که حکم را بدست آورده باشیم فرقی نمی‌کند و مورد بحث نیستند چه آن دستگاه دستگاه اصول و حکمت عملی باشد یا دستگاه منطق صوری یک حکم صادق شده بنام کند. الف - که در آن آمده است هر شئی که دارای این ۲۰۰ خصوصیت باشد شئی الف است ما به این حکم کار نداریم بلکه به تطبیق کار داریم.

برادر حجت الاسلام طوسی: تطبیق و حکم بر همین موضوع را می‌فرمائید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: تطبیق حکم بر این موضوع را می‌گوئیم که موضوعات گاهی ساده هستند و بدیهی و گاهی نمی‌شود درباره آنها نظر داد.

برادر حجت الاسلام طوسی: باز این منطق نمی‌شود چون منطق کشف مجهول بوسیله معلوم می‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: شما معلوماتی را که در اینجا پیدا می‌کنید، سئوالات خاصی نسبت به خصوصیات خاص می‌کنید. اینها جمع می‌شود و در جمع بندی یک چیز دیگری از کار درمی‌آید. می‌خواهم عرض کنم مصداق بدیهی نیست. شبهه ناشی از حکم نیست بلکه شبهه ناشی از عدم شناسائی موضوع است.

برادر حجت الاسلام طوسی: در تمثیل هم همینطور است. در تمثیل هم من واقعاً نمی‌دانم که این از مصادیق چه هست؟...

برادر حجت الاسلام حسینی: در تمثیل می‌خواهد حکم را پیدا کنید نه مصداق.

برادر حجت الاسلام طوسی: در آنجا حکم روشن است ولی نمی‌دانم این مصداق مسکر هست؟ این هم مثل آن است؟ این حکم بخاطر مستی آمده یا بخاطر مایع بوده یا بخاطر رنگش؟ پس شک من در همین مصداق است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه شک شما در آنجا به حکم و اجمال در حکم برمی‌گردد آنجا شکی را که شما مثال می‌زنید، اگر گفته بود هر چیزی که مسکر باشد، برای مسکر هم ۲۰۰ علامت گفته بود دیگر شما شک نمی‌کردید یا این خصوصیات و علامات را داشت یا نداشت.

برادر حجت الاسلام طوسی: شک در مصداق می‌کردم نه شک در حکم.

برادر حجت الاسلام حسینی: همه صحبت ما هم درباره مصداق هست. شما وقتی چیزی را می‌خواهید بگوئید این مصداق صلوٰه است چه می‌کنید؟ تمثیلی بیان می‌کنید؟ شما دست بردن بطرف گوش و گفتن الله اکبر را چگونه می‌گوئید مصداق تکبیره الاحرام است؟ آیا این تمثیلی است؟ یعنی می‌خواهم بگویم تطبیق را با این بیانتان قطع می‌کنید. سؤال ما یک چیز است که آیا مصادیق در همه جا روشن است و تامل نمی‌خواهد؟ یعنی شما با تمثیل است که حکم کشته شدن را می‌دهید و می‌گوئید جنگ لازم است؟ این جنگ در این شرایط که دومین شرایط نظیر این نیست، در زمان و مکان خاص یعنی جنگ با عراق در سال ۱۳۶۴ است. سال، روز، خصوصیات مالی، تعدادی افرادی که دارد و غیره را ذکر می‌کنید، آیا این جنگ با قید خصوصیات شخصیه‌اش دو تا هم دارد؟ اینکه دو تا ندارد چگونه می‌گوئید که آن حکم بر این صادق است که جنگ لازم است یا لازم نیست؟ این نسبت بین دو چیز را ملاحظه کردن است. و غیر از آن چیزی است که از منطق صوری بیرون می‌آید.

برادر درخشان: همین بحثی که الان حضرتعالی فرمودید در قسمت اول که مربوط به برهان بوده است و مربوط به حکم، مثلاً فرضاً می‌گوئیم اگر چوب را بسوزانیم خاکستر می‌شود. یک حکمی هست یا برهانی بوده (حاج آقا هم فرمودند فعلاً کاری نداریم که از طریق استقراء حاصل شده یا هر امر دیگری) یک استدلالی در یک جایی هست یک حکمی دست ما هست. حال بحث ما در شناخت مصادیق است یعنی می‌فرمائید ببینیم آیا در مورد این که صحبت می‌کنیم چوب است؟ و آن هم آتش است تا مصادیقی از آن شوند و لذا آن نتیجه در مورد این جاری شود؟ این بحث بوده است. عرض من این است که اصلاً اینکه این چوب است و یا آن آتش این بحث منطق نیست این مطلب را به عبارتی حاج آقای طوسی هم اشاره فرمودند من هم همین نکته را که ایشان فرمودند، می‌گویم اصلاً این بحث منطق نیست این تئوری شناخت است. اگر ما می‌خواهیم یک کلمه دیگری برای تئوری شناخت بنام منطق کل نگری بیاوریم خوب بحث جداگانه‌ای است، اما آن استدلال هم منطق نبود. که چوب در آتش می‌سوزد آن هم نتیجه‌ای از یک قسمت از علوم فیزیکی است که بدست آمده و براساس لوازمی است اما اگر همه اینها منطق باشند. یعنی می‌گوئیم اسید سولفوریک و آهن، سولفور آهن را می‌دهند اینکه منطق نیست. اگر اینطور است که منطقیون باید هم فیزیکدان بشوند هم شیمیدان و هم پزشک.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر شما بخواهید یک اسید را بسازید و گفتید و اسید فلان، این معلومات هم می‌گوید که اسید فلان را اینجوری با این خواص می‌توانید بسازید می‌گویند آقا شما تجربه کردید می‌گوئید نه. می‌گویند تمثیلی می‌گوئید، می‌گوئید خیر. می‌گویند بر چه اساس می‌گوئید، می‌گوئید آقا وضعیت حرکت مولکولی حکم می‌کند که چنین بشود.

برادر درخشان: آن کیفیت استدلال در آن فیزیک یا در شیمی خودش براساس یک منطقی است اما اینها دو امر متفاوت هستند یعنی بحث ما نفی منطق نیست بحث ما و اشکال ما در اینست که حضرتعالی منطق را تعمیم می‌دهید بصورتی که شناخت را هم زیر پوشش خودش می‌برید. عرض ما این نیست که منطق وجود

ندارد بلکه می‌گوئیم نطق در جایگاه خودش است. شناخت هم در جایگاه خودش است می‌فرمائید با چه منطقی عرض می‌کنیم با هر منطقی ولی اینها دو امر متفاوت هستند.

برادر حجت الاسلام حسینی: بسار خوب نزاع م، ن، ط، ق نیست بلکه منظور روشی داشتن است.

برادر درخشان: اگر نزاع سر آن نیست پس آیا قبول می‌فرمائید که منطق کل نگری که حضرتعالی فرمودید چیزی جز تئوری شناخت نیست که اطلاع روز است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا تئوری شناخت قدرت کشف مجهول دارد؟

برادر درخشان: قدرت تبیین مصداق دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: مصداق مجهول؟ از معلوماتی که در اختیار است؟

برادر درخشان: بله، غیر از این که کاری نمی‌کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: بسیار خوب نزاع ما سر لفظ که نبوده، نزاع سر معنا بود به همین کار منطق را به چیز می‌گویند که انسان از یک مقدماتی بتواند به نتایجی برسد. عمل فکر کردن که حرکت از مبادی به مقاصد است بوسیله یک فرمولهائی تنظیم شود که درست به مقصد برسد. درصد خطا رفتن آن از بین برود. حال شما بگوئید مدل ریاضی برای ملاحظه عینیت درست کرده‌اید من می‌گویم عیبی ندارد بگو منطق عینی. شما یک کاری می‌کنید.

برادر درخشان: ما به دوئیت آن اشاره می‌کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: حتماً دوئیت دارد. اگر دوئیت نیست.... ما قید کلمه کل نگری را اضافه نمی‌کردیم.

برادر درخشان: تئوری شناخت غیر از منطق صوری است و لذا با تئوری شناخت منطق صوری متزلزل نمی‌شود و منطق صوری به قوت خود باقی است؟ تئوری شناخت که شناخت مصادیق هم هست اصلاً یک قلمرو دیگری است.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما هم همین را می‌خواهیم بگوئیم فقط با یک اشکال کوچک که آیا منطق نظری حق دارد درباره تئوری شناخت نظر بدهد و بگوید الجزئی لایکون کاسباً؟ حق دارد نسبت به آن چیزی که خارج از قلمروش است حرف بزند؟ منطقی که خودش می‌گوید من نظر درباره مواد و مصادیق ندارم طبقه بندی کلی درباره مواد می‌کنم که یا یقینی است یا چه ولی از منطق صوری سؤال می‌کنیم که آیا من که معتقد به اصالت وجود هستیم و مقدمه‌ای را که من برای فلسفه شروع کردم و با آن به اصالت وجود می‌رسم آیا این مقدمه رتبه‌اش نسبت به مقدمه‌ای که دوستان برای اصالت ماهیت شروع می‌کند نسبت بین این دو مقدمه چیست؟ آیا این یکی مقدم است یا آن؟ کدامش مؤخر کدام لازمه است. خلاصه مطلب اصول موضوعه را وقتی بخواهیم بسنجیم که این درست است یا نه؟ منطق صوری به شناخت ما بازگشت می‌دهد و می‌گوید من یک طبقه بندی کلی دارم ببین در کدام طبقه است. می‌گوئید نه من می‌خواهم خود این مصداق را تشخیص بدهم. منطق صوری می‌گوید من مأمور مصداق شناسی نیستم. ما می‌گوئیم بسیار خوب ما هم قبول داریم ولی دیگر نظر هم ندهید که مصداق ابدأ نمی‌تواند نسبت به مصداق دیگری کاسب باشد نگوئید نمی‌تواند مکتسب باشد، شما آن موقعی که وضعیت را می‌شناسید تئوری شناخت را به کار می‌برید، سئوالاتی می‌کنید جمع بندی می‌کنید مجموعه سازی می‌کنید می‌گوئید این مصداق اینجوری است وضعیتش هم بحرانی است یا در حال رشد است. نظری را که حضرتعالی می‌دهید یک منطق یا یک روشی را بکار برده‌اید.

برادر درخشان: یعنی می‌فرمائید منطق صوری در موضع خودش صحیح است اما در مواردی در موضعی که لازم نبوده بکار رفته و اشتباه در کاربردش بوده و نباید در آنجا نظر می‌داده و داده است الا فرض که این حرف درست باشد اشکال در کاربردش بوده است و می‌شود آن را رفع کرد و مسائله‌ای نیست اشکال روی خود منطق نیاورده‌اید اشکال بر کاربرد منطق در بعضی از موارد آورده‌اید!

برادر حجت الاسلام حسینی: حال اگر آن کاربرد را در دستگاه منطق صوری مستند به یاس شکل اول و مواد خود منطق صوری کنند فیه ما فیه من الاشکال یعنی اگر این در منطق استدلالی معلوم شد...

برادر درخشان: پس آن ربطی به بحث تئوری شناخت ندارد. بحثی است در منطق صوری که باید در خودش حل شود. منطق صوری را شما به اعتبار اینکه منطق کل نگری یا تئوری شناخت را ندارد زیر سؤال ردید او اصلاً چنان ادعای نمی‌کند. بعد که چنین ادعائی نمی‌کند شما در قلمرو منطق صوری می‌روید و آنجا منطق را به محاکمه می‌کشید بسیار خوب این بحثی است که تازه مطرح شد و قبلاً صحبت آن نبود قبلاً به اعتبار منطق کل نگری، منطق صوری زیر سؤال رفت، در حالی که الان وضعیت برگشته است. شما باید در قلمرو منطق صوری بروید ببینید آن قضیه چه اشکالی دارد.

اولین بحث:

اثبات وجود منطق مجموعه نگری پس از اثبات وجود مجموعه در عینیت از طریق علیت.

مقدمه:

در منطق صوری صورت برهان به قیاس شکل اول که رابطه‌ای است بدیهی و ضروری و منتج بودن آن از نظر صورت غیر قابل انکار است بازگشت می‌نماید.

ماده اگر یقینی باشد یقینی آن هم بدیهی باشد بداهت آن هم عقلی باشد آن وقت اطلاق برهان به آن صحیح است.

در غیر از این یقین حاصل می‌شود ولی برهانی نیست. یعنی می‌تواند یقینی باشد که به خطاء رفته باشد. آنجا که امکان خطا وجود داشته باشد اعلام سلب کلی یا ایجاب کلی درباره نتیجه کل ممتنع است.

در منطق کل نگری، اطلاق بدیهی عندالعقل برای مصداق عینی خارجی بواسطه اینکه ادراک مصداق عینی خارجی از طریق حس است بی‌معنا است. در کل نگری چگونگی تشخیص مصداق مطرح است.

منطق کل گری ابزار ملاحظه خصوصیات مختلف یک شئی خاص و نسبت بین آنهاست. که نهایتاً ابزار تطبیق این موضوع خاص بر یک حکم کلی است، لذا تطبیق به مصداق ممکن نیست مگر با جمع بندی نسبت تاثیرات.

اگر منطق مجموعه نگری ادراکات حس را شکل می‌دهد و نسبت خطا را کم می‌کند در تضمین صحت تصویری که از موضوع بدست می‌آید منطق مجموعه نگری بکار گرفته می‌شود.

مقدمه دوم:

علیت به نحو اجمال در هر منطقی وجود دارد.

در اینجا از علیت به معنی التفصیل صحبت نمی‌شود بلکه علیت بنحو اجمال مورد نظر است که در حقیقت هر نسبتی را که به هر قضیه‌ای بخواهیم بدهیم ناگزیر از تکیه بر علیت هستیم، علیت به معنای علت داشتن هر چیز ریشه واحدی است که برهان چه در منطق صوری (مفهوم) و چه در منطق مجموعه نگری (شئی) به آن بازگشت می‌کند.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۵

ادامه بحث علیت

علیت در مرتبه اجمالیش جزء امور غیر قابل انکار است

برادر حجت الاسلام حسینی: در این جلسه عرض می‌کنیم هر دلیلی را که بر ضرورت چیزی ارائه دهیم بازگشت به علیت مینماید. علیت یعنی بدون علت بودن، که در یک مرتبه اجمال آن اعم از اینست که شخص پیرو فلسفه مادی باشد یا تابع فلسفه الهی.

اینکه هر چیزی علتی می‌خواهد، وجود صادر از عدم نمی‌شود (نه اینکه قابلیت خلقت ندارد یعنی عدم نمی‌تواند خالق هستی باشد، عدم نمی‌تواند خالق اثر باشد عدم دارای اثر نمی‌تواند باشد) این کلامی است که نه متاله و نه متکرو ملحد هیچکدام نمی‌توانند آنرا انکار کنند. در مرتبه اجمالیش جزء امور غیر قابل انکار است. هر گونه استدلال که هر جا و برای هر گونه جمع بندی و نتیجه گیری بشود چه خاصیت را به ماده برگردانند و بگویند قدیم بودن و دارای خاصیت بودن ذاتی ماده است و چه بگویند ماده مخلوق است، این قدر متیقن آن قابل انکار نیست که هر دو در استدلال خود ادعای ضرورت رابطه می‌کنند. هر دو با ادعای اینکه این مطلب این را ثابت می‌کند، این مطلب تکیه گاه این مطلب است و این مطلب این لازمه را دارد ضرورت ربط را تمام می‌کنند.

بنابراین هر کس بخواهد در مدل سازی کار کند و از نمونه سازی در عینیت صحبت نماید یا هر گونه صحبت دیگری، مجبور است به علیت تکیه کند. همچنانکه اگر در منطق صوری کسی بخواهد نسبت نتیجه را به مقدّمین بدهد مجبور است به علیت تکیه کند. همچنانکه اگر کسی بخواهد بگوید این برهان است یا

مغالطه، مجبور است به علیت تکیه کند. یعنی چه؟ یعنی مجبور است دلیلی بیاورد و علتی ذکر کند و وقتی دلیلی می‌آورد یا علتی را ذکر می‌کند نسبتی را به چیزی بدهد یا از چیزی سلب کند معنایش اینست که به علیت تکیه کرده است و حتی در مرحله ادعا هم اگر ذکر تفاوت و مشابهت می‌کند، هر کاری که انجام بدهد مبتنی بر علیت است.

علیت هم وجود مجموعه درعینیت را می‌پذیرد و هم منطق داشتن آنرا

علیت نه فقط حکم می‌کند که مجموعه در عینیت وجود دارد، بلکه حکم می‌کند که منطق هم دارد. یعنی برای ما روابطی قابل ادراک است که نسبت به عینیت از معلومات پی به مجهولات ببریم. یک مجهولات عینی داریم، مثلاً نمی‌توانیم وضعیت جامعه چگونه است، نمی‌دانیم وضعیت این شئی چگونه است، نمی‌دانیم وضعیت این محلول در درجه حرارتهای مختلف چگونه خواهد بود یا وضعیت یک بیمار چگونه خواهد شد؟ این مجهول ما هست. روی شخص دست می‌گذاریم می‌گوئیم این شخص حکمهایی هم که می‌دهیم در مورد این است و حکم کلی نیست. می‌گئیم این جامعه بحرانی است یا در حال رشد است، این محلول در فلان حرارت و فلان فشار منفجر می‌شود یا منبسط می‌شود یا تبدیل به گاز می‌شود، کلمه «این» را در تمام حالات ذکر می‌کنیم و حکم کلی نمی‌دهیم، حکم کلی آن جای دیگر تمام شده است فرقی یا منطق قیاسی در همین است. در اینجا دنبال حکم کلی نیستیم، بلکه حکم کلی را داریم (اما چگونه حکم کلی بدست آمده فعلاً به آن کار نداریم) آنچه در این بحث به آن می‌پردازیم اینست که می‌خواهیم ببینیم آیا این حکم کلی در مورد این مصداق خاص است یا نه؟ مجموعه نگری می‌آید و تطبیق و (این) را تمام می‌کند یعنی منطق مجموعه نگری مدعی یا چیز است و آن اینست که، در زمان تطبیق همیشه، اجمال ناشی از اجمال در اوصاف حکم نیست، و یا همیشه، شناختن مصداق ناشی از اجمال در حکم نیست. گاهی می‌شود خود مصداق دارای خصوصیات باشد که نمی‌شود ابتدائاً آن را شناخت. باید معلوماتی مقدماتی نسبت به خود مصداق بدست آورده و جمع‌بندی کرد، بعد حکم کرد که این مصداق چیست؟ این کارابداً در منطقهای دیگر انجام نمی‌گیرد ممکن است بگوئید منطق صوری متکفل

این مطلب نیست، ما هم نگفتیم متکفل این امر باشد. می گوئید این حرف اثبات نمی کند منطق صوری اشتباه است، ما هم نگفتیم اشتباه است.

منطق مجموعه نگر نیازمند به استنباط و تجرید است یعنی عملاً به منطق صوری احتیاج دارد برعکس آن هم صحیح است منطق صوری در جریان نسبت به عینیت نیازمند این منطق است. منهای منطق مجموعه نگری (منطق کل نگری، منطق تعیین مصداق منطق انطباق) نمیتوان آنچه را که نسبت به یک مصداق بصورت تجریدی و کلی تمام کردیم حکم کنیم که «این» مصداق آن است. این هم به تناسب خودش ابزار حجیت می خواهد. ابزار حجیت در حقیقت روابط ضرورت، علیت است، که مطلب را تمام می کنید.

علیت تکیه گاه نتیجه گیری مشترک در بحث نظر و در عینیت و در نسبیت بین عینیت و نظر است. در جلسات گذشته اشاره کردیم که وجودعلیت عامل حذف اختیار یا اشتباه یا نظایر آن نیست. آن یک وادی دیگری دارد که مشروح تر از این بحث است، الان می خواهیم بگوئیم همین قوانینی که ضرورت را در مفاهیم کلی نظری نسبت بهم تمام می کند همان چیزی که تکیه گاه نتیجه گیری در بحث نظر است (علیت) همان هم در عینیت در نسبت بین عینیت و نظر هست. این بحث بحث شناخت شناسی نیست، بلکه بحث متد و روش شناخت و معرفت و شناسائی است نهایت معرفت در سه باب است، نسبت بین اینها با هم، نسبت این ابواب بهم، ابتدائاً اینکه سه دسته ادراک داریم و بعد اینکه این درکها بهم نسبتهایی دارند این تمیزی را که شما می دهید که این چای و قند است همچنین تمیز چیزهای پیچیده تر و معارفی که نسبت به مفاهیم نظری پیدا می کنید و نسبت بینشان همه تابع بحث علیت هستند. تا اینجا رابطه بین بحث علیت و منطق مجموعه نگری را گفته ایم. دلیلهای دیگری هم که آورده می شود، بازگشت به این دلیل می کند و در مقابل علیت نیست.

در جلسات قبل به بحث هماهنگی اشاره شد بنظر خود من معنای هماهنگی معنای ادقی از علیت است، یعنی علیت را تجریدی ملاحظه نمی کند، علیت را به نحو اعم ملاحظه می کند. همین قدم اول که شناخته شود قدم دوم بهتر قبول می شود. ابتدا برای بحث علیت و رابطه اش با وجود مجموعه در برای طرح اینکه مجموعه هم قابل درک است یعنی منطق دارد در خدمتان هستیم.

اگر مجموعه باشد و قابل درک نباشد یعنی منطق ندارد. یعنی ربط ضروری به وسیله فکر انسان تمام نمی‌شود. اگر صد هزار مجموعه در جهان وجود داشته باشد و انسان بالمره ادراکی از آن مجموعه‌ها نداشته باشد برای آن مجموعه‌ها هم بالمره منطقی فرض نمی‌شود. یک وقت هست که می‌گوئید ادراک از آن هم به حکم علیت است ایندو که تمام شود، تمام می‌شود که ما منطقی بنام منطق انطباق یا منطق تعیین مصداق یا روش طراحی داریم.

پرسش و پاسخ

برادر افکاری: در بحث تفاوت کل و کلی یکی از تفاوت‌هایی که فرمودید این بود که کلی مصداق دارد اما کل مصداق ندارد، کل اجزاء دارد کلی اجزاء ندارد. به عنوان مثل عرض می‌کنم که اگر کسی آمد و نقشه‌ای برای یک ساختمان داد. مشخص است که این نقشه اجزاء دارد، در عینیت می‌بینیم که می‌شود هزاران نوع ساختمان را که همه مصداقی از این نقشه است را پیاده کرد...

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی می‌توان هزاران بار این نقشه را پیاده کرد.

برادر افکاری: بله یعنی در حقیقت این نقشه می‌تواند هزاران مصداق داشته باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: مثل کلمه انسان

برادری افکاری: بله. حال آیا این نقشه یک کلی است که مصداق دارد یا یک کل است؟ می‌بینیم که یک کل است اجزائی هم دارد در عینیت هم هزاران مصداق دارد آیا به این اطلاق کل می‌شود یا کلی؟ از این دید که اجزاء دارد کل است و از این دید که مصداق دارد کلی است یعنی اینجا آیا دو نحوه نگرش است؟ اگر هم این باشد آن چیزی که برای تفاوت بین کل و کلی فرمودید و بنظر نمی‌آید که تمام شود و بتواند کل و کلی را از هم مجزا کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: یک عنوان، (ماهیتی) دارید صد هزار قید می‌زند و می‌گوئید اگر یک قید را برداریم دیگر اطلاق این عنوان بر این مفهومی که مورد نظر من است صحیح نیست می‌گوئید «الف» نام مفهومی است که آن مفهوم جزء ذاتش ۲۰۰ خصوصیت است ولی بسیط شده‌اند، همه را یک فرض می‌کنید و

آن را بسیط ملاحظه می‌کنید. من یک ذره آن را می‌کنم و می‌گویم منهای این یک گوشه و می‌گوئید خیر دیگر «این» آن نیست. می‌گوئید همه را با هم یکی فرض کردم. به نحوی که وحدت داشته باشد. می‌گویم این یکی را که فرض فرمودید چه نحو فرض فرمودید؟ پس بنابراین من نقشه روی کاغذ را بردم و تبدیل به یک مفهوم کردم که مصداق داشته باشدع نقشه را هم مثل کلمه الف کردم.

هر نوشته‌ای که بنویسید مثل همان الف دال بر یک مفهوم دارد. هر تصویری که بکشید دال بر یک مفهوم است آن مفهوم نظری شماسست که می‌تواند صدها هزار مذاق داشته باشد و در آن قید نشده که این نقشه در کدام شهر پیاده شود؟ این نقشه در کدام منطقه از شهر پیاده شود؟ ولی یک چیز در خارج دارید که این نوشته است. این نوشته صادق بر نوشته دومی نیست یک چیز دیگرهم در خارج به نام خانه دارید. در رودخانه با آب می‌خواهند آن را پیاده کنند می‌گوئید اینجا باید ۲۰ متر حفر کنید و پایه بزنید. می‌گوئید چرا؟ ما همین نقشه را بردیم و روی کوه پیاده کردیم و آنجا هیچ پایه نزدیم. می‌گویم اگر اینجا شالوده نوزید و پایه نزنید زمینش سست است یک مقدار فشار روی آن بیاید فرو می‌ریزد.

نقشه وقتی به یک مفهوم تبدیل شد و وقتی برای یک مفهوم بسیط تبدیل به یک علامت کتبی گردید تعداد بردار می‌شود. تعداد آن عین تعداد کلمات دیگر است ولی وقتی خواستید دست بگذارید و بگوئید این نقشه برای این مکان، این دیگر دو ندارد. یعنی خصوصیات زمانی و مکانی آن را هر وقت خواستید در مذاق ببرید مجبورید واحد کنید اما اگر خواستید یک کل درست کنید کل در عینیت محقق می‌شد، نمونه ذهنی هم که می‌سازید شرطش اینست که نمونه ذهنی از عینیت باشد. و الا دوباره شما یک مفهومی با ۲۰۰ قید درست کرده‌اید.

شرایط ایران را ملاظه می‌کنید همان بحث جنگ و صلح را که عرض می‌کردم. فرضاً از ۲ هزار جهت آنرا می‌سنجید نمونه ذهنی که درست شد بعد حکمی که صادر می‌کنید که در چنین شرایطی جنگ لازم است این حکم صدق بر مرتبه دوم ندارد چون این نمونه‌ای از این عینیت است. شش ماه بعد دیگر این عینیت نیست کمترین تغییری چه زمانی چه مکانی که ایجاد شود. مثلاً آن را بردارید به افغانستان ببرید در افغانستان باید

مدل خودش را بسازید و بگوئید جنگ لازم است، بلکه یک قانون دارید که در شرایط الف و ب جنگ لازم است و این صادق براین مصداق و آن مصداق است. مثل نقشه است که می گوئید می شود آن را هم روی تپه ساخت و هم روی کنار رودخانه و هم روی سنگ کوه در صورتی که چنین نقشه‌ای باشد که تمام این خصوصیات را داشته باشد این سر جای خودش محفوظ است، ولی همین که روی کوه بردند بسازند می گویند باید این خصوصیات را کم کنید یا اضافه کنید، تازه یک چیز دیگر را هم اضافه کنم که اگر گفتید این نقشه برای همه جا خوب است درجه اعتبارش پائین می آید، یعنی معلوم می شود شما یک خصوصیات را حاضر هستید کنار بگذارید و ندیده بگیرید. چرا؟ خوب این نقشه‌ای که درست کردید برای جایی خوب است که جریان باد زیاد باشد یا کم؟ جریان معتدل باشد، می گوئیم در قله کوه جریان هوا زیاد است. اگر جریان زیاد بود تناسبی که این ساختمان باید در حفظ خودش داشته باشد (ساختمانی که می سازید در مهندسی حتماً روی فشار هوا دقت می کنند و اینجور نیست که یک ساختمان بسازند و قبلش محاسبه فشار هوا را نکنند) شما فشار هوا را ملاحظه می کنید. هر قدر خصوصیات را حذف کنید این را بدانید که، آن ادراکی را که دارید، با عینیت فاصله پیدا می کند. نسبت استفاده‌تان از مقاومت مصالح کم می شود. پس بنابراین گفتن اینکه یک نقشه‌ای همه جا خوب است مورد تردید قرار می گیرد اگر هم تجریدی به آن نگاه کنید و نقشه را علامتی برای یک مفهوم ذهنی بسیط بگیرید و برای آن مفهوم بسیط هم بینهایت مصداق نظری فرض کنید آن وقت، من اگر بخواهم یکی را منطبق بر مصداق عینی کنم می گویم باید بسنجید ببینید اینجا زمینش چگونه است؟ مقاومت دارد یا ندارد؟ ظاهراً مسائله حل شد.

برادر نجابت: اینطور که فرمودید کل موجود است و کلی در حیطه مفاهیم وجود دارد، حال اگر سؤال ایشان را اینگونه طرح نمائیم که آیا منظور از کل همین نقشه است که دارای اجزاء است یا کاغذ و خطهای آن، جواب شما چه خواهد بود؟

آیا درست است که گفته شود کلی در حیطه مفاهیم است و کل در حیطه موجود است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: سؤال اینست که آیا در نمونه سازی ذهنی کل را می توان ملاحظه نظری هم کرد یا نه؟

برادر نجابت: خود کل مفهومی دارد که به آن کل نمی گوئیم و به آن مفهوم می گوئیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: مفهوم کلی، از قبیل مفهوم شخصی

برادر نجابت: حضرتعالی که می فرمائید کلی مفهوم است که نمی گوئید موضوعش چیست؟ موضوع آن می تواند کل باشد. کما اینکه کل هم هست وقتی می گوئیم انسان مصادیقش که انسان است انسان کل است، علی الظاهر تفاوتش در این است که کلی مفهوم است و کل موجود است. بنظر من می رسد دسته بندی اینجور باشد.

البته سؤالی که ایشان کردند من نفهمیدم یک وقت می گویند این نقشه اجرائی دارد در این هم حبت است این حرف یعنی اجزاء ساختمان این نقشه یا منظور از نقشه، کاغذ آن است که این یک کل است و اگر مفهوم نقشه را می گوئیم که یک کلی است. آیا می شود تفاوت را روی موجود بودن و مفهوم بودن برد؟
برادر افکاری: در مثال انسان هم همینجور است وقتی که انسان می گوئیم کلی است منتهی اجزاء هم در آن مفهوم داریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: بله، در مفهوم...

برادر نجاست: مفوم انسان با مفهوم دست انسان دو تاست، اگر همه خصوصیت شمارا حذف کنند از قبیل قد بلندی، کوتاهی، سفیدی و... آن چیزی که می ماند، انسان است. آیا آن چیزی که می ماند اجزاء دارد یا ندارد؟ یک ادعائی در اینجا شده بود. من دو تا سؤال برایم پیش آمد فرموده بودید منطق صوری کلی نگر است و کل نگر نیست. این را تبیین بفرمائید یعنی چه؟ در قیاس کبرائی را می نویسیم مثلاً هر انسانی می میرد یک صغرای جزئی هم تشکیل می دهیم که سقراط انسان است بعد نتیجه می گیریم که پس سقراط می میرد. این که کلی نگری است اگر بخواهیم در این مثال پیاده کنیم یعنی چه؟ آیا مقصود اینست که همیشه در قیاس از کلی به جزئی می آئیم؟ یا چیز دیگری مد نظر حضرتعالی است؟ مثلاً کلی نگر است کل نگر نیست چون به آن تعبیر

حکمی که درباره سقراط یا هر چیزی جزئی دیگر می‌کنیم به یک کل تعلق گرفته است و نمی‌شود گفت منطق صوری کلی نگراست.

برادر حجت الاسلام حسینی: من بحث ایشان را تقریر می‌کنم. ایشان می‌فرمایند مثلاً از هر شیشه‌ای نور عبور می‌کند این استکان شیشه است پس از این استکان نور عبور می‌کند. این یک قیاسی است. این استکان در قیاس آمده و حکم هم درباره این استکان صادر شده است. غرض از اینکه منطق صوری کاری به کل، عینیت و مصداق ندارد چیست؟

غرض از این ادعا که منطق صوری در عینیت و مصداق وارد نمی‌شود چیست؟

حضورتان عرض می‌کنیم که احکامی که در منطق صوری صادر می‌شود آنجا شما یا یک جهت مشترک را از جهات دیگر انتزاع می‌فرمائید یا اینکار را نمی‌کنید. مثلاً در اینجا که می‌گوئید سقراط انسان است، تطبیق انسانیت به شخص سقراط این تطبیق با تصویری که از سقراط بعنوان یک مصداق از انسان دارید عملاً یک کار تجریدی انجام نگرفته است، می‌گوئید آن خصوصیتی را که برای انسان گفتم بر این فرد صادق است، حال اگر یک نفر اصرار کرد که نه صادق نیست. اینکه اسمش س، ق، ر، ا، ط است انسان نیست. شما می‌خواهید برای او حجت تمام کنید که هذا انسان. حجت شما از امور عقلانی شروع نمی‌شود یعنی از بدیهیات عقلی که کلی هستند و مخصوص به فرد خاص و زمان خاص نیستند آغاز نمی‌کنید، شما هر کاری بکنید درباره اینکه این چکاره است؟ این را نمی‌توانید تمام کنید.

برادر نجابت: این هم نتیجه یک قیاس دیگر قرار می‌گیرد مثلاً هر انسانی...

برادر حجت الاسلام حسینی: هر انسانی دو گوش دارد دو دست دارد. اینکه این گوش است. این را نمی‌توانید تمام کنید. شروع می‌کنید شرح دادن گوش اینجوری است و این خصوصیات را دارد. می‌گوییم نه تازه نمی‌توانید بگوئید اینگونه و اینگونه است یک وقت هست که می‌گوئید بدیهیات نظری یک وقت می‌گوئید حس رابطه آن واقع شود که حس مصون از خطا نیست (در منطق صوری) شما نمی‌توانید برهان اقامه کنید قیاسی را که اقامه می‌کنید اگر در آن برهان ممتنع باشد و به خطا رود نمی‌توانید ادعا کنید. شاخصه وجودی برهان

اینست که ممتنع است که به خطا برود به همین دلیل به آن می‌گویند ابزار و خط کشی است که فکر را از خطا باز می‌دارد.

همین که مقاومت یک زنجیر را می‌گنید بستگی به حلقه‌ای دارد که ضعیف‌ترین آن باشد (در عینیت) همین را در بحث نظر هم می‌گنید. که مقاومت استدلال شما به نقطه ضعفش برمی‌گردد نه به نقطه قوت آن. اگر گفتید در تطبیق این به حس برخورد کردم می‌گویم مصون از خطا نیست پس برهان اینجا نمی‌آید. پس منطق صوری پهلوان بودنش و میدان و قلمرو استدلالش، میدان اینکه من مطلب را از خطا حفظ می‌کنم من نتیجه تحویل شما می‌دهم، در آنجائی است که از مقدمات بدیهی نظری آغاز می‌شود فقط قیاس داشتن را که منطق صوری نمی‌گویند.

اگر ماده قیاس، ضعیف بود می‌توان با آن مغالطه درست کرد. یعنی بجای اینکه به صحیح ببرد به غلط برسد. همان قیاس و همان منطق صوری هم هست در کلیات هم هست، در عینیات خارجی هم نیست، قلمرو خودش است ولی ماده‌اش، ماده‌ای است که جزء مشهورات است ماده‌اش جزء امور تجربی یا حسی است یا چیزی هست که منطق صوری نمی‌تواند بگوید در دوران نقیضین حکم می‌کنم که یا سخن شما درست نیست و یا اگر درست باشد حتماً این نتیجه را دارد. یعنی تطابق نظری یعنی بین آن مقدمه و نتیجه آن انفضال نیست این لوازم آن است.

برادر نجابت: اینکه می‌فرمائید در اصطلاح متعارف گفته می‌شود منطق صوری به مواد نظر ندارد آن را پذیرفتیم و اینکه تشخیص آن مواد منطقی می‌خواهد آن هم روشن است.

برادر حجت الاسلام حسینی: منطق صوری قلمرو خودش را به همین دلیل می‌گوید من یقین آور هستم و حجت‌م برای آنجائی که مقدمات من امر بدیهی نظری باشد، است پس این نکته تمام شود که قیاس را حتماً در کل نگری بکار می‌بریم قیاس منطقی را در درست کردن نمونه حتماً بکار می‌بریم خیال نکنید بکار نمی‌بریم نهایت اینست که فرقی اینست که ببینیم این منطق به چه چیز لقب برهان می‌دهد برهان را چه تعریف می‌کند؟ منطق صوری چیزی نیست جز یک دسته تعاریف و احکام و نسبتی که بین این تعاریف برقرار می‌کند.

شما می‌فرمائید این نسبتی که بین تعاریفش برقرار می‌شود، آیا همان نسبتی است که ما در نمونه سازی پیاده می‌کنیم؟ می‌گوییم: نه منطق صوری می‌گود قدر مشترک بگیر، کلی درست کن، الجزئی لایکون کاسباً و مکتسباً، کلیات را اخذ کن این حرفی را که می‌زند و تعریفی را که ارائه می‌دهد، این تعریف و حکمش درباره این تعریف یعنی کلی چیست و این حکم را درباره آن دادن، بازگشت به این دستگاه می‌کند و هر گاه گفتید من در فیزیک اتمی می‌توانم نمونه درست کنم، از فلان ذره و حرکت آن را با یک نسبت تقریبی کنترل کنم و حکم کنم که چنین می‌شود. منطق صوری می‌گوید یعنی چه؟ چگونه می‌شود از آنجا به اینجا آمد؟ اینها یک تخمین و حدسی است که شما می‌فرمائید اینکه می‌گوئید رابطه بین این برقرار است و غیره این مطلب در دستگاه منطق صوری نمی‌گنجد.

برادر نجابت: آنجا می‌گوئیم اگر برای این آزمایش یقین حاصل کردید آنجا محقق می‌شود. یعنی ما منطق صوری را به کار می‌گیریم در بیان اینکه به آنجا می‌رسد اینکه موضوعش متفاوت است و روی مواد نمی‌تواند صحبت کند این تقریباً روشن است.

برادر حجت الاسلام حسینی: منطق کلی نگری شاخصه‌اش این است که به مواد که می‌رسد می‌گوید اگر موادش کلیات نباشد لایکون کاسباً. این تعریف از دستگاه منطق صوری برمی‌آید. این یکی از حاشیه‌های آن نیست همان جایی که می‌گویند قیاس شکل اول بدیهی الانتاج است و تعریف برای قیاس می‌دهند همان جا این را می‌گویند محکمی کلیه تعاریف بازگشت به هم می‌کند.

برادر نجابت: اگر مقصودتان اینست که در قیاس حتماً کلی هست و بعد کلی به جزئی سرایت می‌کند آیا این به معنی کلی نگری است؟ اینجا که درباره کل نظر می‌دهد.

برادر حجت الاسلام حسینی: سقراط انسان است یک کلمه منطقی نیست. منطق صوری می‌گوید آنگاه می‌توانید نسبت یک کلی را بریک کلی دیگر ملاحظه کنید که هر دو کلی باشند.

برادر نجابت: آیا شما می‌فرمائید سقراط انسان است کلی است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: کجای سقراط کلی است؟ منطق صوری می‌گوید باید دو کلی داشته باشیم یکی کلی بزرگتر و یکی کلی کوچکتر، آن وقت حکم صادر کنیم.

برادر نجابت: پس این قیاسی که عرض کردم غلط است.

برادر حجت الاسلام حسینی: این قیاس از نظر ماده در منطق صوری آن قیاسی که صحیح باشد به آن برهان بگوئیم. به نظر منطق اطلاق برهان بر فرمایش شما غلط است.

برادر نجابت: در آنجا برهان را ملازمه می‌گویند یعنی اگر هر انسانی بمیرد و اگر سقراط انسان باشد لازمه‌اش اینست که سقراط بمیرد.

برادر حجت الاسلام حسینی: قضیه را شرطیه کردید. اگر انسان باشد غیر از اینست که این انسان است. اگر آن را به یک مطلب دیگر برگردانید آن را حس خارج کردید و آن را مصداق ذهنی، کلی خودتان کردید یک شما می‌توانید بگوئید (و اگر صد مصداق از این، در اینجا باشد) هیچ فرقی ندارد که بگوئید اگر سقراط انسان باشد.

برادر نجابت: من می‌خواستم ملازمه را عرض کنم که در آنجا کاری جز ملازمه که نمی‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: ملازمه بین کلیات را نگاه می‌کنید تا بگوئید برهان تعریف برهان ملازمه بین کلیات را قابل ملاحظه برای عقل می‌بیند.

برادر نجابت: در قیاسی که می‌گوئیم کبرای کلی و صغرای جزئی لازمه‌اش اینست

برادر حجت الاسلام حسینی: موجه بودن صغری تحت شمول کبری درمی‌آید نه جزئی خارجیه بودن صغری.

برادر نجابت: این قیاسی را که من عرض می‌کنم. هر انسانی می‌میرد پس سقراط می‌میرد

برادر حجت الاسلام حسینی: سقراط انسان است را نمی‌توانید در منطق صوری تمام کنید این شکلش قیاس است. ولی در منطق که به این برهان نمی‌گویند.

مطلق صوری که مساوی با قیاس نیست منطق صوری تعاریفی را که می‌دهد می‌گوید به این رهان می‌گویند، می‌گوید اگر از این راه بروی به صواب می‌رسید اگر از آن راه بروی به غلط می‌رسید. این حرف را که به صواب می‌رسید چگونه می‌گوید؟

برادر نجابت: این بر طریق قضایائی که در قالب قیاس است نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: سؤال من این است که آیا شما تفاوت بین اینکه هم صورت باید دارای این خصوصیات باشد و هم ماده به صورت کلی دارای این خصوصیات باشد را نمی‌پذیرید؟

برادر نجابت: آنچه را من درباره ماده خوانده‌ام اینست که اگر شما بدیهی آنجا بگذارید این منتج است.

برادر حجت الاسلام حسینی: من عرضم را دوباره تکرار می‌کنم. من می‌گویم برهان این لقب را به منتج بودن می‌دهد؟ کی نتیجه را ممتنع می‌داند که غلط درباره‌اش نسبت داده شود؟ کلیه تعاریف منطق صوری و کلیه احکامی که می‌دهد بهم مربوط است. به همان علیت و مبنا که می‌گوید این مغالطه است به همان است که در جای دیگر می‌گوید این برهان است.

برادر نجابت: این به جز ملازمه عقلی چیز دیگری نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: این ملازمه عقلی را اگر در حالت روانی باشد که در مغالطه هم ممکن است پیدا شود.

برادر نجابت: وقتی می‌گوئیم هر انسانی می‌میرد. سقراط می‌میرد لازمه عقلی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا این لازمه عقلی است که سقراط می‌میرد؟ آیا این سقراط است این هم عقلی است؟

هر چیزعلتی می‌خواهد - چرا که وجود از عدم صادر نمی‌شود و یا به عبارت دیگر عدم خالق اثر و هستی نیست و این غیر قابل انکار است.

لذا هر کس که بخواهد مدل سازی و نمونه سازی از عینیت داشته باشد می‌بایست تکیه بر علیت کند.

علیت اثبات می‌کند که نه فقط در عینیت مجموعه وجود دارد بلکه اثبات می‌کند که دارای منطق هم هست. به عبارت دیگر یعنی برای ما روابطی قابل درک است که از معلومات پی به مجهولات نسبت به عینیت می‌بریم.

چون منطق مجموعه نگر نیازمند به استنباط و تجرید است عملاً به منطق صوری نیازمند است و برعکس، یعنی منطق صوری هم در جریان نسبت دادن به عینیت نیازمند منطق مجموعه نگر است.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۶

کل مجموعه در خارج وجود دارد و ادراک از آن هم امکان پذیر است

برادر حجت الاسلام حسینی: در سه جلسه اول مباحث در مورد این که کل در عینیت وجود دارد و سه جلسه دوم، را در این مورد که منطق کل نگری هم وجود دارد صحبت کردیم. و عرض شد که ادراک از کل ممکن است کل در خارج موجود است (اشیاء بهم ارتباط دارند) و می توان کل را ادراک کرد. لازم نیست حتماً تجرید به نحوه های واقع شود که تأکید آن بر مابه الاشتراک باشد. می توان یک شیء را با خصوصیات شخصیه اش ملاحظه کرد. معنای نمونه سازی و روش نمونه درست کردن هم همین است که بشود یک شیء را با خصوصیات شخصیه اش ملاحظه کرد البته این را قید کنم که لازم نیست کلیه خصوصیات شخصیه شیء ملاحظه شود مثلاً اگر بخواهیم این میکروفون را در عالم خارج با خصوصیات شخصیه اش ملاحظه کنیم، ممکن است دارای میلوینها خصوصیت باشد یعنی با توجه به بحث سیسم این شیء تا مبهم تر به قابل ریز شدن است، و تا مبهم زیر سیستم دارد، و توجه داشته باشیم که وقتی تغییر را در کل این شیء می پذیریم، معنایش این است که تغییر را در زیر سیستمهای این هم می پذیریم، بنابراین خصوصیات زمانی و مکانی فلزی که در یک میکروفون بکار رفته ولو در خصوصیت نوعه آهن است ولیکن تغییراتی که در آهن این شیء واقع میشود غیر از تغییرات آهنی است که در این ساختمان بکار رفته است. آن تحت فشار خاصی است و آن فشار خاص نمی تواند روی خصوصیات شخصیه حرکتش اثر نداشته باشد. همینجوری که این شیء تحت فشار خاص دیگری است.

آماده سازی و نمونه سازی مقدمه شناسائی کل

بنابراین عرض می‌کنیم که خصوصیات شخیه تا مبهم پیش میرود، اینجور نیست که وقتی می‌گوئیم خصوصیت شخص معنایش کلیه خصوصیات شخصی باشد ولی گاهی هست که می‌گوئیم خصوصیات شخیه را بالمره نمی‌شود ملاحظه کرد و نمونه ساخت و گاهی هست که می‌گوئیم میشود این را ساده کرده. یعنی همانگونه که میتوان کل را ملاحظه کرد، این کل از چند کل دیگر تشکیل یافته است که می‌توان بطور خلاصه گفت بزرگترین زیر مجموعه های این، بزرگترین بخش های این چند بخش خاص است. مثلاً میکروفون از دو یا چهار بخش تشکیل یافته است، به هر اندازه که بخشهای مختلف و مغیر اصلی آنها را بتوانید معین کنید به همان اندازه در ملاحظه و شناسائی کل وارد شده اید. ولو این ملاحظه به نحو اجمال و ساده باشد. و این کار نسبت تقریبی را هم در موضع گیری نسبت به آن به شما می‌دهد، یعنی این فرق می‌کند با زمانی که توجه ندارید این چند بخش است و چند بخش آن نسبت به اثری که می‌خواهیم بخش حساس و اساسی هست و روی چه بخشی باید تغییرات را وارد کنید و چگونه وارد کنید؟

خصوصیات شخیه و نوعیه جدای از هم نیستند.

پس بنابراین در قسمت اول صحبت گفتیم که مجموعه در عینیت هست و قسمت دوم صحبت این است که ادراک از مجموعه امکان دارد و نمونه سازی ممکن است شی را می‌شود با خصوصیات شخیه ملاحظه کرد حال آیا تشخیص در حد همین اصول کلی تعین است؟ یک صحبت اینست که تشخیص تا چه مرحله‌ای در عینیت وجود دارد؟ و صحبت دیگر اینست که تا چه مرحله‌ای قدرت ادراک آنرا داریم؟

یعنی آیا وقتی که می‌گوئید خصوصیات شخیه تا مبهم پیش می‌رود و واقعاً وقتی تا مبهم پیش رفت آیا این خصوصیات از خصوصیات بعدی جدا می‌شود و هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد؟ قطعاً نه چون حرکت امر ممتد است نه امر منفصل حال که حرکت امر ممتدی شد، آیا بین خصوصیات شخیه و خصوصیات نوعیه فاصله ایجاد می‌شود؟

بهتر است گفته شود تعین یک اصول کلی دارد، اصلاً ملاحظه فرد و شخص به قید لحظه یک دستگاه دیگر می‌شود که در این دوره از بحث به آن نمی‌پردازیم.

در این دوره آنچه برای ما لازم است توجه کنیم اینست که کل در عینیت وجود دارد و ادراک از آنهم ممکن است و می‌توان نمونه ساخت.

مثال

مثلاً شما یک پرانده را ملاحظه می‌کنید و می‌گوئید وقتی این باله‌ایش را در یک ثانیه اینگونه حرکت دهد می‌تواند اینقدر اوج بگیرد. وقتی اینقدر حرکت بدهند بطرف پائین می‌آید اگر بالش را اینگونه باز کند جریان هوا را اینگونه هدایت می‌کند و... خصوصیات مختلفی را ذکر می‌کنید شما می‌توانید قبل از پرواز پرانده از تاثیراتی که این می‌تواند روی شرایطش بگذارد و می‌تواند بالا یا پائین واقع شود، صحبت کنید و بگوئید اگر اینگونه شود این اتفاق می‌افتد. این مساله مثل اینست که شما ظرف آبی را روش آتش می‌گذارید و می‌گوئید اگر به صد درجه برسد تبخیر می‌شود. وزن مخصوصش چنین می‌شود و بصورت مایع نیست و مثل گازها حرکت می‌کند و بالا می‌رود یعنی رابطاش با هوا تغییر می‌کند، الان اگر یک ظرف آب را برگردانیم آب بطرف زمین می‌آید. ولی ونقتی یک ظرفی که در آن بخار باشد را اگر باز کنیم بخارها به طرف بالا می‌روند نه پائین شما حالات مختلفی را برای یک شی که در حال تغییر است ذکر می‌کنید، که اگر اینگونه تغییر کند چه می‌شود و... اگر آنگونه تغییر کند چه می‌شود. این یک ادراک ساده‌ای از تغییر است. همین حالت را خیلی دقیقتر می‌توانید ملاحظه کنید، یعنی تغییرات الان را مربوط به یک سری از تغییرات بدانید، تغییرات بعدی را هم منقطع از تغییرات الان ندانید اگر بنا شد چنین ادراکی پیدا کنید و بگوئید این را بصورت کلی قبول داریم حال اگر من بخواهم بینم این شیی در چه مرحله‌ای از تغییرات است چه کنم؟

برای شاسائی وضعیت و کنترل تغییرات نمونه سازی امری ضروری است

شکل ملکول آب وقتی که مایع است با شکل آن زمانی که بصورت بخار است، یکی نیست. یک شکل داشتن آن در این دو حالت محال است. اگر شکل ملکول آب در حالات مختلف آن یعنی در میعان و در گاز بودن را توانستید رسم کنید بایستی وضعیت انتقال آن از آب به بخار شدن آب را تماس آن با آتش ذکر نمی‌کنید، بلکه آن را دقیقتر ملاحظه می‌نماید. لازمه شناسائی وضعیت و کنترل تغییرات مدل سازی و نمونه سازی است.

ملاحظه وضعیتها و حالات مختلف یک شیء علت یابی را ممکن می‌سازد

اگر حالات مختلف آب را بتوانیم ملاحظه کنیم یعنی قادر به ملاحظه وضعیتهای مختلف آب در انجماد و میعان و غلیان و بخار نباشیم امکان علت یابی بوجود نخواهد آمد. نمی‌شود گفت علت غلیان چیست؟ البته با تکیه بر علل معالیل جزئی و سطحی نگاه کردن می‌توان گفت علت غلیان، حرارت است ولی این را بیان نکردید که چه اتفاقی می‌افتد که این به غلیان می‌آید؟ چه تفاوتی حاصل می‌شود؟ مثالی را که همیشه می‌زنیم اینست که می‌گویند چربی همه چیز از روغن است. می‌پرسیم روغن چرا چوب است؟ می‌گویند خوب چرب است چون ذاتاً چرب است. ماهیت آن را منهای چربی نمی‌توان لحاظ کرد. می‌گوئیم منظور ما چربی در عالم خارج است نه در عالم مفاهیم ذهنی که چربی یکی از مفاهیم بسیط است. در خارج چگونه است؟ می‌گویند آزمایش و تجربه کردیم و فلان درجه لزوجت را چربی می‌گوند وقتی گردش مولکولی اینگونه باشد این خاصیت را دارد آن وقت بعد هم می‌گویید از سخت‌ترین چربی تا رقیق‌ترین چربی را می‌توان درست کرد.

برنامه ریزی بدون وجود فرضیه و تئوری ممتنع است

حال عرض ما این است که در عینیت نمونه سازیهائی انجام می‌گیرد اعم از زمانی که برنامه‌ریزی تحقیقی در جاهای مختلف می‌کنند یا برنامه‌ریزی اجرائی که در امور نظامی و اقتصادی یا کلیه امور دیگر می‌کنند. برنامه ریزی یعنی چه؟ آیا برنامه ریزی می‌تواند بدون ملاحظه جوانب مختلف باشد؟ آیا می‌توان بدون اصل قرار دادن چیزی (ولو بصورت فرضیه و تئوری باشد) و در دست داشتن یک تئوری برنامه ریزی کرد؟ آیا می‌شود تئوری و فرضیه فرض یک کل نباشد؟ یعنی فرضیه، فرض یک کل نمودن بر یک اساس و بر یک بنیان است اگر چنین چیزی در دنیا هست و از قضای فلک از آن نتیجه هم می‌گیرند. صرف وجود نتیجه بوسیله محاسبه کار را از تخمین شخصی خارج می‌کند.

وجود تخمین برای اثبات وجود رابطه عینی و وجود درک این رابطه کافی است

هر چند خود تخمین هم جای بحث دارد. چون برای تمیز دادن و تخمین زدن باید رابطه‌ای وجود داشته باشد تا تخمین بزنند. تخمین می‌زند یعنی چه؟ اینکه چیزی را حس می‌کنند، تجرید هم می‌تواند بکنند مورد

قبول، اما آنجا که می‌توانند تخمین بزنند، چرا می‌توانند تخمین بزنند؟ علیت حکم می‌کند که پشت سر تخمین باید رابطه‌ای باشد. اگر از این حرف هم گذشت و من با روش محاسبه‌ای کار کردم شما نظری را می‌دهید. من تئوری را درست کردم و تخمین آنرا هم من زدم شما محاسبه کردید و صحبت‌هایی می‌کنید، شما که تخمین نمی‌زنید نسبت بین تخمین بنده و عینیت را آقای دیگری معین می‌کند. تخمین را من تا آخر جلو نبردم که من تخمین زده باشم این امری که در محاسبه می‌آید و تا آخر پیش می‌رود، نمی‌شود نتایج آن مطلقاً نفی شود، این چه چیزی را تمام می‌کند؟ عرض کردم هر چند خود وجود تخمین برای اثبات وجود رابطه عینی و همچنین ادراک رابطه کافی است.

اگر رابطه عینی نباشد و یا درک از رابطه نباشد تخمین بالقوه نباید بتواند کار کند.

بنابراین بحث امروز هم به همان بحث علیت یا هماهنگی برمی‌گردد در عین حال از وجه دیگری بیشتر در بحث دقت شد و الان همان بحث علیت است انشاء... از جلسات آینده منطق آن را به صورت اجمالی و سپس منطق اسلامیش را بحث خواهیم کرد.

پرسش و پاسخ

برادر نجابت:

این مثالی را که فرمودید چربی همه چیز از روغن است چربی روغن از چیست؟ قبلاً می‌گفتند چربی روغن از خودش است و حالا می‌گویند حرکت مولکولها این چربی را ایجاد می‌کند. اینکه ماهیتاً اطلاع ما را عوض نمی‌کند بلکه یک درجه آن را تبیین می‌کند یعنی اگر سؤال کنیم حال که الکترونها اینجوری می‌چرخند چرا چرب است؟ باز حضرتعالی می‌فرمائید ذاتی آن است که یا کس دیگری کشف می‌کند و یک پله پایین‌تر را می‌گوید. این استفاده‌ای که حضرتعالی می‌خواهید از این ببرید و به مدل سازی برسید و تعمیم یک اثر به عنوان یک فرمول را عرض می‌کنم که به نظر می‌رسد آنچه در مورد مدل سازی می‌فرمائید که او یک جزئی اطلاعاتی را کسب می‌کنیم و بعد این را به عنوان قانون تعمیم می‌دهیم و آنرا ارائه می‌دهیم که اگر فلان کار را بکنیم فلان حالت پدیدار می‌شود. حال اگر این قضیه را دو دسته کنیم که یک وقت ما یک جزئی را اختراع

می‌کنیم و بعد آزمایش می‌کنیم و قانون آن را ارائه می‌دهیم اینکه روشن است که اول طرح کلی در ذهن مطرح می‌شود. به این رسیده‌ایم که جزئی که در بیرون نیست، ما می‌خواهیم یک شیئی جزئی مستقل از همه مفاهیم کلی که از منطق صوری یا غیره می‌گیریم را بسازیم. اینجا یک طرح کلی می‌ریزیم که مثلاً م‌خواهید صدا را ضبط کنیم بعد براساس آن کلی جلو می‌رویم و این جزئی را می‌سازیم که اگر تطابق این حرف ما باعینیت واقع شد این را به عنوان یک قانون ارائه می‌دهیم. یک وقت خود این را بررسی می‌کنیم و از این طرف می‌خواهیم حرکت کنیم خود اینرا که شناختیم اگر خصوصیات شخصیه این را شناختیم (حال مستقل از اینکه می‌توانیم یا نمی‌توانیم یا اصلاً در عالم وجود مستقل از ما این خصوصیات شخصیه هست یا نیست که فرمودید برای بحث بعد است) اگر ما خصوصیات شخصیه را بشناسیم که باز هم به درد ما نمی‌خورد یعنی همه خصوصیات شخصیه آهن یا فلز را در زمان و مکان و خلاصه یا همه خصوصیاتش بشناسیم باز هم همین مرحله باید تجرید کنیم و یا تصویری از فلز بطور کلی تجریدی داشته باشیم بعد بگوئیم آهن ساختمان و آهن میکروفون یک خصوصیت مشترک دارند و یک قانون در مورد آن بدهیم یعنی بگوئیم از فلز آهن در همان حد کلی تجریدی‌اش هم در اینجا می‌توان استفاده کرد هم در یک بلند گو که در جای دیگر می‌خواهیم بسازیم. یعنی واقعاً آنچه را ما در فرمول بیان کنیم و تعمیم می‌دهیم بجز خصوصیات نوعیه نیست. حال بحث خصوصیات نوعی و شخصی عده‌ای با خصوصیات شخصی تکیه می‌کنند و بعد حکم صادر می‌کنند حضرتعالی روی خصوصیات نوعیه‌اش تکیه می‌فرمائید این اشکالی را که به آن طرفش وارد می‌شود را چکارکنیم؟ یعنی چه کسی بگوید این خصوصیات شخص را که ملاحظه کنید بدرد هیچکاری نمی‌خورد که فرمودید خصوصیات شخصیه به لحاظ جزئیش است. حضرتعالی که ادعا نمی‌فرمائید از این می‌توانید یک قانون برای ساختن میکروفون بدهید؟ آنچه قانون ساختن همه میکروفونهاست خصوصیت نوعی است؟ یعنی من می‌خواهم بگویم شما یک ادراک کلی از فلز یا هر چیزی که بخواهید تعمیم بدهید در حین عمل پیدا می‌کنید و بعد روی آن کلیات حکمی باز می‌کنید نه اینکه خود کلی را از طریق شناخت این وضع می‌کنید.

برادر حجت الاسلام حسینی: حضرتعالی دو سؤال دارید من اول سئوالات را تکرار کنم بعد پاسخ می‌دهم.

سؤال می‌فرمائید اینکه بگوئیم چربی همه چیز از روغن است چربی روغن از خود اوست با اینکه گفته شود چربی روغن هم از گردش مولکولهاست چه فرقی دارد هر دو جواب یکی است.

سؤال دوم اینست که خصوصیات شخصیه بدرد نمی‌خورند روی خصوصیت نوعیه تکیه می‌کنید و نظر می‌دهید.

اما در جواب قسمت اول عرض می‌کنیم که گاهی هست که به روغن می‌رسد و قفل می‌شود کسی دنبال قدم بعدش نمی‌رود، دیگر دنبال علت پیدایش روغن یا علت ژوال چربی و تبدیل شدن آن به چیز دیگر نیست. می‌گویید چگونه می‌شود روغن بدست آورد؟ می‌گویند صد تا راه دارد. اول اینکه فلان گاه را بجوشانید سرد کنید، روغنش را بگیرید، دوم اینکه بادام را بگویند و فلان عمل را انجام دهید تا روغن بدست آید و... ولی هیچگاه نسبتی که این روغن‌ها بهم دارند را نمی‌گویند هر کدام جدا جدا اینجوری می‌شود. چرا؟ برای اینکه خاصیت این گیاه اینست، خاصیت این گیاه که (آفتابگردان است) اینست و... حال اگر یک نفر بگوید، برای آن گیاهی هم که این خاصیت را ذکر نمی‌کنید می‌توان روغن گرفت، چربی روغن به وضعیت مولکولی برمی‌گردد. ابتدائاً به نظر می‌آید خیلی فرق نکرده مثل این بود که گیاه دیگری پیدا کرده باشیم. ولی یک مقدار دقت بیشتر، روشن می‌کند که این که چرا چرب می‌شود پیدا شده است. فرمودید این هم روشن شود فرقی ندارد. عرض می‌کنیم فرقی اینست که رابطه بین چربی و سایر اشیاء مشخص شد وقتی روی وضعیت مولکولی تکیه می‌کنید اولین جایی است که بعزل و معالیل جزئی به علل و معالیل نسبی قدم گذاشته‌اید ولی اول کار روشن نیست که قدم به چنین چیزی گذاشته‌ایم یا نه؟ می‌گویند فرقی ندارد، می‌گوییم:

ولی مولکول فلان طور درست کردن را می‌توان از هزار راه درست کرد. می‌گویید قبلاً از هزاران گیاه می‌شده است چه فرقی می‌کند؟ می‌گوییم این یک معنای دیگری می‌دهد این نسبت بین کیفیات مختلف است می‌گویند نسبت بین کیفیات فلسفه بافی بی‌ربطی هست. قبلاً دانه روغن آفتاب گردان را حرارت می‌دادند حالا شمامی‌گویند مولکول آن چطور است. می‌گوییم فرق پیدا می‌کند جای دقت است. اگر بخواهید دقت کنید که جای روشن شدن علل و معالیل نسبی کجاست. چند قدم مطلب را جلوتر ببرید. در حرکت اتم و مزون و... در

آنجا که رسید یعنی علل و معالیل نسبی را پائین تر ببرید، در آنجا دیگر فقط می گوئید گردش مولکولی گردش اتم و گردش مزون چنین که شد چرب می شود، نه، می گوئید همین که این حرکت را کرد این تأثیرات از آن صادر می شود، مثلاً در امر نور این تأثیرات و درامر صورت آن تأثیرات در همین چربی - حالا چربی چه ربطی دارد به صدا، نور ربطی به صورت ندارد، غرض این است که هر گاه بخواهید تأکید بر خصوصیات شخصیه ای بکنید که آن رافیکس کنید. با اصطلاح به تعبیری حرکت را ملاحظه نکنید و یا آنرا تجریدی ملاحظه کنید. ملاحظه عینیت هم وقتی به صورت تجریدی در آنجا قرار می گیرد چنین نتیجه ای پیدا می کند که می گوئید مقولات مختلف جمعی ندارد. اگر بگوئید حجم با حرارت با وزن با مقاومت ربط دارد. می گویند یعنی چه؟ آیا چوب را نمی توان بزرگ برید؟ یا نمی شود کوچ برید؟ آهن را نمی شود چنین کرد.

حجم مولکولی را هیچ وقت ملاحظه نمی کنید. بنده عرض می کنم در علل و معالیل نسبی شمامی گوئید تأثیرات صوت، تأثیرات نورو یک خط می کشید در فرضیه اتان تأثیرات مختلف را یک خط می کشید. وقتی سرعتش اینقدر شد در پیش اینقدر می شود رنگ و حجمش چنین می شود و نمی توانید بگوئید می خواهم حرکتش چطور شود ولی رنگش ثابت باشد یعنی تغییرات را مربوط به هم می بینند یک مجموعه در حال تغییر می بینید، یک کل می بینید، بعد هم می گوئید اگر بخواهیم فلز سخت تر بدست آوریم حرکت باید فلان طور شود. پشت سر آن می گوئید وزن اینجور می شود نقطه مقاومتش اینجور می شود... بعد بنده می روم تجربه می کنم (شما برنامه ریزی تحقیقی می کنید) و پاسخش را برایتان می آورم، و با ابزار و بالواسطه دیده ام ولی دیده ام و ضبط کرده ام. دقت کرده ام، حس کرده ام. همه چیز آن را کنترل کرده ام می گوئید صدای چگونه از دستگاه می آید و فلان نور منعکس می شد و همه خصوصیات را به جنابعالی می دهم شما می گوئید این مشاهده تو با مشاهده ای که آقای امیری مقدم دادند همدیگر را نقض می کنند، یعنی فرضیه را نقض می کند می گوئید من جامع اینها و مغیر اصلی را می خواستم می گویم: یک سری سئوالات را به آن آقا داده بودید که اصلاً با بنده طرح نفرموده بودید. یک سری سئوالات را به بنده داده بودید که با آن آقا طرح نفرموده بودید. اگر اینها علل و معالیل جزئیة بدانید سئوالاتی را که من جواب دادم محترم است سئوالاتی هم که آقا داده اند محترم است.

نسبی هم به هم ندارد نسبت تأثیر در اینجا جایی ندارد اگر سئوالاتی را که من آوردم با جوابهای آقا تأیید شد جوابهایی را که من ادعای رویت آن را کردم با جوابهایی که آقا آورده‌اند اگر هر دو همدیگر را تأیید کرد تئوری شما درست است و موفق است بعد هم که دیدید موفق است برای استفاده‌های بعدی برنامه ریزی می‌کنید. برای کاربردهایی که می‌شود به آنداد برنامه ریزی می‌کنید. آن کاربردها را هم نه من در مقیاس کوچک آزمایش کرده‌ام؟ نه آقا، حالا می‌گوئید می‌توانیم جت فلان رقمی درست کنیم. می‌گوییم این چه ربطی به آن دارد؟ شمایه این آقا یک آزمایش دادید به من هم یک آزمایش دادید بهم مربوط نبود. اینکه این مربوطه می‌بینید و برای تولید کردن برنامه ریزی می‌کنید قبلاً برنامه ریزی برای تحقیقات داشته است. حرف ما اگر جامع پیدا نکند همه آزمایشها را دورمی‌ریزید و می‌گوئید بدرد نمی‌خورد می‌گوئید تئوری موفق نشد باید دوباره شروع کنید، در حالی که از نظر آزمایشگاه من موفق بوده‌ام آقا هم موفق بوده‌اند. هر دو هم گزارش داده‌ایم و حرفمان هم راست بوده است ولی شما نتوانسته‌اید از آزمایش استنباط کنید اصول اولیه کارتان درست نبود. مدلی که اول ساخته بودید و ادراکی که اول کرده بودید نمونه‌ای که اول در ذهن خودتان براساس یک سری پیش فرض ساخته بودید که بعضی جهات آن را از من خواسته بودید و بعضی جهاتش را از آقا خواسته بودید آن نمونه درست نبود. حال می‌آئید تئوری را عوض می‌کنید، یعنی نمونه‌ای دیگری می‌سازید. سئوالاتی که از من کرده بودید براساس نمونه‌ای بود که درست کرده بودید. سئوالات که نمی‌شود بی‌ربط به برنامه‌های تحقیقاتی باشد. این قسمت اول بود.

پس بنابراین یک فرق جزئی می‌کند که گاه علل و مایل جزئی را ملاحظه می‌کنیم و فقط به یک مایع که می‌رسیم می‌گوئیم این هست، چربی از روغن است. برای حجم و... هم یک تعریف می‌کنید. گاهی هست که نسبت بین اینها و ربط بین اینها از جایی آغاز می‌شود که بگوئید ارتباط بین اینها با هم چیست؟ و چگونگی می‌توان از فلان ماهیت فلان را بدست آورد؟ ماهیات را بریده و قطع نمی‌کنید.

برادر نجات، بریده ملاحظه نکردن ارتباطی به درجه آگاهی ندارد. که در یک سطح متوقف شود. که بگوئیم این چربی با خصوصیتی در همان حد ارتباط دارد یعنی باید برخورد سیستم کنیم. این چه ارتباطی با درجه شناختی که ما داریم پیدا می کند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی که اعلام می کنید و می گوئید اینها هیچکدام بهم ربطی ندارد همین کار را در درجه دوم نمی کنید.

برادر نجات: یعنی شما وقتی که روغن سازی را در آن شکل ساده اش بیان می فرمائید این را منحصر به یک حالت می کنید یا دو حالت بدوی خیلی ساده؟

این در آنجا هم که بررسی می کنید اما اگر تئوری و باور تان این بود که چربی هیچ ارتباطی با سختی ندارد... این غلط است.

برادر حجت الاسلام حسینی: این ارتباط داشتن اینها از آن دستگاهی که می گوئید چربی روغن از خودش است جدا است. همین که می گوئید چربی با سختی با حرارت با سرعت و غیره ارتباط دارد این اولین قدمی است که شما برمی دارید ولو هیچ احاطه ای به آن نداشته اید مگر وقتی ما ادراک مجموعه پیدا می کنیم احاطه به عالم پیدا می کنیم. نه ما اجمالاً یک چیز را قائل می شویم، وجود کل در عینیت ممکن است نسبت تقریب ادراک ما تا واقع، زمین تا آسمان تفاوت داشته باشد... العارف بحقائق الاشياء گاهی که محال است بشویم. ولی تکلیف فاصله اش خیلی زیاد می شود من در مسائل عینی عرض کنیم مثلاً خیلی ساده به نظر ما می آید امور با هم متراحم نیست این ارتکازی ماست اگر کاری که الان مشغول آن هستیم را در نظر بگیریم نسبت آن با جنگ و صلح و گرانی و غیره چیست؟ کسی می گوید اینبنده خدا دچار خیالات شده است تو چه کاره ای که نسبتش به این طرف یا به آن طرف چیست؟ شما آنجا نشسته ای با هم حرف می زنید حالا خدا هم توفیقی داده با هم مانوس هم هستید ولی واقعاً در ادراک مجموعه نگرانی نسبتی هست. حتماً یک سری از امورش ممتنع هستند ما یک سوی از مقدورات را که خیلی راحت می توانیم بگوئیم اگر فلان مقدور را داشتیم فلان کار را می کردیم در عالم خارج نیست. پس تخیل آن هم لازم نیست. یک سری از اموری که مقدور هست یعنی یک

امر را نمی‌توان از سایر امورتفکیک نمود. حرفی را که می‌خواستم در حاشیه عرض کنم این بود که تکلیف در مجموعه هم مشخص می‌شود این هم یک امر مهمی است نمی‌شود با سهل انگاری به آن نظر کرد نه نفیاً و نه اثباتاً.

یعنی نه آنجائی که می‌گوئیم ما تکلیف نداریم نه آنجائی که می‌گوئیم روی این کار تکلیف داریم هر دوی اینها ملاحظه و دقت می‌خواهد. حال بعض می‌گویند این امور را واگذار به خداوند می‌کنیم همه امورواگذار به خدا هست مگر نفس کشیدن ما به خداوند تبارک و تعالی واگذار نیست. من حرف که می‌زنم جزء لطف و احسان خداست.

برادر نجابت: حال مجموعه نگری که شناخت این جزء و ارتباطش یا ارائه فرمول برای انواع میکروفون چگونه است؟

بردر حجت الاسلام حسینی: قسمت دوم خصوصیات شخصیه را به اصول کلی تعیین و نه خصوصیات فردیه تعریف کردن، غیراین اینست که خیال کنیم این خصوصیات شخصیه بدرد نمی‌خورد. اصول کلی تعیین که به معنای خصوصیات نوعیه و نوعی که به نام قدر مشترک تلقی می‌شود نیست. نسبت بین کلیات نیست یک وقت می‌گوئید اصول کلی تعیین و بعد می‌گوئید این یک اصل این دو اصل این سه اصل این و.. این سه اصل یک کلی را تحویل داد. یک مجموعه را تحویل داد. بعد تغییرات مجموعه را ملاحظه می‌کنید. این خیلی فاصله دارد. خیلی فرق دارد با آنجائی که می‌گوئد کلی انتزاعی که فرق صدق بر کثیرین دارد. امتداد با فرض صدق بر کثیرین دو تاست. قوائد یک چیز را بیان کردن و نمونه ساده کردن غیر از اینست که کلیاتی را بیان کنیم که می‌تواند مصادیق متعددی را داشته باشد درعین حالی که اصول کلی تعیین آن را پیدا می‌کنید مخصوص یک جامعه است. بسیار خوب شما با این اصول کلی تعیین یک عینی درست کردید که می‌توان با آن جامعه را ملاحظه کرد چه جامعه ایران باشد چه جامعه اروپا باشد... ولی این عینک چه چیز را می‌بیند؟ همه مصادیق را مساوی می‌بیند؟ یا مصادیق را به قید اصول کلی تعیین در خارج می‌بیند یعنی وضعیت خارج را ملاحظه می‌کند یعنی تفاوتها را می‌گوید این عینک ملاحظه تفاوت است. عینک ملاحظه تفاوت غیر از عینک ملاحظه مصادیق

است. شما در اجرا نیازمند عینک ملاحظه تفاوتها هستید. حال بیماری است، رشد است و هر چیز دیگر باشد ممکن است شما بیائید با این عینک منطق عمل یا منطق انطباق یا روش طراحی بیائید ایران را ملاحظه کنید و بگوئید در ناشی از تکیه به صادرات است. و آن عبارتست از نفست بگوئید این پول نفت را تزریق می کند مردم را مسموم می کند مردم مصرفی می شوند. عرض من اینست که با عینک آمدید نگاه کردید این درد را تشخیص دادید که علت دارد نفت صادر کردن است (البته نمی خواهم بگویم این درد است).

برادر نجاست: جنابعالی یک فرمول ارائه می فرمائید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: همان فرمول را در افغانستان می برید و می گوئید درد افغانستان چیست؟ نمی گوئید صادرات. آنجا صادرات خیلی خوب است چرا؟ چون مواد خام صادر نمی کنند کالای مصرفی صادر می کنند. در اروپا این مساله رامی برید و در ژاپن هم می گوئید دردش اینست که نفت صادر می کند؟ درد ژاپن ۱۸۰ درجه مخالف اینجاست. همان فرمول حکم می کند که درد ژاپن ۱۸۰ درجه دردشبا ایران فرق کند. حال شما بگوئید یک مابه الاشتراک پیدا کنیم ما هم که نمی گوئیم ما به الاشتراک را دوربیانداز ما می گوئیم تنها به مابه الاشتراک نمی توان اکتفا کرد. ابزار خاصی هم برای تطبیق لازم است. که انشاء... به آن خواهیم پرداخت.

والسلام

خلاصه بحث

در منطق مجموعه نگری لازم نیست تجرید بنحوی واقع شود که تأکید بر مابه الاشتراک باشد. بلکه در نمونه سازی شیئی با تمام خصوصیات شخصیه اش ملاحظه می شود. البته چون خصوصیات شخصیه تا مبهم پیش می رود منظور از ملاحظه خصوصیت شخصیه ملاحظه کلیه خصوصیات آن نیست چرا که می توان ساده سازی کرد و خصوصیات اصلی تر را ملاحظه نمود، ولو به نحو اجمال و ساده باشد. در این صورت می توان نسبت به

اثری که مورد نظر است محاسبه کرد، که چه بخشی حساس و اساس است - تا با وارد کردن تغییرات به نحوه خاص اثر خاص را بدست آورید.

بنابراین اگر نتوانید مدل و نمونه بسازید قادر به کنترل تغییر و حتی شناسائی آن نیستید آیا برنامه ریزی می تواند بدون ملاحظه جواب مختلف باشد؟ آیا می توان بدون اصل قراردادن چیزی (ولو به صورت فرضیه و تئوری) و یا در دست داشتن یک تئوری برنامه ریزی کرد؟ و آیا می شود که تئوری فرض یک کل نباشد؟ خیر چرا که فرضیه چیزی جز فرض یک کل نیست. و اگر صرف یک تخمین باشد که با عدم رابطه عینی و درک از رابطه عینی تخمین بالمره نمی تواند صورت پذیرد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۷

موضوع: خصوصیات منطق کل نگر:

برادر حجت الاسلام حسینی: از خصوصیات منطقی که بخواهد برا ساس علیت ملاحظه کل را بکند در این جلسه سخن خواهیم گفت.

*مقدمه

ربط و نسبت تأثیر یا وحدت ترکیبی باید حتماً ادراک شود تا بگوئیم منطق، منطق کل نگر است (یا روش روش کل نگر). یا تئوری شناسائی است) ما دنبال یک اسلوب و قاعده‌ای هستیم که بتوانیم از معلومات مجهولات را بدست آوریم البته نه در مفاهیم کلی و می خواهیم تمیز دهیم که این وضعیت چگونه است؟ و چرا اینگونه شده است؟

می گویند - اگر جواب این باشد که این چرائی ها بازگشت به کلیات می کند.

می گوئیم: ولو بازگشت کند، مقصود ما حاصل نمی شود.

بحث ما درباره اینست که اگر کلیات سریان و جریان نسبت به عین پیدا نکند و ما نتوانیم بفهمیم. که الان وضع اقتصاد کشور چگونه است در تنظیماتمان عاجز میمانیم.

ما دنبال این هستیم که یک منطقی پیدا کنیم تا اطلاعاتی را حساب شده از وضعیت بدست آوریم. مثلاً الان اجناس گران است (در یک منطقه‌ای از دنیا می گوئیم ارزاق گران است) آیا علت آن را در چه چیز باید جستجو کرد؟ آیا میتوان علت آنرا کمی بارندگی ذکر نمود؟ و سؤال از مقدار باران و مقدار کشتی که شده است بکنیم؟ سؤال از آفت بکنیم؟ سؤال از این بکنیم که آیا این جنس را جای دیگر برده و فروخته اند؟ چه نحو سؤالاتی می تواند مشکل ما را حل کند؟ سؤال کنیم چند نفر توزیع کننده هستند آیا اینها وقت می کنند جنس را

بفروشند یا نه؟ توزیع کنندگان چگونه انسانهایی هستند؟ آیا محترک هستند یا نه؟ سئوالاتی که باید بشود تا معنای گرانی را بفهمیم این سئوالات با چه روشی بایستی طرح شود؟ این روش سئوالات است؟ یا نه ما باید در باب دیگری سئوال کنیم؟ یعنی وضعیت تحریک انسانی را باید به محاسبه بکشیم؟ اگر بخواهیم تحریک انسانی را در تولید و مصرف به محاسبه بکشیم در آن مورد چه سئوالاتی باید طرح شود؟

درباره پدیده‌ای بنام گرانی باید سئوالاتی را در آن زمینه بکنید تا بعد بتوانید بر اساس سئوالات نمونه‌ای از جامعه اتان بسازید، بعد ببینید نسبت‌هایی که باید باشد چه اختلافاتی دارد؟ در یک وضعیت مطلوب (ارزانی) و در وضعیتی که می‌گوئید تحریک جامعه، تحریک مطلوب است یعنی سرعت، سرعتی است که مورد قبول است این شتاب، شتاب خوبی برای رشد اقتصاد است با این وضع باید آن را بسنجیم ببینیم فلان قسمت آن به جای اینکه ۶٪ باشد ۸٪ است و جایی که باید ۸٪ باشد ۶٪ است؟ بهر حال در رویارویی با این موارد چه باید کرد؟

پس بنابراین منطقی را که می‌خواهید برای اینست که توسط آن سئوالاتی را طرح کنید و اطلاعاتی را بدست آورید و جمع بندی کنید و سپس تمیز دهید. حالا آن قانون کلی که هر وقت چنین شد دال بر چنان است و گیرم که انتزاعی باشد و یک قاعده کلی باشد. ولی با این مصداق چه باید کرد؟ آیا این مصداق تحت این کلی است یا تحت آن کلی؟ تمیز مصداق یک امر بدیهی نیست و روشی می‌خواهد تا بشود سئوال تنظیم کرد و به این روش «روش کل نگری» می‌گوئیم.

حال مقداری از خصوصیات این روش را ملاحظه می‌کنیم بعد هم ببینیم ربط آن با بحث علیت چگونه است؟

* کلیاتی که در این بحث مورد بررسی قرار می‌گیرند عبارتند از:

* امر اول - آیا منطق کل نگر به اصالت ربط بازگشت می‌کند؟

آیا می‌توانیم بگوئیم منطق کل نگری بازگشت به اصالت ربط می‌کند؟ ملاحظه وحدت ترکیبی و ملاحظه کل بدون ملاحظه ربط نمی‌شود. از کلیاتی که قطعاً باید در این منطق مورد توجه قرار گرفته باشد مسأله اصل قرار گرفتن ربط است. سئوال می‌کنید که اصل یعنی چه؟ یعنی منهای ملاحظه ربط اصلاً این منطق لحاظ

نمی‌شود و مثل اصل بودن انحاء در دایره و نمی‌توان دایره‌ای پیدا کرد که انحاء نداشته باشد. در اینجا هم نمی‌شود یک منطق کل نگر را ملاحظه کرد که در آن ربط اصل قرار نگرفته باشد. چون اگر ربط اصل قرار نگیرد نه کل حاصل شده و نه قابلیت ادراک می‌یابد و ادراک ما، ادراک از کل نخواهد بود. حال آیا هر جا ربط ملاحظه شد آن جا کل وجود دارد؟ نه هر جا که ربط اصل قرار گرفت آنجا کل موجود است و یعنی با منطق دیگری نمی‌توان ربط را از حالت انتزاع در آورد و در یک نتیجه گیری اصل قرار داد. اگر ربط اصل قرار گرفت ملاحظه کل شده است.

اگر در دو امر برای گرفتن خاصیت سوم ربط اصل قرار گرفته شد حتماً ملاحظه کل شده است. پس امر اول اصل بودن ربط شد.

※ امر دوم - اصل تغییر (زمان) بر مجموعه عینی حاکم است.

حال امر دیگری را که از امور کلی باید ملاحظه کنیم اینست که نمی‌شود زمان را ملاحظه نکرد. یعنی چه؟ یعنی کل در عینیت است. در عینیت کل یک وحدت ترکیبی است و امر مرکبی را نمیتوان در خارج یافت که تغییر نکند و تغییر نداشته باشد. یک امر انتزاعی نسبت به ترکیب نیست. هم ترکیب را ملاحظه می‌کنید و هم ترکیبی را که دارای حرکت و دارای زمان است. اگر زمان را از آن جدا کنید بین دو امر انتزاعی ربط برقرار کرده اید این انتزاع از رابطه است نه ملاحظه رابطه.

ملاحظه رابطه غیر از انتزاع رابطه است.

میشود انسان دو چیز را تصور کند و حتی آن را به دو چیز کلی تبدیل کند یکی میکروفون یکی هم قند. بعد هم ربطی بین اینها قرار دهد مثلاً بگوید این دو جزء لازم زیست است و یک ربط را هم اضافه کند و بگوید قندان کوچکتر است و ده قید هم به این بزند تا صادق باشد و دو تا کلی شود. مثلاً قندان پلاستیکی از میکروفون پایه کوتاه، سبک تر است. هم این را ملاحظه کرده هم آن را، به نظر هم می‌آید که یک ربطی را ملاحظه کرده باشد ولی این ربط نمی‌شود. نه ملاحظه این دو به صورت عینی می‌شود و نه ربط. باید ربط اصل قرار گیرد و بعد باید دارای زمان هم باشد یعنی باید نسبت تأثیر ملاحظه شود.

مرکب متغیر است، وحدت ترکیبی، وحدت ترکیبی ائی است که همراه با تغییرات تغییر می‌کند پس در این منطق باید هم ملاحظه ربط اصل باشد هم ملاحظه زمان.

※ امر سوم - تقسیم بندی واقعی در عینیت وجود دارد.

قسمت دیگری را که باز عرض می‌کنیم اینستکه مقسم و تقسیمات نیز امری انتزاعی نیستند تقسیم بندی باید واقعاً در خارج و در عینیت وجود داشته باشد و تقسیم بندی انتزاعی یا اضافی که شما اضافه کرده باشید یا فرض کرده باشید نباشد، مثلاً اینکه این بالاست یا پئین اضافه‌ای است که شما می‌فرمائید (منهای اینکه در منطق کل نگرانی بخواهیم معنای مکان را صحبت کنیم) در دستگاه انتزاعی اینکه این وصف بالا بودن چه وصفی است؟ آیا خاصیت حقیقی در این ملاحظه می‌کنید؟ در آنجا می‌گوئید در جاهائی که اضافه شود اضافه کار شماست و کار ذهن است. «این شیء از آن شیء بزرگتر است». می‌گویند این یک شیء جد است و آن هم یک شیء جدا. بزرگی و کوچکی و بالائی و پائینی اضافه‌ای است که شما می‌کنید. این یک جائی قرار دارد آن هم یک جای دیگر. شما اضافه می‌کنید و می‌گوئید بالا هست یا پائین.

عرض ما اینست که تقسیم بندی ها به حسب سلیقه افراد نیست. که یک نفس بیاید امور یک مرکب را ۵ دسته کند و دیگری بگوید ۶ دسته می‌کنیم. گاهی هم به نظیر این مطلب برخورد کرده اید مثلاً می‌خواهند امور یک مدرسه را تنظیم کنند می‌گویند امور مورد نیاز این مدرسه چیست؟ نیازهای آن را می‌شمارند و می‌گویند این نیازها را در ۳ یا ۴ یا ۵ دسته قرار دهید. یکی استدلال می‌کند می‌گوید باید در ۶ دسته باشد می‌گویند عیبی ندارد ما می‌خواستیم حساب کردن آن آسانتر باشد والا مطلب تغییر واقعی نمی‌کند همه صحبت در اینجا اینست که خیر، تغییر واقعی می‌کند. اگر ۴ دسته یا ۳ دسته یا ۲ دسته شد در واقعیت مطلب اثر می‌گذارد یعنی یا شما موفق می‌شوید دسته بندی که در عینیت حاکم است را لحاظ کنید آنوقت ادراک از کل خواهید داشت یا موفق نمی‌شوید که ادراک از کل را نکرديد آن شی را اداراک نکرده اید.

※ شرح امر اول - آیا قانون علیت اصل بودن رابطه در کل را حکم می‌کند؟

حال به قسمت اول باز می‌گردیم و آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. می‌خواهیم ببینیم آیا قانون علیت است که حکم به اصالت رابطه در کل می‌نماید؟ آیا میشود کل را ملاحظه کرد ولی ربط را بعنوان اصل و ریشه ملاحظه نکرد؟ (و بعد قید زمان و رابطه دارای زمان و رابطه نسبت به تقسیمات).

میشود گفت رابطه امری نیست که اصل باشد؟ اول ببینیم اگر در کل، ربط اصل نباشد و چه چیز اصل است؟ کل یعنی چه؟ کل یعنی مجموعه اجزائی که در عینیت (این مجموعه) وجود داشته باشد یعنی خارج از ذهن باشد. آیا میشود چیزهائی خارج از ذهن مجموعه باشند (نه اینکه ما مجموعه فرض کنیم و مجموعه قرار دهیم).

و در اصل مجموعه بودنشان، مجموعه بودن شرط نباشد. و مجموعه بودن ذاتی آنها نباشد؟ (اصل آن چیزی است که ذاتی باشد) انحاء دایره ذاتی دایره هست منهای انحاء دایره‌ای در کار نیست. ذاتی آن است که هر گاه نباشد آن ذات هم نباشد. وقتی می‌گوئیم انحاء ذاتی دایره است، وقتی انحاء نباشد دایره نیست. حال اگر واقعاً ربط نباشد آیا معنای این، این نمی‌شود که در عینیت دیگر کل موجود نیست؟ شرط مجموعه، مجموعه بودن است سلب شیء عن نفسه، عین همان انحاء دایره میشود. نمی‌شود اول مجموعه بدون ارتباط را فرض کرد و گفت گاهی هم میشود (ولو یک مورد) مجموعه در عینیت دارای ربط نباشد؟ اگر دارای ربط نباشد مجموعه هم تشکیل نمی‌شود. معنای این حرف اینست که رابطه اصل نیست.

خاصیتی را که برای مجموعه قرار می‌دهید که بوسیله ربط یک وحدت ترکیبی پیدا کردند حتماً این برای اجزاء نمی‌شود زیرا آن خاصیت بشرط ربط است. مثال ساده اش را می‌گفتیم اگر اکسیژن اگر ترکیب شوند و وحدت ترکیبی و ربط پیدا کنند آنگاه قانونمندیه‌ای آب را دارا هستند، خاصیت آب را میشود به آنها نسبت داد هر گاه این رابطه هم نباشد چنین خاصیتی نیست. خاصیت آب، از اکسیژن و هیدروژن بشرط مرکب بودن، و بشرط ارتباط داشتن ظاهر میشود. حال که ترکیب شده اند به این معنا نیست که اکسیژن بالمره خاصیت اکسیژن را ندارد. یا هیدروژن خاصیت هیدروژنی را ندارد. در حالت ترکیب شدن هم وقتی اکسیژن را کنار آهن می‌گذارید آهن اکسیده میشود. اکسیژن با آهن ترکیب می‌شود اما اینجا شما خاصیت آب را ملاحظه می‌کنید.

وزن و حجم خصوصیات مولکولی آب را ملاحظه می‌کنید حال اگر این وجود داشته باشد امکان دارد که علیت نباشد؟

یک نکته ظریف را اشاره می‌کنم دقت بفرمائید اثبات ادراک از کل و اثبات عینیت خارجی مسلماً مطلب را به منطق تجرید می‌کشاند یعنی اگر این که عالم خارجی وجود دارد را بخواهیم منطقاً اثبات کنیم، (میخواهیم بگوئیم عالم خارج وجود دارد، بحث نسبت دادن عالم وجود به خارج) و این حتماً از منطق صوری می‌گذرد حتماً از منطق انتزاعی می‌گذرد. اثبات هستی عالم خارج غیر از اثبات کیفیت است. این یک غفلت است که آنها را یکی بدانیم. اثبات اینکه خارج در خارج از ذهن وجود دارد یک امری تجریدی است. خارج از ذهن از خیلی از چیزها انتزاع شده که حالا خصوصیت شخصیه ندارد. قدر مشترکی بین میکروفون و قندان و چای و کاغذ و موکت و غیره ملاحظه شده، آن را انتزاع کرده و عالم خارج نام گذاشته ایم خود کلمه عالم خارج به لحاظ این مفهوم، نه به خصوصیات شخصیه که یک مفهوم تجریدی است، نسبتی را هم که بخواهید به آن بدهید وجود دارد نه موجود بالوجود است، نه اینکه بگوئیم این موجود است بوجود، درباره موجود صحبت نمی‌کنیم. میکروفون موجود است نه وجود. یعنی این یک کیفیتی است. دارای وجود است.

※ اثبات هستی عالم خارج به منطق صوری بر می‌گردد نه خود هستی اش.

صحبت از وجود کردن و نسبت دادن آن، طبیعتاً کار منطق انتزاعی است. کار منطق تجریدی است، اثبات عالم خارج بوسیله منطق انتزاعی است. معنای این حرف این است که خود هستی این یک هستی ذهنی است. اینکه ادراک از عالم خارج است و میتوان آنرا با منطق انتزاعی و تجریدی اثبات کرد ولی خود این که هست «تکیه بر منطق تجریدی ندارد. یعنی یکبار شیء را داریم و یک بار اثبات بودن آن را داریم. اثبات بودن بوسیله منطق تجریدی است نه خود بودن. منطق تجریدی که یک وجود خیالی که جز در ذهن دارای هستی نیست را اثبات نمی‌کند.

پس این غفلتی که گاهی پیدا میشود و می‌گویند شما خارج را هم که بخواهید اثبات کنید. با منطق صوری اثبات می‌کنید. ادراک از خارج را هم که بخواهید اثبات کنید با منطق صوری اثبات می‌کنید، و خیال می‌کنند

پس این منطق به آن منطق برمی گردد. این حرف غلط است. اثبات هستی آن به منطق صوری بر می گردد نه خود هستی آن. اثبات درک از عالم خارج به منطق صوری بر می گردد نه خود درک از عالم خارج. خود درک از عالم خارج یکی از ادراکات ما هست. پس نفس درک از عالم خارج به علیت بر می گردد و هکذا وجود کل و ربط در عینیت به علیت بر می گردد.

*هر دو منطق صوری و مجموعه نگری نیازمند به تأیید یکدیگرند.

بنابراین نه هستی منطق کل نگری و نه خود کل در عینیت بازگشت به منطق صوری نمی کند. در اینجا فقط یک چیز باقی می ماند که آیا با منطق صوری به تنهایی می توانید روی عینیت کار کنید؟ نه، این فرق دارد که بگوئید منطق صوری مستقلاً نصف قضیه را تمام می کند، و منطق کل نگری هم مستقلاً نصف آن را تمام می کند. در عین حال استقلال، باید این دو هماهنگ باشند یعنی هر دو نیازمند به تأیید یکدیگر هستند. ارتباط این دو منطق هم باید تمام شود. بنابراین در قسمت اول صحبت عرض می کنیم که مطلب را در این کلیاتی که می خواستیم عرض کنیم یکی اصالت ربط و منطق کل نگری بود و دیگری اصل بودن زمان و دیگری مقسم و تقسیمات (که این سه تا هیچکدام انتزاعی نیستند، بحث زمان را هم که می کنیم بحث انتزاعی از زمان نیست) بود. قسمت اول آن را هم شرح داده ایم در اصالت ربط عرض کردم اصل بودن یعنی چه و رابطه آن با علیت را هم گفتیم.

*پرسش و پاسخ

برادر ذوالفقار زاده: سؤال من اینست که آیا همه ربط ها (ربطهائی که در عالم وجود دارد) احتیاج به منطق دارد یا نه؟ ما برای ملاحظه یک شیء حتماً نیاز به منطق کل نگری نداریم بلکه در بعضی از ربطها هست که باید با منطق کل نگری نگاه کنیم. سؤال دوم این که شما فرمودید اگر دسته بندیها را مختلف کنیم نتیجه مختلفی می دهند ولی دلیلی بر این ارائه ندارید که چرا دسته بندی را بر مبنای ۲ بکنیم نتیجه یک چیز دیگر می شود اگر بر ۳ بگیریم یک چیز دیگر میدهد و الی آخر؟

سؤال دیگری که داشتم این بود که آیا در منطق کل نگری می‌توانیم ادعا کنیم حرکت ذهن از کل به جزء است؟ یعنی همان حرکت ذهنی که در قیاس مطرح میشود کلاً سه حرکت بیشتر نداریم، یا از کل به جزء یا از جزء به کل یا جزء به جزء است جزء به جزء که تمثیل است و آن یکی نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: از قضا این همان جزء به جزء است. تنها فرقی که با تمثیل دارد اینست که در اینجا مدعی هستیم یا ابزاری میشود برای انسان اطمینان حاصل شود. جزمیت و یقین حاصل شود. یعنی جزء به جزء ابزار یقینی دارد. یعنی می‌گوئید وضعیت موجود، دومی هم ندارد (سال فلان، در فلان منطق) برای رسیدن به وضعیت دوم (پنجسال دیگر ایران) وضعیت سال ۷۰ آهم باز خصوصیات را که دارد خصوصیتی است که برای منطق‌های دیگر و برای سال دیگر هم نمی‌شود. یا می‌گوئید وضعیت الان ناشی از وضعیت سال ۵۰ است. وقتی می‌گوئید ناشی از این وضعیت است این وضعیت، دیگر دومی ندارد. یک وضع هست این یک وضع از این بدست آمده است. پس ابزاری است که با آن ابزار می‌توان رابطه بین این (دو جزئی) را مشخص کرد. یکن کاسباً برای ما معلوماتی را که از این جزء داریم. مثلاً ما اطلاعاتی از سال ۵۰ داریم الان جامعه یک بیماری دارد.

بیماری این جزء برای ما مجهول است نمی‌دانیم چرا اینجور شده است؟ از اطلاعاتی که نسبت به اینجا داریم می‌توانیم معین کنیم بیماری این جزء چیست؟ (خود اینکه دوی این بیماری چیست یک امر کلی است) بعد هم پیاده کردن آن یک امر جزئی میشود. و بدرد افغانسان و پاکستان و... نمی‌خورد، زمانی را هم که بیان میکند جزئی است. پس ما یک ابزاری می‌خواهیم که وقتی میرسیم و می‌بینیم که این تنظیمات اینجا بیمار است بتوانیم علت آن را از اطلاعاتی که داریم پیدا کنیم.

برادر ذوالفقار زاده: آیا این اطلاعات کلی است یا جزئی؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه جزئی است. دقیقاً می‌گویند در سال ۵۹ در ایران فلان محصول برای این جهت اینقدر بوده است. این مسأله دیگر دو برادر نیست و اگر آن را در مجموعه دیگری بگذارید یک معنای دیگری می‌دهد.

برادر ذوالفقار زاده: دو سؤال دیگر در مورد تقسیم بندی هست که فرمودید مقسم را اگر ۲ یا ۳ قرار دهیم با هم فرق می کند، استدلالی نفرمودید.

برادر حجت الاسلام حسینی: اصلاً بنا نبوده در این جلسه استدلال بیاوریم.

برادر ذوالفقار زاده: آیا منطق کل نگر برای شناسائی کلیه ربطها اعم از ساده و پیچیده کاربرد دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: منطق چیزی تحویل شما نمی دهد مگر ملاحظه یک رابطه، ملاحظه علیت و ضرورت. گاهی این رابطه، رابطه ای است که مجهول نیست و روشن است یعنی شما نطق را بکار می برید بدون اینکه متوجه بکار گرفتن منطق باشید. گاهی هست که نه باید متوجه باشید نسبت امور را بهم ملاحظه کنید. در پاسخ آقای طوسی هم عرض کرده باشم که علی فرض اینکه این مندرج در تحت یک امر کلی شود اندراج آن، اندراج بدیهی نیست، یعنی واضح نیست که این چگونه تحت این کلی در آمده (۲۰ کلی اینجا هست) و اینکه خود این چگونه تحت این کلی در می آید نیاز به ابزاری دارد.

برادر افکاری: فرمودید که هر جا ربط اصل قرار گرفته شد یعنی کل ملاحظه شده است. سؤال من این بود آیا می خواهید بفرمائید هر ربطی تشکیل یک کل را نمی دهد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اصل قرار گرفتن کل غیر از اینست که ربط وجود داشته باشد. بین هر مقدم و تالی که در منطق می چینید حتما ربط را ملاحظه می کنید ولیکن اگر ربط را اصل قرار دادید یک مجموعه میشود.

برادر افکاری: یعنی می خواهم عرض کنم بین این میکروفون و تخته سیاه حداقل از نظر اینکه روی هم تأثیر دارند و این جاذبه ای دارد آن هم جاذبه ای روی هم تأثیر می گذارند. پس هر ربطی....

برادر حجت الاسلام حسینی: این را که شما می فرمائید روی هم اثر می گذارند ممکن است ابتدائاً به ذهن خود بنده مشکل بیاید که اگر چنین چیزی تمام شد که چگونه میشود میکروفون جلو من روی تخته سیاه اثر بگذارد اگر چنین چیزی تمام شد....

برادر افکاری: اگر اینجور است شما می خواهید بفرمائید هر شیء و هر جزئی مبهم وحدت ترکیبی دارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله.

برادر افکاری: چگونه میشود یک جزء در عین حال که جزء یک سیستم است جزء سهم سیستم دیگر هم باشد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: شما می‌فرمائید این شی مبهم وحدت ترکیبی دارد در اینجا کافی است من یک مقدار آن را بشناسم و به یک نسبت تقریب روی آن کار کنم.

(این یک حرف است) اصلاً چرا علم روی یک جزء می‌تواند جلو برود؟

برادر افکاری: یک وقت هست که ترکیب را در طول قرار میدهیم یعنی می‌گوئیم....

برادر حجت الاسلام حسینی: من این آهن را می‌شناسم بعد آن را در فضائی می‌برم که فشار روی آن کم باشد یک سوی خواص آن را آزمایش می‌کنم و اطلاعاتی بدست می‌آورم. بعد که بر می‌گردم آیا این اطلاع را پیدا نمی‌کنم که فشار هوا روی آهن اثر دارد؟ من آن را در یک شرایط دیگر بردم توانستم فشار را تقلیل بدهم در آنجا من مشاهدات دیگری داشتم. از این یک نتیجه دیگری می‌گیریم (غیر از نتیجه خود مشاهده) و می‌گویم فشار روی آهن یک آثاری دارد. ایندفعه اطلاعاتی که من دارم از آهن، به اضافه خصلتی که فشار هوا روی آن اثر دارد، می‌باشد. این را در کوره می‌گذارم در کوره می‌بینم یک خصوصیات دیگر از آن ظاهر میشود. حال آهن را بیرون می‌آورم دیگر نمی‌گویم در کوره اینجور میشود می‌گویم (حرارت) اگر الان اینجا درجه حرارت بگذارید یک درجه خاص را نشان می‌دهد می‌گویم حرارت روی آهن آثاری دارد و الی آخر. آیا شما می‌توانید با پیشرفت علم، ملاحظه روابط فیکس می‌شود و مع ذلک پیشرفت می‌کند؟ قطعاً شما خواهید گفت: العارف بحقائق الاشياء كما هي وجود مبارك نهی اکرم (ص) واقعاً معصومین هستند و در علم آنها اختلاف نیست، و در علم آنها رشد هم فرض ندارد، چون نقص در آن فرض ندارد (رشد در آنجائی است که نقص هم باشد) نسبت این شی را به همه اشیاء می‌دانند و حتی بالاتر از این نسبت این شی را با اشیاء گذشته و اشیاء آینده را می‌دانند.

که این شی در ارتباط با عالم برزخ و قیامت چگونه است؟ آیا خوب است که در آن حرف زده شود یا نه؟ این چیزهائی هست که حتی به مخیله ما هم خطور نمی کند اینکه مثلاً اگر من در این میکروفون صحبت کنم خوب است یا بد؟ می گویم از نظر حکم شرعی مباح است مثلاً اگر کارتان بهتر پیش میرود که رجحان هم دارد. اگر برگردم و بگویم خاصیت این از نظراً حکام کلی الهی در مباح بودن قرار گرفته ما اطلاعات دیگری هم در احکام داریم مثلاً اگر چیزی در پرورش انسان مضر باشد و جایز نیست. (تاضر چه باشد اگر ضرر اخروری بشد جایز نیست) می گویند، در میکروفون صحبت کردن چه ربطی به ضرر دارد.

می گویم: چگونه سیگار را می گویند آزمایش کنید ببینید ضرر دارد یا نه؟ اگر ضرر آن قطعی و عقلی باشد، کشنده باشد و این سیگار حرام میشود در آزمایشگاه ضرر آن را روی جسم و بیولوژی می گویند. حال اگر واقعاً بگویند صحبت کردن در این دستگاه برای کیفیت روحی که برای تزکیه خوب است مضر است و آثار سوء دارد. اینکه اشیاء حتماً در عالم اقتضاء دارند و این اقتضاء را هم ما نمی توانیم کشف کنیم این سر جای خودش محفوظ است، ولی در پیاده کردن آن اقتضاء اثر می گذارد چه ما مکلف بر آن باشیم چه نباشیم. می گویند مکلف نیستیم. می گویم. بسیار خوب ولكن در تنظیمات، حساب مصلحت را که می خواهید بکنید چه می کنید؟ به عبارت دیگر یک استکان را پر از آب می کنم و آنرا اینجا می گذارم. یک سوزنه را در (خمر) فرو می برم و به این آب می زنم از یک دکتر شیمی اگر سؤال کنم این آب تغییری کرد؟ از نظر ما به این نجس می گویند. و می گویند اگر انسان آن را بخورد روی انسان آثار سوء دارد. اگر شما در اینجا ملاحظه بفرمائید که این از نظر ظاهری تغییر چندانی نکرده است ولی حتماً وقتی می گویند نجس شده است اقتضائی در آن پیدا شده است اقتضاء یعنی کیفیتی در این وجود دارد بدون دلیل نگفته اند آن را نخورید.

این کیفیت با کیفیت روح انسان نسبتی دارد که نسبتش اینست که می گویند این را نخورید و اگر خوردید آثار بد می گذارد. طبیعی است که انسان ممتنع است علت احکام را بدست آورد ولی برای پیاده کردن که انسان مجبور است توجه داشته باشد که چکار میکند؟ نمی تواند بگوید آثاری ندارد، شما یک سری تنظیم بکنید که خدا نخواستہ مسلمین بدون اینکه بخواهند اسیر کفار شوند. یا شما بگویند کفار می توانند مطلوبهایشان را

ملاحظه کنند و آثاری را ملاحظه کنند و ما لازم نیست آثار را ملاحظه کنیم ولو این خطر بزرگ را داشته باشد که سبیل کفار بر ما باز شود. آنچه در عینیت محرز است اینست که کفار یک قسمت از ممالک را گرفته و آنها را تحت سیطره خود در آورده اند از یک مقدمات بعیده هم شروع کرده اند. آن مقدمات بعیده یک آثار وضعی داشته است که اینها توانسته اند چنین کاری را بکنند. حال بر میگردیم و می‌گوئیم مبهم رابطه وجود دارد، معنایش این نیست که روی آن بالمره توجه نکنیم اگر این شی مبهم خاصیت داشته باشد معنایش این نیست که ما بالمره دست از خاصیت‌های آن بکشیم. به یک نسبت تقرب مرتب ادراک ما به آن نزدیکتر میشود.

برادر درخشان: فرمودید که در منطق کل نگری هم ربط اصل است و دوم زمان به عبارت دیگر پس ربط و زمان از اصول این منطق میشوند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نهایتاً بعد کیفیت ربط را قید می‌زنیم که ربط نمی‌تواند جدای از زمان باشد یعنی اینها دو بعد هستند، و زمان هم بعد رابطه میشود. در نهایت رابطه تعریف به زمان و زمان تعریف به رابطه میشود.

برادر درخشان: پس به این ترتیب نهایتاً در منطق کل نگری در این مقطع از بحث یک اصل وجود دارد و آنهم رابطه است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بله.

برادر درخشان: آیا اثبات این مسأله متوقف بر اینست که صبر کنیم تا بینیم اصل دیگری بر ذهن خطور نمی‌کند؟ یا نه واقعاً میشود استدلال کرد که این منطق نمی‌تواند بیشتر از یک اصل داشته باشد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: تا اینجا که ما یک اصل را گفتیم.

برادر درخشان: پس اینکه یک اصل بدست آمد آیا این یک حسابی داشت یا تصادفاً به ذهن خطور کرد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا ربط با این منطق نسبتی دارد یا نه؟

برادر درخشان: ممکن است کسی بگوید خیر در مجموعه جزء اصل است. شما فرمودید مگر می‌توان مجموعه‌ای داشت که عین حال مجموعه نباشد؟ و پاسخ دادیم خیر و می‌فرمائید پس ربط اصل است.

یک کسی هم میگوید مگر می توان مجموعه داشت که جزء نداشته باشد؟ چون مجموعه، مجموعه اجزاء است. مثل اینکه مگر میشود دایره ای داشت که انحناء نداشته باشد؟ عرض می کنیم خیر پس انحناء اصل است. به همین ترتیب می فرمائید مگر می توان مجموعه داشت که ربط نباشد؟ و می فرمائید ربط اصل است. یک کس هم پیدا میشود و می گوید مگر می توان مجموعه ای داشت که جزئی در آن مجموعه نباشد؟ عرض می کنیم خیر. پس جزء اصل است. می خواهیم بگوییم آیا این نحوه برخورد ضابطه ای دارد؟ یا اینکه بر حسب اینکه قوضی مطرح شود و حول آن استدلال شود باید مطلب را پذیرفت؟ چون تا به حال هر چه بحث بوده عیناً در مورد جزء هم صادق است.

و می تواند جای ربط با جزء عوض شود بدون اینکه جائی از بحث لطمه بخورد. ممکن است بعدها چنین شود ولی تا این مقطع هیچ اتفاقی نمی افتد چون استدلالی که ربط حاصل آن باشد ارائه نشده است و ربط صرفاً مطرح شده است. معادله ای حل نشده است که جوابش پیدا شود بلکه یک جواب ممکن است به ذهن برسد که می گوئیم درست است. همانطور که ممکن است کسی یک جواب دیگر را مطرح کند و با همان ضوابطی که ربط قبول شده جزء هم قبول خواهد شد. نکته دوم اینست که آیا در بحثی که می فرمائید ربط اصل است آیا کل شناخته میشود و بعد ربط مشخص میشود؟ شناخت ربط به تبع شناخت کل حاصل میشود؟ یا بالعکس شناخت کل به تبع شناخت ربط حاصل میشود؟ آیا اول ربط شناخته میشود و بعد کل؟ در حالت اول که باید اول کل شناخته شود و بعد ربط، دیگر اصلاً موضوع ربط منتفی است.

چون ما مقطعی می خواستیم که کل را بشناسیم حال که کل را شناختیم نیازی به شناخت ربط نیست. پس در اینجا که نیازی به منطق نبود. اگر هم می فرمائید اول باید ربط شناخته شود و بعد کل شما یک منطق ربط شناسی می خواهید. نکته سوم اینست که در یک قسمت از فرمایشاتتان فرمودید که ربط و کل در عینیت هست یعنی مسائلی نیستند که انتزاعی باشند. در حالیکه اگر بخواهیم شناخت کل را متوقف به شناخت ربط کنیم و یا بالعکس دلیل بر اینست که یکی از این دو باید انتزاعی باشد، و الا شناخت یک امر متوقف بر امر دیگر نمیشد. پس این هم به تبع در قسمت اول عرایض بود. اگر بحث به نحوی پاسخ داده شود که دیگر

موضوعیت طرح سومی نباشد، قاعدتاً مطرح نخواهد شد. اما در همین حد طرح سؤال جا برای نکته سوم باز است.

برادر حجت الاسلام حسینی: فرمودید اگر جای ربط جزء را بگذاریم هیچ اتفاقی که غیره منتظره باشد نمی‌افتد.

برادر درخشان: اتفاق از نظر سیر بحثی که در اینجا داشتیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض من اینست که آب دو جزء دارد یک جزء آب اکسیژن است یک جزء آن هیدروژن است حال ربط ترکیبی آن را که مرکب و ترکیب می‌گویند را بر می‌داریم و می‌گوئیم به جایش جزء می‌گذاریم به شرط اینکه ترکیب نشود یک جزء کنار آن دو جزء بگذارید در این صورت آیا ترکیب خواهیم داشت یا نه؟

برادر درخشان: اگر از این دو جزء، یک جزء را بردایم و یک چیز دیگر جای آن بگذاریم آیا آب را نتیجه می‌دهد؟ بحث در اینست که شما می‌فرمائید ربط اصل است. من عرض می‌کنم چرا؟ می‌فرمائید قوام این مجموعه به ربط است. عرض می‌کنم قوام مجموعه به جزء هم هست.

برادر حجت الاسلام حسینی: در حقیقت جزئی به ربط بازگشت می‌کند و مراتب مختلف ربط یک فرض هم اینجور است که بگوئیم شما از اکسیژن و هیدروژن یک خاصیتی را بدست می‌آرود که به آن می‌گوئید خاصیت وحدت ترکیبی آب. حال آیا خواص را که اکسیژن دارد آیا مربوط به یک وحدت ترکیبی نیست؟ خواصی که هیدروژن دارد مال یک وحدت ترکیبی نیست؟ آیا این دو به تنهایی یک مرکب نیستند که اگر آن وحدت ترکیبی اشان بهم بخورد دیگر این خاصیت نیست؟ آنوقت همه چیز ربط میشود و دیگر جزئی در کار نمی‌ماند. سؤال میشود پس ربط بین چه هست؟

عرض می‌کنیم مراتب مختلف ربط، مراتب متعددشان و ربط بین آنها را میشود لحاظ کرد. این هم یک مرحله است که بگوئیم یک مرحله از ربط، ربطی است که در مولکول ملاحظه میشود و یک مرحله از ربط هم ربطی است که در اتم ملاحظه میشود و الی آخر آیا چنین چیزی قابل فرض هست؟

برادر درخشانک میشود که فرض کنیم ربط اصل است و بحث را ادامه دهیم.

همینطور میشود اینطور بحث کرد که فرض کنیم جزء هم همان ربط، در مرتبه خاص است. یعنی بگوئیم کل شامل مجموعه‌ای از اجزاء است که ربط بین آنها اصل است چونکه اجزاء هم در رتبه‌ای همان ربط هستند بنابراین کل ربط میشود. و کل دیگر در مجموعه اصل نیست بلکه عین ربط است پس کل مساوی با ربط است. برادر حجت الاسلام حسینی: این خوب نتیجه‌ای بود.

والسلام علیکم و رحمه الله برکاته

خلاصه بحث

مقدمه:

چون تمیز مصداق و تعیین چگونگی وضعیت امری بدیهی نیست لذا ضرورت وجود یک اسلوب و قاعده‌ای که از طریق آن بتوان از معلومات به مجهولات رسید تمام میشود. همچنین نیاز به تنظیم امور اهمیت وجود ابزاری که بتواند کلیات را ساری و جاری در عینیت بنماید مشخص میسازد.

خصوصیات منطق کل نگر:

کلیاتی که در این منطق مورد توجه قرار می‌گیرند عبارتند از:

۱- اصل بودن رابطه (مجموعه بدون ربط قابل ملاحظه نیست)

۲- زمان اصل تغییر (زمان) بر مجموعه عینی حاکم است.

۳ - دسته بندی (مجموعه عینی با توجه به دسته بندی حاکم بر آن در عینیت ملاحظه میشود)

منطق کل نگری و کل

اگر کل یک وحدت ترکیبی باشد ملاحظه کل بدون ملاحظه ربط ممتنع است.

همانطور که دایره مبنای انحاء معنی ندارد، اگر آب هم دارای خصلتی باشد این خصلت ناشی از ربط خاص است که بین اکسیژن و هیدروژن بوجود می‌آید. ملاحظه این خصلت منهای لحاظ این نحوه ربط خاص امکان پذیر نیست. این به معنای اصل بودن رابطه در منطق کل نگری است.

۲- زمان (ملاحظه زمان یا ملاحظه نسبت تأثیرات)

در عینیت کل (وحدت ترکیبی) امر مرکبی است که نمی‌توان آن را جدای از تغییر پیدا کرد، چرا که تغییر برای کل یک امر انتزاعی نسبت به ترکیب نیست. بنابراین هم ترکیب را ملاحظه می‌کنید و هم ترکیبی که دارای حرکت (زمان) است. که اگر زمان را جدا کردید بین دو امر انتزاعی ربط برقرار کرده اید و این انتزاع از رابطه است نه ملاحظه رابطه (چه ملاحظه رابطه غیر از انتزاع رابطه است).

۳- مقسم و تقسیمات (دسته بندی)

مقسم و تقسیمات (دسته بندی ۹ امری انتزاعی نیست، یعنی واقعاً در عینیت تقسیم بندی وجود دارد بنابراین دسته بندی انتزاع و یا اضافه‌ای نیست که شخص فرض کرده باشد. وقتی گفته میشود شئی بزرگتر از شئی است و یا شئی آ بالاتر از شئی بی است اضافه‌ای است که توسط ملاحظه کننده فرض شده است، والا دو شئی از هم جداست.

بنابراین دسته بندی در عینیت وجود دارد و به وسیله شخص بازگشت نمی‌کند در این صورت اگر دسته بندی حاکم بر عینیت را در ملاحظه لحاظ کنید ادراک از کل را بدست می‌آورید.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۸

زمان ذاتی منطق مجموعه نگر

برادر حجت الاسلام حسینی: مطلبی که در جلسه قبل گفته شد ولی توضیحی در مورد آن داده نشد، این بود که مجموعه نگری با زمان و ملاحظه زمان ارتباط دارد و نمی‌توان آنرا مجرد از زمان لحاظ کرد. یعنی اولاد رابطه در آن اصل است و ثانیاً زمان در آن وجود دارد در این جلسه به بررسی مسأله زمان و تغییر می‌پردازیم.

*مجموعه خارجی دارای زمان است

در ابتدای امر این مطلب به ذهن می‌رسد که آیا در منطق انتزاعی (منطق تجریدی و منطق ملاحظه کلیات) بحث زمان و حرکت و تغییر نمی‌شود؟ علاوه بر این این مسائل از مباحثی است که بوسیله منطق باید ملاحظه شود. چگونه می‌گوئید خود بحث زمان و بحث رابطه ذاتی منطق است؟ همچنین در فلسفه به زمان و حرکت و تغییر توجه می‌کنید و مطالبی را طرح می‌کنید معنای این عمل اینست که با منطق و اوصاف هستی را ملاحظه کرده اید که یکی از وصفهای هستی و حرکت و تغییر و زمان است بنابراین چگونه ادعا می‌کنید که زمان ذاتی منطق مجموعه نگر است.

*ملاحظه ترکیب بدون در نظر گرفتن وضعیت ترکیبی اش ممکن نیست.

در پاسخ عرض می‌کنیم که: فرض اینکه هستی مجرد از زمان مورد توجه قرار بگیرد بدین معناست که هستی تجریدی را لحاظ کنیم. و الا اگر هستی را به قید خارجیت هستی (نه به عنوان یک مفهوم نظری) بلکه ملاحظه کردن مجموعه و شیء و نظامی که در خارج است ملاحظه کنید ترکیب آن، ترکیبی می‌شود که ملاحظه آن بدون وضعیت ترکیبی اش امکان پذیر نیست مرکب بودن، قابلیت انفکاک از خارج به قید خارج بودن را ندارد. همینگونه که مرکب بودن و متعین شدن در اصطکاک روابط، جزء آن است نتیجه‌ای را هم که

برای مرکب ذکر می‌کنید به آثار و نتایج روابطی که تحت شمول این رابطه ترکیبی هستند، متکی است. اگر یک ربطی ترکیبی بزرگتر را فرض کنید و چند رابطه، تحت شمول این شی باشد آثار این مرکب در عین اینکه اثر جدیدی است و مستقل از آن آثار تحت مجموعه است لکن هستی این ربط ترکیبی بزرگ از هستی از اجزاء آن جدا نیست فرضاً اگر چهار عنصر تحتیک مجموعه مرکب قرار داشته باشند زمانی که ترکیب شدند، یک اثر دیگری (اثر شماره ۵) غیر از اثر اجزاء (۴ عنصر دیگر) ظاهر میشود. در عین حال می‌گوئید هستی این اثر جدید الظهور از هستی اجزاء بالمره جدا نیست. یعنی مرکب، بدون روابط تحت آن ترکیب که وجود ندارد اگر اجزایش را ربط هم بگیرند باز آن ربطها هم یک خاصیت بالفعلی دارند تا این خاصیت جدید ممکن یا حادث شود.

*هر چند زمان مجموعه و زمان اجزاء دو زمان مستقل هستند اما زمان کل حتماً بر زمان اجزاء اثر گذار است.

مجموعه زمان خاص خود را دارد اجزاء هم زمان خاص خود را دارند اگر گفتیم زمان برابر تغییرات شیء است و به عبارت دیگر زمان برابر با تغییرات رابطه است (اگر شی را هم رابطه فرض کنیم) هر چند زمان رابطه کل غیر از زمان روابط تحت شمولش است اما متکی و مبتنی بر زمان آنهاست و بدون زمان آنها نمی‌تواند باشد. یعنی زمان کل در زمان اجزاء اثر دارد یعنی نمی‌توانید بگوئید زمان کل در زمان اجزاء اثر ندارد ولی در عین حال دو زمان مستقل دارند، و زمانشان یکی نمیشود.

اندازه گیری زمان جزء از موضع زمان کل بدلیل شمولیت آن بر اجزاء امکان پذیر است اما نباید فراموش کرد که حتماً زمان هر شی برابر با تغییرات خودش است یعنی رابطه شامل تغییراتی برابر با تغییرات خودش دارد و روابط مشمول هم تغییراتی برابر با تغییرات رابطه خودشان دارند.

*کلمه ترکیب نه تنها امکان وجود تغییر را بلکه اثبات وجود آنرا تمام می‌کند

حال نکته‌ای را توجه بفرمائید: خلق هستی در خارج حتماً برای غایت و هدفی است یعنی خلقت لغو و بیهوده و بیجا در دنیا نداریم. گاهی هست که در حالت انتزاع هستی را تجرید می‌کنیم و می‌گوئیم فعلاً از اصل هستی بحث داریم و توجهی به غایت آن نداریم. مثلاً هستی یا ممکن یا واجب یا ممتنع است.

یعنی در آنجا که روی مفاهیم هستی بحث می‌شود که مثلاً هستی حادث و یا قدیم است در این مورد ملاحظه هستی صرف نظر از تغییرات آن امکان پذیر است اما آیا می‌شود هستی خارجی را هم بدون غایت دانست؟ حتی آنجا هم وقتی که بحث هستی شناسی تمام شد می‌گوئید هستی حتماً مخلوق و دارای غایت است و این نسبتها حق است نه اینکه ادراک من است (من اختیار دارم که راه به واقعیت پیدا کنم و واقع را بفهمم) و بر اثبات حقانیت این مطلب و خیالی نبودنش برهان هم اقامه می‌کنم.

بنابراین گفتن اینکه هستی خارجی (مرکب) در ابعاد مختلف آن قابل ملاحظه بوده این ملاحظه امری عینی و ذهنی نیست، اما مرکب و شیء خارجی نمی‌تواند هدف دار باشد سخنی بی‌معناست، هر چند گفتن ترکیب به تنهایی کافی است تا نه فقط امکان وجود تغییر را بلکه اثبات وجود تغییر را هم تمام کند.

ابتدای امر از بسیط نبودن شیء محدود صحبت میشود و آخر الامر به متغیر بودن مرکب اشاره میشود و یا به تعبیری متحرک بودن مجموعه و اینکه مجموعه حتماً دارای زمان است نتیجه‌ای است که در آخر گرفته میشود.

*در جوهره منطق شناسائی مجموعه مرکب (دارای زمان) نیز زمان وجود دارد

تا این قسمت از بحث مقدمت در مورد خود مجموعه در خارج و زمان دار بودن آن صحبت شد حال می‌خواهیم ببینیم اگر از جوهره منطق مجموعه نگری که منطق ملاحظه همین شیء با حفظ خصوصیات شخصیه اش است، (همین شیءئی که دارای تغییر و زمان است) زمان حذف شود آنگاه دیگر ملاحظه آ> مجموعه خارجی امکان پذیر است.

تصمیم ما بر این بوده است که مدل و نمونه بسازیم و بوسیله نمونه ساختن، ساده کردن و خلاصه کردن هزاران متغیر، آنها را تحت زیر مجموعه بزرگترین مجموعه دسته بندی کنیم و بگوئیم؟ ۳ یا ۵ یا.....

مجموعه بزرگ می‌تواند وجود داشته باشد (فعلاً در مقسم و تقسیمات نیستیم و آن بحث در مرحله سوم طرح میشود و فعلاً کاری به اینکه چند دسته تقسیم نکنیم نداریم) و یا به تعبیری به خلاصه کردن پیردازیم یعنی بگوئیم یک مجموعه بزرگ داریم اولین زیر مجموعه هایش این ۵ تا یا این ۶ یا این ۳ مجموعه است، در این حال اگر کسی مدعی شد که هزاران عامل در خصوصیات شخصیه این شیء دخالت دارد پاسخ ما چه خواهد بود؟

*بحث زمان از بحث اصالت رابطه در منطق مجموعه نگری جداست

می‌گوییم: بهمین دلیل هم گفتیم بزرگترین زیر مجموعه ها، روی هر یک از این زیر مجموعه ها که دست بگذارید آن هم شامل یک زیر مجموعه هائی است.

عینیت را ساده می‌کنید و آن را ملاحظه کنید تا تغییرات یک مجموعه و یک مرکب حقیقی در خارج را بتوانید کنترل کنید. یعنی وضعیت موجود آن را ملاحظه کنید وضعیت مطلوب را شناسائی کنید که چگونه است و چگونه میشود آن را جهت داد؟ نهایتاً وضعیت فعلی امکانات و مقدرات نظام جمهوری اسلامی را ملاحظه کنید و بعد بگوئید بر اساس این مقدرات چه تغییراتی می‌توان در این داد؟ در خارج که نمی‌شود قائل بود که امکانات وحدت ترکیبی دارندد ولکن عجب مرکبی است که خاصیت کل آن با اجزاء فرق دارد. زمانش هم فرق دارد ولی منهای زمان میشود آن را ملاحظه کرد!

نه آنها منهای زمان هستند نه ابزار شما یعنی اگر قید ابزار شما قید زمان نباشد شناسائی مجموعه ممکن نمی‌شود مگر اینکه قید ذات ابزار شما زمان باشد. حال که چنین شد قبلاً گفته بودیم که منطق مجموعه نگری یک خصلت ذاتی دارد و آن عبارت از اینست که ربط در آن اصل است بدین معنی که منهای ربط، گفتن منطق مجموعه نگری بی معناست، البته ربط را در منطقهای دیگر هم ملاحظه می‌کنید ولی در اینجا ربط در آن اصل است. در این بحث عرض می‌کنیم که ربط را نمیتوان ملاحظه کرد مگر در رابطه با زمان ربط مجموعه که ربط عینی است نمی‌تواند ملاحظه شود مگر اینکه زمان ملاحظه شود.

که:

۱- مجموعه جدای از مرکب حقیقی نیست و زمان رابطه شامل با زمان روابط تحت شمول فرق دارد و درعین حال مرتبط است. خود این کلمه اشاره بر اینست که اگر مرکب را در حال انتزاعی ملاحظه کنیم می‌توانیم منهای زمان نگاه کنیم و الا وقوع ترکیب در واقعیت مشروط به زمان است. اثرهای اجزاء بهم برخورد می‌کنند یک اثر جدید بوجود می‌آید مادامی که بقای اثر مجموعه هست معنایش اینست که آثار آنها هم مرتباً بهم برخورد می‌کند و این تغییر در آنها حاصل می‌شود. مرکب از تغییر بهیچوجه قابل تفکیک نیست.

پرسش و پاسخ

برادر نیاز: اینطور که از فرمایشات شما استفاده کردم زمان مجموعه‌غیر از زمان اجزاء است و همچنین زمانی که بر فرد ملاحظه کننده می‌گذرد غیر از آن دو زمان و ربط بین ملاحظه کننده و مجموعه مورد ملاحظه هم زمان خاص خود را داراست با توجه به این مطالب چگونه می‌توان ادعای ملاحظه شیء را ولو در حد اجمال نمود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ما حتی بعد از داشتن این منطق هم که بین نظر شما با خارج برابری یقینی را قائل نمی‌شویم اگر برابری یقینی قائل میشدیم مثل اصل قرار دادن تطابق نظری در منطق صوری صحبت شما جا داشت. ولی اگر گفتیم حال که شما با خارج ارتباط دارید و حتماً این ارتباط هم در مرحله استنباط کردن و دسته بندی کردن ادراکاتی را که حس می‌کنید، (ادراک حسی شما) برای ملاحظه کردن وارد می‌شود این رابطه اگر نتواند خصلت مجموعه را به نحو شامل باشد (یعنی حتماً در عالم ادراک است که شما استنباط می‌کنید و وضعیت را ملاحظه می‌کنید. ادراکات حس شما اینجا می‌آید) امکان ندارد شما به نحو بتوانید استنباط خود را و روش استنباط کردن را نزدیک کنید (یعنی کیفیت ارتباط با خارج را) با ادراک خود نزدیک کنید.

مثال

یک وقت شما در مورد وضع چند مطلب سؤال می‌کنید؟ ده مطلب را سؤال می‌کنید و بعد نسبت بین اینها را می‌بینید معنای این عمل این است که شما برای درست کردن یک مرکب یک سیر خاص را طی کردید گاهی چنین کاری را نمی‌کنید و اینها را جدا جدا نگاه می‌کنید. و هیچکدام را برای دیگری علت هم نمی‌گیرید.

نسبت تأثیری هم بین آنها قائل نیستید. در هر دو وضعش رابطه بین شما و آن شی تغییر می‌کند. خود من هم دارم تغییر می‌کنم. زمان حاکم بر من، بر رابطه من بر آن شیء در حال تغییر است. ولی موضعگیریهائی را که من می‌کنم با یک قندان فرق دارد. من انسان مختار هستم. قدرت حاکمیت بر رابطه دارم قدرت استنتاج و علم دارم.

باید شما در اینجا یک نکته را توجه کنید که یا من می‌توانم نحوه جمع بندیم را با وضعیت این مجموعه خارجی نزدیک کنم یا نمی‌توانم اگر نزدیک نکنم اشتباه می‌کنم، یعنی می‌توانم برخلاف آن چیزی که این دیکته میکند عمل کنم. این مجموعه خارجی عمل دیکته کردنش را صحیح انجام می‌دهد ولی من اختیار دارم که آن را درست یا غلط بنویسم. درست نوشتن من منوط بر اینست که نسبت تقریب آن را بالا ببرم، یعنی نسبت تغییر حرکتهای این شیء خارجی را در جهت هدف مطلوب خودم.

برادر نیاز: من برابری یقین را قبول دارم چون ما علم لدنی نداریم

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی علم لدنی نداشتید معنایش این میشود که سرانجام که بخواهید بگوئید وضعیت تغییر در خارج اینگونه است. هر منطقی در دست شما باشد. یعنی اگر یک منطق مجموعه نگری درجه یک و عالی هم داشته باشید باز این به یک نسبتی نزدیک میشود، نه اینکه عین خودش میشود. یعنی زمانش به یک نسبت حکومت پیدا می‌کند یعنی اختیار من نفوذش بر عینیت به یک نسبت خاصی می‌تواند جلو برود. و انشاء الله... تعالی مرتب هم رشدش بالا میرود وقتی که شما متعهد بودید نسبتش هم صحیح میشود اما اگر کسی متعبد نباشد باید نسبتش مرتباً غلط شود. پس در بحث زمان گفتیم زمان این شیء برابر تغییرات خودش است.

و زمان آن شیء هم برابر تغییرات خودش است. زمان ربط ترکیبی نیز برابر تغییرات خودش است. حال ایشان می‌گویند به جای اینکه این را یک شیء بگیریم، این شیئی تنها را یک مجموعه می‌گیریم (کنارش یک انسان است و ارتباطی که بین اینها هست) ارتباط بین این دو یک زمان دارد، این هم یک زمان دارد آن هم یک زمان دارد.

یک انسان از کجا می‌تواند بهفهمد که این چیست؟

اگر حاکمیت بر زمان به صورت نسبی برای انسان نباشد. اشکال ایشان خوب وارد میشود.

تقریبهای دیگر هم شکست می‌خورد. ولی اگر گفتیم بصورت نسبی و حاکمیت بر زمان برای انسان هست یعنی حاکمیت بر رابطه در اینجا شکل حاکمیت بر زمان را پیدا می‌کند یعنی می‌تواند جهت تغییر این را از این طرف یا آن طرف قرار دهد (این مطلب با انتخاب انسان خیلی فرق دارد. اگر انسان اختیار تغییر جهت داشته باشد و بتواند جهت عینیت را عوض کند این به معنای اصالت و حاکمیت ذهن نیست بلکه پذیرفتن واقعیت است در عین حال واقعیتی محکوم، که به نسبت خاص محکوم است نه اینکه مطلقاً محکوم باشد.

برادر نیاز: یعنی در حقیقت اختیار انسان است که مسأله را حل می‌کند

برادر حجت الاسلام حسینی: باز هم با نسبت تقریب نه بدون نسبت تقریب.

باز هم باضافه نسبت تقریب. یعنی شما اختیار را بیاورید و نسبت تقریب را بیاورید باز مطلب شما باطل است.

برادر مختاری: آیا اختیار قوه حاکمیت بر رابطه است یا حاکمیت بر زمان؟

برادر حجت الاسلام حسینی: مگر زمان حاصل اصطکاک روابط با هم نیست.

برادر مختاری: بله، یعنی هیچ فرقی با هم نمی‌کنند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی گفتیم زمان قابل تفکیک از رابطه نیست معنایش اینست که به نسبت حاکم بر زمان هم هست.

برادر مختاری: آیا در ملاحظه کل ملاحظه زمان مجموعه کافی است یا این که زمان جزء هم را بایستی ملاحظه کرد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آخر کار می‌گوئیم زمان مجموعه باضافه زمان اجزاء است که متعین می‌کند این در چه زمان است.

برادر مختاری: مگر زمان مجموعه، همان مجموعه اجزاء نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه اگر مجموعه عددی شد زمان جدیدی نیست.

برادر مختاری: اما خصلت مجموعه که با خصلت اجزاء فرق می‌کند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله اگر خصلت مجموعه مثل خصلت اجزاء باشد همه این بحث‌ها بی‌فایده است.

برادر ساجدی: یک سؤال تبیینی دارم، فرمودید که زمان ذاتی منطق است یا منطق کل نگری دارای قید زمان است و این قید نیز ذاتی آن است. خود این را من نمی‌فهمم که زمان ذاتی روش است یعنی چه؟ مثلاً اگر منطق کل نگری یا منطق ساخت یا منطق شناخت باشد، اگر منطق ساخت است یعنی وقتی می‌گویند اینگونه بسازید وقتی می‌گویند ذاتی آن زمان است یعنی آیا با استفاده از زمان سنج زمان آنرا اندازه بگیریم یا نه غرض این نیست؟ (یا وقتی داریم می‌شناسیم همه چیز در حال تغییر است) خلاصه اینکه فرمودید که یکی از خصوصیات منطق کل نگری زمان است به چه معناست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یک وقت هست که شما می‌توانید مجرد از زمان تقسیم بندی کنید. تقسیم بندی عقلی هم بکنید. و در دوران بین نفی و اثبات هم آن را بیاورید و مطلب را تمام کنید. یعنی بگویند در عالم امتدادی داریم. لحاظ امتداد امری بدیهی و روشناست. سلب را می‌توانید روی آن بیاورید. از بلندی این یا صندلی یا مہتابی کلمه بلندی و امتداد و کشیده شدن (کشیدگی) را می‌توان ملاحظه کرد و بعد مجرد کرد. می‌شود امتداد را ملاحظه کرد، و ممتد بودن را ملاحظه کرد، بعد سلب آن را هم ملاحظه کرد، اسم ملاحظه امتداد را ملاحظه خط می‌گذاریم و اسم ملاحظه سلب آن را ملاحظه نقطه می‌گذاریم، مثلاً شی باشد ولی امتداد نداشته باشد چنین چیزی را نقطه بگوئیم. بعد نسبت‌های بین این را بار می‌می‌کنیم واقعاً هم دقیق و صحیح هم هست و در فضای فرض ریاضی شما نتیجه هم می‌دهد نتیجه هایش هم در دستگاه فرضی شما صحت دارد. فرمان می‌کنید که هیچ مربعی در خارج نیست الا اینکه مجموع زوایای آن ۳۶۰ درجه باشد و باهم برابر باشند هم اینکه گفتید مجموع زوایای آن برابر ۳۶۰ درجه باشد. زوایه یک معنا دارد برابر ۳۶۰ درجه هم یک معنا دارد و مجموع آن مربعی را تحویل می‌دهد حال من می‌گویم در خارج جسم بدون حرکت نیست

(امتداد بدون جسم نیست) شما بخواهید با دوربین هم نگاه کنید و یا از آن نور هم بگذرانید باز هم دارای یک جسم است. شما می‌گوئید روی کاغذ خط رسم نکنید کاغذ دارای انحنا است چون دارای جسم است. من می‌گویم من اصلاً سنگ پرتاب می‌کنم) یا نخی را می‌کشم. می‌گوئید هر کار که بکنید داخل آن جسم است. جسم در خارج جدا از حرکت و جاذبه نیست. شما وقتی می‌گوئید خارج جدای از جاذبه نیست یعنی اگر می‌خواهید مربع خارجی را ملاحظه کنی جدای از جاذبه نمی‌توانی آنرا ملاحظه کنی.

حال بنده عرض می‌کنم جنابعالی که می‌خواهید تعین وضعیت موجود را ملاحظه کنید تقسیم بندی شما نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن جاذبه باشد، جزء اصول موضوعه منطقی که می‌سازید باید حتماً زمان باشد (همانطور که می‌گفتیم جزء اصول موضوعه ریاضیاتی را که می‌سازید و با آن اندازه گیری خارج را می‌کنید جاذبه را بگذارید و فقط به امتداد و سلب آن اکتفا نکنید، یعنی بگوئید امتداد منحنی یا بگوئید امتداد و جاذبه تا منحنی را نتیجه بدهد حتماً باید شما جاذبه را در ریشه کار دخالت بدهید و الا تقسیم بندیها و نتیجه گیری های شما غلط است. بله به عنوان فضای ریاضی ذهنی خودتان و در فضای فرض صحیح است) در مرتبه انتزاع صحیح است که ما مجموعه‌ای را بدون زمان فرض کنیم و مثل یک عکس یا نقاشی باشد. ما یک مجموعه کس می‌کشیم ولی در خارج هیچگاه مجموعه بدون تغییر نداریم. اشتباه نکنید و بگوئید من از خارج مدل ساختم. می‌گویم ابزار شما برای مدل سازی چگونه بوده است. ابزارتان را ذکر می‌کنید می‌گویم این مجموعه خارجی است و این جسم منطقی است که بوسیله آن می‌خواهیم خارج را نگاه کنیم این هم اصول موضوعه‌ای که براساس آن این منطق را ساختیم. اگر زمان جزء ارکان این مجموعه نباشد مثل اینست که شما هندسه‌ای را بسازید که در آن جاذبه نباشد. هندسه‌ای که در آن جاذبه نباشد طبیعتاً کلیه احکام صادره اش، احکام ذهنی خواهد بود و احکامی خواهد بود که در تطابق نظری صادق است. در فضای خاص فرضی ریاضی صادق خواهد بود. ولی هندسه‌ای که بخواهد از خارج عکسبرداری کند و بگوید بین این ستاره و آن ستاره، مثلاً این مدلی را که از کیهان می‌سازید زمانی صحت دارد که در اصول موضوعه وسیله مدل سازی ما، جاذبه رعایت شده باشد. و الا ما را به استنباط غلط می‌رساند. همینکه شما می‌گوئید «در خارج» نمی‌توان مربعی را یافت که مجموع

زوایای آن ۳۶۰ درجه باشد چون اگر ۴ خط منحنی را کنار هم بگذارید با تعریفی که از زاویه داریم محال است مجموع زوایای آن ۳۶۰ درجه شود و حتما بیش از ۳۶۰ درجه است. اگر در خارج بخواهیم خطی رسم کنیم حتما در جسم و در حرکت و جاذبه قرار می‌گیرد.

محال است نمونه‌ای عینی بسازید و ادعا کنید که این نمونه‌ای عینی است اما تغییر و حرکت و زمان را لحاظ نکرده باشید.

اساساً منطق شما منطقی بود که می‌خواست تغییر وضعیت را مشخص کند. اصل اینکه دنبال چنین منطقی گشتیم منطق موضعگیری بود. اگر در اصول موضوعه و اصل اولیه (اکسیم) و ریشه آن زمان لحاظ نشود البته ابزاری می‌شود که نمی‌تواند زمان را ملاحظه کند مگر انتزاعی یعنی بهر حال در تقسیم بندی‌هایی که بعداً می‌کنیم مسأله رابطه زمان و مکان نقش اسای پیدا می‌کند و فقط بصورت رابطه مکان نیست که بشود کار را تمام کرد.

برادر ساجدی: مجموع فرمایشات شما چیزی جز این نبود که شی خارجی زمان دارد. و فراموش نکنید که شی زمان دار را بررسی می‌کنید. یعنی چیزی ذاتی روش نبود. حال روشی ساخته باشد یا هر چیز دیگری، چیزی ذاتی روش نبود.

برادر حجت الاسلام حسینی: من مثالبین دو هندسه را که زدم برای این بود که حضرتعالی دقیقاً ملاحظه بفرمائید که هندسه یک روش است (روشی مساحی کردن است) اگر هندسه شما هندسه‌ای باشد که در اصول موضوعه آن جاذبه نباشد شما نمی‌توانید مساحت عینی بدست آورید. روش مساحی کردن شما آنگاه می‌تواند عینی باشد که در اصول موضوعه آن جاذبه باشد. البته در مقیاس که نتوانیم به آن توجه کنیم عینی ندارد ولی وقتی در مقیاس خیلی بزرگ می‌آورید مثلاً می‌خواهید فاطمه بین ستاره‌ها را ملاحظه کنید و مساحی کنید ببیند چه اندازه است، مساحی این محال است چون خاطاهای کوچک شما هم ضریب پیدا می‌کند درشت می‌شود و یک چیز دیگری نشان داده می‌شود. یا در فیزیک اتمی که حساسیت آن خیلی بالاست.

در دو فیزیک که بخواهید مدل بسازید نمی‌توانید بگوئید مساحی کردن، اندازه گرفتن مجرد از جاذبه وجود دارد.

برادر مختاری: چرا خصوصیات ذاتی شی شی را را متعین می‌کنید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: می‌خواهم بگویم ۱ - رابطه هست ۲- زمان و مسأله حرکت است ۳- تعیین تقسیمات است (که انشاء بحث خواهد شد) و البته خصوصیات دیگری دارد که آن خصوصیات همعرض اینها نیستند. اینها عام هستند و هیچ جا نمی‌توانید آن را ببرید که صدق نکند اگر شما بخواهید کیهان شناسی بکنید نمی‌توانید بگوئید که زمان ندارد. در فیزیک اتمی، در مجموعه انسانی هم نمی‌توانید بگوئید زمان ندارد. اینها شامل هستند.

والسلام علیکم و رحمه!

خلاصه بحث

زمان ذاتی منطق مجموعه نگر:

گفته میشود:

آیا در منطق تجربیدی این مطلب مورد بحث نیست؟ بحث زمان و حرکت و تغییر در منطق تجربیدی مورد بحث میباشد. چون حرکت و تغییر از مباحثی است که بایستی بوسیله منطق ملاحظه شود. بنابراین گفتن اینکه زمان ذاتی منطق است. صرفاً یک ادعاست!

در پاسخ ایراد فوق عرض می‌کنیم:

در منطق مجموعه نگری هستی مجرد از زمان ملاحظه میشود یعنی صرفاً بعنوان یک مفهوم نظری محض مطرح می‌گردد حال آنکه هستی در خارج به صورت مرکب وجود دارد و شناسائی آن به صرف تجربید امکان پذیر نیست. و ملاحظه مرکب بدون در نظر گرفتن وضعیت ترکیبش امکان پذیر نیست به عبارتی هستی یک ربط ترکیبی هر چند غیر از هستی اجزاء آن است اما از آنها جدا نیست. ترکیب به تنهایی نه فقط امکان تغییر

را بلکه اثبات تغییر را تمام می‌کند. شی مرکب نمی‌تواند متغیر نباشد و یا به عبارتی مجموعه نمی‌تواند جدای از زمان فرض شود.

حال که به این نکته رسیدیم که مجموعه خارجی نمی‌تواند بدون زمان فرض شود.

خلاصه بحث

اینک بدنبال اثبات اینکه منطق شناسائی مجموعه نیز دارای زمان است می‌باشیم، اگر از جوهره این منطق زمان حذف شود دیگر قادر به ملاحظه مجموعه خارجی نیست.

و همانطور که قبلاً اشاره شد ملاحظه اصالت ربط در منطق مجموعه نگری بدون در نظر گرفتن زمان امکان پذیر نیست. بدون دلیل که:

مجموعه جدای از مرکب حقیقی نیست و زمان رابطه شامل با زمان روابط تحت شمول در عین حالی که مرتبط است فوق دارد خود این مطلب اشاره بر این دارد که ملاحظه انتزاعی مرکب منهای زمان امکان پذیر است، اما وقوع ترکیب در عینیت مشروط به ملاحظه زمان مرکب است.

(والسلام)

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۹

مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه‌نگری

در منطق مجموعه نگری تقسیمات حقیقی است نه انتزاعی و اضافی

قسمت اول

در منطق انتزاعی تقسیمات من جهت صورت می‌پذیرند و همعرض بودن امور برای ملاحظه خصلتها و صفات آنها ضروری نیست. آنچه را که این منطق متکفل است ملاحظه قدر مشترک امور مختلف با ویژگیهای گوناگون و بدست آوردن یک صفت کلی و سپس تصمیم آن بر مصادیق مختلف می‌باشد. هر چند موضوعات مختلف نسبت بهم در مراتب مختلف از هستی و کیفیت و ترکیب قرار دارند این امر مانع ملاحظه یک قدر مشترک بین آنها نمی‌گردد.

مثال

در دسته بندی تجریدی قرمزی رنگ شفق و گل سرخ و آتش و... هر چند در یک مرتبه نبوده و همعرض نیستند و هر کدام در وضعیتهای خاص خود تعین یافته اند. اما قرمز بودن که خصلت مشترک بین امور فوق است از آنها انتزاع گردیده و همگی تحت حکم کلی (قرمز است) قرار می‌گیرند.

* در منطق انتزاعی تفسیمات من جهت صورت می‌گیرد.

بنابراین در دسته بندی تجریدی و انتزاعی قدر مشترک امور غیر هم عرض و یا احیاناً اموری که همعرض بوده ولو در یک مجموعه نباشند مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. وقتی چنین باشد میتوان اشیاء و لوازم مختلف موجود در یک اطلاق را از جهات مختلف دسته بندی کرد. مثلاً میتوان از جهت رنگ کلیه اشیاء را به پنج یا ده

دسته و از جهت سختی به هفت دسته و از جهت سستی به چهار دسته و از جهات دیگر به دسته بندیهای مختلف دیگر تقسیم نمود. نتیجه اینکه در منطق انتزاعی میتوان موضوعات را من جهت ملاحظه کرده و من جهت تقسیم بندی نمود.

*هدف از تقسیم در منطق مجموعه نگری ملاحظه تغییر و وضعیت ترکیبی مرکب است اما نباید فراموش کرد که توجه منطق مجموعه نگر به عینیت است. در این منطق شئی مرکب با تمام خصوصیات و ویژگیهایش مورد بررسی قرار می گیرد لذا، امر تقسیم نیز با توجه به این مطلب که مرکب متغیر است و بین اجزاء متغیر نسبتهایی وجود دارد و اینها نسبت به یکدیگر اثر گذارند صورت می پذیرد. دسته بندی در این منطق دسته بندی اضافی و ذهنی نمیتواند باشد چرا که اینجا هدف از تقسیم ملاحظه تغییر و وضعیت ترکیبی یک مرکب خاص است، لذا بایستی دسته بندیها و تفسیمات همان دسته بندیها و اقسام تشکیل دهنده مرکب باشد.

بعنوان مثال اگر این میکروفون در عالم واقع از پنج قطعه تشکیل یافته باشد نمیتوان تعداد قطعات آن را فرضی ملاحظه کرد چون اگر این امر فرض شد دیگر ذکر تعداد واقعی قطعات این شئی در عالم خارج غیر ممکن می گردد میزان تقسیم برداری مرکب در مراحل مختلف متفاوت است و در کلی ترین مرحله آن یک تقسیم خاص وجود دارد لذا گفتن اینکه این مجموعه مرکب از این ۲ یا ۳ یا ۴ یا... جزء تشکیل یافته با تقسیم فرض ممکن است.

*بکار گرفتن فرضیه و نزدیک ساختن آن به تقسیم واقعی در مجموعه به معنای فرضی دانستن دسته بندی نیست.

البته باید توجه داشت که در ابتدای امر ملاحظه حقیقی یک مجموعه عینی خارجی (مرکب) با یک فرض شروع میشود ولی این کار به معنای فرض دانستن امر تقسیم مجموعه نیست. بکار گرفتن یک فرضیه و نزدیک ساختن آن به واقعیت تقسیم مرکب غیر از صرفاً فرض دانستن دسته بندی است بهرحال اطلاع انسان از مجموعه هرگز برابری یقینی با خود مجموعه ندارد و این اطلاع بایستی حتماً از ادراک شخص بگذرد اما در عین حال با یک نسبت تقریب به تقسیم حقیقی نزدیک میشود.

برای پیشگویی نسبت به یک وضعیت و رسیدن به مطلوب بایستی مغیر اصلی مجموعه مورد نظر را شناخت در غیر اینصورت پیشگویی درست در نخواهد آمد و رسیدن به مطلوب ممکن نخواهد بود و یا به عبارتی نمی‌توان هر یک از اجزاء مجموعه (مرکب) را بنا به پسند و ذوق شخص بعنوان مغیر اصلی فرض کرد و نهایتاً به نتیجه صحیح نیز دست یافت عاقبت چنین کاری مسلماً شکست در عینیت است و چرا که تقسیمات مرکب و تقسیماتی حقیقی است.

*مبنای تقسیم در زمان و مکان یک ریشه واحد است

قسمت دوم

تقسیمات زمان و مکان بخاطر همعرض بود نشان نمی‌توانند دو مبنای مختلف داشته باشند اگر از تعیین یا تشخیص اصول کلی که هر چیزی را خاص میکند نام برده شده (ولو خصوصیت آن بوسیله یک اصول کلی باشد) نمیتواند بگوئید این تعیین جدای از تغییر است. مرکب نمیتواند جدای از زمان باشد. تقسیماتی که موجب اختلاف پتانسیل میشود و تغییرات مفاهیم را شکل می‌دهد نمی‌تواند از اختلاف پتانسیلی که زمان را شکل میدهد جدا باشد و بر دو محور بچرخد مکان و زمان باید بر یک اساس باشد. ارتباط زمان و مکان نسبت بهم موجب تعیین حرکت میگردد.

*ارتباط زمان و مکان یک ارتباط حقیقی است

اگر مبنای تقسیمات و تغییر در زمان و اقسامی که تحت آن قرار می‌گیرد را با مکان بر دو نوع اساس قرار دهیم معنای نسبت عینی و حقیقی تعیین با زمان تمام نخواهد شد و تغییرات آن متناسب با تغییراتی که آنها را لازمه هستی می‌دانیم نخواهد بود. (در بحث آینده مفصلاً در این باره صحبت خواهد شد یعنی در بحث منطق مجموعه نگری اسلامی) در اینجا می‌خواهیم عرض کنیم که ارتباط تقسیمات زمان و مکان حقیقی است و ارتباط آنها، یک ارتباط عرض نیست. شما بر یک اساس، ترتیب و نظم را در آن ملاحظه می‌کنید. یک توالی تدریجی هم دارد. یک ترتیب عرض و یک توالی تدریجی هست که اگر از هم جدا شوند معنایش اینست که

مرکب از زمان جدا است. یعنی نظام از سیر جداست و اگر چنین باشد تنظیمات نظام و وضعیت مرکب چگونه میتواند متحرک بوده و دارای حرکت باشد.

قسمت سوم

* مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه نگری بایستی ساده ترین و ساری ترین باشد.

قسمت سوم بحث اینست که مقسم و تقسیماتی را که مشخص می‌فرمائید هر چند کلی و اجمالی باشن ددر عین حال باید ساری ترین و ساده ترین شکل را داشته باشند یعنی نمیشود تقسیم بر چهار را فرض کنید و بر این اساس ترکیبات کیهانی را بشناسید بعد به ترکیبات اتمی که رسیدید بگوئید در اینجا باید تقسیم بر پنج رعایت شود یعنی قانون تغییر شما نمی‌تواند آنچه را که بر تغییر کیهان حاکم می‌داند در تغییرات اتم حاکم نداند. یا به جامعه انسانی که رسیدید بگوئید قانون تغییر چیز دیگری است. البته حاکمیت بر تغییر مسأله دیگری غیر از قانون تغییر است قانون تغییر باید یکی باشد و اینگونه نیست که قانون تغییر و حرکت در جاهای مختلف متفاوت باشد ممکن است بپرسید در اینصورت چه اشکالی ایجاد میشود؟ اولاً اینکه مجموعه آن نمی‌تواند در یک نظام و حرکت در آید. ثانیاً هر گاه شما بگوئید قانون حرکتی را که مغیرهای اصلیش را پیدا کردیم در مورد افلاک چهار و برای کره زمین پنج است و به گیاهان که می‌رسیم دو و در حیوانات سه است در انسان ۱۲ قسمت میشود. بعد انسان هم به بخش اقتصادیش که می‌رسیم ۱۸ دسته میشود.

معنای این عمل اینست که وقتی نقصی پیدا شد و فهمیدید وضعیت بحرانی است مرتباً به بن بست می‌خورد. یعنی هنگام تحلیل به این نتیجه می‌رسد که بیماری در این عضو از جامعه است. بعد در این عضو در این قسمت از ابزارش نقص وجود دارد. همینکه به شناسائی آن می‌رسید می‌بینید باید با یک مقسم دیگری وارد شوید چنانچه بخواهید جامع آن را بررسی کنید می‌بینید اینها با هم رابطه‌ای ندارند جمع ندارند.

• ساری بودن تقسیم امکان علت یابی و شناسائی رشد و تعیین هدف مطلوب را فراهم می‌کند

اگر یک تقسیم ساری بر همه باشد امکان علت یابی و امکان شناسائی رشد و امکان تعیین هدف مطلوب را دارید. اگر مرتباً به بن بست برسید آن زمانی است که دسته بندیهای شما جامع نداشته باشد. اما اگر جامع

داشته باشد میگوئید این مرکب یک تغییر خاص و یک اصول کلی تعینی مربوط به خودش را دارد و مرکب دیگر هم یک اصول کلی تعین دارد و بعد یک قانون عام کلی برای همه اینها می‌آورید. نسبت به زمان و مکان میگوئید اختلاف پناسیل عرضی و ربط بین آنها و اختلاف پتانسیل طولی و ربط بین آنها حاکم بر کل است. (یعنی تقسیم به ۳) در این صورت قدرت تبدیل ملاحظه و شناسائی وضعیت آنها را خواهید داشت.

مغیر عام زمان و مکان یا به عبارت دیگر قوانین عام حرکت را شناسائی غیر از شناسائی مغیرهای خاص اینهاست. چرا که خود مغیرهای خاص تحت قوانین حرکت کار می‌کنند.

به یک جامعه میرسید که بخش‌های جزئی خاص متناسب با وضعیت خودش دارد اینها نمی‌توانند از قوانین عام حرکت خارج باشند. قوانین عام حرکت باید مستوعب و فراگیر باشد باید تعین همه کیفیات زمانی و مکانی را در بر داشته باشد.

مثال: فرض کنید مغیرهای اصلی وضعیت جامعه ایران در شکل کلان ۳ است از شکل کلان هم تعریف می‌دهیم که نسبت تأثیرهای کلی که بدست می‌آید بدون توجه به هیچ سازمان خصوصی و عمومی است (نه بخش خصوصی را توجه داریم و نه بخش دولتی را) یعنی هیچ بخش خاصی را در نظر نداریم.

رفتار اقتصادی مردم اعم از اینکه دولتی یا غیر دولتی باشند اعم از اینکه این رفتار رفتار سازمانی باشد یا فردی به آن کار نداریم. رفتار اقتصادی مردم ایران یک رفتار، رفتار فرهنگی آنها هم یک رفتار، رفتار سیاسی آنها هم یک رفتار است. بعد نسبت سنجی و نمونه برداری می‌کنیم تعادل مطلوب را فرض کردیم که باید (۱) باشد. نگاه کردیم دیدیم یکی از اینها نسبت به دیگری کم یا زیاد است. حال می‌خواهیم ملاحظه کنیم پس باید وارد بخش شویم. در بخش باز باید تقسیم کنیم تا به خصوصیت خاص آن عیب بوسیم و آنرا پیدا کنیم. اگر اینجا که می‌خواهیم پائین بیائیم بگویند با سه نمیشود تقسیم کرد و تقسیمات باید بر ۴ باشد بسیار خوب می‌رویم و بر ۴ تقسیم میکنیم ولی آن عیبی را که در دستگاه ۳ شناختیم نمی‌توانیم اینجا پیدا کنیم. چون یا جمع دارد یا ندارد. اگر جمع ندارد و ربط جامعی بین آن و این نیست یعنی اگر یک ربط واقعی و حقیقی بین این دو مقسم و اقسامش نیست شما نمیتوانید درد را پیدا کنید و در اینجا سؤال شما به بن بست می‌رسد.

به عبارت دیگر با همان فلسفه تغییری که می‌خواهید پیدایش هر پدیده‌ای را بیان کنید با همان فلسفه است که تعین آسیب و یا رشد را می‌خواهید مشخص کنید. بنابراین باید حتماً دسته بندی شما تابع فلسفه حقیقی باشد و یکی هم بیشتر نباشد. هم باید ساری ترین و هم ساده ترین باشد. اگر ساده ترین هم نباشد یعنی کلی ترین مغیرها را ملاحظه نکنید نمیتوانید پاسخ را درست ملاحظه کنید. چرا؟ زیرا باید ابتدائاً به زیر مجموعه های بزرگ نسبت تأثیر در مجموعه توجه شود والا اگر بین خود مجموعه و زیر مجموعه اش فاصله افتاد آسیب شناسی ممکن نخواهد بود. می‌گوئید خصلت مجموعه به وسیله اصطکاک نیروهای زیر مجموعه ها بدست آمده است اگر خود مجموعه را بیمار دانستید چگونه میتوانید به علت بیماری آن پی ببرید در حالیکه علت پیدایش بیماری و آنچه را که قوام بیماری به آن است را نشناخته اید؟

*نتیجه این بحث

بنابراین دسته بندی و اقسام آن در منطق مجموعه نگری.

۱- فرضی نیست

۲ — حتماً باید شامل بر زمان و مکان باشد یعنی هم توالی و هم ترتیب هردو را ملاحظه کرده و هر دو را

بعد شئی ببینید.

۳- باید ساری باشد و یکی هم بیشتر نباشد یعنی قوانین عام تعیین و حرکت را باید داشته باشیم.

*پرسش و پاسخ

برادر فلک مسیر: ظاهراً منطق مجموعه نگری برای حل مشکلات و معضلاتی است که ممکن است پیش آید و اینجور که می‌فرمائید باید نسبیتها نسبیتهای عینی باشند. اگر نسبیتها نسبیت های عینی باشند آیا امکان دارد ما مدلی در عینیت درست کنیم که نسبیتهایش بتوانند نسبیتهایی باشند که بر آن مجموعه بزرگتری که می‌خواهیم علت یابی را در آن صورت دهیم حکمفرما باشد؟ به عبارت دیگر اگر بخواهیم نسبیتهای عینی را رعایت کنیم مدل خیلی پیچیده میشود و مدل خود واقعیت بیرون میشود و مدل سازی امکان پیدا نمی‌کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: در جلسه قبل عرض کردیم گاهی هست که میگوئیم مجموعه سیستمهایی که تحت این است، اگر گفتید این جسم ذاتاً مرکب است معنایش اینست که اگر یک مجموعه ردیف (۱) برای این که بزرگترین مجموعه هایش را درست می کنند پیدا کردید باز خودشان به نسبت مجموعه ربطهایی هستند. باز به هر یک از آنها که برسیم همین مطلب تکرار میشود یعنی اگر حتی مولکول آب را که خیلی کوچک است ملاحظه کنیم، می بینیم که مرکب است اگر گفته شده است این از اکسیژن و هیدروژن ترکیب یافته خود هیدروژن و اکسیژن هم مرکب هستند. هر چه پائین تر هم بروید باز هم این ترکیب را ملاحظه می کنید چون میگوئید ذاتاً مرکب است و به بسط هم نمی رسیم، تا مبهم ترکیب وجود دارد.

بنابراین اگر مدل حقیقی مولکول آب را بخواهید رسم کنید باید تا مبهم رابطه را ملاحظه کنید. خصوصاً اگر بگوئید کیفیت حرکت آن و آنچه را که الان تحویل داده است تا مبهم بزرگتر از خودش هم باید ملاحظه شود یعنی آن چیزی که این آب در رتبه اول با آن ترکیب می شود و در رتبه ثانی و ثالث الی هر چه بالاتر برویم معنایش این است که یک مدل بسازید که تا مبهم از بزرگی و کوچکی، بزرگ و کوچک را ملاحظه کند. منظور شما که این نیست. شما میگوئید این را بسیار ساده می کنیم یعنی می گوئیم این مولکول چند زیر مجموعه دارد و بزرگترین زیر مجموعه هایش را لحاظ می کنیم. لازم نیست که مدل شما با عینیت برابری یقینی پیدا کند بلکه یک نسبت تقریبی پیدا می کند.

وضعیت درونی و بیرونی این را به صورت نسبی ملاحظه می کنید و نسبت تغییر را میگوئید.

در مرحله دوم از این هم ساده تر کار می کنید و میگوئید من ابتدائاً کاری به مولکول آب ندارم. ابتدائاً قوانین عما حرکت را ملاحظه می کنم. قوانین عام حرکت، خصوصیات عام مدل سازی من را نشان می دهد. بعد بر اساس آن خصوصیات عام، سئوالات عمومی می کنم و می نویسم مغیر شماره الف این خصوصیات را دارد. مغیر شماره ب چنین است....

پس آنچه که از مولکول آب در دست شماست طی قانون تغییر پیدا شده است یعنی قوانین تغییر جبراً از قوانین عام تغییر تبعیت میکنند اگر اینگونه نباشد معنایش این است که ارتباط زمانی و مکانی آن از هم قطع

میشود. اگر ارتباط زمانی و مکانی آن قطع شود دیگر شما نمی‌توانید آن را در یک مجموعه و نظام بیابید. پس بنابراین می‌گوئیم روش نمونه سازی شما باید قوانین عام حرکت را بشناسد. قوانین عام زمان و مکان است که تقسیمات عام شما را مشخص می‌کند و بر اساس آن از عینیت سئوالات خود را تنظیم می‌کنید.

هم از شرایط و هم از وضعیت درونی و هم از نحوه ارتباطشان با هم سؤال میکنید تا بتوانید بگوئید من وضعیت مغیرهای درونی و بیرونی این و وضعیت ارتباط اینها را مشاهده کردم، و اینها در تغییرات به فلان نقطه میرسند.

برادر درخشان: بحث در حقیقی بودن تقسیمات در منطق کل نگری است. در خلال بحث روشن نشد، منظور از کلمه حقیقی بودن چیست؟ آیا منظور اینست که تقسیم بندی‌هایی که در منطق کل نگری یا مجموعه نگری مورد استفاده قرار می‌گیرند باید کارآئی کافی داشته باشند تا بتوانند عینیت را تفسیر کنند؟ آیا منظور از حقیقی بودن اینست؟ که به ذهن من میرسد این نزدیکترین تعبیری است که میشود نسبت به این کلمه و مفهوم کرد. البته با استفاده از مطالبی که در خلال بحث مطرح شد. اما ممکن است واقعاً این نباشد. بهر حال اگر اینست یعنی منظور از حقیقی بودن داشتن بالاترین کارآئی در تبیین و تفسیر عینیت است در آن صورت سئوالی که مطرح میشود اینست که صحت مهم ترین معیار ما در تقسیم بندی موضوعات در این منطق بازگشت به تفسیر از عینیت میکند و خود این محتاج استدلال است که چرا باید اینگونه باشد؟ صحت یکی از معیارهای اصلی بکار رفته در این منطق، به صحت تفسیر از عینیت بر می‌گردد و این قاعداً ممکن است متأثر از یک فلسفه مادی شود. مگر اینکه این را در زمینه وسیعتری ببریم و آن را حل کنیم که فعلاً آن زمینه مطرح نشده است.

بحث دیگر این است که منظور از تقسیمات در منطق کل نگر چیست؟ اگر یک مجموعه را در نظر بگیرید به تعبیر مباحث قبلی این کل شامل اجزاء است. آیا منظور از تقسیمات یعنی اینکه این اجزاء را دسته بندی کنیم؟ که قبلاً به بزرگترین این دسته بندیها عوامل این دستگاه یا عوامل این نظام، می‌گفتیم. پس آیا ما می‌خواهیم عوامل را در یک نظام یا سیستم یا کل یا مجموعه تشخیص دهیم؟ به نظر نمی‌آید منظور این باشد.

استفاده‌ای که می‌شود این است که فرمودند فرهنگ و سیاست و اقتصاد بعنوان دسته بندی کلی، تقسیم بندی اجزاء نیست، بلکه اینها تشخیص وجوه خاصی از آن هویت کل و آن مجموعه است. پس بحث در انتزاع وجوه کیفی از یک کل است. بنابراین باید در کلمه تقسیمات که قاعدتاً دلالت بر دسته بندی بین اجزاء می‌کند، تجدید نظر شود و این هم باید تبیین شود که آیا دسته بندی اجزاء است؟ و یا انتزاع وجوه کیفی یک کل است؟ یعنی یک کل را از یک زاویه که نگاه می‌کنید وجه فرهنگین را ملاحظه می‌کنیم از یک زاویه وجه اقتصادی را ملاحظه می‌کنیم و از یک زاویه وجه سیاسی آن را نگاه می‌کنیم. پس اگر منظور از تقسیمات انتزاعهای مختلفی است که از وجوه کیفی یک کل می‌کنیم سؤال بعد مطرح میشود که منطق انتزاع و مجرد سازی ما چه بوده است؟

خود آن اصلاً یک منطقی است. منطق انتزاع است ما در منطق کل نگری تقسیمات را مساوی انتزاع گرفتیم در حالیکه اگر دقت کنیم خود انتزاع کردن یک منطقی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بین اینکه بگوئیم منطق کل نگر، منطق تعیین، و تعیین موضوع و تعیین مصداق فرق است لذا در هر جهتی که باشد، نمیتواند بالمره مشروط به عینیت نباشد. اگر در جهت غلط بخواهد جلو برود و بخواهد تبیین غلط کند باید مشروط به عینیت باشد اگر در جهت صحیح هم بخواهد جلو برود و تبیین صحیح کند باز باید مشروط به عینیت باشد. هر چند شرط مشمر به علیت است معنای مشروط بودن اینست که نظام هستی عینی زیر مبنای اطلاعات ماست. ولیکن اینکه بگوئیم صحت و فساد به همین بخش ادراک به تنهایی باز می‌گردد و فقط مطلق است (یعنی اصالت حس و عین است و لاغیر) ما در اینجا چنین چیزی را ادعا نکردیم ما یک طرف قضیه را عرض کردیم. اگر از موضع منطق اصالات حس و وارد شدن در نقادی بود که ما عکس آن را دفعه پیش عرض کردیم ایندفعه شما عکس آن را بفرمائید این خوب است. ولی اگر برای بیان خود نقد باشد در این صورت تقسیماتی را که ما می‌گوئیم مشروط به عینیت است (نه اینکه صحت تفسیر به اینجا ختم میشود) مشروط بودن شرایط دیگری هم دارد که انشاء... باید در منطق مجموعه نگری اسلامی بیان شود اینجا باید اعم از اسلامی و غیر اسلامی بیان شود، هر چند تبیین، اجمالی میشود و به

درد عمل نمیخورد، چون معیار صحت آن تمام نشده است ولی در عین حال میتواند برای بحث بعد مقدمه واقع شود.

اشکال دومی را طرح فرموده بودید که این عوامل وجوه مختلف کیفی هستند نه تقسیمات حقیقی مرکب. در صورتیکه به خاطر داشته باشید معنای تعین کیفیات تحت رابطه یک حرف کوچک دیگری هم داشت و آن نسبت تأثیر و وجود نیرو بود. اگر بگوئیم فرهنگ چه نسبت تأثیر عینی دارد؟ اگر گفته شود چند مدرسه داریم؟ چند رابطه را تولید کرده ایم؟ یعنی از چند رابطه اطلاع پیدا کرده ایم؟ چند نفر استاد و معلم داریم؟

تا چه اندازه این روابط و چگونه بکار گرفته شده است؟ از معنای جزئیت خارج میشود و تقسیمات دیگر تقسیمات جزئی نیست. از طرف دیگر تقسیمات، تقسیمات حقیقی است چون از نسبت تأثیر نیروها بحث میشود، اصلاً یکی از بحثهای ما در بحث سیستم این بود که آیا خصلتها فقط انتزاعی و تجربیدی هستند یا خصلتها دارای نسبت تأثیر و منشاء اثر هستند. اگر خصوصیتی در هستی وجود داشته باشد تغییر این خصوصیات است که تغییر وحدت ترکیبی را نشان می‌دهد به عبارت دیگر خصلت های یک مرکب گاهی انتزاعی و ذهنی مورد لحاظ قرار می‌گیرد و گاهی خصلتهای یک مرکب بعنوان بردارهای نیرو و قدرت تأثیر و نسبت تأثیر آن مورد نظر قرار می‌گیرد. مرکب در وجه ترکیبی و وحدتش هم باز مرکب است در وحدتش طبیعتاً بساطت حقیقیه ندارد، ربط و کیفیت ارتباط است در این کیفیت ارتباط جهت کیفیتش نسبت تأثیر خاص را ایجاد می‌کند و جهت کیفی آن باید قابلیت اندازه گیری داشته باشد و بتواند به صورت کم در بیاید اگر به کم تبدیل شد و نسبت تأثیرات آن هم به صورت کمی کم و زیاد شد و تأثیر کیفی را خواست مشخص کند آن اشکال دوم هم وارد نیست. چون ممکن است یک کیفیت هم دارای قانون خاص باشد و هم دارای قانون عام.

برادر ذوالفقار زاده: اشاره فرمودید که دسته بندیهای کلی و شامل بر زمان و مکان است. این برای من روشن نبود که شمولیت آنرا چگونه فرمودید؟ اگر بگوئیم شامل است در آن صورت آیا دسته بندی اصل نمی‌شود؟ قبلاً

فرمودید در منطق مجموعه نگری چند اصل داریم و اصل زمان و مکان و رابطه را ذکر کردید. حال آیا اگر این شامل باشد یعنی اصلی ترین، اصل در مجموعه نگری باید تقسیم باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: رابطه چیزی جز اینها نیست. رابطه از کیفیت جدا نیست یعنی از این تقسیماتش جدا نیست. رابطه از حرکت جدا نیست یعنی از زمان جدا نیست. همان اصالت ربط است. نهایتاً تبیین از ربط است یعنی اگر در خاطر مبارک باشد ما سه شاخصه اساسی برای مجموعه گفته ایم.

۱- اصل در مجموعه ربط است

۲- اصل در مجموعه زمان است

۳ - اصل در مجموعه حقیقی بودن تقسیمات است

معنایش این است که اصل در مجموعه ربط دارای زمان، دارای کیفیت است.

برادر ذوالفقار زاده: این مسأله تقسیم بر ۳ که فرمودید، فرمودید چنین نیست که اگر به افلاک رسیدیم ۴ باشد و به انسان رسیدیم ۱۲ باشد. حال اگر مقسم را سه بگیریم در این مقسم اگر کسی سه تا را اشاره کرد و نفر دوم یک سه تای دیگر را و نفر سوم و چهارم هم همینطور حال کدام سه تا درست است؟

یعنی شما می فرمائید یک قانون عام حرکت دارید یعنی قانون ما باید ساری باشد و قوانین عام حرکت را داشته باشد حال اگر در خود همین (چون قانون است) وقتی سراغ مصداق می رویم در این که سه تا فرمودید، اگر یک نفر دیگر سه تای دیگر بگوید در انسان یکی سه تا بگوید دیگری هم سه تای دیگر بگوید در این صورت کدامیک از اینها برای ما ملاک است؟ آیا برای این معیار داریم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: خود طبقه بندی موضوعات و مسائل هم باز باید بر همین اساس محکوم باشد و باید نشان دهد چه سه تای خاصی برابر چه مجموعه خاصی قرار می گیرد؟

برادر نجابت: سؤال آقای ذوالفقارزاده اینست که اگر پذیرفتیم بر اساس سه تقسیم کنیم و دو تقسیم بندی بر اساس سه پیدا شد کدام صحیح است؟

شاید در اثبات آن مشخص شود که مقسمها چه خصوصیات را باید داشته باشند.

مقسم و تقسیمات:

مقسم و تقسیمات در منطق صوری:

منطق صوری تکیه بر انتزاع دارد. وجه مشترک که اساس دسته بندی است حاصل انتزاعی است که ممکن است از اشیاء غیر هم عرض بدست آمده باشد.

مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه نگری:

۱ - منطق مجموعه نگری توجه به عینیات خارجی دارد لذا دسته بندی و تقسیمات و اقسام آن باید دسته بندیها و اقسام تشکیل دهنده مرکب خارجی باشد. اضافه ها اضافه های فرضی نیست.

۲ - تقسیماتی که در مکان (عرض) ذکر میشود لزوماً میبایست حاکم بر دسته بندی زمان هم باشد. یا تقسیماتی که تغییرات مکانی را شکل می دهد نمی تواند از پتانسیلی که زمان را شکل می دهد جدا باشد.

۳ - مقسم و تقسیمات باید ساری ترین و ساده ترین باشد. قانون تغییر یکی است و متفاوت بودن آن دو مورد زیر را بدنبال دارد.

اولاً: مجموعه اش در یک نظام نمی تواند باشد.

خلاصه بحث

ثانیاً: در تحلیل یک بیماری و پیدایش مرتباً به بن بست می خورد.

هر مرکب دارای یک اصول کلی تعیین و یک قانون عام حرکت است که دلیل بر جامع دانستن دسته بندیهاست. در این صورت نسبت به زمان و مکانشان یک دسته بندی را پیدا می کند و آنرا حاکم بر جمیع آنها می دانید.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۰

خصوصیات روش طراحی اسلامی

توضیحی پیرامون بحث گذشته

برادر حجت الاسلام حسینی: قبل از ورود به بحث امروز نسبت به بحث جلسه قبل تذکر می‌دهم. اگر در دسته بندی خاص منطق انتزاعی ملاحظه همعرض بودن مجموعه ها شود و صرفاً خصلت مشترک مجموعه ها بطور کلی مد نظر باشد، چنین دسته بندی در دستگاه انتزاعی متشکلت نبوده و برای کار انتزاعی و در قلمرو منطق صوری کارائی خواهد داشت.

در آنجا قدرت شمول و علم و خاص را ملاحظه می‌کنند و در همان باب یعنی در مرتبه انتزاع نسبت کلیات را می‌توان ملاحظه کرد و آثار و نتایج آن را استنتاج نمود. آنچه که قابل تذکر می‌باشد این است که با ابزار انتزاعی و بدون ملاحظه همعرضها نمی‌توان عمل تطبیق را انجام داد یعنی بایستی متوجه باشید که این دسته بندی و قدر مشترک شما جزء چه کلی است؟ آیا جز آن کلی است که خود آن تحت شمول کل بزرگتری است؟ یا نه؟ آیا با آن هم عرض هست یا نه؟

مثلاً اتومبیل دارای دینام است. دینام برای خودش یک سیستم و نظامی دارد که کارائی خاص را هم داراست. اجزاء داخلی این را از نظر رنگ مثلاً نارنجی رنگ می‌بیند نمی‌توان این جزء سیستم را با خصلت کلی که شامل بر دینام است و اجزاء و خصوصیات که کل سیستم برق رسانی یا سیستم تراکم و احتراق آ> یا کل سیستم تبدیل محور دارد کنار این بگذارید.

این جزء باید در جای خود قرار بگیرد یعنی باید طبقه بندی خودش را داشته باشد ولی اگر از نظر کلیات و در دسته بندی علم و خاص بخواهیم آن را ملاحظه کنیم اینگونه نیست.

به طریق انتزاع بسراغ بزرگترین انتزاعها میرویم و درباره هستی سخن میگوئیم و آن. کاملترین احکام را هم بدست می‌دهد ولی در اینجا بر این حرف نیز تأکید داریم که دسته بندی انتزاعی نمی‌تواند مغیر اصلی عملی را به ما تحویل دهد. بلکه در عینیت و شناخت تغییر وضعیت و قوانین وضعیت باید به خود عینیت واقعی در خارج راه داشت یعنی ادراکات حسی منطق متناسب با خودش را می‌خواهد نهایت اینکه منطقش باید هماهنگ با منطق صوری باشد.

* خصوصیات منطق ادراکات تجربی اسلامی

مقدمه:

سه مطلب از خصوصیات مهم منطق ادراکات تجربی اسلامی که در این منطق از اهم مطالب است را مورد بحث قرار می‌دهیم حرف ما درباره منطق تجربه (منطق ادراکات حس) به صورت عام نیست بصورت عام سه محور را قبلاً عرض کردیم. این جلسه درباره یک دسته خاص آن صحبت میشود یعنی آن دسته‌ای که به آن متد مدل سازی یا روش مدل سازی اسلامی می‌گوئیم (معنای این حرف این است که حتماً روش دیگری هم وجود دارد که آن روش اسلامی نیست) پس عنوان بحث عبارت است از « خصوصیات اساسی و روش طراحی اسلامی و یا روش نمونه سازی اسلامی یا به بیان دیگر منطق انطباق » که در این بحث خصوصیات ویژه و اساسی آن را خواهیم گفت. قبل از این مسأله باید بر فایده این مطلب تأکید کنیم و آثار آن را عرض کنیم که چه چیزی را می‌خواهیم ادعا کنیم و بعد به همان نسبت اگر حل و نقضی به نظر برادران رسید متوجه اثر آن باشند.

*مقدمه: طرح اجمالی موضوع شناسی در جوهری ترین شکل آن

هر گاه ادعا شد که ما روش خاص در علوم داریم که این روش جوهرأً با روش دیگران فرق دارد. بنا شد خصوصیات ذاتی آن نیز خصوصیات ذاتی‌ای باشد که در روشهای دیگر نیست معنای این حرف اینست که استنباط‌های شما هم بوسیله این روش انجام می‌گیرد و این خصوصیت ذاتی چیزی را در بر دارد. یعنی استنباط اسلامی از تجربه خواهید داشت اگر استنباط اسلامی از تجربه داشته باشیم معنایش اینست که باید مستنبط‌هائی هم داشته باشیم که آنها ذاتاً فرق دارند معنایش اینست که در مقابل علوم غیر اسلامی علوم اسلامی وجود دارد (نه اینکه این علوم سازنده فلسفه و فقه و کلام و معارف و نظام ارزشی مسلمین باشند) نتیجه وجود دو نحوه استنباط متفاوت از عینیت صرفاً پدید آمدن دو توصیف مختلف و متفاوت در اصول از روابط عینیت است یک دسته از این روابط متناسب با اهواء و شهوات است و دسته دیگر روابطی سازگار با بندگی خداست و اینجاست که مسأله موضوع شناسی در جوهری‌ترین شکلش مطرح میگردد.

*روش طراحی اسلامی در سه مورد زیر با روش طراحی الحادی متفاوت است

- ۱- قوانین حرکت: قوانین حرکت در اینجا باید با آنچه که از قوانین حرکت در دستگاه روش علوم مادی ملاحظه میشود، فرق داشته باشد (باید توجه داشت که این فرق فلسفی فرقی انتزاعی نیست).
- البته پیامد طرح این مطلب ممکن است برخورد ساده لوحانه‌ای به آن باشد بعنوان مثال گفته شود که قانون اهرمهای اسلامی یا قانون جاذبه اسلامی را ارائه دهید. ماکه ادعا نکرده ایم که قوانین آن را کشف کرده ایم و یا نگفتیم که حدود ۲۰۰ یا ۵۰۰ سال از علوم اسلامی گذشته است و نیازهایش مشخص شده و قوانین آن هم کشف شده است و کاملاً قابل ارائه است. آنچه که برای ما مطرح است و سعی بر روشن شدن آن داریم این است که اثبات کنیم آیا واقعاً چنین قوانینی لازم میشود؟ و جامعه ما به چنین چیزی نیازمند است یا نه؟ و آیا ضرورت ندارند بدنبال روش غیر از روش دیگران باشیم که نه تنها مکانیزم حرکت در آن کاملاً متفاوت بوده و قوانین آن هم فرق بکند؟ بلکه بالاتر از آن ادراک از جوهره حرکت و قوانین آن نیز با دیگران متفاوت باشد؟

در اینجا باید این سؤالات مطرح شود. نه اینکه از ارائه چند قانون جاذبه عمومی اسلامی سؤال شود. پس اصل اولی را که باید بعنوان مهمترین شاخصه ذکر کرد قوانین حرکت است که باید در این دستگاه با دستگاه دیگران فرق داشته باشد.

۲- قوانین تحرک

قوانین تحرک « چگونه حرکت کردن » در این روش با روشهای دیگر متفاوت است حرکتهایی که انسان انجام می‌دهد حرکتهای قلبی و حرکتهای عینی یا حرکتهای ذهنی است و مسلم بدنبال این است که حرکت موافق با اسلام چگونه حرکت کردنی است؟ بنابراین قوانینی که باید و نباید را تحویل می‌دهد قوانین تحرک است. مثلاً بر یک نحوه از حرکاتش را که انسان مختار انجام می‌دهد نفی و نهی آورده میشود یعنی آنرا شایسته هستی و هماهنگی با آن نمی‌دانند ممکن است در نظر ابتدائی این حرکات متناسب با جامعه و فطرت دانسته نشود و در آخرین پله گفته میشود که این حرکات متناسب با هستی و حرکت هستی نیست.

پس قوانین تحرک یعنی « چگونه حرکت کردن » که این قوانین در این روش با روش دیگران متفاوت است که البته در این قسمت اسلامی و غیر اسلامی آن یک مقدار واضح است یعنی در اینجا می‌دانیم که یک سری نیت‌های قلبی و یک سری افکار و اعمال و رفتار در شکل کیفی آن در نظر اسلام مردود است و اسلام حرکت‌های ناشی از حب دنیا را عامل سقوط انسان از مقام معنوی وی می‌داند حتی اگر این حرکت‌های ظاهراً نشانگر اجرای دستورات و احکام الهی باشد مثلاً حتی یک تکبیر نمازی که برای قصد قربت نباشد بعد می‌آورد. ممکن است انسان به ظاهر ال... اکبر بگوید اما در باطن تکبیر خدا نباشد تکبیر و تکریم بندگان خدا باشد. و چه بسا که انسان می‌گوید سبحان الله... اما در باطن می‌گوید من منزّه هستم و دعوت به نفس می‌کند. حرکت قلبی باید لوجه تبارک و تعالی باشد برای او باشد.

در قسمت دوم حرکت‌های نظری است و شروع می‌کنید به فکر کردن و اندیشیدن و قصد قرب است ولی ضوابط را رعایت نمی‌کنید. شما خیال می‌کنید این‌هایی که تفسیر تجربی می‌کنند و آنچه که در انفس و اهواء خود می‌یابند منسوب به خدا می‌کنند و آنهایی که قول به غیر علم را منسوب به خدا میکنند آیا اینها فکر

نمی‌کنند؟ نه آنها هم فکر می‌کنند چه بسا که آنها هم بسیار فکر کنند و زحمت بکشند از اول تا آخر قرآن را یکبار ملاحظه کرده تا ببینند مستضعفین را چگونه میتوان معنا کرد تا عدالت در اجتماع برقرار شد؟ عدالت را هم در ذهن خود معین کرده است. آیا توحید را می‌تواند چه کند؟ آنقدر پیش میرود تا به بن بست میرسد چون نص و ظاهر است و دیگر نمیشود آن را کار کرد در اینجا مجبور میشود بگوید هر چه از اینها دیدید که صریح است منسابهات قرآن است و هر کدام که چند وجه دارد یعنی مجمل است آنها جزء محکومات است. این شخص فکر میکند و این حرف را میزند چه بسا نیت او هم خیر است یعنی ظالم را دیده است که حدود الهی را رعایت نمی‌کند و کاری را که انبیاء گفته اند انجام نمی‌دهد مجالس فسق و لهو و لعب و شرب خمر و غیره دارد. به نظر او می‌آید که این آدم باید از بین برود. خصوصاً که یک مرجع عالیقدر مثل حضرت نایب الامام و امام خمینی هم قیام کرده است. این شخص هم علیه شاه قیام می‌کند بعد از این مسجد به آن مسجد میرود و دنبال اینست که راهی پیدا کند تا شاه را ساقط کند بعد از مدتی به نظرش می‌آید باید دید مبارزین دیگر در دنیا چه کرده اند که موفق به این امر شده اند؟ مردمی که توانسته اند در الجزایر و امثال آن طاغوت را شکست بدهند چکار کردند؟ آرام آرام هم می‌گویند لزومی ندارد انسان تنگ نظر باشد و فقط بگوید انقلابهای اسلامی چه کردند؟ بهر حال دیگران که انقلاب کرده اند کتابهای انقلابی چین را خوانده اند. خوب ما خودمان میرویم و کتابهای انقلاب چین را می‌خوانیم از آنجا هم کم کم به جاهای دیگر کشیده می‌شود و نتیجه می‌گیرد که باید غضب جامعه چین بر افروخته شود و قدرت حرکت عمومی بایستی اینگونه ایجاد شود تا رژیم سقوط کند (البته این را در قالب منطق آنها ملاحظه می‌کند) حال می‌گوید همه آقایان که مثل امام خمینی همراه انقلاب نیستند باید کاری کرد که قضیه تمام شود و نمی‌شود همین جور صحبت کنیم باید فکر کرد و مفاهیم اسلامی را زنده و شاداب کرد تا به درد امروز بخورد. می‌بینید که این شخص زحمت می‌کشد و فکر می‌کند ولی این را متوجه نیست که اگر روش اندیشیدنش در این باب هماهنگ نباشد باز هم همان عرق و ذوق در چهره جدیدش ظاهر میشود گمان می‌کند که مصداق بارز آیه مبارکه «والذین جاهدوا فینا لهدینهم سبلنا» و به دلیل اینکه جهاد فی سبیل... کرده و اندیشیده و تلاش کرده و به قصد قربت هم بوده لذا راه برایش مشخص شده اسن.

بعد از آن به تفسیر حس و تجربی کلمات وحی می‌پردازد که در هیچ کدام از آنها ارزش برای کلمات وحی قائل نشده است و نحوه برخوردش بگونه‌ای است که اگر از وحی و نظام ارزشی الهی هم خبری نبود و می‌خواستند نظام ارزش بنویسند تجربه می‌توانست این نظام ارزشی را بنویسد. او نمی‌فهمد که دارد اعلام استعنای از وحی می‌کند و استعنای از وحی یعنی نظام اخلاقی غرب یا شرق را پذیرفتن و یعنی نظام فلسفی آنها را پذیرفتن قصد خوب است بلکه می‌خواهد کار کند ولیکن ضوابط دوم را که ملاحظه نکند یعنی قوانین تحرک را در بخش امور نظری رعایت نکند دچار یک انحرافات نظری میشود. متد شناخت و شناخت را هم نوشته است نظام ارزشی هم درست شده است حال می‌خواهد برای روابط انسانها قانون بنویسد می‌آید اجاره و مضاربه را هم ردیف ربا در می‌آورد.

و اما دعوی ما بر سر این مطلب است که این چه نوع حکم در آوردن است؟ معارف را که آنگونه تفسیر کردید دنیا و هستی و آخرت را هم که طبق راوی و نظر خود تعریف نمودیست حال دیگر سراغ خود احکام هم آمده اید؟ و اگر هم به او بگوئید این کارها خلاف فتوای امام است میگوید ما در این باب از امام تقلید نمی‌کنیم. بنابراین کیفیت رابطه بین انسانها که همان قوانین تحرک و چگونه حرکت کردن در مرتبه عینی خارجی است (هم در معارف که نسبت به هستی است و هم در امور قلبی و هم در امور عینی و نظری) کردن صحیح و فاسد دارد.

پس قسمت دوم از اصولی که باید در منطق عمل اسلامی، در روش علوم اسلامی به آن بپردازیم، قوانین تحرک است که قوانین تحرک اسلامی از غیر اسلامی جداست.

۳- قوانین تحرک

قسمت سوم قوانین تحرک، تنظیماتی که دارید با تنظیمات روش دیگران فرق می‌کند (شما هیچ گاه خالق اثر نیستید. اختیار دارید ولی اختیار خلق ندارید. پس چگونه میشود که ما نسبت به زمان قدرت داشته باشیم و بتوانیم در یک نسبت خاص جهت را تغییر دهیم. در بحث کل نگر صحت این بود که ما بوسیله تعویض

حجته گیری حرکت قدرت تصرف در زمان را داریم و قادر به عوض کردن زمان اشیاء می‌باشیم. حال می‌گوئید
ما خالق چیزی نیستیم؟

ما چگونه میتوانیم کاری از انجام دهیم؟ پس چگونه می‌توانیم اعمال اختیار کنیم؟

می‌گوئیم: شما قادر به تنظیم امور هستید

می‌گوئید: اگر قدرت خلق نداریم تنظیم ما چه اثری دارد؟

می‌گوئیم: خداوند خواصی را در ماده نهاده است که اگر ما تحت این رابطه تنظیم می‌کنیم و این رابطه را
تحریک نمائیم آثار متناسب با این جهت ظاهر شده و گسترش متناسب با این جهت بدست خواهد آمد و
توسعه اقتصادی متناسب با این جهت بدست می‌آید و اگر بالعکس در جهت عکس باشد جهت عکس را
می‌گیرد.

اگر حرکات ما تحرکات الهی باشد و گسترش بندگی را نتیجه می‌دهد و این شامل است از کلمه‌ای که
انسانی به انسان دیگر می‌گوید بشر شیئی را کنار شیئی دیگری می‌گذارد و یک ظرفیت تولیدی را در امر
اقتصادی یا در امر سیاسی یا در امر فرهنگی بالا می‌برد. اما اینها قدرت تحریکی است که خداوند داده است
وقتی آزمایش می‌آید روی قدرت تحریک می‌آید.

روابطی که متناسب با این تحریکات است علوم اسلامی را درست می‌کند. کدام تحریکات؟ تحریکات الهی.
مدنیت الهی را می‌سازد. آثار عینی تمدن و شهر (شهر که می‌گوئیم معنایش این نیست که روستا جزء آن نیست
شهر سمبل و مظهر قدرت تغییرات عینی است یعنی هرگاه تغییری را بخواهید ملاحظه کنید در آن کانونی که
کشف شده است باید آثار آن تغییر را ببینید. ممکن است در روستا هم کشف شود ولی انعکاسش حتماً به شهر
میرسد) بهر حال شما اجتماعی فکر می‌کنید و جامعه را ملاحظه می‌کنید جامعه رابطه و ارتباطاتی دارد. شهر
بریده و جدا از پیکر روابط اجتماعی و انسانها نمی‌تواند باشد. شما یک تمدن باطل را ملاحظه می‌کنید.

می‌گوئیم: تمدن باطل چگونه است؟

میگوئید: کلیه آثار گستردگی خاصی برای شهوات دارد. خیابانهائی که ظرفیت ترافیکش در حد بالائی است به طرف کنار دریا می‌رود مقداری که میتواند هدایت کند و ظرفیت حرکت آن به مقداری است که اگر زن و مرد بخواهند آنجا به فسق و فجور بپردازند ممکن باشد ولی حرکت در خیابانهائی که به طرف حسینه و مسجد و مراکز بندگی خداست بسیار مشکل است. ظرفیتی را که می‌تواند تحمل کند بسیار کمتر است. کیفیت رابطه افراد فرضاً به طرف مدیریت متمرکز خاصی است. یعنی با این ادارات و وزارتخانه‌ها نظام مدیریت می‌سازد. اگر نظام مدیریت و شکل روابط انسانی را عوض کنید خیلی از این خیابانهائی که الان عریض است بدرد نمی‌خورد. می‌پرسیم: حالا چه ضرری دارد؟ خیابانهای که باید ۸ متر باشد حالا اینجا ۶۰ متر یا ۸۰ متر باشد چه ضرری دارد؟

می‌گوئیم: تناسب و تعادلی در دنیا هست. نگهداری این خیابان و با این وسعت خرج دارد و یک تناسبی بین این خیابان و خیابانهای دیگر است. نسبت جمعیتی را که باید این تحمل کند و نسبت جمعیتی که خیابانهای دیگر باید تحمل کنند فرق دارد اگر نحوه روابط عوض شود نحوه حرکت انسانها و رابطه انسانها عوض میشود و لازم نیست این خیابان ۸۰ متر باشد بلکه یا اصلاً خیابان ۸۰ متری نداریم یا چهار خیابان داریم که اینها را به نحوه دیگری به فلان مرکز منتقل می‌کند.

می‌گوئید: آیا قوانین راهنمایی و رانندگی هم اسلامی و غیر اسلامی دارد؟

می‌گوئیم: بله حتماً دارد. شاید شما ملتفت نباشید چیزی را که انسان نمی‌داند نباید بگوید نیست و فرض وجودی آن را هم نفی کند. می‌گوید قانونش را ذکر کنید. عرض می‌کنیم مگر بنا شده که ما نسبت به همه خصوصیات که بعداً برای تمدن جدید بشر داده میشود کاشف باشیم.

البته اگر شما چیز جدیدی را از عدل و ظلم مدعی هستید مناسبات جدیدی را هم باید مدعی باشید. رشد جدیدی را هم باید مدعی باشید (هم برای فرد هم برای خانواده و هم برای جمع و هم برای امت و هم برای امم و هم برای مجموعه رفتار بشری)

*تشریح قسمت اول (قوانین حرکت)

پس در قسمت اول قرار شد قوانین حرکت مختلف باشد. ابتدائاً باید ببینیم در چه جاهائی از قوانین فلسفی باید بین ملحد و منکر با مسلم فرق باشد؟ مسلم چه فرقی دارد که قوانین حرکتش باید فرق داشته باشد؟ مسلم معتقد است که این جهان ماده برای غایتی خلق شده است. پس توجه به جهت دارد. جهتش را هم جهت خاص می‌داند.

حال مگر کافر میگوید جهت پیدا می‌کند؟ کافر هم می‌گوید حرکت ذاتی ماده است تحت تأثیر متقابل جهت ظاهر میشود. و در کسرو انکسار راه خود و جهت خود را هم مشخص می‌کند.

* غایتی که متناسب با اراده مطلق باشد در دستگاه مادی فرض ندارد

عرض می‌کنیم که او نمی‌تواند بگوید غایتی که مورد نظر ماست همان غایت مورد نظر آنها هم هست چرا نمی‌تواند؟ زیرا ما می‌گوئیم خداوند متعال مطلق است. تناسب با اطلاق اینست که خلقت از روی رحمت باشد و رضوان و بهجهت و سرور متناسب با بخشش و انعام است.

می‌گوید: مگر نگفتید باید مطلق باشد ما هم از اول گفتیم ماده باید مطلق باشد. دیگر نمی‌خواهد فکر کنید و دنبال این بروید که خدا مطلق باشد تا به طرف رضوان باشد خود ماده که مطلق است.

عرض می‌کنیم: با اشکالاتی که وارد است که ماده نمی‌تواند مطلق باشد (این مسیر جای خودش) بر مبنای خودتان هم‌ماده مرید نیست و بالاراده کار نمی‌کند. اطلاق هم برای ماده قائل شوید اختیار را نمی‌توانید برای ماده قائل شوید. نمی‌توانید آن را منزله از روابط کنید نمی‌توانید ماده را از قوانین منزله کنید و بگوئید ماده حاکم بر قانون است. می‌گوئید قانونمند است دارای قانون است نه خالق قانون نه موجد قانون.

می‌گوئید: حال چه تفسیری از قانون بکنیم؟ ما تفسیری می‌کنیم که او خالق قانون و روابط باشد.

می‌گوئیم: باز آن را هم طی قانون می‌برید و می‌گوئید باز به ذاتش بر میگردد نه باراده ولی به اراده نمی‌توانید او را ببرید و الا قوانین حسی شما بهم می‌پاشد.

بنابراین اولین جائی که اختلاف پیدا می‌شود اینست که غایتی که متناسب با اراده مطلق باشد غایتی که بالاراده و اختیار باشد در دستگاه مادی فرض ندارد. لذا جهتش با حفظ خصوصیت فرق پیدا می‌کند.

سؤال می‌کنند: حال گیرم که جهتش از نظر ادراک مادی فرق پیدا کند قوانین حرکت که مستقل از ملحد است. در همان جهتی است که خدا قرار داده است. حال کافر آمده و آن را شناخته است.

می‌گوییم: نه. پیش فرض های فلسفی در شناسائی مدل فیزیکی آن تأثیر دارد.

می‌پرسید: مگر میشود پیش فرضهای فلسفی در مدل فیزیکی دخالت کند؟

می‌گوییم. بله آنچه را که هیچگاه یک فیزیکدان تجربی لازم نمی‌داند ملاحظه تناسب رابطه حرکت با کیفیت حرکت قلبی و با احکام (که با مقتضای هستی سازگار است) می‌باشد.

احکام دین میگوید قوانینی را که شما از حرکت دارید تابع یک قانون حرکت بسیار بزرگ است جهت حرکت غلط و صحیح دارد و آنهایی که به این دستگاه سازگار بود معنایش اینست که ادراکی صحیح از قوانین حرکت عینی پیدا کرده اید و در آنهایی که سازگار نبود یعنی ادراک صحیح از حرکت پیدا نکرده اید و ادراک شما دچار اشکال شده است پس در اصول پیش فرض مدل فیزیکی شما مطالعه فیزیکی، جهت غائی و تناسب آن با مناسبات انسانی قرار میگیرد. یعنی از قوانین حرکت شما آغاز میشود و به قوانین علوم می‌رسد. تفسیر حرکت و حتی محاسبه ریاض شما در اینجا زیر سؤال می‌رود.

پس قوانین حرکت ما باید دارای غایت خاص باشد. تناسب حرکت را باید در عینیت هم که ملاحظه می‌کنید. قوانین محاسبه‌ای را هم که دارید باید این غایت و آن اراده یعنی آنچه را که از معارف فلسفی داریم در شناسائی قوانین حرکت و کیفیت محاسبه اش بگذارد. لذا در این جا اولین فرقی که متذکر می‌شویم تفاوت نسبت ما و نسبتی که کفار می‌گویند است.

*پرسش و پاسخ

برادر ساجدی: برداشت من این بود که منظور از قوانین حرکت ها قوانین طبیعی است و آنچه را که در فقه حکم می‌گویند یعنی رابطه بین انسان و موضوعات را قوانین تحرک و قوانین تحریک هم عبارت است از روابطی که برای تنظیم اجرای روابط قوانین تحرک است آیا این برداشت صحیح است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله درست است.

برادر ساجدی: آیا مطالبی را که بیان فرمودید خصوصیات اصلی روش طراحی بود یا وجوه افتراق و تفاوتها را فرمودید.

برادر حجت الاسلام حسینی: خصوصیات اسلامی آن را گفتیم که آن را از غیر اسلامی جدا می‌کند خصوصیات روش طراحی بصورت علم در جلسه قبل عرض شد. در این جلسه روش طراحی را گفتیم.

برادر فلک مسیر: آیا بطور تصادفی ممکن است که جهت کسانی که دید مادی و الهی دارند با هم یکی شود؟
برادر حجت الاسلام حسینی: باید یکی امضاء کرده باشد یا او باید در عصیان و ماده گرائی و لذت گرائی اشتباه کرده باشد و یا ما در جهت رضوان و تقرب الی ... اشتباه کرده باشیم و به تقرب دنیا مبتلا شده باشیم پس احتمالش وجود دارد. ولی معنای این حرف اینست که معلومات من معیوب میشود نه اینکه راه معیوب میشود. ممکن است من اشتباه کنم و از آن راه در آییم ولی دو تا راه است.

برادر افکاری: رابطه قوانین حرکت با قوانین تحریک چیست؟ یعنی آیا قوانین تحریک پس از کشف قوانین حرکت بدست می‌آید.

برادر حجت الاسلام حسینی: قوانین حرکت قوانین مقتضا را میگوید شما میگوئید تنظیماتی را برای جامعه مسلمین بکنید. تنظیمات را که می‌کنید میگوئید میکروفون می‌سازیم به میکروفون نیازمند هستیم برای میکروفون ساختن معارفی نسبت به فلز نیاز داریم. این غیر از بهره برداری از فلز است. با هم ارتباط دارند نه اینکه بی ارتباط هستند. شما یک نیاز خاص را ذکر می‌کنید و میگوئید باید این نیاز را بوسیله اختراعی برطرف کنیم. نیاز شما به چیست؟ به چیزی احتیاج دارم که صدای مرا بلند کند. یا به چیزی نیاز دارم که صدای مرا ضبط کند بعد یک نفر میگوید یعنی چه صدای مرا بلند کند؟ بلند شدن صدا چگونه صورت میگیرد؟ اصلاً صدا چیست (روی این بحث میشود. مثل بحثی که در معارف میکنید که نسبت به این کلی است اینکه صدا چیست ربطی به میکروفون و بلند گو ندارد) تموجات مکانیکی اینگونه که اینجور ایجاد میشود باز پا را بالاتر می‌گذارید و می‌پرسید:

تموجات چگونه ایجاد می‌شود؟ می‌گوئیم: فشاری که به هوا می‌آید اینجوری عکس العمل نشان می‌دهد می‌پرسید: به هوا فشار می‌آید یعنی چه؟

شروع به بحث حرکت و جاذبه می‌کنیم یا می‌گوئیم ضبط می‌کنیم. می‌پرسند: ضبط کند یعنی چه؟ می‌گوئیم: یعنی صدا محفوظ بماند بعد که خواستیم صدا پخش شود. می‌گوید: پس آثاری از این صدا بر این دستگاه ایجاد شود و بعد بشود آن آثار را دوباره منعکس ساخت و صدای ما طنین انداز شود. می‌گوئید: این حرکت مکانیکی باید به حرکت مغناطیستی تبدیل شود و آن هم روی حد ضبط صوت و نوار برود و بعد هم بالعکس حرکت ایجاد کند و صدا بطرف پخش کن بیاید و تقویت شود می‌گوئیم: چگونه میشود اینکارها را کرد؟ شما می‌گوئید وضعیت حرکت مغناطیسی اینجوری است وضعیت حرکت مکانیکی اینجور است و شدت و ضعف آن چنین است و آثاری را که می‌گذارد اینست. یعنی شروع می‌کنید به بحث کردن این بحثها اعم از میکروفون و بلند گو و ضبط صوت است بلند گو ضبط صوت و وسایل دیگر از این بحثها استفاده می‌کنند. باز یک پله اعم تر صحبت می‌کنید. یعنی درباره اصل حرکت صحبت می‌کنید. فرضیه درست می‌کنید و بر اساس آن شروع به آزمایش می‌کنید. پس قوانینی که تنظیم می‌کنید نیازهایی را مشخص می‌کند و می‌گوید متناسب با آن را کشف کنید.

فرمهای یک دسته را خودش عوض می‌کند. وقتی فرم نسبتها عوض شد اولین تصرفی که می‌توانید در جامعه بکنید اینست که فرم توزیع ظرفیتها را عوض کنید و بگوئید تا حالا این تعداد نفر و این مقدار پول برای ضبط صوت درست کردن می‌دادیم حالا یک دهم آن را می‌دهیم. به نظر می‌آید این عمل هیچ اثری روی ضبط صوت نمی‌گذارد ولی اینجور نیست و اثر می‌گذارد بالعکس می‌گوئید اینقدر به میز ساختن تخصیص بدهیم کار روی میز بیشتر می‌شود و تخصص روی میز درست کردن بیشتر می‌شود و رشد می‌کند روی ضبط آهنگ حرکت کندتر میشود. شما جای آهنگ رشد را عوض کرده اید. این اولین حرکت است بعد آهسته آهسته روی فرم اثر می‌گذارد. بعد از آن روی نحوه چیزهایی که در آینده کشف می‌کنید اثر می‌گذارد و روی فرم اکتشافات شما اثر می‌گذارد و نهایتش روی فرم و کیفیت استنباط شما اثر می‌گذارد.

قوانین تنظیم قوانین برنامه ریزی و تعیین نیازها و سفارش دادن آنها و برخورد هائی که بصورت مکانیکی کاری را القاء می کنید، می باشد. شما روابط ساختاری را عوض می کنید و ساختار دیگری را می آورید. برخلاف قوانین حرکت که موتور حرکت شما را می شناسد و ریاضیات شما را عوض می کند گاهی هست که شما میگوئید من نیاز را به جامعه دیکته می کنم جامعه متناسب با نیاز اسلامی صنعت بسازد ولو کافر باشد. گاهی هست که میگوئید ابزار ریاضیات کافی نمی تواند آن نیاز را در نهایت جواب دهد بلکه ممکن است الان من بنویسم صرفه جویی در مقیاس تولید نمیخواهیم تجزیه پروسه و ظرفیت تولید را که برای یک دستگاه غربی یا شرقی بفرستیم آنجا مهندسين می توانند مطالعه کنند و بگویند فرضاً دیگهای بخاری را که برای ایران میخواهیم بسازیم بجای اینکه حجمش اینقدر تن باشد بر یکصدم تنظیم شود دستگاههای کنترلش هم لازم نیست این باشد یک دستگاه دیگر باشد. اصلاً در بعضی قسمتها ممکن است بگوئید دیگ بخار لازم نداریم این برای یک مجتمع بزرگ بوده که دیگ بخار می خواستیم حالا از فلان وسیله استفاده کنید تا اندازه ای از این را می توانند اینها جواب دهند ولی یک چیزی هست که شما میگوئید نظریه حرکت صحیح است یا غلط؟

ریاضیاتی که حرکت را مطالعه می کند و میگوید این هست در اینجا جواب بدست نمی آید.

شما اگر فیزیک اتمی و فیزیک کیهانی کنونی کفار را حفظ کنید یعنی آن را اسلامی نکنید در یک مرحله پیش می آید که جواب می دهند سفارشات شما قابل اکتشاف نیست. اگر مسلم بخواهد اکتشاف کند نمی گوید قابل اکتشاف نیست میگوید ما اصلاً روی احکام تردید را نمی آوریم. تردید روی ادراکات ما می آید و روی قوانین حرکت بر می گردد. در آنجا متوجه میشویم که حرکت را ذاتی ماده گرفته و گفته بودیم لازم نیست به آن پردازیم فقط حس کافی است. در اینجا میگوئیم نه باید حس باضافه یک پارامتر دیگر در نظر گرفته شود.

خلاصه بحث

«خصوصیات اساس روش طراحی اسلامی»

مقدمه: طرح مسأله موضوعشناسی در جوهری ترین شکل آن:

تفاوت مکتب اسلام با مکتب کفر و الحاد تنها در منسوب کردن فلسفه و فقه و کلام و معارف و نظام ارزش خاص الهی به اسلام نیست بلکه ادعا این است که علوم اسلامی در مقابل علوم غیر اسلامی وجود دارد. به عبارتی استنباطهایی که بوسیله روش اسلامی میشود نیز کاملاً در مقابل استنباطهای تجربی روش الحادی قرار دارد، و مسلمین استنباط اسلامی از تجربه را دارند.

اگر استنباط از تجربه اسلامی شد آنگاه حتماً مستنبط ها هم ذاتاً با مستنبط های کفار متفاوت میشود. اگر استنباط در این دو بینش مختلف شد دیگر نمی توان گفت که این دو استنباط مختلف تنها دو توصیف متفاوت از عینیت هستند بلکه این به معنای وجود دو روش شناخت جداگانه و شناسائی دو قانونی و دو رابطه گوناگون از عینیت است.

یکدسته از روابط در عینیت روابطی متناسب با طریق بندگی بوده و دسته دیگر سازگار با امیال نفسانی و در راستای خط شهوات دنیوی قرار دارند.

تفاوت، روش طراحی اسلامی با روش طراحی الحادی در سه بخش زیر مشخص میشود:

۱- قوانین حرکت (قوانین طبیعی) در دستگاه علوم اسلامی با قوانین حرکت در دستگاه علوم مادی متفاوت هستند.

۲- قوانین تحرک (باید و نبایدها) در دستگاه مسلمین با این قوانین در دستگاه ملحدین مختلف است.

۳- قوانین تحرک (قوانین تنظیم امور) در دستگاه الهی با این قوانین در دستگاه مادی متقابل هستند.

۱- مختلف بودن قوانین حرکت در دستگاه مسلمین و کفار.

مسلم معتقد است که این جهان ماده برای غایتی خلق شده و پس توجه به جهت داشته و آنرا در جهت خاص می داند.

البته کافر هم معتقد است که جهان ماده دارای غایتی است اما غایتی که او مد نظر دارد با آن غایتی که اعتقاد مسلمین بر آنست دو نوع غایت است از نظر مسلم خداوند متعال مطلق است و خلقت از روی رحمت با اطلاق متناسب است.

اگر کفار هم متذکر شوند که ماده هم دارای اطلاق است پاسخ ما این خواهد بود که ماده مرید نیست اختیار ندارد و بالاراده هم نمی‌تواند کار کند.

خلاصه بحث

بنابراین غایتی که متناسب با اراده مطلق باشد در دستگاه مادی فرض نداشته و لذا جهت آن با حفظ خصوصیت غیر از جهت مادی میشود.

از طرفی آنها هرگز رابطه حرکت با کیفیت قلبی متناسب با احکام و سازگار با هستی را ملاحظه نمی‌کنند. معارف فلسفی مسلمین در شناسائی قوانین حرکت و کیفیت محاسبه مسلمین اثر گذار است و نسبت ما با نسبت کفار قطعاً فرق می‌کند.

بسمه تعالی

لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۱

تشریح ویژگی اول منطق تعیین موضع اسلامی (قوانین حرکت)

مقدمه

بحث درباره شناسائی ویژگیهای کلی منطق تعیین موضوع اسلامی بود که این ویژگیها بدلیل کلی بودنشان نسبت به صحیح و فاسد و اسلامی و غیر اسلامی اجمالی بودند یعنی بحث گذشته صرفاً طرح کلی این مطلب بود که هر منطق عمل و هر منطق تعیین موضع و مصداقی که پیدا شود باید این سه ویژگی را داشته باشد.

۱- باید ربط قید ذات آن منطق باشد.

۲- زمان بایستی قید ربط باشد.

۳- تقسیمات در مجموعه حقیقی و ساری ترین و جاری ترین باید باشند

که این مطلب اعم بود از اسلامی و غیر اسلامی. اما در این بحث آنچه را که طرح خواهیم نمود قیدی است که بوسیله آن منطق تعیین موضع اسلامی از غیر اسلامی مجزا خواهد شد به عبارتی منطق موضوعشناسی اگر به این قید مقید شود منطقی صحیح خواهد بود اینکه منطق تعیین موضع منهای این قید کارائی ندارد چون کارائی این منطق تعیین موضع هم می تواند صحیح باشد و هم فاسد اما اگر مقید به این قید بشود کارائی آن حتماً صحیح خواهد بود یعنی ادراک تفصیلی آن بوسیله قیود مشخص میشود. قیود فصل ممیز مشخص شدن ادراک و استنباط صحیح از منطق شناسائی موضوع هستند.

این قیود سه دسته هستند یکی قوانین حرکت دوم قوانین تحرک و سوم قوانین تحریک این سه باید با فلسفه و (هستی شناسی سازگار باشد. این سه قید قیدی است که کیفیت شناسی وضعیت شناسی و عینیت شناسی شما را اسلامی می کند.

*شناسائی حرکت و تغییر جدای از شناسائی هستی نمیتواند واقع شود.

بدون قوانین حرکت نمیتوانید مسأله تغییر وضعیت را مطرح کنید اگر نتوانستید از تغییر صحبت کنید (طبق بحث قبل) تغایر را به هم شرطی که بخواهید عینیت را ملاحظه کنید نمیتوانید ببینید تغایرها زمان دار هستند. مقید به زمان هستند و نمیتوان جدای از تغییر آنها را مورد بحث قرار داد پس قوانین حرکت که قوانین تغییر هستند باید شناخته شوند و سپس هماهنگی آن را با آنچه در هستی شناسی تمام شده احراز کرد. در هستی شناسی تمام شده که هستی برای غایتی است. حرکت که جدای از هستی شناسی نمیتواند شناسائی شود و نمیشود جوهره و باطن و ریشه این شناسائی حرکت با هستی شناسی متضاد باشد و آن را نقض کند.

*آیا در حرکت شناسی میتوان تضاد را منشاء حرکت دانست

در حرکت شناسی نمیتوان حرکت را ذاتی ماده دانست (تضاد را منشاء حرکت و آنرا ذاتی ماده دانست) و گفت که ماده مطلق است و خودش به جاهایی که باید برود میرود در رتبه اول با این حرفها بطوریکه بدیهی به نظر می رسد که دست خدا مغلول است چون تضاد که ذاتی ماده است و سیر و جهتی که پیدا می کند بوسیله کسر و انکسارات و تأثیرهای متقابل و ترکیب اینها می باشد و این مطلب به هر نحوه ای که بیان کند نتیجه ای جز جبری دانستن مسیر ماده و تحت پروسه دانستن جهت آن نخواهد داشت به (کل یوم هو فی شان الرحمن ۲۹) اعتقادی نیست. دیگر تعریف مغفرت و بخشش تعریفی دیگر میشود در این صورت دیگر مغفرت کار خدا هم نیست. البته ممکن است بگویند خدا بدون حکمت و قانون کار نمی کند و همان قانون یعنی روند پذیرش و مغفرت او هم قانونمند است و الی آخر یعنی همه اینها را به قانون می بندد و آخر کار هم ماده را قانونمند می کند و چنین تغییر میکنند منتهای بیان کمال حضرت حق در این است که بگوئیم او از اول می دانسته همه

چیزها چه آینده‌ای دارند. بله، ما هم این مطلب را می‌پذیریم که حضرت حق علم نسبت به تمامی اشیاء داشته و دارد ولکن این، با آن اطلاق دیگری که نسبت به اختیار و، نسبت به تفضل و نسبت به اینکه کل یوم هو فی شأن بیان می‌فرمائید. آنها سلب میشود این تسبیحی است که متناسب با ادراک ماست نه از آنچه که ادراک می‌کنیم او را منزله کرده باشیم. این در وهله اول است.

مرتبه اول:

* بازگرداندن ریشه و منشأ حرکت به تضاد با فلسفه الهی سازگاری ندارد

در وهله‌ثانی اگر بنا شد ماده‌ای داشته باشیم و ماده تضادی داشته باشد و تضادش هم بی نهایت و ذاتی باشد و وجود خود ماده هم غیر متناهی و تضادش هم غیر متناهی باشد آنوقت کی احتیاج به خالق پیدا میشود؟ چه نیازی دارد که او را خلق کند؟ اگر به برهان نظم تکیه کنند میگویند نظم از دورن این ماده سرچشمه گرفته است و اگر به برهان علیت تکیه کنید می‌گویند علت خود ماده است. به کدام برهان میخواهید تکیه کنید اگر بخواهید به برهان تناهی و علیت تکیه کنید که میگویند ماده نامتناهی است.

بنابراین این که بگوئیم ریشه حرکت از ماده است و بازگشت به ماده می‌کند سازگار با فلسفه الهی نیست.

مرتبه ۲:

* تضاد را مخلوق خداوند دانستن اما مسیر و جهت ماده را تحت جبر بودن به معنای زیر سؤال بردن عالم

اختیار و تکلیف و نفی ضرورت بعثت انبیاء خواهد بود

در مرتبه دوم گفته میشود خداوند ماده را خلق فرموده و به او این خواص را داده و تضاد مخلوق خدا است. سؤال می‌کنیم که جهت را چگونه معین می‌کنید؟ می‌گویند جهت هم بر همین اساس است الا اینکه خدا بخواهد آن را تغییر دهد. می‌گوئیم آیا این تغییر و اختیار الهی را می‌پذیرید؟

اگر هم ابتدائاً هستیم اده و هم تصرفش از ناحیه حضرت حق باشد دیگر نمی‌تواند مغیر اصلی را در حرکت ماده و خواص آن قرار دهید. چرا؟ چون تصرف نکرد آن به دلیل غایت خاص است اصل خلقت ماده که از ناحیه خدا باشد به دلیل غایت خاص است.

اصلاً حرکت یعنی پیمودن همان مسافتی که به طرف غایت است و چیزی جز آن نیست. پس قوانین حرکت را که می‌خواهیم ببینیم قوانین پیمودن به طرف غایت است.

بنابراین اگر بخواهند تضادی که جبر را ایجاد میکند را عنوان کنند (حال این جبر چه رویت جبر قانونمندی ماده بوسیله اطلاعات بشر برده شود و چه روی جبر قانونمندی مادی به وسیله انگیزه بشر ببرید) به هر طریق این را تفسیر کنید که با جبر هماهنگ در آید با عالم اختیار و تکلیف سازگار نخواهد بود و به همان نسبت با غایت و بهجت و رضوان و با بعثت انبیاء مناسب نخواهد داشت و اگر بخواهند بعثت انبیاء را توجیه و تفسیر کنند دیگر معنای نبوت به آن معنا برداشته میشود.

مرتبۀ ۳

*این نظریه که خداوند ماده را بی حرکت خلق فرموده و هر گاه اراده کند آنرا به حرکت وا می‌دارد نظریه‌ای باطل است.

در مرتبۀ سوم عرض می‌کنیم بله بفرمائید که ماده را بدون حرکت خلق کرده است و بعد آنرا حرکت می‌دهد این حرف هم باطل است ماده بدون حرکت بدین معنی است که ماده را بتوان برای یک لحظه بدون غایت ملاحظه نمود. ماده بدون غایت یعنی چه؟ یعنی میشود یک لحظه نسبت کار لغو به خداوند داد. نسبت دادن کار لغو به خدا چگونه ممکن است اینگونه نیست که اگر خداوند را مجبور ندانستیم انجام کار لغو را به او نسبت داده ایم.

ماده برای غایت است وقتی برای غایت شد معنایش اینست که بودنش بدون غایت خواهی ممکن نیست. برای غایت که می‌گوئیم گفتن «برای» هر وقت که خواست تحقیقی باشد و در عینیت باشد (نه در مرتبۀ ذهن باشد) معنایش این است که «برای» همراه آن باشد. همراه بودن، در جهت خاص بودن، جدای از حرکت و شدن نمیتواند باشد. یعنی همان حین خلق توام است با برای عینیت یعنی توام با حرکت در عینیت است. بنابراین نمیشود حتی در لحظه‌ای از لحظات حرکت را از ماده جدا فرض نمود. کلمه لحظه هم کلمه صحیحی

نیست چون حرکت جزء ذات ماده در عینیت است. در ملاحظه نظری میتوان ماده را از حرکت تجرید کرد همانطور که میتوانیم حرکت را از ماده جدا کرده و در مورد خود حرکت و این که حرکت چیست بحث کرد.

فرضاً می‌گوئیم پیمودن مسافت از مبدأ تا مقصد حرکت است و در مقابلش بحث سکون را می‌آوریم ولی در عینیت حرکت همراه ماده است نمیشود آن را جدا کرد. پس بطور خلاصه عرض می‌کنم که:

گاهی تضاد را ذاتی ماده می‌گیرند و ذات ماده را هم بی‌نهایت تصور می‌کنند آنوقت حرکت را هم روی روی تضاد بی‌نهایت می‌آورند که این حرفها در هیچ شکلش با توحید نمی‌سازد.

یک وقت هست که می‌گوئید خداوند ماده را خلق فرموده است و روی حکمت و حساب هم خلق فرموده و حکمت و حسابش را هم به او اعطاء کرده، و ماده را قانونمند آفریده (و آن را با جبر و پروسه اعم از اینکه پروسه روی آگاهی باشد یا روی انگیزه باشد تفسیر می‌کنند) بهر حال فشاری که وجود دارد فشاری است که بر اساس این قوانین حرکت را ایجاد می‌کند که این حرف نیز با عالم اختیاری و بعثت انبیاء و نهایتاً با غایت خواهی و قدرت خداوند و کل یوم هو فی شأن سازگار نخواهد بود.

یک وقت هم می‌گوئیم ماده خلق شده است ولیکن لازمه اش این نیست که هر وقت خواست حرکت کند. هر وقت خداوند خواست ماده حرکت کند هر وقت اراده و مشیت خدا تعلق به حرکت ماده گرفت ماده حرکت می‌کند هر وقت هم اراده اش به سکون داشتن تعلق گرفت ماده سکون خواهد داشت. این حرف معنایش این است که جبر را نسبت نمی‌دهند ولی لغو را نسبت میدهید یعنی یک لحظه در عینیت باشد که ماده «برای» نداشته باشد «برای» در عینیت مساوی با در جهت بودن است. در جهت بودن یعنی حرکت داشتن.

«قوانین حرکت ماده صحیح و فاسد دارد

حرکتی را می‌خواهیم که ذاتی ماده است ولیکن تحت اختیار هم می‌آید یعنی اختیار حاکمیت بر رابطه دارد و اما اینکه کجا تمام شد که اختیار حاکم بر رابطه است؟ این بحث باید در هستی‌شناسی تمام شده باشد. در نظام فکری وقتی به بحث هستی‌شناسی میرسید باید تمام کرده باشید که جهان مخلوق است و برای غایتی

است و آن غایت چنین و چنان است و لازمه ایش این است که اختیاری باشد که جای این بحث اینجا نیست در اینجا بحث درباره قوانین حرکت است. حرکتی که بتواند با اختیار بسازد.

باید قوانین حرکت ماده، قوانین صحیح و قوانین فاسد باشد یعنی باید حرکت ماده حرکتی باشد که هم زمینه گسترش فساد را ایجاد کند (گسترش بعد از رحمت) و هم زمینه گسترش بندگی و زمینه تقرب را پس در قوانین حرکت باید به غایت همراه با معیارهای خاص (که بعداً به آن پرداخته خواهد شد) توجه شود.

*آنکه معتقد است ماده مستقل از بینش های مختلف انسان است بناچار فلسفه اصلالت ماده را پذیرا شده است

از همین جا روشن میشود که اگر ما قدرت عملکرد عینی را مطلق کنیم و بگوئیم آنچه که بشر درباره حرکت ماده میگوید صرفاً از روی حس بوده و یک توصیف بیش نیست و ماده مستقل از بینش های مختلف انسان است بناچار بینشی را پذیرفته ایم که ماده را اصل قرار میدهد. ولو ناخودآگاهی کسی که میگوید من کاری ندارم که ماده خالق دارد یا ندارد. من دنبال این هستم که بینم چه اثرهایی دارد. یعنی خاصیت ماده و آنچه را که از ماده حس می کند اصل قرار داده، اگر بشر آنچه را که خود حس می کند اصل در آثار دانست آنگاه این مطلب با چه بیان فلسفی سازگار خواهد بود. بیان آن در هستی شناسی چه بیانی است؟ و ثمره چه دستگاهی است؟ آیا اصل دانستن خاصیت ماده و حس متناسب با چه نظام فلسفی و هماهنگ با چه نظام فکری است؟ آیا این با دستگاهی که میگوید لاموثر فی الوجود الا اله.

هماهنگ است؟ آیا این نظریه با دستگاهی که میگوید همه اینها مخلوقند و به طرف غایتی که او قرار داده است حرکت میکنند سازگار است؟ و یا این متناسب با دستگاهی است که می گوید این روابط لغو خلق شده و برای جهتی خلق شده است مطمئناً با چنین دستگاهی سازگاری نداشته و نخواهد داشت بلکه بالعکس این عقیده (که خاصیت ماده و حس اصل است) با دستگاهی سازگاری دارد که حداقل قائل به جبر باشد یا حداقل قوانین و حرکات ماده را تحت قوانینی بداند که آن قوانین تحت هیچ سیطره دیگری نیستند این حداقل موضوع است ولی اینگونه دانستن ماده، دریل دوم فلسفی آن اینست که ماده را اصل بداند.

*اصل بودن آثار از اصل بودن روابط نسبت به آثار جدا نیست

پس این نکته، نکته مهمی است که گاه گفته میشود اصلاً از موضوع بحث ما خارج است که بگوئیم این چگونگی صحیح است یا غلط؟ من اینگونه می‌بینم و میتوانم در خارج اینگونه حرکت سیارات و کیهان را اثبات کنم. و میگویند ما بحثی در این نداریم که چرا اینگونه است؟ ما چگونگی آن را می‌گوئیم.

این عجب حرفی است (شما مگر میتوانید در توصیف آثار چگونگی را جدا از اصل دانستن آثار کنید؟ و اصل بودن آثار از اصل بودن روابط نسبت به آثار مگر جدا شدنی است؟ اول حس را اصل می‌دانید (توصیف می‌کنید) بعد آثار را اصل می‌دانید و بعد روابط را اصل می‌دانید. در پله بعدی قوانین ماده را اصل دانسته اید. نهایت میشود آنرا قیچی کرد و نگفت پیش داوریه‌های صحبت را از کجا گرفته ایم. میشود به بازی این آثار دل خوش شد. میشود دل انسان محو آثار مادی بشود. مثال کشش دل انسان به طرف آثار مادی را که می‌گویند همان مسأله پرستش است. نرم شدن دل و اینکه آثار ماده کمال هم انسان قرار بگیرد. در برابر جلال یا جمال یا در برابر هر گونه توانائی که باشد، پرستش است. خیال نکنید که شرط پرستش این است که یک بت چوبی یا سنگی یا آهنی شکل انسان یا حیوان درست کنند و انسان معتقد شود که این معطی همه خیرات است اینگونه نیست خود خیرات را هم میشود پرستید حتی خود طاعت را میشود پرستید. همینکه طاعت را که راه رسیدن به مقصد است را پرستیدید معنایش این است که آن راه ندانسته اید بلکه اله دانسته اید. آیا خیال می‌کنیدیکه توجه به کلمه لا اله الا... و لا حول و لا قوه الا با... العلی العظیم در دستگاه علم نمی‌آید؟

چطور نمی‌آید؟ اینجا شما می‌گوئید هیچ حرکت و شدتی نیست الا به تبارک و تعالی یک جا هم سفت و سخت می‌چسبید و می‌گوئید عینیت اینجوری حکم میکند. شما میتوانید اینرا نخواهید. اما این چه صحبتی است؟ خداوند که عالم را خلق کرده هر دو نوع قوانین را خلق کرده است کفار رفته اند یک دسته از آن قوانین را گرفته اند حالا که چنین است آیا قوانینی که آنها برای شهوات خود پیدا کرده اند فقط همانها در هستی است؟ این چه ادعایی است؟ می‌گویند اگر گسترش قدرت میخواهید فقط در دستگاه و علومی که کفار پیدا کرده اند پیدا میشود و بدرد مناسبات اجتماعی و اخلاقی و..... می‌خورد.

معنای این حرف اینست که یا ماده مخلوق نباشد یا برای آن غایت نباشد و برای عذاب باشد. یکی از این دو راه بیشتر نیست که یا به طرف اصالت ماده بر می‌گردد یا به طرف حق. از یک طرف خداوند تبارک بگوید اگر چنین و چنان کنید من آن را ظلم می‌دانم.

اقامه باطل می‌دانم و این را رشد نمی‌دانم و از طرف دیگر شما بگوئید اگر قوانین حرکت را میخواهید این نسبیت انیشتن است. خیلی هم پیچیده است و شما هم به این زودی نمی‌فهمید. و این جدای از ارزشها و مناسبات است. می‌گوییم عجب حرفی است پس این چگونه میتواند نیازهای مسلمین را برطرف کند؟ می‌گویند نیاز همه را میتواند برطرف کند.

به نظر من می‌آید اینگونه عقیده داشتن نسبت به خیلی ها از دستپاچگی و عجله است ولی همان عجله هم یک درجه از شیفستگی آن چیزی است که در جهان ظهور کرده است طبیعتاً ظهور یک آزمایش سنگین هم هست.

• پرسش و پاسخ

براد رخشان: جلسه گذشته بحث از سه نوع قانون بود، قوانین حرکت، قوانین تحرک و قوانین تحریک. در جمع بندی که آخر جلسه شد به این نتیجه رسیدیم که قوانین حرکت همان فرمولهای طبیعی هستند که در فیزیک و شیمی و غیره مطرح است.

قوانین تحرک هم همان باید و نبایدها است یعنی ضوابط حرکت است. احکام همان ضوابط حرکت است قوانین تحریک هم ملاحظه آثار این قوانین است که چیزی جز برنامه ریزهای نیست پس بحث سه قسمت دارد یکی ملاحظه قوانین طبیعی است یعنی بحث علوم و قوانین علمی است دوم بحث احکام و سوم بحث برنامه ریزی است این جلسه بحث در امر ملاحظه‌ای است دوم بحث احکام و سوم بحث برنامه ریزی است این جلسه بحث در امر ملاحظه‌ای در باب علوم بوده، این علوم اعم از علوم انسانی و علوم طبیعی یا فیزیکی بود پس آنچه که تحت عنوان قوانین حرکت بحث میشود ملاحظه‌ای در باب قوانین علوم (تجربی یا غیر تجربی) است اما در بحث امروز فقط اشاره به علوم تجربی بود یعنی همان بحث جهت دار بودن علوم تجربی مطرح شد. به ذهن

می‌آید که مسأله از چند زاویه تحلیل شد اما در جمع بندی (که حداقل من نوشتم) استدلال کاملی برای هر بحث ارائه نشد بلکه صرفاً از هر زاویه‌ای مسأله ملاحظه شد و بالاخره با یک بحث اخلاقی تمام شد خلاصه زمینه اثبات جهت دار بودن علوم تجربی محکم تر در ذهنها جا بگیرد.

فرمودند قوانین حرکت باید هماهنگ با فلسفه الهی باشد در حالیکه تضاد یا لکتیکی تضاد آشکار با فلسفه الهی دارد. عرض می‌کنم که خیلی از قوانین علوم تجربی است که براساس تضاد دیالکتیکی نیست. زیرا قبل از اینکه مسأله دیالکتیک مطرح شود میز می‌ساختند، خانه می‌ساختند، فلز ذوب می‌کردند کارهای صنعتی و کشاورزی بود و هیچ‌گدام بر اساس منطق دیالکتیک نبوده است درست است که تضاد دیالکتیکی ماتریالیستی و تضاد آشکاری با فلسفه الهی دارد اما این نقض بر قوانین علوم تجربی نیست. زیرا از نظر تاریخی هم می‌بینیم قبل از تضاد دیالکتیک خیلی از علوم و فنون رشد پیدا کرده بوده است. پس این نمیتواند مطلب را تمام کند البته میتواند تزلزل در فکر بوجود آورد که به علوم تجربی جهت دار است اما استدلال را کامل نمی‌کند.

بعد از اینکه از این زاویه مطلب مورد حمله قرار گرفت مطلب به وجه دیگری آمد و آن این بود که حرکت اساساً باید به طرف غایت باشد. ماده برای غایت خلق شده است و در لحظه خلق برای امر خاصی خلق شده است و این دو از هم جدا نیستند. این بحث که حرکت اساساً به طرف غایت است، درست است ولی این بحث، بحث فلسفه قوانین حرکت است نه مربوط به قوانین حرکت. بحث ما خود قوانین حرکت است مسلم است اگر از این زاویه هم حمله صورت گیرد بحث را نمیتواند تمام کند چون در نهایت فلسفه حرکت ملاحظه شده است نه قوانین حرکت. یعنی چرائی حرکت ملاحظه شده است نه چگونگی آن قوانین حرکت مربوط به چگونگی حرکت است استاد در این مورد اشاره فرمودند که مگر میشود چرائی حرکت را جدا از چگونگی حرکت ملاحظه کرد؟ اما به صرف همین سؤال تمام شد و استدلالی ارائه نشد. فرض کنیم بهر میشود همانطور که خیلی ها هم ادعا می‌کنند که میشود باید در این امر استدلال ارائه شود که به نظر می‌آید استدلالی ارائه نشد.

باز حمله از یک وجه دیگر شروع شد و فرمودند برای اینکه قوانین ماده با اختیار بسازد باید قوانین صحیحی باشد. عرض می‌کنیم صحبت در صحیح یا غلط بودن ذات قوانین نیست، صحبت در هماهنگی بعضی از قوانین

است که میتوانند در فلسفه الهی هماهنگ با امر اختیار باشند یا خیر اختیار را نفی کنند یعنی با فلسفه الهی سازگار نباشند اینکه ما صحبت از قوانین صحیح و غلط کنیم محل بحث است که معیار صحت قوانین را با هماهنگی قوانین و فلسفه الهی تمام می‌کنیم. در حالیکه استدلال امر به این برگشته است که ما ببینیم آیا فلسفه قوانین با فلسفه الهی سازگار است یا نه. در حالیکه معیار استدلال در اینجا صحیح بودن بعضی از این قوانین است خود این کلمه که آیا میشود بر قانون مفهوم صحیح و غلط بار شود یا نه؟ بحثی است که در اینجا نه مفهوم قانون شکافته شد نه اینکه آیا صحیح و غلط بودن میتواند بر قانون بار شود یا بر جهت استفاده از قانون در امر خاص بار شود؟

آخرین نکته‌ای که اشاره فرمودند درست حمله از زاویه دیگری واقع شد و آن اینست که اصیل دانستن قوانین ماده هماهنگ با کدام فلسفه است؟ و می‌خواستند نتیجه بگیرند که اصیل دانستن قوانین ماده هماهنگ با فلسفه مادی است عرض می‌کنیم که بستگی به این دارد که اصیل بودن را چگونه تعبیر کنید. اگر اصیل بودن خواص ماده به معنی نفی خالق است خوب بله این هماهنگ با فلسفه مادی است. اما اگر اصیل دانستن خواص ماده را به معنای ملاحظه خواص ماده بدانید که هیچ دلیلی ندارد که این با فلسفه الهی مغایرت داشته باشد. اگر آجر سفت است نمیشود کسی آجر را برای امر دیگری بکار ببرد به این تصور که این نرم است این ملاحظه نکردن خواص ماده است. مسلمین هم وقتی میخواهند یک چیز را بنویسند ملاحظه خواص ماده را میکنند و کاغذ را درست می‌کنند. قلم درست می‌کنند. اگر اصیل دانستن را به معنای ملاحظه خواص بدانید هیچ مغایرتی با فلسفه الهی ندارد. اگر اصیل دانستن را با نفی وجود حق مساوی بگیرید. بله این مغایرت دارد. اینجا مطلب به فلسفه تحلیل اصالت خواص بر می‌گردد نه به خود تحلیل خواص. از همه جای فرمایشات امروز آقای حسینی هر وقت موضع بحث روی قوانین حرکت می‌آمد ایشان فلسفه این قوانین را مطرح می‌فرمودند. بحث ما در فلسفه این قوانین نیست بحث ما در خود قوانین حرکت و فرمولهاست. فرمول برای ساختن یک شئی همراه با ملاحظه خواص آن است. پس مسأله این است که اصیل دانستن خواص ماده به کدام فلسفه بر می‌گردد؟ به تفسیر مفهوم اصیل بودند بر می‌گردد.

در آخرین نکته هم فرمودند کسانی که اینگونه فکر می کنند بالاخره باید به این نتیجه برسند که اگر خواص را هم لحاظ کنند در نهایت رابطه اصل میشود و بعد از اینها سؤال میکنیم آیا این روابط تحت سیطره امر دیگری هم هست یا خیر؟ در جواب میگویند اگر رابطه تحت سیطره امر دیگری هم بود و ما این مطلب را دریافتیم آن را هم ملاحظه می کنیم اما اگر واقعاً شما هم ندانید که تحت سیطره امر دیگری است آیا قبول کردن این امر یک کار غیرعقلانی نیست. یعنی ما بگوئیم آیا این رابطه تحت سیطره امر دیگری است؟ اگر بگوئیم بله میگوید به ما نشان بدهید ببینیم تحت سیطره چه امری است؟ قهراً قبول میکند.

اما اگر ما هم بگوئیم نمی دانیم تحت سیطره چه امری است اما قبول کن، آیا ما با این کیفیت جرأت این استدلال را داریم. پس اینکه رابطه هم تحت سیطره امری هست یا خیر؟ نمی تواند جهت دار بودن علوم تجربی را تمام کند. پس به ذهن من می رسد این ۶ - ۷ نوع استدلالی که از وجوه مختلف شد هنوز نتوانسته بحث جهت دار بودن قوانین تجربی را تمام کند.

خلاصه بحث

کدام تفسیر از حرکت صحیح است؟

دو بحث گذشته پیرامون سه ویژگی مهم روش طراحی اسلامی بطور اجمال صحبت شد که آن سه ویژگی عبارت بودند از: ۱ - قوانین حرکت ۲ - قوانین تحرک ۳ - قوانین تحریک سازگاری این قیود با فلسفه و هستی وضعیت شناس و عینیت شناس اسلامی را تحویل میدهد برای تغییر وضعیت، شناسائی قوانین حرکت که همان قوانین تغییر هستند و همچنین ملاحظه هماهنگی این قوانین با آنچه که در هستی شناسی تمام شده است ضروری میباشد چرا که شناسائی حرکت جدای از شناسائی هستی ممکن نخواهد بود، و جوهره و باطن شناسائی حرکت نمیتواند با شناسائی هستی در تضاد باشد.

نتیجه اینکه شناسائی حرکت و تغییر ضروری است.

اگر درهستی شناسی و فلسفه، غایت داشتن عالم وجود تمام شده باشد شناسائی حرکت نمیتواند با اتکاء به

سه تفسیر زیر صورت بگیرد.

۱- تضاد منشأ حرکت

اگر در شناسائی حرکت تضاد منشأ حرکت فرض شود نتیجه اش از یک طرف مغلول دانستن دست خداوند تبارک و تعالی و از طرف دیگر به ماده و سیر و جهتش را تحت جبر دانستن می‌انجامد که این با غایت داشتن هستی و مختار بودن انسان و اعتقاد به تفصیل حضرت حق سازگاری ندارد، نکته قابل توجه دیگر که پیامد اصل دانستن تضاد در امر حرکت وجود دارد این است که اگر ماده خود حاصل تضاد درونی اش باشد و تضاد آن هم ذاتی آن باشد یعنی هم خود ماده و هم تضادش غیر متناهی بشود دیگر ضرورت وجود خالق برای مخلوق نفی خواهد شد.

۲ - ماده مخلوق خداوند است اما حرکت و جهتش تحت قانون و جبر صورت میگیرد اگر اعتقاد اینگونه باشد که تضاد مخلوق خداوند است سرور و به جتغیر سیر خاصی را دارد الا اینکه خداوند بخواهد جهت آنرا تغییر دهد این با عالم اختیار و تکلیف ناسازگار بوده و بعثت انبیاء را زیر سؤال می‌برد.

۳ - ماده بدون حرکت خلق شده و بعداز مدتی به حرکت در آمده این عقیده نیز باطل است، ماده بدون حرکت یعنی ماده را حتی برای لحظه بدون غایت یعنی کار لغو و بیهوده را به خداوند نسبت دادن و نسبت دادن کار لغو به خداوند تبارک و تعالی که خالق هستی و ممکنات بوده و آنها را برای جهتی خلق فرموده چگونه امکان دارد؟

نتیجه:

ما بدنبال حرکتی هستیم که ذاتی ماده است، اما تحت اختیار هم می‌آید یعنی اختیار قوه حاکمیت بر رابطه است حرکتی که بتواند با اختیار سازگاری داشته باشد باید قوانین آن صحیح و فاسد داشته باشد یعنی یک دسته از قوانین زمینه ساز عصیان و بعداز حضرت حق باشد و یکدسته دیگر زمینه ساز طاعت و بندگی و قرب به طرف کمال مطلق.

بسمه تعالی

لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۲

موضوع: حقیقی بودن نظام ارزشی

تاریخ: ۶۴/۱۰/۱۸

ارتباط برنامه ریزی با هستی شناسی در دستگاه الهی ارتباط برنامه ریزی با هستی شناسی در دستگاه مادی

۱- هستی شناسی (مخلوق بودن هستی حقیقت دارد)

هستی مخلوق است، یعنی واجب بالغیر است و وجودش ازلی نبوده، هستی ذاتی آن نیست. ۱- هستی

شناسی (ماده ازلی و ابدی است)

هستی مادی ازلی بوده، نیاز به خالق نداشته و هستی ذاتی ماده است.

۲- هستی حرکت (فلسفه حرکت تابعی از فلسفه هستی)

هستی حرکت برای رفتن به جهت خاصی است که وجود برای آن غایت خلق شده است. ۲- هستی

حرکت (فلسفه حرکت تابعی از فلسفه هستی)

هستی حرکت ذاتی ماده است و همانگونه که وجودش ازلی و ابدی است حرکتش نیز چنین است غایت

خاصی ندارد، جز آنکه همیشه در حرکت است کمال برایش فرض ندارد، هر گونه کمالی را داراست بی نهایت

خاصیت دارد و تا بی نهایت هم حرکت می کند.

۳- هستی کیفیات حرکت (فلسفه قوانین حرکت تابعی از فلسفه حرکت)

هستی کیفیات حرکت و فلسفه قوانین حرکت تابعی است از فلسفه حرکت یعنی هستی کیفیات و روابط

بوجود آورنده آنها نمی تواند در جهت حرکت نبوده و یا متناقض با جهت باشد ۳- هستی کیفیات حرکت (فلسفه

قوانین حرکت تابعی از فلسفه حرکت)

کیفیت‌های حرکت که کیفیت‌های خاص عینی را بوجود می‌آورند اساسی جز قانونمند یهای ماده ندارند و ارزشها و باید ها را تابع خود قرار میدهند، بنابر این هیچ جهتی جز حرکت کردن وجود ندارد و هیچ ارزشی نیست که حرکت برای آن باشد، بلکه ارزش و هدف تابعی است از حرکت و حرکت هدفها را می‌سازد و ارزشها را به وجود می‌آورد و خود دارای هیچ ارزشی نیست و حاکم بر هر ارزش است.

۴- استنباط از قوانین حرکت تابعی است از فلسفه قوانین حرکت

فرضیه تحقیقات درباره شناسائی کیفیت‌های گوناگون بر اساس غایت گرائی و تبعیت از وحی و تعبد نسبت به آن در شناسائی رشد و تعین کیفیات متناسب با رشد بایستی بوده باشد یعنی کیفیت روابط عینی مشخص کننده هر گنه شئی در هر زمان و مکان، جدا و منفک از آنکه زمینه طاعت را گسترش میدهد و یا زمینه عصیان را؟ موضوع حرکتی است و با چه جهتی سازگار است؟ بنابراین ارزش بر برنامه ریزی تحقیقات و بر تعریف از درست و غلط حاکم میشود. ۴- استنباط از قوانین حرکت تابعی است از فلسفه قوانین حرکت

تئوری حرکت اصل دانستی آثاری است که حس می‌کنیم و اصیل دانستن قدرتی است که قابل رؤیت قابل فهم و قابل شناسائی است، و هر جا که فهم عاجز از درک آن است و حس عاجز از محاسبه آن، از حوزه واقعیت خارج است.

واقعیت برای من همان است که در حیطه تمیز حسی من در می‌آید، فهمی که از طریق حس عبور میکند.

قدرت تأثیر دلیل بر شناسائی است یعنی وقوع شرط صحت است و صحت معنای دیگر جز این ندارد، باید تسلیم واقعیت شد و هر چه غیر از این باشد پندانگرائی و گرایشات ساده لوحانه است.

۵- برنامه ریزی برای شناسائی حرکت تابعی از استنباط از قوانین است

در دستگاه الهی هر جا که کیفیتی را ملاحظه می‌کنیم حساسیت ما در تأثیر و آن برای بندگی است و در هر زمینه که بتوانیم رابطه ارزش را با دانش و با توصیف کیفیت منطقاً مشخص کنیم، ضعف فرضیه، آشکار می‌گردد، بنابراین بر اساس مطلق بودن ارزشها ارزشها معیار شناسائی دانش هستند نه بالعکس قدرت عملکرد شرط صحت نیست (شرط وقوع است). بلکه هماهنگی رابطه آن با ارزش شرط صحت است، یعنی قدرت تاثیر

نسبت به تحقق ارزش شرط صحت است. ۶- برنامه ریزی برای شناسائی حرکت تابعی از استنباط از قوانین حرکت است

قدرت عملکرد شرط صحت بوده، مشاهده شواهدی که قابل تبیین در تئوری نیستند نارسائی تئوری را اثبات می کند و درجه اهمیت یک تئوری به میزان نسبت تأثیر آن در واقعیت و قدرت عملکرد است

آیا نظام ارزشی حقیقتی ندارد؟

آیا قوانین حرکت با قوانین ارزشی رابطه ای دارد یا خیر؟ اگر رابطه قوانین حرکت با قوانین ارزشی قطع باشد چه میشود؟

یعنی این حکم خداوند که شرب خمر حرام است هیچگونه اقتضائی برای حرمت آن در نحوه ارتباط و ترکیب مولکولهایش با انسان وجود ندارد؟ آیا حرکتی که از برخورد انسان با خمر بوسیله آشامیدن آن بوجود می آید هیچگونه تأثیری در رفتن بطرف حضرت حق تعالی و یا دور شدن از حضرتش ندارد. و یا آیا از انسانی که دارای هیچگونه عذری نیست با کمال آزادی در بهترین ساعات عبادت در حرم خدا، در شب عرفه، در مشعر الحرام و در عرفات حرکاتی سر بزند که این حرکات حتک، حرمت و گستاخی هر چه تمام تر او را نسبت به خدا و رسولش تمام کند آیا این اعمال هیچ اثری در رشد و یا سقوط وی ندارد؟

آیا معنای ارزش بر اساس این مکتب و آن مکتب، این سلیقه آن سلیقه مشخص میشود؟ هرگز چرا که این مطلب خلاف همه ادیان است که آثار واقعی فقط و فقط آثار مادی است و دین حرکات آن چیزی جز ارزشهای خیالی نیست.

*تبعیت فلسفه حرکت از فلسفه هستی

ما یک فلسفه ای داریم که درباره هستی شناسی صحبت میکنید و هر چه که بگوید درباره هستی حرکت هم صدق می کند یعنی فلسفه حرکت تابعی از فلسفه هستی است.

اگر نتوانیم به حقیقت راه پیدا کنیم (فلسفه هستی ذهنی باشد) حتما فلسفه حرکت هم ذهنی خواهد شد ولی اگر راهی به واقع داشته باشیم یعنی به نحوه‌ای واقع را توانستیم درک کنیم و چنین مطلبی تمام شد آنگاه فلسفه حرکت هم حقیقی خواهد بود.

چون شما گاهی مخلوق بودن چیزی را اثبات میکنید، اما به شما گفته میشود که درک میکنید که این مخلوق است، یعنی در حقیقت این شئی مخلوق نیست بلکه نسبت مخلوق دادن به آن نتیجه درک شماست. یک وقت هست که دلایلی می‌آورید که من راه به واقعیت دارم. اول واقعیت وجود خودم بعد واقعیت جهان خارج و بعد میگوئید راه به واقع دارم. اگر شما توانستید در فلسفه حرفی بزنید و اثبات کنید که این به واقعیت راه یافته است آنگاه فلسفه هستی شما اعم است و فلسفه هستی حرکت اخص. فلسفه حرکتی هستی نمیتواند از فلسفه هستی شناسی تبعیت نکند. حالا ببینیم فلسفه حرکت چه چیزی را تحویل ما میدهد.

❖ فلسفه قوانین حرکت تابعی از فلسفه حرکت است

هستی کیفیات حرکت یعنی فلسفه قوانین حرکت (نه خود قوانین بلکه فلسفه آن) تابعی از فلسفه حرکت است. نمیتوان فلسفه‌ای برای قوانین حرکت (کیفیات مختلف حرکت) داشت که این فلسفه مطلقا از فلسفه حرکت جدا باشد.

پس فلسفه قوانین حرکت تابعی از فلسفه حرکت است.

❖ استنباط از قوانین حرکت تابعی از فلسفه قوانین حرکت است

استنباط از قوانین حرکت تابعی از فلسفه قوانین حرکت است

ما یک استنباط از قوانین حرکت هم داریم. حتما این فلسفه قوانین حرکت در استنباط ما از قوانین حرکت دخالت میکند.

استنباط از قوانین حرکت تابعی از فلسفه قوانین حرکت است.

❖ برنامه ریزی برای شناسایی قوانین حرکت تابعی است از استنباط از قوانین حرکت

حالا ما هستیم و برنامه ریزی برای شناسائی تک تک قوانین حرکت. یعنی ما میخواهیم هواپیما و موشک بسازیم، میخواهیم از جو فعلی (اتمسفیر و فشار فعلی) خارج شویم و وارد جو دیگری شویم. میخواهیم برای اینکه قوانین حرکت را بدست آوریم برنامه ریزی کنیم. ببینیم وقتی از این جو خارج میشویم چه تغییری در وضعیت مولکولی پیش می آید. برنامه ریزی برای شناسائی قوانین حرکت تابعی از استنباط از قوانین حرکت است.

* آیا قوانینی که کشف میشوند همان روابط هستی است؟

حالا ما قوانینی را کشف می کنیم آیا این قوانین چه قوانینی هستند؟ سؤال ما در همین جا ست که آیا قانون یعنی روابط هستی؟ اگر قانون رابطه هستی باشد آنوقت اینکه میگوئید قوانینی که کشف کردیم دروغ یا باطل یا غلط است آیا این حرف به این معناست که رابطه هستی غلط است؟ هستی دروغ و باطل است؟

* لازمه پذیرفتن لا اقتضاء بودن قوانین (روابط هستی) حقیقی ندانستن نظام ارزشی است

آیا قوانین کشف شده موجود، همه روابط صحیح هستی بوده و فقط یک نوع قانون وجود دارد، اگر چنین باشد آنوقت کلمه بکارگیری غلط قوانین نیز غلط است.

قوانین هستی راست است رابطه هستی است و دو ندارد، دروغ ندارد. همه اش رابطه هستی است و فرقی با هم ندارد. و این خروج موضوعی است که کسی بگوید قوانین غلط و صحیح وجود دارد، هرگز اینگونه نیست. چرا؟ چون قانون رابطه هستی است کلمه غلط و صحیح قوانین در این مورد چه معنایی میدهد؟ آیا یعنی نیست؟ میگوئیم هست و با فرض هست بودن آن صحبت میکنیم. دیگر معنای ندارد که بگوئید این نیست. بنده عرض می کنم بنابراین بکارگیری غلط و صحیح فقط در رابطه با انسان معنی پیدا میکند با ادراک و میل او، با خواست او معنی پیدا میکند، در هستی که غلط واقع نمیشود. آنچه که در هستی واقع میشود درست است و غلط حقیقی نداریم. بنابراین نظام ارزشی هیچگونه حقیقی نخواهد داشت (این نتیجه اول بود)

* پذیرفتن اینکه نظام ارزشی جزء قوانین هستی نیست و هیچگونه حقیقی ندارد دقیقا با فلسفه مادی

سازگار است

نظام ارزشی رابطه هستی نیست به دلیل اینکه متناقض آن در هستی وجود دارد اگر گفتید نظام ارزشی هیچگونه ارزش حقیقی ندارد یعنی نظام ارزشی قوانین هستی نیست این حرف دقیقا با فلسفه مادی جور در می‌آید. چرا؟ زیرا آنها میگویند انسان متناسب با امیال و تحریکات درونی و اطلاعاتش (ما الان روی خصوص یک مکتب و یک نظر دست نمی‌گذاریم پس از هر جا میخواهید وارد شوید فرق ندارد) کنشها و حرکتهائی دارد که یکی از حرکتهای انسان اینست که برای اموری که می‌پسندد و متناسب با وضعیت خودش است، ارزش قائل است ولی این حرف به این معناست که این ارزش بر قوانین هستی حاکم باشد.

*ما معتقدیم که قوانین متناقض با احکام الهی غلطند هر چند که هستی داشته باشد

ما قائل هستیم که مقتضیات نفس الامری داریم. یعنی میگوئیم قوانین ما بر آن اساس قرار گرفته که خلقت (هستی و روابط هستی) بر آن قرار گرفته است. یعنی قوانین متناقض با احکام الهی غلط هستند هر چند هستی داشته باشند می‌پرسید: غلط هستند؟ چه معنی میدهد آیا به این معنی است که وجود ندارند؟ میگوییم: خیر، در این دستگاه اختیار و حاکمیت بر رابطه مطرح است.

*رابطه هستی دلالت بر صحت نمی‌کند.

ایجاد رابطه باطل، پرستش غیر خدای متعال که قطعا باطل است، کیفیاتی هستند که وقوع پیدا میکند یعنی رابطه ها بدانگونه تنظیم میشوند. برای طغیان علی ال.. هم رابطه تنظیم میشود. مگر باطل نیست؟ مگر کفیتی نیست که ناسازگار با هستی است؟

ولی به بشر قدرت (نمد هولاء و نمد هولاء) داده شده است. یعنی اگر بشر طرف صحیح را انتخاب کرد خلقت با او مساعدت میکند. اگر بالعکس بطرف طغیان رفت باز نمد هولاء این دسته را هم امداد میکند. اگر امداد میکنند معنایش اینست که (هستی که خودش مخلوق است) اگر مخلوق بودن هستی تمام شد، اگر مخلوق بودن هستی حقیقت دارد، که در فلسفه الهی چنین است، نتیجه اش این میشود که رابطه هستی دلالت بر صحت نمی‌کند و صحت در شناسایی قوانین یعنی در رابطه هستی باید با استنبطی که از اصل هستی شناسی داریم، بخواند.

حالا اگر چنین چیزی هست در دستگاه کفر چگونه میشود؟ فلسفه دستگاه کفر مادی است یعنی در هستی شناسی مخلوق بودن را انکار میکنند وقتی انکار کردند نتیجه دوش این میشود که فلسفه حرکت تابعی از هستی شناسی آن ها میشود و ضرورتا و قهرا حرکت ذاتی ماده میشود و طبیعی است که فلسفه قوانین حرکت آنها از فلسفه حرکتشان تبعیت کند و وقتی استنباط میکند و یک دستگاه برای فهمیدن حرکت درست میکند و بر آن اساس نسبیت میسازد و دنیا را اندازه می گیرد، آنگاه که به نقصی در دستگاه خودش میرسد میگوید تئوری در چند مورد به نقص هایی برخورد کرد ولی این به دلیل عدم برابری یقینی ذهن و عین است. محال است او در اینجا تردید کند و بگوید به دلیل نقص تئوری است که هستی را مخلوق ندانستم. استنباطش در برنامه ریزی برای شناسائی قوانین حرکت دقیقا دخالت میکند. وقتی استنباطش دخالت کرد و به بن بست ها رسید میگوید در ۸۰۰ مورد درست در آمد و در ۲ مورد درست در نیامد. ما نفهمیدیم اینها چیست؟

(چاههای هوایی را نفهمیدیم چیست) وقتی به این مسأله میرسد شک نمی کند که دستگاه غلط ریخته شده است بلکه میگوید فرضیه کاملتر میشود و این طرف میکند. باز به نقایض آن هم بر می خورد ولی با آن هم همینطور بر خورد می کند یعنی هیچگاه اشکال را روی اصل و بنیان سخن نمی آورد.

آنچه را که امروز عرض کردیم این بود که اصولی که میتواند قوانین اسلامی را برای ما پیدا کند، روشی که برای تنظیمات اسلامیمان داریم که انشاءال... تعالی قوانین فیزیک اسلامی ما را کشف میکند، آن روش با قانون حرکت در دستگاه مادی فرق دارد و بنا شد این روش سه شاخصه عمده داشته باشد.

۱- شاخصه اول آن اینست که قوانین حرکت آن فرق دارد.

۲- شاخصه دوم این بود که قوانین تحرکش فرق دارد.

۳- شاخصه سوم این است که قوانین تحریکش فرق دارد.

* کشف قوانین از برنامه ریزی برای شناسائی آن قوانین جدا نیست.

اما در قسمت اول به قوانین حرکت پرداختیم تا برادران به ارتباط آن توجه کنند. ارتباط مطلب اینست که نمیتوان کشف قوانین را از برنامه ریزی برای شناسائی آن جدا کرد وقتی در عینیت، در کیهن شناسی، ماده

نقض را می‌بینید آن را اساس قرار نمی‌دهد و آن را کنار می‌زند. با اینکه آنرا با چشم می‌بیند و حس میکند. نمیگوید این یک حس، آن هم یک حس، قبول دارم که آن هم یک قانون است بلکه میگوید هنوز چیزی حل نشده است این را کنار بگذارید.

*زیر بنای برنامه ریزی استنباط از قوانین حرکت و زیر بنای این استنباط فلسفه قوانین حرکت و زیر بنای فلسفه قوانین حرکت، فلسفه حرکت و فلسفه حرکت نیز تابع هستی شناسی است.

پس برنامه ریزی نمی‌تواند با کشف قوانین بسازد. چرا مشاهدات خود را نفی میکنند و در یک جا می‌گویند اینجا بن بست است؟ برای اینکه با برنامه اش نساخته است. زیر پای برنامه چیست؟ استنباطی که از قوانین حرکت دارند اساس آن است. زیر پای استنباط از قوانین حرکت چیست؟ فلسفه قوانین حرکت (فلسفه کیفیات حرکت) زیر پای آن است و زیر بنای فلسفه کیفیات حرکت چیست؟ زیر بنای آن خود فلسفه حرکت است. در اصل حرکت که بحث میکند تابع چیست؟ تابع اینست که هستی شناسیش چگونه باشد؟ یعنی ضرورتا از پیش فرضهای هستی شناسی برای شناسائی هستی حرکت استفاده میشود و برای شناسائی قوانین حرکت (یعنی کیفیات مختلف حرکت) از نتایجی که در فلسفه حرکت دارد باید استفاده کند.

هر جا که خواستید راحت میتوانید بگوئید ضرورتی ندارد که بگوئیم در جائی فلسفه حرکت را درست کرده اند و ما هم آنجا میرویم و پیش فرضاها را می‌گویم هر گاه گفتید اصل در صحت، قدرت عملکرد عینی است ما درباره قوانین هستی سخن میگوئیم روابط هستی را اصل می‌دانیم یعنی برای روابط هستی، روابطی باطل نمی‌شناسیم یعنی رابطه قوانین ارزشی با روابط هستی قطع است قوانین ارزشی سخن از بکار گیری دارند عرض م‌یکنیم معنای این حرف اینست که اصلا نکار گیری غلط نداریم. هیچ فرقی ندارد که بگوئید اصلا بکار گیری غلط قوانین نداریم. چون هر گونه بکار گرفتنی، نحوه رابطه‌ای از هستی است. میتوانید بگوئید اگر از این راه برویم قدرت ارضاء داریم از آن طرف برویم قدرت ارضاء نداریم. ولی این طرف را که انتخاب کردیم (انتخاب نه اختیار)، بین آن چیزهائی که در طول یک محور برای ارضا شهوات است، میگوئیم این یکی الان مانعی ندارد و آن را انتخاب میکنیم وقتی انتخاب کردید من میگویم اگر دیگری را انتخاب کنید چه میشود؟ میگوئید به

مانع برخورد میکنیم و نمی‌توانیم پس ملاک ارزش شما تابعی از وقوع میشود. رزش شما تابعی از هستی به نحو مطلق میشود نه رابطه هستی خاص.

حالا در دستگاه الهی بیائید میگوئید رابطه هستی میتواند بر اساس اختیار و انتخاب باطل قرار گیرد و هم میتواند بر اساس یک اختیار حق قرار گیرد. دوباره این را عرض کنم که جمع مطلب چه در شکل الهی آن و چه در شکل مادی آن با فرقه‌های فاحش و روشنی که در نتایج آن پیدا میشود یک عده آن را می‌پذیرند یک عده این را می‌پذیرند. خلقت همه چیز هم که بدست خداوند متعال است. حقانیت بودن افراد باطل و کارهایشان در دستگاه کلی اختیار در منتهی تمام میشود. این نمیتواند برای اینکه رابطه هستی در همه جا صحیح است مصحح شود. مبنای هستی حتما صحیح است. منتهی نهائی هم حتما صحیح است که به فعل تبارک و تعالی بر می‌گردد.

*پرسش و پاسخ

برادر حسینی: اینکه فرمودید بکارگیری قوانین خود رابطه هستی ست بنابراین غلط آن فرض ندارد. اگر این مطلب قدری بیشتر تبیین شود بحث روشن میشود چون من دقیقا متوجه نمی‌شوم این در عینیت چگونه عمل میکنند. اگر ما عینیت را ملاحظه کنیم مقداری با این حرف تفاوت دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: البته این حرف از دیدگاه مادی است که میگوید بکارگیری غلط فرض ندارد از دیدگاه الهی بکارگیری غلط فرض دارد، بعضی از روابط هستی غلط هستند. اگر در خاطر مبارک باشد آنجا یا قانون یعنی رابطه هستی، صحیح و غلط ندارد یا دارد؟ اگر ندارد یعنی نفی بالا امضاء میشود آنوقت بکارگیری غلط هم فرض ندارد. اگر رابطه هستی صحیح و غلط دارد بکارگیری غلط قوانین فرض دارد.

برادر افکاری: چگونه میشود فلسفه حرکت و فلسفه قوانین حرکت جدا از هم نباشد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: این سؤال خوبی است. یک وقت هست که بحث حرکت را در فلسفه می‌کنید و میگوئید حرکت مبداء، مقصد و مسافت دارد، دقیقا بحث می‌کنید که علت پیدایش حرکت غایتی چنین است و هستی منهای آن غایت فرض ندارد ولی شمه اینها بحث کلی است و اصلا درباره اینکه حرکت یعنی رابطه‌ای

که حاکم بر تقسیمات باشد صحبت نمیشود و وفلسفه نسبیت از این بحث فهمیده نمیشود بلکه درباره اصل

حرکت تجریدی بحث می‌کنید. می‌گوئید چرا حرکت "هست" باشد؟ حرکت برای چیست؟

نمی‌گوئید چگونه باید باشد. یعنی یک دستگاه برای چرایی چگونگی نیست. برای چرایی اصل حرکت است نه چرایی چگونگی آن. چگونگی را بنویسید بعد مرقوم بفرمائید چرایی این چگونگی. چرا اینگونه است؟ چرا این کیفیت است؟ در نسبیت بحث از چرایی چگونگی می‌کند و می‌گوید در فلان جو که بروید اگر فشار اینجور باشد کیفیت اینگونه میشود سؤال می‌کنم به چه دلیل می‌گوئید کیفیت حرکت مولکولی حتما باید اینجوری تغییر کند؟

می‌گوئید برای اینکه حرکت در رابطه با بقیه حرکت‌ها شکل می‌گیرد. یعنی چگونگی حرکت یک شئی که آن را بالا فرستادید در ارتباط با حرکت‌های دیگر در پائین شکل گرفته بود، بالا میرود در یک نسبیت دیگری واقع میشود. در یک رابطه دیگری قرار می‌گیرد در آنجا فرم دیگری پیدا میکند فشار را که روی آن کم یا زیاد کردید یعنی در یک رابطه دیگر قرار داده اید، پس چرایی چگونگی، چرایی کیفیات میشود فلسفه قوانین حرکت فلسفه نسبیت است، و فلسفه حرکت بحثی است که فلاسفه الهی در دستگاه تجریدی پس از آنکه در باره اینکه هستی چرا هست بحث کردند، به آن می‌پردازند؟ آنوقت می‌گویند هستی که بدون غایت و مقصد نمیتواند باشد. لازمه غایت داری هستی پیمودن مسافت است پس بحثی که میکند اینست که در کیفیتها سخن نمی‌گوید. بحث درباره اصل حرکت است پس یک چرایی چگونگی حرکت داریم. یک بحث داریم که چرایی اصل حرکت است نه گونه‌های حرکت. چرایی اصل حرکت یعنی چرا اصلا حرکت باید باشد؟ این چه مخلوقی است که خدا خلق کرده است؟ برای چه خلق کرده است؟

بحث در چرایی اصل حرکت بحثی فلسفی در دستگاه منطق تجریدی است حکمش تابع.

حکمی است نسبت به هستی میکنند وقتی میخواهد حکم کند میگوید هستی مخلوق است علت خلقت آن چیست؟ تفضل و نفع و نفع رساندن به او، حرکت فقط در این رابطه معنی میدهد در رابطه دیگر معنی

نمی‌دهد. حرکتی که بخواهد بنا به تفضل با شد چیست؟ این حرکت بطرف غایت است. حالا مهم اینست که آیا رابطه بین هستی حرکت و هستی کیفیات حرکت قطع است؟ یا ارتباط دارد؟

حالا می‌خواهیم هستی کیفیات حرکت را ملاحظه کنیم. یک جا هست که بگوئیم کیفیات. کیفیات متناسب با حرکت است نمیتوانید درباره حرکت بگوئید بطرف مقصدی است (یعنی رضوان).

ولی کیفیات می‌خواهد باشد، می‌خواهد نباشد. حداقلش اینست که کیفیاتی که نیست خلاف جهت هستی حرکت میکند. کیفیاتی که هست متناسب با جهت هستی است. آنوقت می‌گوئید اگر بشر خواست به این طرف برود باید از اینها استفاده کند یعنی آنچه را که در هستی، حرکت می‌گوئید، برای شناسائی کیفیتش قید می‌خورد، شناسائی کیفیت آن کاملا بریده و جدا از خودش نیست. چگونه می‌گوئید حرکت کیفیتی از هستی است و هستی شناسی نمیتواند بگوید هستی مخلوق است ولی حرکت کاری به خلقت ندارد و مستغنی بالذات است. می‌گوئید گفتن این حرف که حرکت مطلقا به این تفویض شده است ید خدا را مضلول میکند و آخرش با مخلوق بودن هستی سازگار نیست و می‌گوئید متناقض با آن است. بنده بلافاصله عرض می‌کنم کیفیت حرکت نیز رابطه اش با خود حرکت، مثل وضعیت حرکت نسبت به هستی است.

برادر افکاری: آنوقت آیا کیفیت حرکت فلسفه قوانین حرکت است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: میشود فلسفه نسبت که فلسفه استنباط میشود آن وقت فلسفه استنباط شما اساس برای برنامه ریزی شما و برنامه ریزی شما برای این اساس میشود که به چیزهایی برخورد کنید در نظام شما می‌گنجد و رابطه اش برای شما تبیین شده است و روابطی از هستی هستند که کارائی دارند میشود با آن کار کرد ولی در آنجاهایی که به بن بست می‌خورد و نمی‌تواند کار کنید می‌گوئید نمیتوان با اینها کار کرد. کار کردن با اینها متناقض با کار کردن با آنهاست.

برادر درخشان: آیا این بحث جهت دار بودن علوم بود؟ و سرانجام هم حاج آقا نتیجه گرفتند انشاء ال..

فیزیک اسلامی هم بزودی نوشته میشود و قوانینش کشف میشود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: باید کشف بشود.

برادر درخشان: یعنی چه بسا در آن فیزیک ما یک میکروفونهای دیگری بسازیم کم صدا را به این نحو منتقل نکند بلکه به نحو اسلامی منتقل کند و چه بسا در آن میکروفونها فرمایشات حاج آقا به نحو دیگری مطرح شود چون الان این میکروفون اسلامی نبود قاعدتا در فرمایشات ایشان تصرف کرد! و واقعا هیچ بعید نیست. چون ما بر اساس فیزیک متعارف است که امواج صوت فرمایشات شما را به گوش ما منتقل کرد. چه بسا در اینها هم تردید کنیم!

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی استنباطهای جدید و قوانین بهتر و میکروفونهای عالیتتری دست می کنید یعنی بوسیله قوانین نور یا قوانینی که الان از آن اطلاعی نداریم.

برادر درخشان: بحث در اینست که در فلسفه الهی بحث هستی شناسی مطرح است خوب در بحث هستی شناسی ما قائل به مخلوق بودن ماده هستیم و اینکه اراده حضرت حق بوده که این جهان خلق شده است و در واقع بحث اعتقاد به وجود خالق مسأله ای است که در بحث هستی شناسی تمام میشود. پس این قسمت اول بود. نکته دوم این بود که فرمودید هستی حرکت، به ذهن می آید که منظور از حرکت، همان تغییرات ماده است (اگر بخواهیم در جهت دار بودن علوم صحبت کنیم) چون هر تغییری در نهایت در بعد فلسفی میتواند تحت عنوان یک تغییری انجام شده در اصطلاح میفرمائید حرکتی واقع شده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه، غرض من این نبود.

برادر درخشان: پس منظور شما از مفهوم حرکت، تغییر و تبدیله به معنای وسیع کلمه است یا فاطر از این است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: به معنای وسیع کلمه یا فراتر؟ من سؤال را متوجه نشدم.

برادر درخشان: میفرمائید حرکت، ما باید این را برای خودمان معنا کنیم تا بفهمیم چه میگوئید. اولین نکته ای که از حرکت در ذهن ما نقش می بندد اینست که امری تغییر پیدا میکند و به امری دیگری تبدیل میشود. آب را که حرارت دهیم اول میجوشد بعد بخار میشود بعد میگوئیم یک حرکت واقع شد. زیرا آب تغییر

شکل یافت و تغییر پیدا کرد جامعه طاغوتی آنچنانی به یک جامعه اسلامی تغییر پیدا کرده است و یک حرکتی واقع شده پس بحث ما در باب حرکت یعنی ملاحظات تغییر.

برادر حجت الاسلام حسینی: گاهی هست که درباره اصل تغییر صحبت میکنید تغییر در هستی چیست؟ سؤال می‌کنید تغییر آب؟ می‌گویم من که اصلاً درباره تغییر ماده حرف نمی‌زنم. اگر نتیجه‌ای حاصل شود طبیعتاً در تبیین تغییر آب هم مؤثر است می‌گوئید تغییر ماده؟ می‌گویم نه. تغییر به ما آنه تغییر. می‌گوئید پس شما در عالم واقعیات صحبت نمی‌کنید. می‌گویم واقعیات که محدود به ماده نیست. چه کسی گفت واقعیات محدود به ماده است؟ تغییر به ما آنه تغییر چه حکمی دارد؟

می‌گوئید عالممهای خیالی میسازید و درباره آن صحبت می‌کنید؟ می‌خواهید پرسپکتیو ملائکه را ترسیم کنید؟ می‌خواهید درباره دستگاه متالوژی عالم برزخ صحبت کنید که حرارت آن از چه انرژی استفاده میکند؟ اینکه به درد بشر نمی‌خورد. می‌گوئید چرا اول آنها به درد بشر می‌خورد. زیربنای آن نظام ارزشی بحث در این مقال است. اگر نخواهیم نظام ارزشی را ساخته ذهن بشر و اخلاق را مبنای کنش مادی بگیریم باید حتماً بحث درباره این شود. بطرف رشد هستیم یا بطرف سقوط؟ بحث در اصل تغییر درباره این صحبت می‌کند نه کیفیت حرکت. اصلاً حرکت برای چه باشد؟ نمی‌گوید چرا بهار میشود؟ می‌گوید اصلاً چرا باید تغییر باشد؟ که فصل هم وجود داشته باشد؟

برادر درخشان: بحث من درباره مفهوم حرکت است.

برادر حجت الاسلام حسینی: ولی مفهوم حرکت در جایی که بخواهد صحبت شود در مفهوم حرکت که صحبت می‌کنیم درباره تغییرات ماده صحبت نمی‌کند.

برادر درخشان: یک موقع هست که شما فرمودید هستی حرکت. قسمت اول راجع به هستی شناسی بود من سؤال کردم منظور حضرتعالی در همان اصول، اعتقادات است؟ می‌فرمائید بله. بسیار خوب، قسمت دوم می‌فرمائید هستی حرکت عرض می‌کنم منظور از این حرکت همان تغییر است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی کیفیات حرکت است؟ می‌گویم نه به هستی کیفیات حرکت بر می‌گردد.

برادر درخشان: کیفیت تغییر را بحث نمی‌کنم.

برادر حجت الاسلام حسینی: فلسفه کیفیت تغییر.

برادر درخشان: آیا منظور از حرکت اینست که آبی را حرارت می‌دهیم و بخار میشود می‌گوئیم حرکتی واقع شده است؟ برای اینکه مفهوم حرکت انتقال دهیم و بگوئیم حرکت یعنی چه؟ که بعد راجع به هستی آن و بعد راجع به هستی آن و بعد راجع به هستی آن و بعد راجع به هستی آن و بعد راجع به فلسفه اش و بعد راجع به فلسفه قوانینش بحث کنیم باید بدانیم راجع به چه بحث می‌کنیم؟ منظور از این حرکت چیست؟ بعد من عرض کردم تغییر شما می‌فرمائید به معنای وسیع آن بله مثل اینست که می‌خواهیم درباره اعداد صحبت کنیم می‌گوئیم اعداد کسی می‌گوید اعداد یعنی همین ۱، ۲، ۳، ۴؟ شما می‌فرمائید نه $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{3}$ چه شد؟ آنها هم هست. بعد سؤال می‌کند منظور از اعداد همان ۱، ۲، ۳، ۴ یعنی اعداد صحیح و بعد $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{3}$ و $\frac{1}{4}$ یعنی اعداد کسری است. می‌فرمائید نه منظور این نیست. اعداد اصم مثل رادیکال ۲ و رادیکال ۳ هم هست بعد آن شخص می‌گوید این به معنای اینست که اعداد همین هاست؟ می‌فرمائید نه اعداد موهومی هست. ما که نمی‌خواهیم دقیقاً بگوئیم قلمرو اعداد چیست؟ می‌گوئیم هر تعریفی که برای اعداد در نهایت قائل میشوید این اعداد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ را هم می‌پوشاند ما که ادعا نکرده ایم آخرین تعریف و جامع ترین تعریف راجع به حرکت را می‌خواهیم ارائه دهیم. قدر اجمالی که این به ذهن ما منتقل شود که منظور شما از حرکت یعنی تغییر یک شیء؟ می‌فرمائید نه به عالم ماده محدود نکنید. این در ماوراء ماده هم هست. عرض می‌کنیم خوب باشد. عقل ما فعلاً تا این حد را می‌کشد. یک کسی می‌گوید اعداد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ است می‌فرمائید به اعداد طبیعی محدود نکن اعداد دیگر هم هستند می‌گوئیم خمس باشد به موقع خودشان به آنها می‌پردازیم. ولی آیا اعداد شامل این هم هست؟ اگر بله یک اجمالی از آن درک شده است آیا منظور شما از حرکت (یک بعدش یک وجه اجمالی) همین تغییری است که در مادیات و کیفیات مادی می‌بینیم؟ و بعداً راجع به هستی و قوانین آن صحبت می‌کنیم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر بخواهیم آن را متنازل کنیم یعنی بحث در اصل حرکت را در بخار شدن به استکان آب ظاهر کنیم. عرض می‌کنیم وقتی یک استکان آب بخار میشود چند چیز واقع شده است از جمله تبدیل شدن کیفیتی به کیفیت دیگر است که، این قانونی دارد که ما در برنامه ریزی قوانین حرکت آن را می‌شناسیم. می‌گوئیم اگر یک استکان آب در دمای فلان در فشار اتمسفر فلان، در... باشد اینگونه بخار میشود و تبدیل واقع میشود والا اگر در فشار دیگری باشد این آب تبدیل به بخار نمیشود یا زودتر بخار میشود. میزان دما و برخورد و اصطکاک و بهر حال نسبتی که در تبدیل این هست وضعیت را که از این توصیف می‌کنیم و قوانینی را که نسبت به این تغییر می‌گوئیم یک مرحله آن است. پس یک مرحله اصل ساده دیدن آن است. استکان آب بخار میشود این تغییر است.

دوم دیدن قوانینی است که چرا و در چه رابطه‌ای تبدیل کیفیت واقع میشود؟

سوم دقیق تر میشو و می‌گوئیم اصلا این مخلوق است یا نه اگر مخلوق است حرکت برای چیست؟ حرکت در اینجا به معنای پیمودن مسافت است. می‌گوئید پیمودن مسافت یعنی چه؟ می‌گوئیم مرتبا این بطرف غایت خاصی حرکت می‌نماید. هستی این یک هستی ساکن نیست یک هستی بی جهت و بی غایت نیست. می‌گویم اگر این را کافر در مسیر باطل بکار ببرد می‌گوئید عیبی ندارد هر یک محدوده خاصی عملکرد باطل دارد، تغییرات باطل دارد، واکسن در یک جای خاصی می‌شکند. می‌گوئیم تغییرات صحیح و تغییرات باطل کلمه تغییرات صحیح و تغییرات باطل گاهی خیالی میشود و رابطه اش با عینیت قطع است کما اینکه رابطه فلسفه با عینیت قطع میشود. فلسفه ادراکی از هستی است نه اینکه ارتباطی با حقیقت هستی است.

برادر درخشان: رابطه حرکت با هستی چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر حرکت به معنای هستی حرکت باشد رابطه تغییر با مسافت است اگر به معنای هستی کیفیات حرکت باشد رابطه تغییر با قوانینی نه کیفیات آن مشخص میکنند، می‌باشد. اگر به معنای استنباط از قوانین حرکت باشد استنباطی که برای برنامه ریزی میکنید برای اینکه وضعیتهای مختلف آب را بشناسید اگر به معنای برنامه ریزی برای شناسائی حرکت باشد یعنی شناسائی (۱) و (۲) و (۳) و (۴) و

(۵) قوانینی که برایش می‌شناسیم خواهد بود. آنچه که صحبت درباره قوانین حرکت بود که اسلامی و غیر اسلامی دارد همین است.

خلاصه بحث

(ارتباط برنامه ریزی و هستی شناسی)

۱- هستی شناسی: بحث در هستی شناسی در مورد اصل هستی است.

۲- فلسفه حرکت: در فلسفه حرکت سؤال از اصل حرکت یا اصل هستی حرکت به میان می‌آید یعنی می‌پرسید حرکت برای چه؟ یا حرکت چرا هست؟ که لازمه آن این است که حرکت در یک بحث تجریدی (فلسفی) مورد دقت قرار گیرد.

۳- فلسفه قوانین حرکت (فلسفه نسبیت) در این قسمت بحث در چرایی کیفیات حرکت است یعنی می‌پرسد چرا این حرکت اینگونه واقع میشود که ضرورتاً چرا اینگونه حرکت میکند؟ (فلسفه قوانین حرکت) نمیتواند از فلسفه حرکت (چرا حرکت؟) تابعیت نکند.

۴- استنباط از قوانین حرکت: استنباط از قوانین حرکت تابعی است از فلسفه حرکت.

۵- برنامه ریزی برای شناسائی قوانین حرکت تابعی است از استنباط از قوانین حرکت.

در اینجا است که باید سؤال کرد:

که قوانینی که در عینیت وجود دارد و کشف میشوند آیا دو ندارند؟ و یا بعبارتی آیا خطا و صواب ندارند؟ در جواب: اگر گفته شود روابط حرکت و یا روابط هستی دارای خطا و صواب نیست آنگاه بکارگیری غلط قوانین بی معنا میشود چرا که از آنجا که هر چه در هستی وجود دارد صحیح است بکارگیری غلط امکان تحقق ندارد.

حتی اگر گفته شود غلط و صحیح در رابطه با انسان معنی پیدا میکند حال آنکه آنچه در هستی واقع میشود درست است لذا غلط حقیقتی نداریم، در این صورت باید نتیجه گرفت که نظام ارزشی هیچگونه حقیقتی ندارد. چرا که این نظام ارزش نمیتواند نهایتاً قوانین هستی هم باشد.

در فلسفه الهی مقتضیات نفس الامری داریم یعنی روابط هستی بر همان اساسی است که احکام الهی است. در این صورت آنچه با احکام الهی متناقض است غلطند ولو هستی داشته باشند در حالیکه در نظام کفر روابط ارزشی آنها رابطه اش با قوانین هستی قطع است.

از این رو در دستگاه الهی میگویند روابط هستی میتواند بر اساس یک اختیار باطلی باطل قرار بگیرد در حالیکه بر اساس یک اختیار حق، حق باشد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۳

موضوع: قوانین تحرک

تاریخ: ۶۴/۱۰/۲۲

*قوانین تحرک (چگونه حرکت کردن)

برادر حجت الاسلام حسینی: بحث امروز درباره قوانین تحرک است که گفتیم دومین ویژگی اساسی روش طراحی اسلامی است و سومین ویژگی نیز قوانین تنظیم حرکتهای هست.

*هر گونه اشکالی که در قوانین تحرک وجود داشته باشد قوانین تحریک را نیز دچار اشکال خواهد کرد بعد از اینکه گفته شد نیازمند به این هستیم که درباره تغییر وضعیت صحبت کنیم و تغییر وضعیت نمیتواند توجه به قوانین حرکت نداشته باشد، آنوقت سخن از قوانین تحرک است.

بنظر من می‌آید علاوه بر رتبه بحثی و اینکه این بحث، مرتبه و اهمیتش نسبت به روش طراحی اسلامی دقیقاً پشت سر توجه به قوانین حرکت است ولی توجه به قوانین تحرک بسیار مهم است و نکات ظریفی هم در آن است که نباید زود از آن غفلت کرد. اگر این نکات کاملاً روشن شود در مرحله سوم که قوانین تنظیم یا تحریک مطرح میشود مطلب خیلی راحت تر تمام میشود ولی هر گونه بن بستى که در اینجا وجود داشته باشد طبیعی است که در قوانین تحریک و تنظیم حل آن مشکل خواهد شد و اسلامی بودن آن به بن بست خواهد خورد و قوانین حرکت و قوانین تحرک در نسبت دادن و حجیت آن کمال اهمیت را دارد.

*قوانین تحرک مبین چگونگی حرکت هستند

قوانین تحرک، چگونگی حرکت کردن است یعنی چگونه حرکت کردنی صحیح است؟ بحث درباره قوانین حرکت در باره کیفیتهای مختلف حرکت و اینکه اینها بر چه اساس بوجود می‌آید و کدامشان صحیح نیست بود

اما در اینجا می‌گوئیم چگونه ما بعنوان یک یک شئی زمان دار باید چگونه باشد؟ اگر ما اختیار داریم و اختیار به معنای حاکمیت بر رابطه است چگونه باید حرکت کنیم؟ این یک جواب خیلی ساده دارد که می‌گوئیم قوانین تحرک، قوانینی کلی است، قوانین عمل است. قوانین عمل هم همان دستورات وحی است.

***قوانین تحرک همان نظام ارزشی هستند

آنگونه حرکت کردنی صحیح است که در آن اطاعت واقع شود و معصیت واقع نشود انسان نماز بخواند، روزه بگیرد، حج برود (در امور فردی)، (در امور اجتماعی) چگونه معامله کند؟ و همه را از دید شخصی مطرح کنیم حتی مسأله ولایت را هم میشود جزء امور شخصی و فردی معنا کرد و گفت که وظیفه ماست که ائمه طاهرین را دوست بداریم و از آنها اطاعت کنیم. (اما توجه داشته باشید که در اینجا صحبت از اقامه احکام نمیشود). یک نکته را باید همینجا بررسی کنیم و آن اینست که نظام ارزشی (قوانین تحرک) یعنی مجموعه باید ها قوانین تحرک را میسازند.

***منطق استناد ابزاری است که بوسیله آن احکام یا سند های مربوط به آنها متصل میشوند.

اگر بر تک تک این باید ها و نیاید ها در رفتار فردی یا جمعی، دست بگذاریم و سؤال کنیم که چرا باید اینجور باشد؟ چرا باید نما بخوانیم؟ چرا نماز خواندن ارزش دارد؟ چرا ربا ضد ارزش است؟ چرا وقف* دارای ارزش است؟ جواب این خواهد بود که این مسأله بوسیله منطق استناد، یعنی منطقی که شما بوسیله آن حکمتان را به سند هائی که دارید مربوط میکنید، تمام میشود. وقتی که احکام میخواهد به سند ها متصل شود یک منطق و ابزاری دارد که آنرا مستند میکند که همان علم اصول است. در علم اصول احکام را مستند به سند میکنید.

***نظام ارزشی از نظام حقیانیت جدا نیست.

حال سؤال اینست که تا به حال که سؤال از چرائی میشد میگفتید چون وحی شده و خدا فرموده است ولی هوز جواب چرائی، بصورت فلسفه ارزش طرح نشده است. چرا آنچه را که خدا فرموده تبعیت کنم؟ یکبار میشود گفت برای اینکه خدا دستور داده است باز دوم هم میشود سؤال کرد خوب چرا خداوند تبارک و تعالی

دستور داده است؟ یعنی (سؤال را از ساین مرحله بالاتر منتقل کرد) می‌فرمائید برای اینکه به صلاح بندگان بوده است و هیچ مطلبی از آن به خود خداوند متعال بر نمی‌گردد. امکان ندارد که از شما به او خیر برسد از اوست که به شما خیر میرسد. پس در مرتبه اول چرائی نظام ارزشی شما به این بر می‌گردد که چون مصلحت عباد است. می‌گویم چرا مصلحت عباد چنین است؟ می‌گوئید مصلحت عباد در ارتباط با اقتضای تکوینی، یعنی خواصی را که خدا در هستی قرار داده است، می‌باشد. چرا خداوند این خواص را در اشیا قرار داده است؟ برای رفتن به غایتی خاص. چرا به آن غایت برویم؟ برای اینکه به ما انعام کنند، تفضیل چرا عایت به تفضیل بر می‌گردد؟ برای اینکه به هستی مطلق و کمال مطلق مناسب دارد به فعله تبارک و تعالی مناسب است. چرا تفضیل با فعل او مناسب است؟ چرا ظلم مناسب نیست؟ چرا رحمت مناسب با او است و ظلم و تجاوز مناسب با او نیست؟ می‌گوئید؟ برای اینکه باید ببینیم چه چیزی متناسب با اطلاق است، بعد می‌گوئید حقانیت همه حقها به خداوند تبارک و تعالی است. بسیار خوب یکبار در اینجا فلسفه نظام ارزشی به ارزش برگشته و ریشه ارزش و ریشه حقانیت به خداوند تبارک و تعالی بازگشت کرد، چه چیزی را می‌توان به حق موصوف کرد؟ آنچه که موصوف به اوست.

اطلاق، یعنی مطلق بودن هستی، در جمیع مراتب منسوب به اوست (که در آنجا کلمه جمیع هم نسبت به حضرتش از ضیق تعبیر ماست مستجمع جمیع کمال هم باز از ضیق کمال ما هست، و صرف الوجود خلاصه اینها تعبیری است که صرفا حالت اشاره‌ای از ناحیه ما میتواند باشد) شما می‌گوئید حق اوست و هر چه منصوب به اوست حقانیتش تمام میشود ارزش که نمیتواند جدا از حق باشد. نمیشود نظام ارزشی جدا از نظام حقانیت باشد. وقتی می‌گوئید یک چیز دارای ارزش است نمیشود ارزش را بصورت مطلق از حق بودن جدا کرد. ذکر حق و باطل و ارزش یابد به فلسفه ارزش بر گردد. فلسفه ارزش (یعنی چرا حق است)؟ باید به آن چیزی برگردد که حقانیت به او حاصل میشود.

* پایگاه ارزش به امری که حقیقتا ارزش دارد بازگشت می‌نماید.

و اما صحبت از فلسفه ارزش کردن چه ارتباطی با بحث دارد؟ عرض می‌کنیم فلسفه ارزش است که معلوم میکند که ارزش امری نسبی است یا امری است که پایگاهش مطلق است؟ پایگاه ارزش به چه بر می‌گردد؟ آیا به حالت روانی من شما یا دیگری بر می‌گردد یا پایگاه ارزش بهامری بر می‌گردد که حقیقتا ارزش دارد؟ اگر گفتید متناسب با جلت عظمت است این بدین معناست که او حق است نه اینکه من او را حق می‌فهمم. وقتی که می‌گوئید نظام ارزشی به طبع بر می‌گردد طبع ما یک نحوه می‌پسندد و طبع دیگری نحوه دیگر می‌فهمد، و می‌پسندد ارزش در نزد ما یک چیز میشود در نزد دیگری چیز دیگری میشود آنوقت پایگاه آن ضعیف میشود.

* امکان ندارد که پایگاه ارزش هم به تبارک و تعالی بازگشت نماید و هم جلو اختیار سوء و فاسد را بگیرد.

اگر بخواهید واسطه درست کنند و بگویند آنجا هم که می‌گوئیم فطری است باز به هستی بر می‌گردد و هستی هم بالواسطه به نظام هستی و به این که خداوند اینگونه قرار داده و حق است که من اینگونه بپسندم آنوقت شما جواب یک ملحد را نمی‌توانید بدهید نظام ارزشی یک ملحد هم همین را میگوید یعنی میگوید من اینجوری می‌پسندم آن را خدا خواسته است و نمیتوانید اختیار را در آن حل کنید ممکن نیست که پایگاه ارزش هم به او بازگردد و هم جلو اختیار فاسد را بگیرد.

* آیا بایست و نبایست با ملاحظه حرکت ارتباط دارد؟

گاه گفته میشود که پایگاه ارزش به فطرت و ملائمت به طبع و سازگار با میل بر می‌گردد چون میل من و خاصیت من مخلوقی از مخلوقات خداست در نظام جهان جائی دارد از این راه به خدا منسوب میشود؟ چرا میخواهید آن را از راه دیگری به خدا منسوب کنید؟ چرا سعی دارید بگوئید نظام ارزشی به مصالح نفس الامر بر می‌گردد آن مصالح به غایتی که خدا قرار داده و آن هم به خدا بر گردد؟ از اول راحت بگوئید نظام ارزشی به حسن و قبح عقلی بر می‌گردد. حسن و قبح عقلی هم به فطرت بر می‌گردد. طبیعتا بشر از یک چیزهایی بدش می‌آید و یک چیزهایی را هم دوست دارد. ظلم در نزد بشر قبیح است. عدل در نزد بشر نیکوست و بشر ها همه بر این امر متفق اند اگر این را بگوئیم مسأله اختیار را نمی‌توانیم کاملاً حل کنیم و علاوه بر این یک چیز دیگر هم هست و آن اینست که رابطه ارزش و حرکت را بالمره ذکر نکرده ایم و مهمترین نکته‌ای که در این قسمت

بحث باید تمام شود اینست که آیا معنی بایست و نبایست با معنای ملاحظه حرکت و گفتن این که این حرکت و صحیح و آن حرکت فاسد است، این حرکت سزوار و آن حرکت ناسزاوار است، این حرکت بطرف باطل و آن حرکت بطرف حق است، رابطه‌ای دارد یا ندارد؟

*قوانین حرکت لا اقتضاء نیستند.

اگر گفتید مقضای نفس الامری یعنی اقضایی که اشیاء دارند، این اثر اشیاء خوب است، آن اثر اشیاء بد است، این اثر و این رابطه شما با شئی زمینه طاعت را گسترش داده و اختیار صحیح را محقق کرده و شما را بطرف بهشت می‌برد و رابطه آن شئی با شما منتهی سوئی دارد، یعنی شرب خمر موافق مصلحت شما نیست. آشامیدن خمر یک منتهی حرکاتی مثل نماز خوب و مناسب است اگر کمی دقت کنید می‌بینید وقتی که می‌گوئید اقتضای نفس الامری یا اقتضای تکوینی کاملاً توجه به قوانین حرکتی که در بحث قبل گفته شد پیدا کرده اید، درست است که شما نمیتوانید علم به اقتضا پیدا کنید مگر از طریق وحی و نمیتوانید بفهمید خاصیت این شئی با انسان چیست و چه منتهی میدهد جز از طریق وحی، اما علم به این اقتضا پیدا نکردن یک حرفی است و اقتضا نداشتن هم یک حرف دیگری است اگر گفتیم "قوانین حرکت" هیچ جهتی ندارد معنایش اینست که هیچ اقتضائی ندارد به عبارت دیگر شئی دارای اقتضای حقیقی برای رفتن به جای خوب و شئی دارای اقتضای حقیقی برای رفتن به جای بد نخواهید داشت بله خوب و بد نسبی پیدا می‌کنید و اقتضایش هم تناسبی است که برای آن وضع نسبی خوب است و جوهره مطلب هم به پوچی میرسد.

حالا اگر گفتیم اقتضا داریم معنایش اینست که قوانین حرکت داریم و این قوانین حرکت آنگونه حرکتی است که مناسب با انسان است و آن قوانین حرکت دیگر با او مناسبت ندارد. در اینجا بعد از مسأله اقتضا باید به یک نکته دیگر عنایت فرمائید که اصلاً معنای ارزش و میل یعنی چه؟ اول معنای ارزش و میل را در انسان ملاحظه میکنیم و بعد ببینیم نسبت آن با هستی چیست؟ و ببینیم ارزش صحیح و ارزش فاسد چه خواهد بود؟ (ارزش صحیحی که حق است نه اینکه ارزش صحیح در نزد من و نه ارزش صحیحی را که من حق می‌دانم، ارزش باطل هم حقاً، ارزش باطل باشد نه ارزشی را که من باطل می‌دانم) رابطه ارزش با هستی را هم ملاحظه

می‌کنیم. اول می‌گوئیم ارزش یعنی میل و جوهره آن به یک فشار درونی بر می‌گردد. اشیاء حرکت‌هایی دارند پس فشارها و جاذبه‌ای دارند منهای جاذبه و کیفیت جاذبه و منهای وجود فشار حرکت بوجود نمی‌آید آیا فشار انسان از اول جهت دار است؟ انسان دارای چند رقم فشار است؟ یک رقم فشارش مثل فشار اشیاء مادی است مثل سایر عالم وکل اشیاء است، در این مرتبه فشار فقط تعطیل نشدن حرکت را می‌خواهد جهتش هم جهت خاصی نیست پس فشاری که بالای سر اختیار است یعنی انسان مجبور است که اختیار کند نمیتواند متوقف باشد، سکون را نمیتواند انتخاب کند سکون به معنای حقیقی با اختیار نکردن مسازد. یعنی تعطیل قوه اختیار است. اختیار کنم که تا آخر هیچ اختیاری نکنم یعنی در این دنیا باشم ولی هیچ اختیاری نکنم. که اختیار گسترده و ذات دارد. فعلا روی ذات اختیار صحبت می‌کنیم انسان مختار نمیتواند مختار نباشد خداوند او را مختار قرار داده است به هر نسبتی که می‌خواهد باشد کم یا زیاد به آن کار نداریم.

*اختیار یکی از دو جهت هوی یا تقوی فکر را در همان جهت بکار می‌اندازد

اگر انسان یکی از دو جهت یعنی یا هوی و یا تقوی را اختیار کرد و جهت کلی مشخص شد فکر هم در آن جهت شروع بکار میکند. تناسبات با این جهت را درست میکند.

در هستی شناسی مغالطه می‌سازد، اگر فکر بطرف هوی رفت در هستی شناسی بصورت مغالطه در می‌آید در نظام ارزشی، ارزش ملایمت با میل میشود.

حالا دقیقا بجای اینکه اختیار را بطرف هوی ببرید و بگوئید در هستی شناسی مغالطه، و در نظام ارزشی بازگشت به میل میکند و در تنظیماتش انتخاب اولویت متناسب با میل را انجام میدهد، تلاش فنی و علمی او هم در راه ارضاء امیالش صورت می‌گیرد.

*فلسفه متألهین سازگار با میل نیست

حالا در طرف دیگر حرکت کنید در محور دیگر می‌گوئید تقوی، تقوی یعنی پرهیز از میل، عجب برای تبیین این مطلب فشار لازم داریم باید برای این یک جاذبه تمام کنیم تا بتوانیم بگوئیم اینجا هم زمان واقع میشود و اینجا هم ارزش رابطه انسان است (نهایت نه در ملاحظه ایستا بلکه در ارتباط با زمان و اختیار) در اینجا چگونه

ممکن است که پرهیز مبدا حرکت باشد؟ می‌گوئیم پرهیز را انتخاب کرده است، پرهیز از میل و پرهیز از اینکه ارزشش ناشی از میل باشد را انتخاب کرده است. اگر تقوی را انتخاب کنید یعنی اگر نخواهد خود و لذات را در آن اصل قرار دهد فلسفه اش راه به واقعیت و حقیقت میبرد و خداشناسی میشود. حداقل ما در اینجا میتوانیم این فرض را بعنوان یک ادعا جلو ببریم و بعد فرض را بررسی کنیم یعنی اینجا بصورت کلی میتوانیم بگوئیم فلسفه متألهین سازگار با میل نیست بلکه سازگار با تقوی است.

در قدم دوم ارزش چه میشود؟ طبیعی است که در اینجا ارزش به آن چیزی که حق و مبدا ارزش می‌داند بر می‌گردد.

*انگیزه، جاذبه و میل انسان مختار نمی‌تواند حاکم بر اختیارش باشد

حالا اگر در اینجا مطرح شود که زمانی که می‌گوئیم (باید) کیفیت جریان اختیار را ذکر می‌کنیم (باید) یعنی سزاوار و ارزش یعنی سزاوار است، و حالا انسان را در حال حرکت ملاحظه کند نه اینکه بشود آن را بصورت ایستا فرض کرد. آنرا یک موجود بگیرد که بصورت یک جریان است می‌گوئید این جریان سزاوار است و آن جریان سزاوار نیست. این ارزش متناسب با هستی و آن ارزش متناسب با نیستی است. این ارزش با قرب به رحمت و آن ارزش با بعد نسبت به رحمت متناسب است ارزش باطل و ارزش صحیح قابل ملاحظه میشود. بنابراین عرض می‌کنیم که وقتی می‌گوئید نظام ارزشی، نزد انسان ارزش دارد، اگر در دستگاه انسان شناسی گفتید انسان مختار است دیگر انگیزه آن نمی‌تواند حاکم بر اختیارش باشد جاذبه اش و میلش نمی‌تواند حاکم بر اختیارش باشد. چرا؟ چون اختیاری که تحت یک قوانینی وزیر نظر انگیزه کار میکند کاخیار نیست بلکه تابعیت از رابطه است نه حاکمیت بر رابطه تنها جایی میشود اختیار را پذیرا شد که انگیزه زیر دست اختیار باشد آنچه انسان را تحریک به فعل و حرکت ذهنی میکند و باید برای انسان تمام میکند، باید تحت اختیار باشد نه حاکم بر اختیار باشد. می‌گویند حالا بفرض هم که تحت اختیار قرار گرفت و حاکم بر حرکت و فشار و انگیزه شد، این چه چیزی را تمام میکند؟ می‌گوئیم:

اگر ارزش به دست اختیار سپرده شد و اختیار صحیح و فاسد داشته باشد، سازگار با هستی و ناسازگار با هستی داشته باشد و اختیار سازگار با هستی به معنای اختیار آنچه سازگار با خود است نباشد بلکه اختیار صحیح، اختیار باشد که سازگار با یک راه حق انتخاب کردن باشد و حقانیت آن به خداوند تبارک و تعالی بر گردد، آنوقت دیگر (باید) میشود جریان سزاوار بطرف حضرت حق و اصلاً دیگر در اینجا خوب است خوب "حقیقی" می باشد نه انیکه در نظر من خوب است. طبیعی است که رابطه باید با هستی مشخص میشود. وقتی شما در فلسفه عالم را در حال حرکت می بینید میگوئید هستی مخلوق خدا است. فلسفه هستی میگوید حرکت از مبداء به مقصد برای کمال است در فلسفه قوانین حرکت چه میگوئید؟ میگوئید کیفیات میتوانند صحیح متعین شوند و میتوانند فاسد متعین شوند. اگر در رابطه با حقایق هستی باشد و بطریف رضوان باشد صحیح به انسان میرسد یعنی میگوئید این میل، میل صحیح است این پسند، پسند صحیح است. این ارزش ارزش صحیح است. پس قوانین تحرک قوانین تحرک قوانینی است که نظام ارزشی را مشخص میکند و از طریق توجه به قوانین حرکت است که میتوان مسأله اقتضا و اقتضای نفس الامری و اینکه این مقتضی خوب بودن و آن مقتضی بد بودن است را طرح کند. (البته جدا از انسان و جدا از ادراک من) شما میگوئید خواص دستوراتی را که در نظام ارزشی توسط خداوند داده شده است خواص را ملاحظه می کنید پس با ملاحظه قوانین حرکت است که میتوانید رابطه ارزش را با قوانین نفس الامری و با غایت و نهایتاً با اساس و مبنای ارزشی خودتان ملاحظه کنید.

*خصوصیت نظام ارزشی الحادی این است که بکارگیری قوانین مستقل از ادراک امیال و انگیزه های انسان معنائی ندارد اما در نظام ارزشی اسلامی بکارگیرها مستقل از انسان دارای اقتضای حقیقی است

پس نتیجه اینکه اگر بکارگیری قوانین جهت دار شد (یعنی اگر گفتید قوانین را میشود در راه فاسد بکار گرفت یعنی میشود حرکت و رابطه فاسدی را ایجاد کرد و این فساد، فساد حقیقی و مستقل از درک من یا شد و اگر گفتید کاری که انجام دادید شما به راه بدی میبرد یا آن کاری که انجام داده اید شما را به راه خوبی میبرد) یعنی اگر کار برد، بکارگیری، مستقل از ادراک و امیال و انگیزه ها معنا نداشته باشد، این نظام ارزشی

نظام ارزشی الحادی خواهد شد و اگر بکارگیری ها مستق از انسان دارای اقتضای حقیقی باشد و انسان بتواند با بکارگیری عقلش ادراکی از آن پیدا کند این نظام ارزشی نظام ارزش الهی است.

البته یک وقت می گوئید خداوند آنچه را که توانسته اید ادراک کنید بر شما می بخشد و عیبی ندارد می گوئید من نمی دانم این طاهر است یا نجس آن را میخورم آثار بعدش چگونه میشود؟ بعدهم میگوئیم خداوند که خالق اثر است بر شمائی که در سیر بطرف رضوان او کوتاهی نکردید می بخشد. یک وقت هست که صحبت از خالق اثر نیست و این به خودی خود اثر ندارد. خوب این حرف نظام ارزشی را زیر سؤال بردن و آن را پوچ فرض کردن است. کاربرد نظام ارزشی فقط برای تنظیمات ظاهری دنیا در دستگاه الحادی باید هم همینطور شود و هر روز باید متناسب با خواصی از ماده که ملایمت با طبع دارد عوض شود که این حرف نمیتواند با دستگاه الهی هماهنگ در آید.

*پرسش و پاسخ

برادر محمد زاده: در انتخاب نظام ارزشی الهی، یعنی در آن زمانی که فرد نظام ارزشی الهای را می پذیرد و آن را بر جنبه های زندگیش حاکم میکند باز اینجا انگیزه فردی است که بر آن انتخاب حاکم است یعنی اینکه وقتی فرد نظام ارزشی الهی را انتخاب میکند به این نتیجه رسیده است که این در رابطه با خودش، در آینده یک رضوان یا بهشتی را که مورد نظرش است، در رابطه با نفس خودش ایجاد میکند. آیا انگیزه بر این انتخاب او حاکم نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یک وقت هست که شما میگوئید اعتراف به حق هر چند برعلیه نفس باشد، در این قضیه هست. خوب این خیلی گرفتاری پیدا می کند و در دنیا باید خود را از خیلی چیزها نگه دارد قبل از آن مطلب که بخواهد ملایمت با نفس و عدم ملایمت و خود ستیزی و غیره را ملاحظه کند، بالاتر از آن یک وقت هست که ایشان اعتراف به حق میکند و میگوید مطلب حق است. در حینی که اعتراف به حق میکند اصلا محاسبه خودش را ندارد. این اعتراف و عدم اعتراف را شما میخواهید چه کنید؟ گاهی هست که می گوئید

اعتراف به حق معونه می‌خواهد گاهی هست که می‌گوئید خیره چشم بستن معونه می‌خواهد یعنی شاید به یک معنا، معنای دقیق فطرت هم همین باشد.

خاصیت قوه تمیز باضافه آنچه که آیه قرار داده شده است، اعتراف به حق است. انسان قدرت باز داشتن این خاصیت را دارد. میتواند چشم را ببندد یک وقت هست که می‌گوئید رابطه بین دنیا و آخرت رابطه ارزش و سود است، یک انقلابی از سود مادی برای یک ارزش اجتماعی و تاریخی می‌گذرد. یعنی شما در تاریخ قهرمان شدن را علت حرکت بشر قرار داده اید. ما عرض می‌کنیم اگر التفات به عمل باشد، پرستش عمل یعنی انسان عمل خودش را پرستش کند(حالا ولو که عمل هم خیلی خوب و درجه یک باشد) عملش را بزرگ میدانند گاهی عجب به نفس است یعنی خود بزرگ بینی است گاهی به فکر است فکر خود را بزرگ دیدن، گاهی به عمل است، عمل خود را بزرگ دیدن، اما گاهی هست که می‌گوئید تعظیم حق، تعظیم فکر نیست، تعظیم عمل نیست. فرد حاضر است که دقت کن و خود را تخطئه کند. در نماز تسبیح میکند میگوید ال.. اکبر و بلافاصله میگوید سبحان اله منزّه است از این بزرگی که من می‌فهمم باز تکبیر میگوید یعنی از این تنزیهی که من کردم بزرگتر است. همه مطلب اینست که می‌گوئید ارزش و سود، سود را دنیوی می‌گیرید ارزش را هم دنیوی می‌گیرید گاهی بیشتر احترام می‌گذارید و می‌گوئید اصلا ارزش را از این دنیا بیرون می‌بریم. گاهی من عرض می‌کنم از این رتبه بالاتر هم میتوانید ملاحظه کنید می‌گوئید اعتراف به حق، و بعد می‌گوئید معنای فطرت اینست که سازگاری این فرمولی را که خدا در دل این نظام خلق کرده است، منتجه طبیعی است اعتراف به حق است. بعد یک پا بالاتر بر می‌دارید و می‌گوئید خداوند تمیز بشر را گونه‌ای قرار داده که میتواند راه به حقیقت پیدا کند و لو بالنسبه، راه مطلق بسته نیست این همان جوهره‌ای است که اختیار را لازم دارد که حاکمیت بر رابطه باشد و الا محال است این نکته‌ای را که عرض می‌کنم این است که شما در آنجا برای اینکه به یک نفعی برسید خدا و آخرت را انتخاب نمی‌کنید. مرتبا هم خائف و راجی هستید اگر خدا گفته بود هر کس یکبار گفت آما دیگر تا آخر کارش درست است یا دیگر به اختیار کاری نداریم بله ولی شما از سوء عاقبت می‌ترسید معذالک کارهایی را در دنیا ترک می‌کنید. اگر فقط ترک برای نعمت بهشت بود و نه برای حقانیت آن، آن رادر

قانون احتمالات می‌بردید و می‌گفتید احتمال داد من عاقبت به خیر نشوم پس لااقل این خوشی دنیایی را کرده باشم. چه فایده دارد آدم کاری را ترک کن و اگر هم عاقبت به خیر نشود آنطرفش هم عذاب باشد. ولی روی اعتراف به حق می‌آئید و می‌گوئید حق چیست؟

راه یافتن به حق چیست؟ بهر حال هرگاه که نظام ارزشی، مستقل از من و ادراک من، مستقل از انسانها و ادراک انسانها (کیفیت حرکت انسانها اینگونه که باشد حق است، اینجور زمانی، زمان متناسب با قرب است و آنجور زمانی متناسب با بعد است) وجود داشته باشد این تمام است ولی اگر آن را نسبی کردید این دیگر کاری هم به ارزش خدایی ندارد، ارزش آن همان ارزش ادراکات خود شماست.

برادر درخشان: بحث این جلسه راجه به قوانین تحرک یعنی باید‌ها و نبایدها بود و محور اصلی بحث قاعدتا همان بحث ارزش است، در بحث ارزش به مسأله باید‌ها و نبایدها اشاره فرمودند که ارزش جدای از باید‌ها و نبایدها نیست و بعد این در رابطه با انسانی که در حال حرکت است مسأله باید و نبایدها در ربط با انگیزه‌ها قرار گرفت و سرانجام بحث به اینجا رسید که اگر انگیزه‌ها الهی باشد ارزشها هم الهی میشود و اگر انگیزه‌ها غیر الهی باشد ارزشها هم غیر الهی است پس یک ربطی بین سه مفهوم برقرار شد یکی مفهوم ارزش یکی مفهوم باید و نباید و دیگری انگیزه بود. و نتیجه‌ای که گرفته شد این بود که اگر انگیزه مادی باشد ارزش هم مادی میشود و اگر انگیزه حرکت الهی بود ارزش هم الهی میشود و بعد تقوی و سایر مسائل هم در تبیین آن مطرح شد.

سئوالی که من داشتم این بود که در این سیر از بحث آنچه که تعریف نشده و هنوز بعنوان سئوال باقی مانده است تعریف خود ارزش است که اصلا ارزش به چه معناست؟ اینکه ارزش را مترادف باید‌ها و نبایدها بگیریم مسأله‌ای را حل نمی‌کند چون سرانجام به همینجا میرسیم که بگوئیم انگیزه‌ها نقش اصلی را بازی می‌کند. اگر انگیزه الهی بود پس ارزش هم الهی میشود اما این مفهوم ارزش را برای ما تبیین نمی‌کند چرا؟ چون سئوال میشود که چه انگیزه‌ای الهی است و چه انگیزه‌ای مادی است؟ اگر بگوئیم انگیزه‌ای مادی است که ارزشهای الهی را محور حرکت خود قرار دهد آنوقت دور حاصل شده و تعریفی از هیچ کدام حاصل نشده است.

می‌خواستیم ارزش را تعریف کنیم انگیزه را مطرح کردیم برای اینکه بگوئیم انگیزه الهی است یا مادی. از مفهوم ارزشهای الهی و مادی استفاده می‌کنیم یعنی بهر صورت چیزی تعریف نشده است بلکه چندین اصطلاح به لسانهای مختلف بیان شده است و به ذهن میرسد که محل بحث اصلی هنوز به قوت خود باقی است و اصلاً دست نخورده است که مفهوم ارزش چیست؟ بالاخص که در ابتدای بحث هم اشاره فرمودند به این مسأله که آیا ارزش بالاستقلال از ما و انگیزه‌های ما موضوعیت دارد یا نه؟ نقش تعیین کننده در بحث دارد و بنابراین تا موقعی که خود ارزش مشخص شود تا دیگری تعریف بشود. نمیتوان تعریف یکی را متوقف بر دیگری کنیم. به ذهن می‌آید که حداقل این مسأله روشن نشد که ارزش به چه معناست.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر گفتیم همه حقایق عالم به خداوند تبارک و تعالی باز می‌گردد یعنی تناسب با مطلق است که منزه بودن از بدی را تمام می‌کند و خوبی و ارزش تناسب با قرب و نهایتاً در ریشه حق متناسب با آن است که هیچ نقصی را نمیشود به او نسبت داد و همه خیرات را میشود به او نسبت داد. معیار حق بودن همه حقایق حضرت حق جلت عظمه، صرف الوجود، وجود مطلق است. معیار حقایق در اینجا با نفی بدیها تعریف نشده است بلکه با خیر و هستی و تناسب با کمال و تناسب با اطلاق تعریف شده است نکته‌ای را که جناب آقای درخشان مورد توجه قرار دادند نکته مهمی است تمام جوهره بحث هم سر یک نکته بیشتر نیست آنهم اینستکه آیا مسأله ارزش امری حقیقی است؟ اگر مسأله ارزش امری حقیقی است به چه چیزی میشود گفت ارزش؟ یعنی تعریف حقیقی ارزش چیست؟ اگر چنین تعریفی را تمام کردید و اختیار را هم برای انسان تمام کردید آنوقت انگیزه‌ای که متناسب با این باشد میشود گفت انگیزه اسلامی است اساساً بازگشت ارزش به تناسب به خداوند تبارک و تعالی است. در جلسه آینده انشاء الله.. به مسأله نظم و بی نظمی هم که رجوع به این مسأله میکند اشاره خواهیم کرد.

خلاصه بحث

قوانین تحرک:

قوانین تحرک دقیقا همان نظام ارزشی است. لذا بحث قوانین تحرک این است که چگونه حرکت کردنی صحیح است، یا انسان بعنوان یک شئی زمان دار چگونه میبایست حرکت کند؟! در جواب به این سؤال اگر فقط به اینکه خداوند فرموده است اکتفا کنیم فلسفه ارزش را طرح نکرده ایم، بلکه:

خداوند فرموده است: چون مصلحت عباد است - مصلحت عباد هم در رابطه با اقتضای تکوینی است، این اقتضای تکوینی لزوما بطرف غایتی خاص است که برای تفصل کردن و انعام کردن آن جهت را باید پیش گرفت. غایت به تفصل بر میگردد، زیرا بافعل او تبارک و تعالی و کمال مطلق مناسبت دارد. ظلم مناسبت بافعل ندارد - حقانیت همه حقها به خدای تبارک و تعالی است.

اگر چنین شد باید گفت ارزش نمیتواند جدای از حق باشد همچنانکه نظام ارزشی جدای از نظام حقانیت نیست. گاه ارزش را با واسطه نسبت میدهند - یعنی گفته میشود ارزش فطری است - فطری بودنش به هستی و هستی به نظام هستی بر میگردد، نهایتا خدای تعالی است که جهان هستی را اینگونه آفریده است. اشکال این مسیر بر این است که جواب یک ملحدر را در توجیه ظلمش چگونه باید داد چون میگوید خدا اینگونه قرار داده است اینگونه هم شد.

آیا دیگر قدرت حل اختیار در این مرتبه وجود دارد؟

گاه ارزش را به طبع بر میگردانند که بوضوح پایگاهش ضعیف است.

رابطه قوانین تحرک (نظام ارزشی) و قوانین حرکت:

آیا معنای بایست و نبایست (نظام ارزشی) با ملاحظه حرکت (گفتن اینکه این حرکت صحیح است یا آن

حرکت) رابطه دارد؟

مقتضای نفس الامری یعنی اقتضایی که اشیاء دارند بدین معنا است که اثر این اشیاء خوب است اثر آن

اشیاء بد است.

نتیجتاً رابطه این شئی خوب و انسان رابطه‌ای است که انسان را بطرف بهشت میبرد و اختیار صحیح را محقق می‌کند، سؤال اینجاست که آیا وقتی میگوئید مقتضای نفس الامری توجه به همان بحث حرکت نیست؟

ارزش:

ارزش یعنی میل که این میل قهراً به یک فشار درونی بر میگردد کما اینکه برای اشیاء منهای جاذبه و فشار حرکت ممتنع است (یک رقم فشار، فشار مادی است که صرفاً برای تعصیل نشدن حرکت است) از این جهت انسان سکون (اختیار نکردن) را نمیتواند اختیار کند.

فکر در این جهت شروع به کار می‌کند نهایتاً یا بطرف هوی است که مغالطه را در هستی شناسی نتیجه میدهد و یا تقوی است که حاصلش خداشناسی است. اگر فلسفه متالهمین با تقوی سازگار شد آنوقت طبیعی است که ارزش را به چیزی میگرداند که حق میداند.

بنابراین ارزش دارد یعنی سزاوار است. تنها جائی میشود اختیار را پذیرفت که که بر انگیزه حاکم باشد اختیار صحیح سازگار با راه حق است که به او تبارک و تعالی بر میگردد از این رو حقیقتاً خوب است و دارای ارزش است نه اینکه آنرا خوب می‌بینیم.

بسمه تعالی

لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۴

موضوع: مبنای تعریف و علت پیدایش ارزش

تاریخ: ۶۴/۱۰/۲۵

مقدمه

برادر حجت الاسلام حسینی: بحث جلسه قبل به بحث مبنای ارزش رسید. اگر مبنای ارزش، و آنچه که نظام ارزشی بر آن قرار دارد، امری باشد زائیده ادراکات ذهنی انسان یا محصول حالاتی روانی وی باشد و نتواند رابطه‌ای به خارج از انسان پیدا کند اولاً خود انگیزه و هر نوع توصیف از آن دو ثانیه علم و ادراک و هر گونه سخن درباره هر چیز حتی درباره شناسائی انگیزه و آگاهی، زیر سؤال میرود.

قبل از وارد شدن به بحث، لوازم و تبعات آن را عرض میکنم و بعد به خود بحث میپردازیم

• آیا ارزش دارای حقیقتی مستقل از انسانهاست

آیا میتوان پذیرفت که هر کس یک تعریف و یک مبنا به هر نحو که می‌پسندد از ارزش ارائه دهد؟ اگر تعریف از ارزش متعدد شد و به پسند و ذوق و آداب و رسوم از قومیت انسانها بازگشت نمود دیگر صحبت از واقعی بودن ارزش بی معناست، و واقعیت ارزش چیزی جز وقوع آن در عالم ذهن و در تمایلات روحی و اندام انسانی انسانها نخواهد بود. یعنی همانگونه که چوب و قند و آهن و... هر کدام دارای خاصیتی بوده و متناسب با وضعیت و خاصیتشان دارای تغییر و حرکت هستند، تمایلات روحی و روانی انسانها نیز چیز جز نتیجه انعکاس خواص ماده بر هم در این ارگانیسم و مجموعه پیچیده نخواهد بود که این نتیجه همان پسند و انگیزه و ارزش است.

آنچه که من پسندم ارزش دارد و هر آنچه که دارای ارزش باشد در نزد من است که ارزشمند است و چیزی بی ارزش است که برایم من ارزش نداشته باشد، و اگر چیزی پسندیدنی شد یعنی آنهایی که در این قسمت از تاریخ و در این بخش هستند مشابهتهایی با من دارند یعنی زیباشناسی و پسند آنها مطابق با آن چیزی است که من می‌پسندم و لکن این پسند مستقل از من و دیگری که در این قشر و در این حیطه قرار دارد، نیست این ارزش جدای از ما وجود نداشته و به تنهایی دارای واقعیت نیست، واقعیت تاریخی آن به معنای وجود یک حالت و طرز رفتار در یک مقطع خاص و در یک جمعیت مشخص می‌باشد. مثلاً مردم ایران و ملت یونان در فلان دوره یک نوع خاص از خوراکیها را می‌پسندیدند.

این گونه برخورد یعنی پسند و ارزش را بعنوان یک واقعیت تاریخی با یک مناسبات خاص طرح کردن و تبلور خصوصیت شخصی و روابط آن را ذهنی دانستن است. مثلاً انسان یونانی قرن پنجم در رتبه چهارم از رشد بوده و چنین خاصیتی را دارا بوده است.

• رابطه پسند و آگاهی در دستگاه مادی

حال باید دید پسند و خاصیت متقابلاً چه رابطه‌ای با آگاهی دارند؟ چون پسند جزء ارگانیزم بدن است بایستی طبیعتاً هم تأثیر بپذیرد و هم تأثیر بگذارد یعنی هم اطلاعات پیچیده تر شده و مجموعه‌ای بزرگتر را درست کرده و نتیجتاً بر باورها و منته‌ها و استنتاجها اثر بگذارد و هم متقابلاً ظرفیت انسان تغییر کند و چیزهای دیگری را پسندد یعنی زیباشناسی وزیر بنای پسندش عوض شود.

و اما ما سؤال میکنیم که آیا ارزش و پسند میتواند جدای از انسان و تاریخ به معنای حقیقی که بر ما حاکم است وجود داشته باشد؟

در پاسخ خواهند گفت حتماً منظور شما این است که قانونی بر واقعیت حاکم است که آن قانون درخت را آنگونه می‌روپاند که پسند انسانها را با انسانها بگونه‌ای دیگر، نظامی وجود دارد که در آن همه چیز بهم مربوط است و قانونمندی دارد، قوانین شامل مشمول با تأثیر و تأثرهای مختلف، آیا منظور شما طرح این مطالب نیست؟

عرض می‌کنیم خیر، صحبت ما درباره کل هستی است نه کیفیات آن در هستی حق و باطل فرض دارد. ممکن است متقابلاً پاسخ دهند که هستی هست، اما اینکه هستی دارای حق و باطل است بی معناست، حق امری است ارزشی و ربطی به هستی ندارد، این هستی است که حق را در عده‌ای موجود زنده، بنام انسان ایجاد کرده است، هستی یعنی آن جوهره‌ای که اشیاء را بوجود آورده است، اما نکته قابل توجه اینجاست که طرفداران چنین عقیده‌ای به همه عقائد اعم از حق و باطل احترام می‌گذارند و این مطلب در اکثر آثار و نوشته های بین المللی به چشم می‌خورد، و آنچه که از این عبارت (همه عقیده ها محترم است) فهمیده میشود این است که هیچ عقیده و طرز فکری و هیچ صاحب فکری نه تنها محترم نیست که قابلیت احترام را ندارد و این دقیقاً بدین معناست که عقیده امام حسین(ع) و عقیده یزید هر دو حق است و خوب!

معنای این حرف این است که حق حذف میشود و بود و نبود آن هیچ ارزش حقیقی و حاکمی ندارد، اگر چنین باشد که منکرین خدا بر حق باشند و معتقدین نیز بر حق یعنی در حقیقت عقیده منکر خدا تقویت شده است، اگر به صاحبان هر دو عقیده احترام گذاشته شد اصل احترام حذف میشود و پرستش اختصاص به ماده پیدا میکند.

• پسند و پرستش از هم جداشدنی نیستند

پرستش و پسند از هم جداشدنی نیستند، پسند تابعی از پرستش است، اگر پرستش یک امر موهومی و فرضی و مطلق سازی ذهنی و انعکاس از خاصیت‌های ماده باشد، پسند هم تابعش است آنوقت سؤال میشود آیا چیزی هم هست که دنیای الحادی آنرا بپسندد؟ عرض می‌کنم یقیناً آن چیزی که علت حرکت اوست و دلش برای آن نرم میشود و می‌پرستد ماده پرست که لازم نیست فقط بت بتراشد شد بلکه ماده و قانونمندیهای آن ر امی پرستد و سر تسلیم در برابر آن فرود می‌آورد و نسبت به آن خائف و راجی است در تلاشش صحبت از حاکمیت انسان نیست بلکه صحبت از محکومیت انسان است آن هم نسبت به قوانین حاکم، قوانینی که حاکم بر خودش هم هست چون جز ماده چیز دیگری را فرض نمی‌کند.

• استنباط از هر پدیده حتماً با فلسفه ربط دارد

اگر ربط ارزش نسبت به هستی قطع شود یعنی توجه نداشته باشیم که جدا دانستن بایستی و هستی از یکدیگر چه لوازمی دارد و گفتن این مطلب چه پیامدهائی را بدنبال دارد ممکن است بیان آن نیز اشکالی نداشته باشد چون انسان در پاره‌ای از مواقع به لوازم کلامش توجه‌ای ندارد اما اگر گفتن این مطلب با توجه به لوازم آن باشد عرض می‌کنیم دیگر هر آنچه را که حق بدانید مستقل از ادراک شما حق خواهد بود ولو این نتیجه بر خلاف میل باطنی شما باشد، می‌گویند که از جمع بندی بامیل بزرگتر می‌سازد، در مقابل می‌گوئیم اما آقای الف بر خلاف میل و پسند خود اقدام می‌کند.

می‌گویند این در پسند بزرگترش حل میشود عرض می‌کنیم معنای این حرف اینست که میخواهید بفهمائید هیچ پسندی که راه به واقعیت پیدا کند، وجود ندارد و راه به واقعیت بسته است. می‌گویند راه به واقعیت به آن معنا که در نظر شماست و حاکم بر اصل هستی است بله اما آن واقعیتی که را که در درون خود و یا تاریخ و یا ادراکات خویش بیابد راه به این واقعیت بسته نیست.

معنای چنین حرفی اینست که هیچ اطلاعی نسبت به خارج نمیتوان کسب کرد و هیچ راهی برای ارتباط با خارج نیست و اگر بخواهیم جدلاً بحث می‌کنیم بایستی در رتبه اول کلیه علوم را حذف کنیم. در عین حالیکه علوم هرگز نمیتوانند بدون فلسفه و پیش داوری کار کنند.

مگر اینکه انسان بی توجه به مطلب باشد و الا مگر امکان دارد از یک پدیده استنباطی بشود و آن استنباط از پدیده هیچ رابطه‌ای با فلسفه نداشته باشد. و اگر چنین باشد که هیچ رابطه‌ای بین استنباط از پدیده و فلسفه وجود نداشته باشد بایستی استنباط کارشناسی برای هر طفلی که حتی قدرت تمیز کلیات را ندارد پیدا شود در حالیکه چنین نیست.

*بررسی روش دستیابی به واقع در دو بخش فلسفه منطق و فلسفه هستی شناسی صورت می‌گیرد.

بحث اینکه راه به واقع داریم یا نداریم در دو بخش مطرح میشود یک بخش در فلسفه منطق هاست و یک بخش از آن در فلسفه هستی شناسی است که ظهور و تبلور این مطلب را در این بحث عرض می‌کنیم لذا مجبور هستیم چند پیش فرض را ملاحظه کنیم.

*بخش اول - بررسی روش دستیابی به خارج و واقع از طریق فلسفه منطق

در بخش اول بررسی این مطلب در ریشه روش دسته بندی اطلاعات عرض می‌کنیم که راه داشتن انسان به خارج و واقع در حقیقت همان بحث حاکمیت بر رابطه و مختار دانستن انسان است که در فلسفه مطرح می‌گردد و نتیجه آن بحث هم این است که بشر قدرت فهمیدن دارد و در عالم خیال زندگی نمی‌کند که بنا به اعتقاد مادیون خیالش هم غیر ارادی با خارج مطابق و هماهنگ شود چون آنها حتی خیال را هم تحت پروسه و قانون دیگری، غیر ارادی و هماهنگ با جهان خارج می‌دانند.

کما اینکه اخلاق را، معنای جبر تاریخی هم اینست که قوانین تاریخ اخلاق و ادراک را می‌سازد و جلو می‌برد.

در مقابل ما عرض می‌کنیم تمیز همین ادعا که پروسه چنین کاری را میکند نیز با توجه به نظریه شما تحت جبر خواهد رفت بعبارتی گفتن همین مطلب که انسان چنین می‌فهمد یا تاریخ چنین میکند و همچنین دادن هر گونه اطلاعی از خارج در مقابل این سؤال قرار می‌گیرد که "(آیا فهم و و درک این ادعا که " ادراک بشر تحت حاکمیت پروسه می‌باشد " تحت پروسه و جبر نخواهد رفت؟)"

بنابراین مسلم است که فهم و درک هرگز تحت پروسه نخواهد رفت و این امر از نظر همه افراد بشر که خود را دارای تمیز فی الجمله می‌دانند امری غیر قابل انکار و تحت جبر دانستن آن نیز مردود و شکستنی است (جزء امور غیر قابل انکار است).

*بخش دوم- بررسی روش دستیابی به واقع در فلسفه هستی شناسی

در مرحله دوم عرض می‌کنیم که حقانیت همه چیز در فلسفه به خداوند تبارک و تعالی باز گشت می‌کند. هستی ممکنات واجب بالغیر میشود نه واجب بالذات و این مطلب بعنوان یک حق تعالی شده است در مرتبه بالاتر معرفت و آگاهی، حق طریق اثبات این مطلب قابل پرستش نیست لذا قابل تمسک نیست، تمسک فقط به خداوند تبارک و تعالی قرار می‌گیرد و انسان عروه‌ای محکم تر از هستی مطلق و عنایات او پیدا نخواهد کرد.

حقانیت همه دلای براهین به حقانیت او بر می گردد نه حقانیت اوبه استدلالها نه اینکه اینها مستقل از او در رتبه ای هستند که میشود به آنها تمسک کرد. کلیه روابطی که کیفیتها را می سازند، هیچکدام از خودشان نمیتوانند چیزی داشته باشند البته کسی ک در مبادی مطلب و ابتای کار است تمسک به نشانه ها می کند ولی اگر بعد فهمید این نشانه ها را صاحب نشانه قرار داده اشت و اصلا اینها بقاء و هستی ندارند الا به خداوند تبارک و تعالی، الا به حول و قوه، لا به قیومتیه و اراده و به مشیتیه چنین کسی دیگر نمیتواند بگوید این نشانه ها مرا هدایت کردند خداوند او را به خودش هدایت کرده است. اگر او هدایت نمی کرد که بشر نمی توانست هدایت شود. اولاً نبودید و اگر هم بودید که آیات و فهمی نمی توانست باشد اگر فهم هم بود و کیفیاتی بالمره وجود نداشت فهم شما نمی توانست کار کند. فهم و کیفیت و همه اینها بازگشت به خداوند تبارک و تعالی دارد.

*کمال و حق و ارزش به او بازگشت نموده و به او شناخته میشود نه او به کمال و حق

خلاصه عرض می کنم در رتبه ای که بخواهیم فلسفی صحبت کرده و در مفاهیم بحث کنیم هستی مطلق برابر با کمال مطلق است از نظر فهم کمال بادرایی و عدم کمال با نادرایی و فقر تناسب دارد وقتی میگوئید انسان فقیر و محتاج است یعنی محتاج به مرتبه ای از هستی است و دارای کمال است یعنی دارای مرتبه ای از هستی است، وقتی گفتید هستی مطلق و آزاد از همه کیفیات مجبور هستید بگوئید هستی آزاد از همه نقایص (هستی همه مراتب کمال) بعد بیشتر دقت می کنید میگوئید مفهوم کمال از کجا پیدا شد؟ کمال به او شناخته میشود نه او به کمال بنابراین وقتی صحبت از ارزشمند بودن چیزی میشود یعنی بازگشت آن شئی به او هست که آنرا ارزشمند می کند، یعنی ارزش اوبه خداوند متعال است اگر ملاحظه می کنید که هستی همه چیز لازم میشود این بدلیل تناسبی است بین مخلوقات عالم و فعل حضرت وجود دارد.

همه چیز واجب بالغیر است. وجوب داد،ولکن بالغیر است فعل او هم متناسب با فاعل است نمیشود تناسب فعل را از فاعل قطع کرد نمیشود گفت فاعل مطلق است ولی فعلش متناسب با او نیست.نقض و عجز در فعل حضرت حق راه ندارد، یعنی اگر متناسب با نقض و جز شد دیگر فعل او نیست.

اگر باید فعل متناسب با او باشد صفتش عدل است، اگر فعل متناسب با مطلق شد غایت حتما غایتی میشود که بازگشتش به مخلوق باشد و به ابتهاج و بهجت و سرور سجود و تکیه به او ختم میشود و در این جهت است نه به او زیرا از مطلق است. ما به آنها که می‌گویند "ما کاری به فلسفه هستی و اینکه آیا واجب با لذات است یا واجب بالغیر نداریم و به همین حرکتش اکتفا می‌کنیم و آنرا توصیف می‌نمائیم" عرض می‌کنیم مگر میشود هستی را از خالق هستی جدا کرد و درباره آن سخن گفت، توصیف شما توصیف حرکت هستی نیست بلکه اصل قرار دادن آثار در ملاحظه حرکت است.

✽ حرکات خوب حرکاتی است که هماهنگ با غایت و متناسب با اطلاق باشد.

گفته شد که چون فعل حق متناسب با کمال مطلق است بنابر این صفت این فعل عدل است، آنوقت وجود اختیار انسان و وجود غایت متناسب با عدل است (البته قبل از صفت فعل باید غایت تائید شود) بعد از صفت فعل سؤال این است که بریای چه خلق میکند؟ برای این غایت، برای رضوان، برای لذت، برای تفضل، برای انعام وقتی چنین شد دیگر حرکت از شئی نمیتواند جدا باشد اگر خلقت "برای" پیدا کرد و حرکت و تغییر از آن جدا شدنی نخواهد بود.

پس بنابر این آنگونه حرکاتی خوب است که متناسب با این غایت است زیرا این غایت متناسب با فعل اوست زیرا کلمه خوب تناسب با اطلاق دارد و رابطه اش قطع شدنی نیست. "خوب دیگر برای من، خوب برای آن کافر، برای من ارزش دارد، برای آن کافر ارزش دارد، پسند من، پسند آن کافر، ندارد "خوب" هماهنگ با غایت است. پس نظم از بی نظمی شناخته میشود و جایگاه برای هر شئی و هر حرکتی بطرف مقصد، مشخص میشود.

✽ آنگاه که پایگاه تعریف ارزش در اطلاق نباشد ارزش و نفی ارزش یکی است.

هر تعریفی را که برای ارزش بیان میشود اگر در اطلاق پایگاه نداشته باشد مساوی با نفی ارزش است و این مطلق سازی ذهن نیست. اما چرا؟

چون اگر ارزش نسبی شود و اطلاق آن را حذف کنید و بگوئید این موضوع را برای فلان مکان و فلان شخص در فلان خصوصیات ارزش دارد، من فوراً می‌گویم آیا ارزشی که دارد حقیقی است؟ می‌گوئید: من آن را نسبی کردم و می‌گفتم برای آقا الف در شهر ب در زمان ج اینکار مناسب است. می‌گویم: آیا این حقیقی است؟ می‌گوئید: حقیقی یعنی چه؟ می‌گویم: آیا متناسب با این غایت و آن صفت فعل و آن حق است؟ می‌گوئید نه، تناسب با آن فرد دارد می‌گویم: نه این فرار از بحث است.

پس بنابراین وقتی می‌گوئید برای فلان فرد این مطلب خوب است و برای دیگری بد است می‌گویم این برای فلانی گفتن شما مطلق است یا نه؟ اطلاق آن از کجا بدست آمده است؟ از تناسب آن به اجبار در حرکت، حرکتی مادی که هیچ خواستگاهی مشخص و هیچ میعاد و هیچ غایتی مشخص نداشته باشد؟ یعنی آنگونه که مادی تبیین میکند نفی ارزش است، ولی اگر گفتید برای فلانی در فلان شهر در فلان ساعت فلان چیز خوب است ولی اصل خوب بودن این حقیقی است. می‌گویم: حقیقی یعنی چه؟ می‌گوئید: یعنی مطلق است. حال مطلق است یعنی چه؟ یعنی با غایت تناسب دارد. با صفت فعل تناسب دارد با خداوند تبارک و تعالی تناسب دارد. می‌گویم بسیار خوب پس این نسبی نیست. این ارزش را نسبی قرار دادن نیست.

*نسبی دانستن ارزش به معنای نفی حرکت و نفی حرکت نفی کمال و با نفی کمال اختلاف پتانسیل ممتنع خواهد شد.

پس گاهی وقتی نسبی بودن را نفی می‌کنید به نظرتان می‌آید که توقف را تأیید می‌کنید و منک حرکت می‌شوید. اما این مغالطه است که بگوئیم اگر کسی معتقد بود که ارزش پایگاه در مطلق دارد حرکت را نفی کرده بلکه هر کس که بگوید ارزش مطلق نیست حرکت را نفی کرده چون کمال را نفی کرده است چرا؟ اگر کمال نفی شود حرکت و اختلاف پتانسی ممتنع است و هر گاه ارزش پایگاه در مطلق نداشته باشد معنایش این است که کمال، حرکت و ارزش نفی می‌شود.

*ارزش پسندی است که با اطلاق رابطه داشته باشد و جدای از اطلاق مفهومی درون متناقض خواهد بود.

پس ارزش چیست؟ پسندی است که رابطه با اطلاق داشته باشد می‌پرسید: چرا این صحبت را می‌کنید و می‌گوئید پسند رابطه با اطلاق دارد؟ می‌گویم چون نفس تعریف ارزش و کمال و خوبی در غیر اینصورت شکسته میشود یعنی اگر چنین تعریفی برای این مفهوم نکنیم، این مفهوم خودش را می‌شکند. وقتی می‌گوئیم برای آقای فلان در ساعت فلان فلان چیز خوب است فلان حرکت خوب است بدنبال آ> عرض می‌کنم هر چند که می‌گوئید برای آقای زید بد است اما این دلیل نسبی بودنش نمیشود برای این آقا که خوب است آیا خوب بودن آن در این ساعت حقیقت است؟ ولو برای این آقا یک ساعت قبل یا یک ساعت بعد بد باشد. این مینیممی که می‌گوئید این کار خوب است و باید انجام گیرد آیا خوب بودن آن مطلق است یا نه؟ اگر گفتید مطلق است معنایش اینست که این پسند، این حرکت باید با یک غایتی رابطه داشته باشد و بهر حال ارزش داشتن این شئی برای ساعت خاص در زمان خاصی باید حقیقی باشد. حقیقی بودن و حق بودن آن نباید متزلزل شود. حالا اگر گفتید ممکن است حق یا نباشد. از دید این مکتب خوب است این اقا ساعت فلان روز جمعه ساعت ۱۲، چنین کند و از دید آن شخص دیگر بد است که چنین کند اگر برگشت به دید ها و میل ها معنایش اینست که اصلا معلوم نیست حق است یا باطل است یعنی تردید را وارد کرده اید اگر قدم دوم را برداشتید و من سؤال کردم آقا میشود با دستگاه منطقی یا فلسفی محاسبه کرد و دید این مطلب چیست؟ آقای فلان ساعت ۱۲ روز جمعه ۲۶ دی ماه چکار بکند آیا این وظیفه اش معلوم است؟ شما جواب دادید و گفتید نه نمیشود. منطق هم خودش تحت همین سؤال است. ادراک هم تحت این سؤال است. می‌گویم پس ادراکی از حقیقت داشتن این خوبی نداریم؟ می‌گوید: نه می‌گویم پس تعریف شما از ارزش با ضد ارزش یکی شد فقط یک حرکت و پسند صوری شد که انعکاسی از ماده است. چرا؟ برای اینکه وقتی معلوم نباشد که این حق است یا باطل اصل حق بودن و باطل بودن هم زیر سؤال میرود و انسان هم مثل سایر اشیاء حرکتی را حس میکند و حرکت میکند واژه ارزش و اخلاق، نمیتواند مفهومی درون متناقض و تعریفی درون متناقض نداشته باشد مگر اینکه پایگاهش به اطلاق برگردد. بنابر این تعریف ارزش، عبارت است از اینکه ارزش پسندی است که رابطه آن با حضرت حق جلت عظمه مشخص و معین شده باشد و مفهوم ارزش جدای از اطلاق درون متناقض و فرار از مقوله ارزش است.

امیدوارم انشاءالله... در جلسه بعد کاملاً مشخص شود که نظام ارزشی با مقتضیات نفس الامر و بحث حرکت چه ارتباطی دارد که در این بحث هم اشاره شد اگر ارزش نباشد اختلاف پتانسیل نیست و انشاءالله... روشن شود که چرا نباشد حرکت نیست و بعد هم به این مطلب خواهیم پرداخت که ارزش در دستگاه الهی حتماً از طریق تناسب آن با او امر خداوندی است و از طریق انبیاء می‌آید.

خلاصه بحث

تعریف ارزش و علت پیدایش آن

آیا ارزش صرفاً زائیده ذهن انسان و حالات روانی وی است؟ و هیچ رابطه‌ای با خارج نداشته و ندارد؟ اگر چنین باشد یعنی اگر مبنای ارزش و آنچه که نظام ارزشی بر آن استوار است صرفاً امری ذهنی و ساخته و پرداخته حالات روانی بشر باشد، دیگر صحبت از وجود انگیزه و هر گونه توصیف از آن بی معنا می‌شود بلکه فراتر از این مطلب، علم و ادراک و هر گونه سخن در باره هر چیزی حتی شناسائی انگیزه و آگاهی زیر سؤال خواهد رفت.

تعریف از ارزش هرگز نمیتواند بر مبنای مختلف داده شود آنهم بگونه‌ای که هیچ یک از این تعاریف راه به واقع نداشته و وقوع آن صرفاً در ذهن و اندامهای انسانی و تمایلات روحی بوده باشد، البته از دید ماده گرایان چون تمایلات روانی انسان چیزی جز انعکاس خواص ماده در این ارگانیزم پیچیده نیست لذا پسند و انگیزه و ارزش نیز چیزی غیر از منتهی بر خورد این خواص در انسان نمی‌باشد. از نظر اینان پسند و انگیزه و ارزش تنها بعنوان یک واقعیت تاریخی ممکن است وجود داشته باشد نه حقیقتی مستقل از انسان و ادراکش، از طرف دیگر معتقدین به جبر تاریخی بنابر این اعتقاد که قوانین تاریخ اخلاق و ادراک را می‌سازند پسند و ارزش و اخلاق را نسبی گرفته و هیچ معیار مشخصی.

خلاصه بحث

بدلیل اتخاذ ماده بعنوان اصل و اساس و جوهره همه چیز نمیتوانند داشته باشند. پسند ماده پرستش را نزد بدنبال خواهد داشت و ایندو و هرگز جدای از یکدیگر فرض ندارد یعنی همینکه بر گزیدند و پسندیدند پرستش

جز لاینفک این پسند می‌گردد. آنها که پسند و ارزش را بعنوان یک حقیقت خارجی قبول نداشته و آنرا نسبی می‌دانند و برای هر عقیده‌ای احترام قائلند در واقع امر به هیچ عقیده و مرامی واقعی نخواهند گذاشته اما صحبت از ارزش در دستگاه میشود یعنی هر آنچه دارای ارزش است و ارزشش به او بازگشت میکند، چرا که خلقت از ناحیه حضرت حق است و تناسب فعل و فاعل از هم جدا شدنی نیست و اگر فعل متناسب با وجود مطلق شد عایت حتما غایتی میشود که بازگشت آن به مخلوق باشد و ابتهاج و سرور سجود و تکیه به او ختم شود، هستی را هر گز نمیتوان از خالق هستی جدا کرد.

از این دید درمر حله بالاتر معرفت و آگاهی حتی طریق اثبات این مطلب قابل پرستش نیست لذا قابل تمسک نیست، تمسک فقط به تبارک و تعالی واقع میشود و عروه‌ای محکتر از هستی و مطلق و عنایات او پایدا نخواهد شد، یعنی حقانیت همه دلائل و براهین به حقانیت او بر می‌گردد نه حقانیت او به استدلالها، و کمال و حق به او شناخته میشود نه او به کمال و حق، فعل خداوند تبارک و تعالی مناسبت با کمال مطلق دارد و لذا صفت آن عدل است و وجود اختیار انسان متناسب با عدل و وجود غایت متناسب با عدل خواهد بود.

خداوند برای غایت و رضوان و لذت و انعام خلق میکند، پس اگر خلقت "برای" پیدا کرد حرکت و تغییر جدای از آن نخواهد بود و آنگونه حرکتی که متناسب با این غایت باشد خوب است چرا که غایت متناسب با فعل اوست و کلمه خوب با اطلاق تناسب دارد و رابطه اش قطع شدنی نیست

بنابراین

ارزش پسندی است که رابطه با اطلاق داشته باشد چرا که تعریف ارزش و کمال و خوبی در این صورت شکسته میشود.

اگر پایگاه ارزش و اخلاق به اطلاق بازگشت نکند این واژه ها مفهوما درون متناقض خواهند شد پس آن چیزی دارای ارزش است که رابطه اش با حضرت حق مشخص و معین شده باشد و هر چه غیر از این بیان باشد ضد ارزش است.

.....

اگر گفته شود که ارزش مطلق نیست حرکت نفی شده و آنگاه که حرکت نفی شود رابطه با کمال قطع
میگردد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۵

موضوع: قوانین تحرک

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۰/۲۹

موضوع: بیان تفاوت قوانین تحرک در منطق تنظیم نظام اسلامی یا قوانین تحرک در منطق تنظیم نظام

الحادی

خلاصه بحث

بیان تفاوت قوانین تحرک در منطق تنظیم اسلامی با قوانین تحرک در منطق تنظیم نظام الحادی

برادر حجت الاسلام حسینی: بحثی را که قرار بود طرح کنیم تفاوت قوانین تحرک در منطق تنظیم نظام

اسلامی (روش طراحی اسلامی) با قوانین تحرک در نظام غیر اسلامی بود. پس قوانین تحرک در منطق تنظیم

نظام اسلامی (روش طراحی اسلامی) در برابر روش طراحی الحادی است و ما به دنبال بیان تفاوت منطق

تنظیم نظام اسلامی با منطق تنظیم الحادی هستیم.

برادر درخشان: آیا اینها همان قوانین تحریک هستند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: خیر قوانین تحرک هستند یعنی چگونه کردن قوانین تنظیم نظام باید تحت

قوانین تحرک باشد این قوانین ارزشی است که بعد بر این اساس تنظیم نظام انجام می‌گیرد یعنی می‌توان گفت

که قوانین تحرک مبنای تنظیم نظام هستند.

اصل اول: آیا فلسفه (هستی شناسی) در قوانین تحرک اثر می‌گذارد

الف- هستی در فلسفه الهی

آنچه را که باید در اینجا توجه کنیم این است که آیا واقعاً فلسفه (هستی شناسی) در قوانین تحرک دارای اثر است یا نه؟ لذا اصل اولی را که باید حتماً به آن توجه داشته باشیم فلسفه است.

در فلسفه الهی (اسلامی) هستی حتماً دارای غایت است. هستی بدون غایت، وجود ندارد وقتی هستی دارای غایت شد می‌توانیم این غایت را حذف کنیم و بنویسیم «هستی، غایت، تناسبی با صفت فعل خالق» نه تناسب با صفت فعل خالق یعنی تناسب با صفت فعل فاعلی که مطلق است. بنابراین می‌توانیم تناسب با صفت فعل خالق را حذف کنیم و به جای آن (تناسب با اطلاق) را بنویسیم. غایتی که با صفت فعل فاعلی که مطلق است مناسبت داشته باشد لازم است یا تناسب با واجب الوجود داشته باشد یعنی این ممکن الوجود است و لکن اگر این ممکن از ناحیه واجب الوجود ایجاد شده است یعنی واجب بالغیر است وجودش یعنی بودنش به واجب بالذات برمی‌گردد و منهای این غایت تناسبی با واجب الوجود ندارد. ممکن است در فلسفه مادی بگویید آنها به اینکه واجب الوجود هست یا نه کار ندارند ما می‌گوییم: نه در دستگاه الهی چنین چیزی نمی‌شود پس شما اینجا غایت را ضروری می‌دانستید.

ب- وضعیت حرکت در دستگاه الهی

حالا یک اصل بعدی این است که سؤال می‌کنیم آیا حرکت در دستگاه اسلامی چه معنایی دارد؟ هستی حرکت در عینیت نمی‌تواند از جهت و غایت جدا باشد (هستی حرکت بدون جهت نیست) که این حرف را می‌توانیم به شکل دیگری باین کنیم و بگوییم هستی ذاتاً بدون غایت فرض ندارد و هستی ذاتاً بدون جهت فرض ندارد. پس بنابراین درست مثل این که بگوییم انحاء و گردی از دایره نمی‌تواند جدا باشد، هستی را هم بدون غایت و جهت نمی‌شود فرض کرد. هستی حتماً برای غایت و دارای جهت است.

اصل دوم: فشار، جهت، غایت

الف- فشار، جهت و غایت از یگدیگر قابل تفکیک نیستند

پس در اصل دوم عرض می‌کنیم که فشار، جهت، غایت. یعنی در عینیت نمی‌توانید هستی را بدون فشار پیدا کنید. در عینیت اگر فشار هستی صفر بشود یعنی این هستی برای غایتی نیست و حرکتی ندارد یعنی

موجودی خلق شده باشد که میل به هیچ طرفی و برای هیچ جهتی نباشد درست است که می‌گویید بالغیر است. من می‌گویم هستی آن هم بالغیر است می‌گویید ممن بالذات است و حرکت برای آن ممکن است من می‌گویم فعلاً واجب است و واجب بالغیر است (در مقام تحقق صحبت می‌کنیم) اصل دوم در مقام تحقق فشار، جهت، غایت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. در اینجا علت حرکت همان علت هستی است. گاهی ممکن است فشار را به اسلم اختلاف پتانسیل بیان کنیم و گاهی به معنای دقیقتر آن به آن کیفیت جاذبه بگوییم (البته این بعد از زمانی است که از توجه به اصل کل روند که جهت است. آن را متنازل کرده‌ایم) یعنی اگر اصل دوم (الف) می‌بود (الف= فشار، جهت، غایت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند).

ب- کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین از یکدیگر قابل تفکیک نیستند

(ب) کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین میشود. که اینها هم قابل تفکیک از هم نیستند پس معلوم شد اگر ما حتماً غایت بخواهیم و اگر هستی «برای» غایت باشد نمی‌توانیم (در مقام عینیت و تحقق «برای» یعنی وجود فشار) هستی را از فشار جدا کنیم گاهی در مقام انتزاع از (برای) صحبت می‌شود و می‌گوییم (برای این) آن را خلق کرده‌اند گاهی می‌گویید آن (برای) باید فعلیت داشته باشد می‌گوییم باید وجود یک فشار باشد. یعنی اگر گفتند برای غایت خلق شده است ولی هیچ گونه فشاری برای رفتن به طرف غایت ندارند و حرکت و فشار آن صفر است. می‌گوییم: این که برای غایت نیست همان لحظه‌ای که در مقام تحقق عینی حرکتش صفر باشد در همان لحظه برای غایت نیست و حتی در یک لحظه هم فرض خلق ندارند یعنی هر لحظه‌ای که خلق شده باشد نباید لغو باشد، نباید لغو باشد یعنی باید به طرف غایت فشار داشته باشد و برای غایت باشد.

اگر هم بگویید جهت از آن حذف شود یعنی در جهت خاص یا غایت خاص نباشد باز هم حرکت صفر می‌شود هرگاه بگویید فشار هیچ گونه جهت خاصی ندارد یعنی همه فشارها برایش مساوی است حتی ماندن در وضعیت خودش (که این هم باطل می‌شود) اگر هم بگویید غایت ندارد باز هم فشار صفر می‌شود. پس اگر فشار به طرف غایت وجود نداشته باشد حرکت ممتنع است. اگر تمام جهتها حتی در ماندن به شکل خودشان مساوی باشد باز هم حرکت برای آن ممتنع می‌شود. اگر غایت هم نداشته باشد یعنی «برای» ندارد باز هم

حرکت برایش ممتنع است. حالا اگر این سه یعنی کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین را داشت هباشد آیا این در چه سالی و در دوران چه رشدی واقع شده است؟ وقتی می‌گویید فعلیتی داریم که فشار است و غایت و جهتی داریم مجبور است طی راه کند و تدریجی الحصول شود، مجبور است حرکت داشته باشد حرکت هم حتماً مراحل دارد. حرکت منهای مساحت و مراحل ممتنع است. کیفیت جاذبه همیشه با ظرفیتش تناسب دارد. ولی به صورت عام. در کیفیت روابط که قرار می‌گیرد وضع آن متعین می‌شود. ابتدائاً به ذهن می‌آید که ما این سه را ادعایی عرض می‌کنیم اگر توجه داشته باشید و روند را رسم بفرمایید و اینجا غایت و آنجا را هم مبدأ و شروع به حرکت و مقصد باشد محال است بتوانید بگویید فشارها همه جا یکنواخت است و هیچ تغییر لازم نیست. مسلماً معنای تغییر این است که مرتباً کیفیت جاذبه عوض می‌شود یعنی متکیف به کیفیات مختلف می‌شود اما کیفیت جاذبه مگر می‌شود از کیفیت رابطه جدا باشد؟ و بگویید بدون اینکه وحدت ترکیبی داشته باشد و مرکب تغییر کند ظرفیتها عوض شود.

آن وقت می‌گوییم کیفیت تعین تابعی از کیفیت رابطه و کیفیت جاذبه است. در چه زمانی؟ کجای نظام قرار دارد و روابط آن چیست؟ تا کیفیت تعین آن چگونه باشد مشخص شدن ظرفیت تعینی شئی ممتنع است مگر اینکه (اگر مرکب و تغییر را می‌بینیم) کیفیت روابط و کیفیت جاذبه را ملاحظه کنیم. مرحله سوم مگر کیفیت تعین می‌تواند از ارزش جدا شود؟ عرض می‌کنیم نسبت تأثیر کیفیت تعین یا مشخص شدن ظرفیت شئی.

ج- نسبت تأثیر کیفیت تعین شئی در حرکت نسبت ارزشی را نتیجه می‌دهد

مگر کیفیت تعین می‌تواند از در حرکت، نسبت ارزشی را نتیجه می‌دهد. پس کیفیت تعین، نسبت تأثیر را هم می‌توانید کیفیت تأثیر بگویید، حرکت را هم حذف کنید و بگویید کیفیت تعین، کیفیت تأثیر (معنای کیفیت تأثیر، نسبت تأثیر در کل و نظام شد) یعنی نسبت ارزش یا کیفیت ارزش.

رابطه ارزش با هستی و حرکت

حالا رابطه ارزش با هستی و حرکت را می‌گوییم، آیا ارزش از کجا پیدا شد؟ مگر ما نگفته بودیم برای چه خلق می‌کند؟ برای غایت، مگر غایت نسبت به جهت رکن قرار نگرفت؟ مگر ارزش تناسبی نیست که در لسان

بسیار ساده ابتدایی که موثر اتفاق است می‌گویید برای من خوب است. یا من می‌پسندم. این حداقل استفاد از ارزش در نازلترین مرحله اجمالی است که در ارزش کلمه «برای» وجود دارد. ما ارزش منهای «برای» نداریم. ارزشی را که می‌خواهید اینجا بگویید، می‌خواهید بگویید عندال... تبارک و تعالی. قوانین شما قوانین تحرک است آیا قوانین تحرک ساخته ذهن ما است؟ یا حقیقت دارد؟ ممکن است ما از یک حقیقت ادراک داشته باشیم ولی آن خودش مستقل از ما هست. تناسب با صفت فعل است که ارزش را مشخص می‌کند. مبدأ ارزش، به هستی مطلق برمی‌گردد.

ارزش حقیقی از نسبت تأثیر جدا نیست

حالا عرض می‌کنیم ارزش حقیقی نمی‌تواند از نسبت تأثیرش جدا باشد. نماز به چه اندازه ارزش دارد؟ به اندازه‌ای که می‌تواند در روابط دیگر برای به طرف تقرب و رضوان اثر بگذارد. ارزش دارد. یعنی کیفیت ارزش شما نمی‌تواند حقیقی فرض شود ولی از نسبت تأثیر و کیفیت تأثیر جدا باشد.

احکام تابع مقتضیات نفس الامری هستند

۱- در عینیت ارزش حقیقی وجود دارد (قوانین تحرک اسلامی و غیر اسلامی دارد)

۲- ارزش حقیقی و ارزش تخیلی وجود دارد.

گفتن این کلمه که احکام تابع مقتضیات نفس الامری هستند یعنی خداوند بیهوده نفرموده که خمر حرام است نماز واجب است کیفیت رابطه‌هایی که ما با اشیاء داریم یک اقتضایی دارد یعنی یک نسبت تأثیری دارد. دو امر با هم مزاحم می‌شوند هر دو هم امر خداست اما یکی از آنها اولی است یعنی در نسبت تأثیر در روند که ملاحظه کنیم یکی از آنها مقدم است. پس بنابراین گفتن اینکه احکام دارای یک حکمتها و علت‌هایی واقعی هستند. یعنی عالم کون، فشار و هستی را که خداوند خلق فرموده بی‌جهت نیست و برای غایت است فعلیت آن هستی نسبت به غایت در جهت خاصی که به طرف این غایت است، دارای فشار می‌شود. در هر مرحله‌ای و هر زمانی کیفیت جاذبه‌اش را که ملاحظه کنید در روابط خاصی در نظام تکوینی کیفیت‌هایی را متعین می‌کند می‌گویید دنیا نظام دارد دنیا بدون نظام نیست و کارها بر بی‌نظمی و هرج و مرج استوار نیست (سبحانک ما

خلقت هذا باطلا) حتی یک ذره را بر باطل خلق نفرموده. این حرف یعنی اینها الزمه خلقت بوده اند یعنی تک تک رابطه‌ها لازم است. بعد می‌گویید این رابطه نسبت به انسان که می‌رسد در آنجا هم اقتضایی دارد یعنی یک روابطی دارای ارزش و یک روابطی ضد ارزش است. یک روابطی تناسب با هستی مطلق دارد و یک روابطی تناسب با هستی مطلق ندارد، تناسب به صفت فعل خالق ندارد می‌گویید آ«هایی که به هستی تناسب نداشته باشد از حضرت حق دوری می‌آورد (وقتی از ارزش و تقرب دور شدیم و بعد از او بعد از رحمت است. هستی حقیقی ما کم می‌شود اضطراب ما زیاد می‌شود و به صورت عذاب تجسم پیدا می‌کند. آب و هوای عالم دیگر که به آن بخورد ظاهر می‌شود. بعد می‌گویید یک سری از رفتارها هم هست که به فعل مطلق تناسب دارد. با غایتی که او قرار داده تناسب دارد یعنی با هستی تناسب دارد یعنی با افاضه او تناسب دارد او افاضه می‌کند، هستی را داده و مرتباً هم آن را اضافه می‌کند نهایت در یک محدوده خاص اختیار داده که این اضافه کردن به اختیار شما باشد. می‌توانید فعلی را انجام دهید که ظرفیتی محقق شود، فقری را احساس کنید تا او اعطا بفرماید. می‌توانید کفران کنید چشم ببوشید و رو برگردانید. در یک رابطه‌ای قرار بگیرید که خذلان باشد) گفتن این حرف که احکام تابع مقتضیات نفس الامری هستند دقیقاً این است که در عینیت بپذیریم که ارزش حقیقی وجود دارد.

اگر گفتید در عینیت ارزش حقیقی وجود دارد یعنی قوانین تحرک اسلامی و غیر اسلامی دارد. حال سؤال این است که مگر شما قوانین تحرک غیر اسلامی را هم قوانین تحرک می‌گویید؟ می‌گوییم نه آنها قوانین باطل هستند کفار خیال می‌کنند که قوانین آنها قوانین تحرک است یعنی ارزش حقیقی و ارزش تخیلی داریم. و آنچه هم که در مغاطه و در ضد ارزش گفته می‌شود غیر از این نیست.

پرسش و پاسخ

بردار درخشان: در این قسمت چند نکته درباره فرمایشات استاد به ذهن می‌رسد. یکی اینکه در بحث فلسفه اسلامی که می‌فرمایید هستی غایت دارد و این غایت متناسب با صفت خالق است و دیگر اینکه این متناسب را اطلاق است حال آیا منظور از هستی غایت دارد یعنی همان «هست‌ها» هستند که غایت دارند یا «هستی»

غایت دارد. این مثل بحث وجود و ماهیت است. اینجا این متناظر با هستی گرفته شده است. اما یک «موجود» و یک «وجود» داریم که به ذهن می‌آید هستی متبادر با وجود است.

حالا آیا وجود غایت و جهتی دارد؟ یا موجودات هستند که جهت و غایت دارند و برای امری خلق شده‌اند؟ این جور که ظاهر عبارت نشان می‌دهد به نظر می‌آید منظور این است که «هست‌ها» غایت دارند نه «هستی» وجود در عالی‌ترین سطح انتزاع است، هستی در عالی‌ترین سطح انتزاع است نمی‌توان صفتی را بر آن بار کرد اگر می‌فرمایید هستی به سمت و جهتی است و فشار، جهت، غایت را هم از هم تفکیک نفرمودید یعنی هستی دارای فشار، جهت، غایت است همه صفت‌هایی است که شما بر آن بار می‌کنید در آن صورت اگر هستی را وجود بگیرید قاعدتاً با دو شکل مواجه می‌شوید. یکی اینکه هستی نمی‌تواند تحت شمول هیچ صفتی قرار بگیرد و ثانیاً اگر این را قبول کنیم که تحت صفت قرار گرفته، این صفت قاعدتاً باید ذاتی آ» شود که غیر از آن دیگر متصور نیست. دیگر اصلاً نمی‌توانیم تغییر بدهیم یا تنظیم کنیم. موضوع تنظیم و روش طراحی ما برای تغییر هستی که نیست برای تغییر دادن «هست‌ها» است. برای تغییر وجود که نیست برای تغییر دادن موجودات است. پس این هستی غایت دارد، یا باید بگوییم منظور از هستی، وجود و اعلی درجه ممکن از انتزاع نیست بلکه منظور هست‌ها هستند که آن وقت تغییراتی در سایر مباحث به وجود می‌آید یا حداقل این مسأله نیازمند تبیین بیشتر است این اشکال در سایر مطالب از جمله در بحث حرکت سرایت پیدا می‌کند که قاعدتاً اگر مسأله اینجا روشن شود در بحث حرکت هم روشن می‌شود. آیا ما یک هستی غیر مطلق هم داریم! در خیلی از موارد می‌فرمودند بحث درباره هستی مطلق است که باز این شک را تقویت می‌کند که آیا منظور از هستی وقتی بدون کلمه مطلق ارائه شود «هست‌ها» است؟ و هستی مطلق واقعاً منظور هستی به معنای وجود کلمه است یا نه؟ اگر نه چه فرقی بین هستی مطلق و کلمه هستی که پای تخته مرقوم فرمودید وجود دارد؟

ادامه این بحث به تعریف ارزش و ارزش حقیقی در مقابل ارزش تخیلی رسیدند به ذهن می‌رسد تمام نکاتی که می‌فرمایند ارزش حتماً با کلمه «برای» همراه است، ارزش برای من ارزش برای نظام، ارزش برای یک قوم، ارزش برای زمان خاص. می‌فرمایند ارزش بدون «برای» متصور نیست و ارزشی که ما در دستگاه اسلامی فکر

می‌کنیم در واقع ارزش همان پسند عندال... تبارک و تعالی است. در آن صورت من عرض می‌کنم پس منظور از ارزش حقیقی همان ارزش‌های الهی است. در مقابل ارزش‌های الهی هم ارزش‌های غیر الهی است که می‌فرمایید آنها ارزش‌های تخیلی هستند. این تفکیکی است که ما می‌گوییم یک ارزش الهی داریم و یک ارزش غیر الهی داریم ام ما هنوز نتوانسته‌ایم یک تعریفی از ارزش ارائه دهیم که شامل بر هر دو باشد و بگوییم ارزش چیست؟ مضافاً اینکه می‌فرمایند ارزش‌های غیر الهی، ارزش‌های تخیلی است این به این معناست که همان طور که فرمودند قوانین تحرک کفار یک قوانین تخیلی هستند. آیا این بدان معناست که آنها در تخیلات مسلمین را اسیر می‌کنند آیا این تخیل است و اصلاً چنین چیزی نیست و اصلاً ضرورتی ندارد خودمان را از بند کفار آزاد کنیم. زیرا کفار یک ارزش‌های تخیلی دارند نتیجه‌اش قوانین تحرک کفر می‌شود که تخیلی است آیا آنها در تخیل حرکت کرده‌اند هیچ آسیبی هم به کسی نرسیده است اگر هم آسیب رسیده آسیب تخیلی است در حالی که واقع امر این طور نیست و سلطه کفار بر مسلمین تخیلی نیست؟ پس نتیجه می‌گیریم که نه این طور نیست و قوانین تحرک کفار حقیقی است به این معنا که آثار عینی دارد ما مبتلا به آثار عینی آن هستیم که به ذهن من می‌رسد که ریشه بحث تخیلی بودن تحرک کفار به بحث ارزش برمی‌گردد که تعریف نشده است و به بحث هستی و اینکه آیا منظور از هستی، هست‌ها است یا خیر؟ برمی‌گردد.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا این خودکار مخلوق است یا هستی مخلوق است و کاری به این خودکار ندارد؟ هست‌ها که مخلوق نیستند. این مخلوق است یا نیست؟

برادر درخشان: قاعداً مخلوق است.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر مخلوق است ما درباره همین‌ها صحبت می‌کنیم یعنی اینها که مخلوق هستند برای غایتی خلق شده‌اند. حال شما می‌خواهید این هستی مشکک می‌شود، من کاری ندارم. این هستی غیر مشکک است من کاری ندارم. صحبت من اصلاً در مورد آن مقولات و بحث درباره کلمه هستی نیست، می‌توان تعریف را از ارزش به تعریف در هستی منتقل کرد و آنجا بحث کرد ولی ما الآن آنجا را نمی‌خواهیم بحث کنیم و لذا اگر بخواهیم تردید وارد کنیم در بحث ارزش می‌خواهیم تردید کنیم نه در بحث هستی اینکه

می‌فرمایید مخلوق است برای غایتی است. اینکه برای غایت است یعنی دارای فشار و جهت و غایتی است اینکه دارای فشار و جهت و غایت شد دارای کیفیت جاذبه‌ای، کیفیت رابطه‌ای کیفیت تعین است. این کیفیت تعین یک نسبت تأثیری دارد که نسبت تأثیر آن کیفیت ارزش آن را در این مسیر مشخص می‌کند. حد ارزش آن را در این مسیر مشخص می‌کند. نسبت ارزش آن را در این مسیر مشخص می‌کند اینکه نسبت ارزش آن در این مسیر مشخص شد آن وقت گفته شد که می‌شود در مجموعه‌ای که آدمیزاد هم جزء این مجموعه است نحوه ارتباطش با این، چه نحوه ارتباطی باید باشد. آیا ارتباط بگیرد؟ اگر بگیرد چگونه بگیرد؟ چه نسبت اثری دارد؟ چه اهمیتی داشته باشد؟ آیا ارتباط نگیرد؟ چقدر از این دوری کند؟ چکار کند؟ کیفیت رابطه‌اش با این چگونه باشد؟ (اگر نسبت تأثیر آن برای انسان خیلی خطرناک باشد و برای یک چیز دیگر باشد جای خودش خوب است ولیکن در ارتباط با انسان ممنوع است) وضعیت ارزشی این و تناسب ارزشش و روابطش مشخص می‌شود که حقیقی است یا غیر حقیقی. حالا اگر ما بگوییم شما یک طوری حرف بزنید که همه حرف کفار درست باشد هم حرف مسلمین در آن صورت خوب است...

برادر درخشان: پس فرمایش شما داخل بحث دوم می‌شود. پس می‌فرمایید منظور از هستی موجودات است. برادر حجت الاسلام حسینی: حضرتعالی بفرمایید که هستی مشکک است و هستی ممکن را تجریدی می‌توانیم صحبت کنیم. بگوییم سه تصور از هستی است. هستی واجب، هستی ممکن، آن هستی که واجب‌الذات است و آن هستی که واجب‌بالغیر است آیا نمی‌توانیم درباره هستی و آثار و لوازم آن صحبت کنیم. برادر درخشان: من می‌گویم منظور شما از کلمه هستی چیست؟ آیا هستی یعنی موجودات؟ هست‌ها؟ آن خودکاری که نشان دادید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله بفرمایید «هستی‌ها»

برادر درخشان: پس موجودات دارای غایتی هستند. سؤال می‌کنم آن قسمت هم که فرمودید حرکت هم دارای جهتی است آیا منظور شما از حرکت متحرک‌ها بودند؟ یا ذات حرکت؟
برادر حجت الاسلام حسینی: نه. ذات حرکت برای چه خلق شده است؟

برادر درخشان: این مسأله باید تبیین شود چون در آنجا هستی شد یعنی «هست‌ها» آیا منظور از حرکت هم متحرک‌ها هستند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. اول بحث حرکت را می‌کنیم بعد می‌گوییم حرکت برای واجب الوجود امری محال است. حرکت هرچه هست برای «هست‌ها» هست ولی هرتصمیم فلسفی که درباره وجود در مورد آ «گرفتیم و گفتیم وجود موجودات ممکن است. ممکن الوجود هستند، واجب بالغیر هستند. حرکتشان هم بر همان اساس است یعنی این متحرک‌ها دارای حرکتی هستند که حرکتشان بدون غایت نیست.

برادر درخشان: آیا موجودات دارای حرکت هستند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: حرکت آنها بدون غایت نیست. در اینجا نفس حرکت را مورد بحث قرار می‌دهیم. قوانین حرکت آنجایی است که شما کیفیت رابطه را ملاحظه می‌فرمایید. انشاءال... در هفته آینده جناب آقای درخشان پاسخ این لطف را بفرمایید که آیا ما در تعاریف چگونه می‌توانیم بی طرف به خدا و ضد خدا باشیم؟ و یک تعریفی هم بدهیم که هم حرف متألّهین در آن راست باشد هم حرف متألّهین شامل داشته باشد قدرت تبیین حرف کفار را داشته باشد و اثبات کند که حرف آنها غلط است این چه فایده‌ای دارد؟ آنها هم ضد همین را می‌گویند. چگونه ما می‌توانیم در ادبیات چنان شامل صحبت کنیم که هم خدا مبدأ حق باشد و هم انکار خدا مبدأ حق باشد؟ حقانیت صحبت ما و راست بودن حرفمان را کار نداشته باشیم خدا یکی از اجزاء مطلب باشد راست بودن به خداوند جلت و عظمه بازگشت نکند. حقیقت داشتن به خداوند جلت و عظمه بازگشت نکند آیا این ممکن است؟ و یا اینکه درون متناقض شدن یک دستگاه منطقی است که طرفین نقیض را مساوی بداند آیا معنای این حرف این نیست که وجود و عدم در اثر مساوی باشند؟

خلاصه بحث

ارتباط هستی و ارزش:

قوانین تحرک در منطق تنظیم نظام (روش طراحی) اسلامی – الحادی

اصل اول: (الف) فلسفه اسلامی: (هستی دارای غایت است، تناسب با صفت فعل خالق دارد)

پس: هستی - غایت - تناسب

ب: فلسفه اسلامی: هستی حرکت بدون جهت نیست، هستی بدون غایت فرض ندارد.

اصل دوم: ۱- فشار، جهت، غایت

در عینیت هستی بدون فشار نیست. سه مورد فوق از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. در اینجا علت حرکت همان علت هستی است.

۲- کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین.

کیفیت جاذبه همیشه با ظرفیتش تناسب دارد (ولی به صورت عام) کیفیت جاذبه همان کیفیت پذیرش تفضل است.

حرکت بدون تغییر ممتنع است. در این صورت کیفیت جاذبه مرتباً عوض می‌شود. ولی کیفیت جاذبه از کیفیت رابطه جدا نیست. آن وقت کیفیت تعین تابعی خواهد شد از کیفیت رابطه و کیفیت جاذبه.

۳- کیفیت تعین (مشخص شدن ظرفیت شئی) کیفیت یا نسبت تأثیرش در حرکت نسبت ارزش را نتیجه می‌دهد.

وقتی گفته می‌شود ارزش حقیقی نمی‌تواند از نسبت تأثیرش جدا باشد بدین معناست که مثلاً نماز به چه اندازه می‌ارزد؟ و یا این رفتار خاص به چه اندازه می‌تواند در روابط دیگر برای رفتن به جهت تقرب و رضوان اثر بگذارد؟

کیفیت ارزش حقیقی است کیفیت تأثیر نمی‌تواند از نسبت تأثیر جدا باشد و الا گفتن اینکه احکام تابع مقتضیات نفس الامری باشند بی‌معناست.

پس:

نتیجه اول: گفتن اینکه احکام تابع مقتضیات نفس الامری هستند بدین معناست که در عینیت ارزش حقیقی وجود دارد. یعنی قوانین تحرک اسلامی و غیر اسلامی دارد.

نتیجه دوم: ارزش به دو دسته ارزش حقیقی و ارزش تخیلی تقسیم می‌شود.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۶

موضوع: رابطه قوانین حرکت با قوانین تحرک

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۱/۲

مقدمه:

برادر حجت الاسلام حسینی: ابتدائاً دو بحث گذشته را جمع بندی کرده و نتیجه گیری کنیم تا انشاءال...
وارد قسمت سوم صحبت شویم.

یکی از بحثها درباره قوانین حرکت بود یکی هم درباره قوانین تحرک. ابتدائاً عرض شد که قوانین تحرک همان قوانین ارزشی هستند و بعد هم درباره قوانین ارزشی و رابطه آنها با قوانین حرکت تا مرحله هستی بیان داشتیم. البته هستی را قید نمی زدیم و حالا یک مقدار واضح تر و مشروح تر مطلب را بیان می کنیم.

هستی ها و هستی مطلق

در مرحله اول ملاحظه عالم هستی ها را می بینیم یعنی مغایر و تغییر را می بینیم ولی آنچه که در آخر نتیجه می گیریم فقط درباره اینها نیست بلکه درباره هستی مطلق است، ابتدائاً درباره اینکه این جهان و هستی ها نمی توانند واجب با لذات باشند، خالق می خواهند. خالقشان هم نمی تواند صفت اینها را دارا باشد یعنی نیاز به هستی مطلق است، این نیاز نیازی که ساخته و پرداخته ذهن ما باشد نیست. باز بحث می کنیم که ما می توانیم ادراک از حقیقت داشته باشیم ادراک از خارج خودمان می توانیم داشته باشیم، اعم از اینکه از جهان خارج باشد

یا به وسیله ادراک عقلانی ادراک از حقایق باشد ادراک از حقیقت‌هایی که مستقل از ما هستند می‌توانیم داشته باشیم.

بعد تقسیم‌بندی می‌کنیم و می‌گوییم هستی محض، مطلق، بدون اضافه داریم که چنین هستی برای ما فقط قابلیت اذعان و اعتراف نسبت به حضرت حق را دارد. و ابدأ نمی‌توانیم درباره خصوصیاتش حرف بزنیم از راه صفات سلبیه می‌توانیم خصوصیات ماده و هستی‌ها را از خداوند سلب کنیم یعنی هستی مطلق مقید نیست و نمی‌توان در آن صحبت از وضعیت و جنس و فصل نمود، اما آنجا که سخن در باب هستی‌هاست، هم در باب انتزاع، می‌توان از وضعیت و جنس و فصل صحبت کرد و هم می‌شود نسبت به وجود آنها در عالم خارج احاطه نسبی پیدا کرد. بنابراین موضوع مورد بحث ما هستی ممکن الوجود است که این هستی‌ها کیفیتی از آن هستی می‌باشد نه کیفیتی از هستی واجب الوجود.

صحبت از هستی ممکن الوجود در حقیقت صحبت از غایت داری آن است یعنی هستی ممکن الوجود «برای» جهتی است و دارای حرکت می‌باشد. اشیائی که داری حرکت هستند و حرکت بعد هستی آنهاست بدون حرکت نمی‌شود آنها را ملاحظه کرد در هر مرتبه‌ای از مراتب که باشند ممکن الوجود هستند. پس بنابراین اگر بخواهیم هستی واجب را از نظر جدولی که می‌کشیم در جدول ذکر کنیم باید بگوییم هستی واجب جلت عظمه اشاره به قید منبع بکنیم و بگوییم برای ما شناختن و احاطه بر او محال است بلکه اعتراف به عجز و یقین به وجودش برای ما امکان‌پذیر است و می‌توانیم به یاری خود او به آن برسیم.

هستی واجب – مشیت – خلقت (ایجاد)

ابتدا می‌گوییم هستی واجب تعالی. بعد به «مشیت» می‌رسیم (کلمه دومی که می‌نویسیم مشیت است) چرا می‌گوییم مشیت؟ برای اینکه شاء اراده فرموده است و خلق کرده نه اینکه در خلق مضطر بوده است شاء و خلق (اراده فرموده و خلق نموده) پس در مرتبه دوم بعد از هستی مطلق مشیت بالغه الهی را می‌نویسیم. این مشیت بدون غایت نمی‌تواند باشد آیا مشیت نسبت به چیست؟ نسبت به خلقت است. خلقت حتماً «برای» دارد. پس از مشیت باید خلق و ایجاد را بنویسیم.

ایجاد - غایت - جاذبه غایی

ایجاد بدون غایت محال است. ایجاد باضافه غایت می‌شود جاذبه غایی، البته کیفیتی برای آن لحاظ نمی‌کنیم. آن وقت در این رتبه که خلقت را ملاحظه کنیم اول آن بالاجمال بود و نمی‌شد بعد زمان را در آن ملاحظه کرد چون صرفاً خلق را ذکر کردیم، هر چند مخلوق شدن یعنی دارای زمان بودن ما مرتبه، مرتبه مطلق را می‌گوییم، اول هستی مطلق بعد مشیت و بعد خلقت را می‌گوییم در قسمت دیگر اول ایجاد، دوم غایت، سوم جاذبه غایی است. حالا از اینجا دیگر ایجاد چیزی است که دارای کیفیت است و قبل از ملاحظه کیفیت مکانی (قبل از ملاحظه بعد مکانی)، ملاحظه بعد زمان را می‌کنید. جاذبه غایی پس از غایت ملاحظه می‌شود.

جاذبه غایی (که دارای حرکت است) جهت غایی، کیفیت غایی (کیفیت جاذبه)

جاذبه غایی محال است بدون حرکت باشد مسلماً جاذبه غایی باید حرکت داشته باشد و حرکت جهت دارد بعدش حتماً جهت غایی است. اگر جاذبه غایی و جهت غایی از یکدیگر جدا نباشند نتیجه بعدی کیفیت جاذبه خواهد شد، وقتی سخن از کیفیت می‌گویید اولین جایی است که بالاجمال بعد مکان را ملاحظه می‌کنید.

کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین

این کیفیت غایی در روابط مختلف که قرار می‌گیرد باید مرحله و کیفیت فشار داشته باشد (نیرو، اصطکاک، تعین نیرو یعنی داشتن فشار) اگر شما می‌گویید ابتدا خلقت یک مرتبه از فشار را داراست، اگر می‌گویید عالم، عالم کمال است، «برای» خلق شده یعنی باید مرتباً به آن نیرو افزوده شود. نه فقط قیومیت و نگهداری آن است بلکه اضافه فیض از طرف اوست حالا در هر دو ره که هستید آن دوره یک کیفیت از جاذبه را داراست. این کیفیت و مقدار کیفیتی که در اصطکاک قرار می‌گیرد تعین کیفی و کمی پیدا می‌کند در اصطکاک بعد از کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه و پس از آن کیفیت تعین قرار می‌گیرد.

پس ما یک هستی واجب الوجود داریم بعد مشیت داشتیم سوم خلق بود و بعد (خلقت و بعد از آن غایت و بعد از غایت، جاذبه غایت بود و سپس کیفیت این غایت و جهت کیفیت جهت هم متناسب با کیفیت غایت

است. اگر خدای نخواستۀ غایت با ظلم تناسب داشت حتماً جهت آن هم ظلم می‌شود اگر متناسب با مطلق بود محال است غایتی که متناسب با مطلق است جهت آن فاسد باشد. کیفیت جهت به طرف آن غایت است بعد کیفیت جاذبه، که می‌شود (کیفیت جاذبه، کیفیت رابطه، کیفیت تعین).

وقتی می‌گوییم کیفیت روابط، آیا کیفیت چه روابطی را می‌گوییم؟ شما کیفیت روابط را کشف می‌کنید و قانون تعین را به دست می‌آورید یعنی جایگاه حرکت در بند دوم از قسمت چهارم (کیفیت رابطه) قرار دارد (قوانین حرکت نه قوانین تحرک). کیفیت رابطه در فلسفه نسبیت اعم از، اسلامی یا غیر اسلامی، آن کشف می‌شود. مثلاً این استکان روی این میز است مکانش یک ماکنی است و نسبیتی با عالم دارد زمانش هم باید یک نسبیتی با عالم داشته باشد. روی میز دیگر که گذاشته می‌شود مکانش در عالم نسبت دیگری دارد. البته اینکه جایش عوض شده که خیالی نیست. حتماً شما نسبت مکانی آن را می‌بینید که از روی آن میز، روی این میز آمد نمی‌توانید بگویید نسبت مکانی آنها یکی است باید حتماً زمان آن هم عوض شود یعنی باید کیفیت تعین هم عوض شود.

قدرت عملکرد در دستگاه مادی یعنی قدرت ارضاء شهوات و امیال

هرگاه قوانین این کیفیت رابطه را با ادراکی که از هستی داریم قطع کنیم و مادی به آن نظر کنید و بگویید من اثر آن را مستقل می‌بینم طبیعی است که تناسبات آن نباید به طرف غایت خاصی سنجیده شود پس تناسب آن با چه سنجیده می‌شود؟ با امثال ما! نیروی علمی و تکنولوژی، پیشرفت اینها یعنی چه؟ یعنی بالا بردن قدرت عملکرد، قدرت عملکرد یعنی چه؟ یعنی قدرت ارضاء شهوات، قدرت ارضاء قوای غضبیه و شهویه. این را نمی‌شود از ارزش برید در غیر این صورت مگر شما می‌توانید بگویید من نسبت به آینده پیشگویی می‌کنم این پیشگویی را برای چه می‌کنید؟ می‌گویید من کاری ندارم که برای انسانها باشد. بالمره دنبال این که خاصیتی برای انسانها داشته باشد. نیستیم. می‌گوییم: پس برای چه کسی خاصیت داشته باشد؟ می‌گوید: اصلاً نمی‌خواهم خاصیت داشته باشد. می‌گوییم کار بیهوده‌ای است. رفتار منطقی و غیر منطقی را کی می‌سنجند؟ وقتی که بازگشت آن به زندگی و ارضاء و تمایلات آنها باشد. اگر مبدأ ارزش میل و پسند و ارضاء

باطن خود باشد طبیعتاً در آن هیچ چیز جز قدرت عملکرد شرط نمی‌شود. یعنی شرط صحت آن، قدرت استیفاء از عالم ماده است. بالا بردن قدرت بهره‌وری از عالم ماده است وقوع دلیل بر صحت آن می‌شود. چرا؟ چون شما از هر وقوعی بهره‌ای می‌جوید آیا اینکه حس را شرط صحت قرار می‌دهید برای چیست؟ برای این است که به درد تمیز مادی شما می‌خورد می‌گویید: چیزی را که بالمره نتوانم حس کنم و نتوانم تحت کنترل درآورم چگونه با آن می‌توانم ارضاء شهوات بنمایم؟

اما هرگز در دستگاه الهی نمی‌توان این گونه درباره حرکت سخن گفت، و اگر اینگونه صحبت کردن درباره هستی امکان داشته باشد درباره حرکت و قوانین حرکت و قوانین ارزش هم می‌شود صحبت کرد. آیا امکان دارد که انسان در رابطه با شراب که دارای کیفیت و یک تعین خاص می‌باشد بگوید که کیفیت تعین آن در رابطه با انسان دارای منتهی حقیقی نیست البته تا انسان بخواهد چه بکند. اگر غرض مست شدن باشد خوب است. اگر غرض مست شدن نباشد، بد است.

ارزش و اخلاق در دستگاه مادی تحت حاکمیت قوانین و تکنولوژی قرار دارد.

بازگرداندن غرض به انسان، تحلیل از انسان نیست بلکه این کار به صفر رساندن معنا و تجلیل از ارزش است و اگر معنی ارزش صفر شد آن وقت احترام به انسان و انسانیت معنایی نخواهد داشت دقیقاً برابر آن می‌گویید برای انسان دیگر خوب است یا بد است. من می‌گویم آن انسان دومی که به انسان اولی نظر کند چه نظر می‌دهد؟

می‌گویید مختلف است ممکن است بگوید خوب و ممکت هم هست بگوید بد است اگر گفتید همه عقاید در رتبه مساوی هستند معنایش این است که عقیده معنی ندارد. عقیده هم یکی از خصلتهایی است که بشر دارد. میل هم یکی از خصلتهایی است که بشر دارد. بشر مادی که خودش مثل سایر موجودات است (مثل سنگ و جمادات است). طبیعتاً ارزش و اخلاق در اینجا چیزی جز انعکاس روابط ماده نمی‌شود. انعکاس مرتبه نازله آن هم می‌شود یعنی قوانین حرکت، قوانین تکنولوژی باید حاکم بر ارزش باشد. ارزش تابعی از قدرت عملکرد میل در اصطکاک با جهان است.

در دستگاه الهی ارزش از غایت و ایجاد جدا نبوده و با اطلاق رابطه دارد.

اگر بالعکس گفتید آن کسی که خلقت فرموده تشریع هم فرموده است، قوانین حرکت شما متکی به قوانین ارزشی می‌شود یعنی می‌گوییم چرا این گونه حرکت می‌کند؟ می‌گویید غیر از این گونه حرکت کردن، سزاوار حضرتش نیست. می‌گوییم: چرا ارزشی را این جور قبول دارید؟ می‌گویید: چون این گونه حرکت می‌کند. هم پایگاه ارزش به طرف متصل و مرتبط شدن به ذات مطلق جلت عظمه و به مشیت جلت عظمه بازگشت می‌کند و هم ارزش. سؤال این است که می‌گوییم این دنیا چگونه است؟ می‌گویید: «ما خلقت هذا باطلا» این دنیا بر باطل خلق نشده است اما هرگز نمی‌گویید که معنای ارزش و حق و باطل به توصیف من از هستی بازگشت می‌کند می‌گویید (ما خلقت) اصل هستی و کیفیت این از طرف خالق برای باطل خلقت نشده است. می‌گویید این حکم، آن حکم چگونه است؟ می‌گوییم ما جعل هذا باطلا نه این را بر جعل تشریعی بر باطل خلق کرده و نه آن را بر جعل تکوینی به باطل خلق فرموده نه ایجاد کردنش باطل است و نه فرمانش بر باطل است. رابطه ایجاد و فرمان را نمی‌شود از هم جدا کرد. اگر رابطه ایجاد و فرمان را قطع کردید یا فرمان لغو می‌شود یا ایجاد هرگاه رابطه ایجاد (قوانین حرکت) با غایت و ارزش قطع شود یعنی لغو و باطل و هرگاه قوانین ارزشی را از قوانین حرکت قطع کنید باز یعنی لغو و باطل یعنی ارزشی که بالمره پشتوانه نداشته باشد، ارزشی که رابطه با مطلق نداشته باشد، ارزشی که درباره این عالمی که خلقت فرموده نباشد، مثلاً از یک طرف خمر را تکویناً نافع و صالح برای رشد و مناسب و هماهنگ با جهت غایی و علت غایی و هدف نهایی خلق کرده باشد، یعنی روابط حرکت و روابط تعیین آن را این گونه قرار داده باشد و از طرف دیگر شرب آن را منع کند، در این صورت یکی از این دو لغو خواهد بود و یا اگر نهی از شرب خمر مناسب با غایت باشد اما حرکتش مناسب نباشد این هم باز لغو می‌شود.

قوانین چگونه حرکت کردن اسلامی مقید به وحی بوده و ریشه در ارزش مطلق دارند.

عرض بنده این است که وقتی شما می‌گویید احکام تابعی مقتضی هستند مقتضیاتی که تکویناً خداوند قرار داده و به مشیت بالغه‌اش خلق فرموده یعنی گزافاً و جزافاً و ظلماً این احکام صادر نشده است بدون پشتوانه و

پوچ خلق نشده است. بلکه بهایی از مناسبت برای هماهنگ شدن با صلاح است دقیقاً عین همین حرف هم روی اصل حرکت و هستی است (حرکت و هستی ممکن الوجود) و بنابراین عرض می‌کنیم قوانین تحرک، قوانین چگونه حرکت کردن اسلامی، مقید به وحی است و ریشه در ارزش مطلق دارد، هر چند ادراک ما از این قوانین مطلق نباشد ولی خود آنها مستقل از ما دارای ارزش هستند.

ارزش یعنی تناسب با اطلاق، مشیت حضرت حق جلت عظمه، اراده و اختیار حضرت حق جلت عظمه با هستی مطلق، با کمال مطلق تناسب دارد پس ایجاد هستی ممکنات حق است و «حق» و «هست» از یکدیگر نمی‌توانند مطلقاً بیگانه باشند. در یک مرتبه که نگاه می‌کنیم هستی منوط به مشیت اوست هستی و ارزش توأم می‌شود و قابل تفکیک نمی‌شود. هستی در یک مرتبه که با فعل ما متناسب می‌شود، کیفیتی را که پیدا می‌کند در دایره اختیار ما می‌تواند ارزشی جز ارزش تخیلی نداشته باشد. ولی این اختیار و حرکت حل می‌شود. از موضع یک متأله ارزشهایی که در نز ماده گرایان، منکرین و ملحدین است ارزشی تخیلی است و واقعی نیست. چرا واقعی نیست؟ چون هستی آن بسیار ضعیف است. می‌گویید چرا ضعیف است؟ می‌گوییم در تاریخ حذف و حل می‌شود. قدرت رشد ندارد و برای یک وهله است می‌گویید مگر هستی‌های دیگر برای وهله نیست؟ می‌گوییم آن که با ارزش مطلق رابطه داشته باشد مرتباً رشد می‌کند و العمل صالح یرفع.

اصل هستی دروغ و خلاف باطل نیست

یک نکته دیگر را عرض کنم که اگر ما از این موضع نگاه کنیم آن وقت یک چیز واضح می‌شود که اصل هستی دروغ باطل نیست کما این که اصل هستی عمل خلاف باطل است. اما انتظاری را که از عمل خلاف دارید به وقوع نمی‌پیوندند. انتظاری را که از دروغ دارید واقع نمی‌شود. از دروغ انتظار داریم که نتیجه عینی بدهد. می‌گویید نمی‌دهد. پس باطل است بنده عرض می‌کنم از وقوع باطل هم انتظار دارید که منجی و مفلح باشد نجات بدهد می‌گویید ما معنای فلاح را به همین لذت یک لحظه می‌دانیم. می‌گوییم نه این جور نیست شما اگر عاقبت و پشت این سکه را ببینید محال است عمل باطل را انتخاب کنید شما فقط یک روی سکه را می‌بینید. روی دوم عمل باطل با روی اول آن، سازگار با آن چیزی که شما می‌خواستید نیست. شما محال بود

لذتی را بخواهید که تجسم آن عذاب باشد. تجسم دوم این عذاب است. وقوع آن، وقوع غرور و فریب است وقوع ابتهاج به دروغ است. آدم دروغ هم که می‌شنود خوشحال می‌شود. یک حالت نفسانی خاص پیدا می‌کند انسان با دروغ تغییر پیدا می‌کند یا خوشحال می‌شود یا می‌ترسد چنین نیست که با دروغ حالتی برای انسان پیدا نشود ولی این متناسب با هستی نیست در جریان هستی کذب آن واضح می‌شود. در جریان هستی عمل باطل می‌شکند.

بنابراین آنجا که شما می‌گویید وقوع شرط صحت است و ما از کجا بفهمیم که چنین قیدی را به قوانین حرکت و غیره بزنیم. عرض می‌کنیم که شما مجبور هستید سر در دامن فلسفه بگذارید محال است استنباط بدون تجرید داشته باشید محال است بدون شناخت از هستی این عمل را انجام بدهید. شما پیش داوری خود را می‌گیرید ولی نهایت این است که دستگاه شما درون متناقض است اگر درون متناقض نباشد و در آن علم و اختیار و غیره را ملاحظه کنیم به اینجا می‌رسد که بله هست. این البته در رتبه نازل است. در رتبه عالی آن، به هیچ چیز نمی‌توان تمسک کرد مثلاً بگوییم به آیات خداوند می‌شود تمسک کرد و تمسک به اینها بیشتر از تمسک به جلت عظمه است. مثلاً می‌توانیم به فهم خودمان تمسک کنیم و تمسک به فهم خودمان بالاتر از تمسک با جلت عظمه است. در پله اول مجبور هستیم که تغییر و تغایر و هماهنگی را بگوییم ولی در رتبه آخر از آن موضع هست که به عالم نگاه می‌شود یعنی با اتکاء به اوست که آیات را آیه می‌بینید و با ایجاد اوست که اینها عدل هستند و هماهنگ هستند و دلالت دارند. اگر او ایجاد نکند که اینها دلالت ندارند، اگر او خاصیت ندهد که اینها خاصی ندارند که دلالتی داشته باشند. بک عرفتک معرفت او به خود اوست. نهایت این است که باید به این کلام توجه داشت که این حرف به معنای این نیست که او معاذال... این قند و چای و میکروفون است. هیچ کدام از اینها قابل قیاس و مقایسه و اتکاء نیستند شما یکبار از اینها شروع می‌کنید تا به مرتبه تنزیه او می‌رسید بعد در مرتبه دوم برمی‌گردید و می‌گویید اینکه من بخواهم به اینها تکیه کنم و نبینم که حضرت حق این آیه و نشانه‌ها و این چراغها را سر راه من گذاشته است، این غایت جهل است.

برادر فلک مسیر: من چند سؤال تبیینی از حضور استاد دارم.

به طوری که می‌فرمایید هستی واجب از سنخ هستی ممکن نیست. سؤال پیش می‌آید که ممکن است که همه سرو کارش با همه هستی‌های ممکن است چگونه هستی واجب را درک کند؟

برادر درخشان: من فکر نمی‌کنم پاسخ به این سؤال بحث این جلسه باشد. این بحث مربوط به هستی‌شناسی و بحثی بود که دو سال پیش به عنوان اصول اعتقادات مطرح شد راجع به این مسائل در آنجا بحثهایی شده است این جلسه درباره روش طراحی است و مسلماً باید سیر مباحث در یک جهت خاصی بوده و قلمرو آن بحث هم باید به تبع سیر مشخص شود، نه اینکه سیر به تبع قلمرو عوض شود.

برادر فلک مسیر: سؤال دوم این است که چگونه ایجاد بدون غایت محال است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی لغو نیست.

برادر فلک مسیر: آیا یعنی غایت برای واجب یا ممکن؟

برادر حجت الاسلام حسینی: برای ممکن. برای ایجاد می‌کند باید فعل او و مشیت او دارای غایت باشد. اگر غیر از این باشد لغو است و لغو هم باطل است یعنی مناسبت با مطلق ندارد.

برادر فلک مسیر: سؤال سوم می‌فرمایید ممکن در روند تکاملی هر روز فیض بیشتری دریافت می‌کند آیا این انتقال فیض چیزی از قدرت خالق نمی‌کاهد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه، سبحان ال... ایجاد می‌کند. مگر معاذال... یک قسمتی از وجود خودش را کنده و دنیا را درست کرده است؟ ایجاد می‌کند. ما بالمره قدرت خلق نداریم ما فقط صنعت می‌توانیم بکنیم. ممتنع است که بتوانیم خلقت کنیم یعنی چیزی را نمی‌توانیم به وجود آوریم این امر در حیطه اختیار ما نیست.

برادر حسینی: قبلاً یک واژه‌ای به مار بردید که بعضی از روابط هستی را فاسد حساب کردید و بعد در مقابلش روابط هستی، صحیح را مطرح فرمودید. یک سؤال پیش می‌آید که اگر در جایی ایجاد بر اساس رابطه

هستی باشد و حکم نهی بر این ایجاد کرده باشد این دو را به نحوی جمع کردید و گفتید هر دو لغو نیست. آیا همین طور بود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: من سؤال شما را تبیین می‌کنم. می‌گویید بعضی از روابط هستی را باطل فرض کردید یعنی فرض کردید کسی که یک حرکت فاسدی را انجام می‌دهد رابطه فاسدی را انجام می‌دهد می‌گویید این حرکت و رابطه از یک طرف فاسد است و از طرف دیگر گفتید اگر بین ارزش و حرکت فاصله بیفتد یکی از این دو لغو است یعنی یا ایجاد حضرت لغو می‌شود یا ارزشی که معین کرده لغو می‌شود. عرض می‌کنیم که در رتبه ایجاد گاهی شما اشیا را می‌بینید که خداوند خلق کرده و اختیاری به آنها نداده است، در آنجا عالم تکلیف نیست. در آنجایی که عالم تکلیف نباشد یک ذره تخلف از حقیقت مشاهده نمی‌شود. آنچه که واقع می‌شود حق است که همان گونه و به همان طرز واقع می‌شود. گاهی می‌گویید یک جای دیگری داریم که عالم تکلیف است. عالم فرمان و دستور دادن است می‌گوییم در اینجا وضعیت ارزش فرق دارد. در آن عالمی که جای تکلیف نبود امکان تخلفی هم نباید ایجاد شود. در اینجا باید امکان تخلف ایجاد شود اگر مختار اراده تخلف کرد صحبت درباره این است که آن وقت مجموعه‌اش را ملاحظه کنید وجود مختار به اضافه آن رفتار غیر صحیح در نتیجه باز صحیح می‌شود یعنی ایجاد مختاری که بتواند عمل به حرکت خلاف بکند و حرکت خلافش مثل خلافتش مثل وجود دروغ می‌شود. وجود دروغ غیر از آثاری است که از آن توقع دارید. آثاری که از دروغ انتظار دارید و محقق نمی‌شود باطل است. مناسب با هستی هم نیست و هستی هم نمی‌یابد آثاری را هم که این آدم برای نجات به طرف آن رفته است و تمسک به آن کرده، آن آثار اصلاً واقع نمی‌شود به اندازه متاع غرورش واقع نمی‌شود به اندازه‌ای که بیشتر در فریب بماند. (من حیث لا یشرع من حیث لا یعلمون). یعنی این سر خودش کلاه گذاشته و نه سر خدا. این رو برگردانده با رو برگرداندنش سر خودش کلاه رفته است (آن هم به دست خودش) پس بنابراین روابط تعین باید یک روابط صالح و یک روابط فاسد داشته باشد. در کجا؟ در جایی که اختیار را فرض می‌کنید. در مجموعه‌اتان یک پارامتر، یک عامل و یک وزنه وارد کرده‌اید که خصوصیات با اضافه این وزنه باید ملاحظه شود نه بدون آن. باید حتماً حرکت فاسد و صالح داشته باشید چگونه

می‌گویید خود ارضایی یک جوان باطل است؟ فاسد است؟ چگونه می‌گویید در یک شکل پیچیده‌تر خودارضایی با عجب فاسد است؟ معجب از عجب لذت می‌برد، مرائی از ریا لذت می‌برد همه اینها خودارضایی با شهوات است. اینها کیفیتهای مختلف روانی و عصبی و جسمی است که واقع می‌شود. ابتدائاً ما وقتی که یک جوان خود ارضایی جنسی می‌کند حرکت باطل را می‌فهمیم اینجا حرکتی واقع می‌شود اگر بگویید بی‌جهت است خوب پس حکمی که به آن می‌گویید حرام است این کار را نکن این حکم بدون اقتضاء می‌شود وقتی می‌گویید این کار به صلاح تو نیست، برای آینده تو بد است. این عمل فاسد است شما کلمه فاسد را که روی آن می‌آورید معنایش این است که در عالم اختیار است، و عالم اختیار لوازم خودش را دارد یعنی فرد اگر بخواهد جهت سوء را اختیار کند باید بتواند جاذبه هستی را در روابط سوئی قرار دهد و تعیین‌های سوئی ایجاد شود. بعد شما بتوانید انگور را هم در یک رابطه‌هایی قرار دهید (فشار و پتانسیلی که در زمان می‌گذارد را می‌توانید در رابطه‌ای قرار دهید) که سرکه شود و هم می‌توانید آن را در رابطه‌هایی قرار دهید که خمر شود. اگر در رابطه‌ای قرار دادید که سرکه شد ارتباط آن با انسان (وقتی در یک مجموعه قرار بگیرد) منتهی آن خوب است. اگر در روابطی گذاشتید که شراب شد ارتباط آن با انسان بد است. می‌آیند و می‌گویند ممکن است خمر برای یک انسانهایی خوب باشد. می‌گوییم خیر، ما برای انسانی فرض می‌کنیم که بد است. چرا شما یک انسانی پیدا می‌کنید که برایش خوب باشد. یک انسانی که هیچ گونه عذری ندارد اگر خمر را بخورد آیا واقعاً برای او بد است یا فقط این تجری و گردنکشی او نسبت به خداوند تعالی بد است؟ والا خود خمر که خوردن یا نخوردنش فرقی ندارد آیا گوشت خوک واقعاً آثار واقعی دارد؟ یا اینکه آثار واقعی ندارد؟ آثار واقعی دارد و خوردن آن بی‌جهت منع نگردیده پس وجود اختیار، ایجاب می‌کند که امکان قرار گرفتن فشاری که در هستی برای حرکت است در روابط سوء باشد در قوانین حرکت بد باشد همان جور که باید امکان قرار دادن این فشار در روابطی که صالح هم هست باشد. یعنی اختیار حاکم بر رابطه است معنایش همین است. اختیار بتواند هستی را در این سلسله از روابط جهت بدهد یا اختیار بتواند هستی که در اختیارش است و آنچه که در تحت تسخیرش قرار داده‌اند را در یک سلسله دیگر از روابط قرار بدهد. یک بخش محدودی از عالم ممکنات است دست ما به همه

عالم ممکنات نمی‌رسد. البته ممکن است ما بالواسطه روی جهات دیگر عالم هم اثر بگذاریم بالواسطه می‌شود خیرات را سریعتر کرد یا معاذال... کندتر کرد. ولی اصل مطلب همین جاست مثلاً صدمه‌ای را که غاصبین حق حضرت علی(ع) و ظالمین بر حضرت صدیقه (س) بر عالم زدند صدمه بزرگی بود. گاهی آدمهای ساده می‌گویند اگر عمر نبود ایرانیها مسلم نمی‌شدند. عمر ایران را مسلم کرد، چرا برعکس قضیه را ملاحظه نمی‌کنید چرا نمی‌گویید اگر عمر نبود (البته نمی‌شود گفت عمر نبود زیرا لازمه نظام، عمر بودن عمر است) ولیکن اگر اختیار سوء نکرده بود اگر دست به این جنایت نزده بود تمام ایران مثل مدینه خودشان مسلم می‌شدند مردم مدینه خودشان مسلم شدند آنها که با خیل و رکاب و ضرب جنگ که مسلم نشدند.. همه مدینه خودشان اسلام را پسندیدند. درست است که اسلام بر خسرو پرویز عرضه شد ولی نپذیرفتند ولی اگر به مردم عرضه می‌شد همان طور که به اهل مدینه تدریجاً عرضه شد، حتماً ایمان می‌آوردند و اگر ایمان می‌آوردند، آن وقت این فساد نبود و از سرچشمه فیض می‌نوشیدند و آلوده به رسوباتی که در زمان تسنن راه داشت، نشده بودند تسنن آداب قومی را نمی‌تواند در خودش حل کند بلکه خودش در آداب قومی حل می‌شود. بالعکس اگر تشیع بود آداب قومی را حل می‌کرد. شما باید بگویید خیرات عظیمی از ایران به وسیله این غاصبین از بین رفت و هنوز هم ما مبتلا به آن رسوبات و مظالم آن هستیکه یک مقداری از آن را هم حتی خودمان نمی‌توانیم سر دریاوریم (که یک مقدار اعظم از آن هم هست).

پس در جایی که اختیار حق است که داده شود باید حاکمیت بر رابطه یعنی حاکمیت بر قوانین حرکت داده شود. این توصیفی نیست، یعنی انسان بتواند با استنباط مادی به سراغ قوانین برود فرضیه مادیش را در عینیت کامل کند و شیوه دروغ گفتن را یاد بگیرد و شیوه به اضلال رسانیدن بندگان خدا را یاد بگیرد و بتواند دروغ گفتن را به کار ببندد و همین گونه می‌تواند با فلسفه مادی سراغ قوانین حرکت برود و قوانینی را کشف کند که به وسیله آن شهوات را ارضاء کند و فساد در دنیا بیاورد ما عرض می‌کنیم هرگاه فلسفه نسبیت به نسبیت‌های ارزشی راه نداشته باشد هرگاه از ریشه از نسبیت‌های ارزشی بریده شده باشد دنباله‌اش هم بریده است. محال است بتوانید حرکت تاریخی را ملاحظه کنید اصلاً هیچ وقت شما از دستگاه نسبیت مادی این سؤال را پاسخ

نخواهید گرفت که کیفیت روابط انسانی در بنده خدا یا کیفیت نسبت‌های عینی چه نسبتی دارند؟ چه کنیم تا مناسب با گسترش طاعت باشد؟ نسبیت قادر نیست این سؤالات را پاسخ دهد در این نوضع ناتوان است بلکه ذاتاً قدرت ندارد میدان دیدگاه او جز ماده چیزی را نمی‌بیند. پس آنچه را که در جلسه اول درباره حرکت گفتیم که قوانین حرکت نسبت به فلسفه حرکت تابع است روابط تعین نسبت به فلسفه حرکت تابع است عیناً همین را درباره رابطه بین ارزش می‌توانیم بگوییم. می‌توانیم بگوییم انسان می‌تواند تعین تخیلی ایجاد کند و این قدرتی است که خداوند در دار تکلیف به انسان داده است و می‌تواند تعین حقیقی ایجاد کند. پس احکام در دستگاه برنامه‌ریزی اسلامی به عنوان قوانین تحرک به صورت معیارهای اساسی برای شناسایی درمی‌آیند و حاکم بر کیفیت گسترش نسبت تأثیر می‌شوند انشاءال... قوانین تحرک را از جلسه آینده شروع می‌کنیم.

خلاصه بحث

هستی واجب - مشیت - خلقت (ایجاد)

مشیت و اراده حضرت حق متناسب با هستی مطلق است، ایجاد و خلقت متناسب با اراده اوست پس خلقت متناسب با حضرتش است.

خلقت - غایت - جاذبه غایی

خلقت به اضافه غایت جاذبه غایی است، قطعاً خلقت (ایجاد) بدون غایت محال است. ملاحظه خلقت در این رتبه منهای زمان است، از اینجا به بعد است که ایجاد چیزی که دارای کیفیت است ملاحظه می‌کنید. بنابراین زمان قبل از ملاحظه ابعاد مکان ملاحظه می‌شود.

پس: جاذبه غایی بدون حرکت محال است، نتیجتاً:

جاذبه غایی (که دارای حرکت است) - جهت غایی - کیفیت غایی

کیفیت جاذبه - کیفیت رابطه - کیفیت تعین

کیفیت جاذبه وقتی در کیفیت رابطه قرار می‌گیرد کیفیت تعین را نتیجه می‌دهد. اینجا اولین جایی است که بالاجمال مکان را ملاحظه می‌کنید. اگر گفته می‌شود ابتدائاً خلقت یک مرتبه از فشار را داراست یعنی باید

مرتباً به آن افاضه فیض شود (نه فقط قیومیت و نگهداری آن) - انی مقدار کیفیتی که در اصطکاک قرار می‌گیرد تعین کیفی و کمی را نتیجه می‌دهد (کیفیت روابط همان قوانین حرکتی است که کشف می‌کنید و قوانین تعین را به دست می‌آورید) اگر رابطه قوانین را از ادراکی که از هستی دارید قطع کنید طبیعی است که به طرف غایت خاصی سنجیده نمی‌شود بلکه با امیال مورد سنجش قرار می‌گیرد که لازمه آن وقوع دلیل بر صحت و تکنولوژی به معنای بالا بردن قدرت ارضاء شهوات است.

بالعکس اگر گفتید آن که خلق فرموده است تشریع فرموده، قوانین حرکتی متکی می‌شود به قوانین ارزشی شما (چرا این گونه حرکت می‌کند، چون غیر از این گونه حرکت کردن سزاوار حضرتش نیست)، پس قوانین تحرک اسلامی مقید به وحی است و ریشه در ارزش مطلق دارد هر چند ادراک، از این قوانین مطلق نباشد.

(الف) باطل هستی‌اش ضعیف است چون رشدنش قطع می‌شود

(ب) حق واقعی است چون به ارزش مطلق بسته است پس مرتباً رشد می‌کند

نتایج:

۱- بنابراین اصل هستی دروغ باطل نیست

۲- وقتی گفته می‌شود وقوع شرط صحت ایت جواب می‌دهیم دو طرف سکه را ندیده‌ایم

۳- به ناچار باید سر در دامان فلسفه گذاشت. از این رو استنباط بدون تجرید محال است (و یا استنباط

بدون شناخت از هستی محال است)

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۷

موضوع: قوانین تحریک

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۱/۹

مقدمه

برادر حجت الاسلام حسینی: پس از بحث و بررسی پیرامون قوانین تحرک که دومین شاخصه و دومین تفاوت روش طراحی اسلامی با روش تنظیم الحادی بود اینک در این بحث به بررسی قوانین تحریک که سومی ویژگی در بیان تفاوت روش تنظیم نظام اسلامی با روش طراحی الحادی است می‌پردازم. جهت دارا بودن به کارگیری علم در پاره‌ای از امور در دو دستگاه اسلام و الحاد نیز عموم واضح و آشکار است.

آنچه که در قوانین تحریک در نظام کفر منعکس است، هم قوانین حرکت آنهاست و هم قوانین تحرک، که تفاوت این قوانین با آنچه که در دستگاه اسلامی بیان می‌شود کاملاً روشن و آشکار است. تفاوت قوانین تحریک اسلامی با قوانین تحریک الحادی از ویژگی دیگر روش طراحی در این دو نظام در بعضی از جهات واضح‌تر و روشن‌تر می‌باشد و لذا جامعه هم نوعاً حتی در حدی که نیاز به تأمل هم نداشته باشد متوجه می‌شوند. فرض از قوانین تحریک قوانینی است که انسان به وسیله آنها اموراتش را تنظیم می‌کند که پیچیده‌ترین شکل آن نمونه سازی و برنامه‌ریزی برای اداده امور یک کشور است و در حقیقت علت پیدایش آن شئی نمی‌شود. علت پیدایش هستی در دستگاه الهی منحصرأ حضرت حق جلت عظمه و بشر فقط در دایره خاص که به او اختیار داده شده

است قدرت تنظیم را دارد. روابط و خواصی خلق شده است که انسان با تحریک آنها موجب ظهور خواص مختلف از پدیده‌ها می‌گردد مثلاً با تحریک یک رابطه شراب تولید شده و با تحریک رابطه دیگر سرکه به دست خواهد آمد.

آنچه که در قوانین تحریک یا تنظیم برای اکثر افراد واضح است این است که انجام هر کاری به دنبال وجود انگیزه برای آن کار صورت می‌گیرد. اکثر مردم به این نکته که انگیزه و قصد مسلم با انگیزه و قصد کافر دوتاست واقفند. و این امری نیست که حتماً نیاز به تأمل زیادی داشته باشد، هرچند در پاره‌ای از موارد ممکن است خلاف این مطلب به نظر برسد یعنی کافر و مسلم هر دو برای رفع عطش نیاز به آب دارند و هر دو آب می‌نوشند، اما فرض کافر از نوشیده آب صرفاً بقاء در این دنیا و ادامه حیات و تلاش برای تمتع هر چه بیشتر از ماده است و آب نوشیدن مسلم برای بهتر زندگی کردن و نزدیک‌تر شدن به حضرت حق است (از یکی از بزرگان که یا شهید است و یا سید بن طاووس نقل شده که ایشان گفته بودند: ۲۰ سال است که من نه تنها کار حرام بلکه کار مباح هم انجام نداده‌ام و هر آنچه را که انجام داده‌ام مخیر بین دو مرتبه بوده است یا از واجبات بوده و یا از مستحبات) معنای چنین حرفی این بوده است که ایشان نمی‌خورده و نمی‌آشامیده الا به قصد تعبد و به مقداری که برای طاعت لازم باشد و اگر چنین فردی به هنگام بیماری و درد و رنج رجوع به طبیب را لغو می‌دانست و «عدم رجوع به پزشک در مواردی حرام و در مواردی ترک مستحب نمی‌بود»، درد و مرض را تا به هنگام مرگ تحمل می‌نمود تا چه رسد به مراحل پایین‌تر و ساده‌تر از تحمل رنج و درد.

بنابراین جهت دارا بودن و متفاوت بودن به کارگیری علم نزد کافر و مسلم برای عموم مردم در پاره‌ای از امور کاملاً واضح است چرا که اهداف این دو متفاوت و مختلف است.

چگونگی تأثیر به کارگیری بر جهت نیازها و رشد تکنولوژی

حال به دنبال بررسی این مطلب هستیم که ببینیم آیا ملاحظه تفاوت‌های موجود در مجموعه سازی و تعیین نسبت بین مغیرها و مشخص نمودن اهداف و مقصدها نیز برای عموم به همان اندازه که در قسمت اول بیان گردید ساده و روشن است؟

پاسخ این است که درک و فهم این مطلب دیگر از حد درک و فهم عام بالاتر است حال به تشریح بیشتر این مطلب می‌پردازیم.

وقتی که انسان از ابزاری که خاص یک مجموعه است و در جهت رسیدن به هدف دیگری و در دستگاه متفاوت دیگری استفاده می‌کند در ابتدای امر به نظرش می‌رسد که این ابزار مشترک است و قابلیت کاربرد در هر دو دستگاه را دارد، اما با کمی تأمل و دقت متوجه می‌شود که در حقیقت این ابزار در دو کار به کار گرفته شده و از آن برای رسیدن به دو هدف متفاوت استفاده شده است. به عبارتی همزمان در هر دو دستگاه قابلیت کاربرد نداشته است، بلکه زمانی که در دستگاه الف از آن استفاده شده نقطه اثر خاصی را داشته و وقتی که در دستگاه ب به کار گرفته شده اثر دیگری را در نتیجه گذارده است، و نقطه اثرهای این دو مجموعه با هم متفاوتند، چون در هر دو دستگاه که از منتهی اجزاء را ملاحظه کند دو اثر مختلف را مشاهده می‌نماید و هرگز نمی‌توان گفت که هیچ تغییری در به کار گیری آن ابزار در این دو دستگاه ملاحظه نمی‌شود، در اینجا نقطه اثر متفاوت ذکر می‌شود و دو منتهی متناسب با این دو نقطه اثر وجود دارد و هر چند که این ابزار ظاهراً در هر دو مجموعه مشترک باشد نمی‌توان یک جایگاه و یک ارزش را در هر دو دستگاه برای آن قائل شد و به عبارتی در تعیین اولویت اجزاء نسبت به یکدیگر نمی‌شود برای آنها در این دو دستگاه یک بها و یک ارزش یک خاصیت فرض نمود، و این صورت با یک مجموعه روبرو می‌شویم نه دو مجموعه و دو نقطه اثر و دو منتهی، اگر مجموعه وحدت ترکیبی دارد، تعین یک جزء نمی‌تواند مستقل از وحدت ترکیبی باشد همین طور که بالعکس آن هم صادق است یعنی از هر جزئی نمی‌شود هر مجموعه‌ای را ساخت بنابراین به صرف اینکه گفته می‌شود هر دو مجموعه از این ابزار استفاده می‌کنند نمی‌توان ادعای بی‌جهت بودن و مشترک بودن آن را نمود، چون به محض اینکه گفته شود «در دو مجموعه» شدت نیاز در این دو مجموعه متفاوت شده و وزن آن در دستگاه نیاز و در مجموعه‌ای که پشت سر این مجموعه عینی است فرق پیدا می‌کند یعنی نسبت آن به سایر مغیرها متفاوت خواهد شد.

اگر به دنبال ترسیم مجموعه نیازها باشیم و بخواهیم نسبت به هر کدام از این اجزاء برای رفع نیاز یک نسبت واقعی بدهیم یعنی اگر سؤال شود که تولید این چقدر رو به چه میزان باید باشد، پاسخ این است که به مقداری که لازم است آنگاه این سؤال جا پیدا می‌کند که در کدام مجموعه؟ و قیمت آن را قیمتی مناسب با این دستگاه ذکر می‌کنید مثلاً ممکن است زمانی به کارگیری خودکار متناسب با این دستگاه خاص نباشد و استفاده از مداد و یا نوع دیگری از جوهر و مرکب متناسب و سازگار با این دستگاه خاص باشد.

اگر به کارگیری شئی متفاوت شد، رشد تکنولوژی نیز تغییر خواهد کرد.

وقتی که صحبت از دو مجموعه می‌شود یعنی دو فضای جاذبه متفاوت و هرآنچه که تحت فشارهای خاص متعین می‌شود و تحت یک فضای معین به وجود می‌آید نمی‌تواند در فضای جاذبه دیگری و تحت فشارهای دیگر نیز همان متعین شود. مجموعه نیازها متعلق به جای دیگری هستند. اینکه گفته می‌شود مجموعه نیاز مؤمن اقامه احکام الهی است و رشد در نظر او چیزی دیگری است غیر از آنچه که یک کافر رشد می‌داند این بدین معناست که کیفیت جاذبه مؤمن و کیفیت روابط جامعه مؤمنین کیفیت جاذبه و کیفیت روابط دیگری است طبیعتاً کیفیت تعین آنها هم، کیفیت تعین دیگری است البته ممکن است ابتدائاً که مجموعه سازی به دست مسلمین نباشد چنین چیزی را به خورد جامعه آنها داد ولی آیا اگر به محاسبه هم آمدید عیناً همین ابزار وارد خواهد شد یا چیز دیگری آیا هیچ تأکید نمی‌کنند که وضعیت فعلی آن تغییر کند و به صورت دیگری ساخته شود.

به عنوان مثال در یک دستگاه مصرف کردن اصل است، حرص و ارتباط با عالم ماده به خاطر لذائد مادی مطلوب است. پیدایش حالت روانی خاص، چه از نظر شدت گرایش به آثار ماده و چه شدت تحرک و چه گسترش آن در میدان‌های مختلف جهان ماده برای آن دستگاه مطلوب است و به دنبال همین هم هست و به دنبال بالا بردن نسبت تأثیر مادی بشر است تا اینکه نسبت ارتباطش با جهان ماده افزایش پیدا کند چرا که در آن دستگاه غرضی جز کسب رفاه وجود ندارد و رفاه پیدایش یک نحوه تحرک خاص است که در مقابل خمود قرار دارد به یک نحوه شدت و تحرک خاص مادی التذاذ، بهجت و سرور مادی می‌گویند و افزایش رفاه یعنی

گسترش این شدت و توسعه میدان‌های فعالیت و ارضاء آن فشاری که پشت سر کافر است و مجموعه‌ای را که می‌سازد میدان جاذبه خاصی برای اشیائی که در مجموعه او قرار دارد درست می‌کند همان گونه که در بحث حرکت گفته می‌شود که یک میدان جاذبه اینجا و میدان جاذبه دیگری جای دیگر است و حرکت در هر یک از این دو میدان متناسب با آنها واقع می‌شود، نظیر این مطلب درباره دو دستگاه مادی و الهی نیز وجود دارد یعنی آنچه که در دستگاه مادی وجود دارد اگر در دستگاه الهی وارد شود با وضعیتی که قبلاً داشته است فرق پیدا می‌کند.

اگر این قلم را نزدیک عارف ببریم محال است که به آن دلبستگی پیدا کند و شیفته آن شود اگر جمالی هم از این شئی ببیند محال است این قلم را ثنا بگوید. محال است این قلم را قابل مدح بداند و مستقلاً برای آن چیزی قائل باشد. شیفته و فریفته این قلم نمی‌شود و هرگز این شئی را مقدم بر امور دیگری نمی‌داند، البته آن را بی‌بها و بی‌ارزش هم فرض نمی‌کند و نسبت به آن لابلالی نمی‌شود استفاده از این قلم در دستگاه ا به اندازه‌ای که اسراف نشود. در عین حال به موقع از آن استفاده کند جا پیدا می‌کند نفس اینکه استفاده از این شئی فرق پیدا کرد رشد تکنولوژی نیز فرق خواهد کرد.

به کارگیری در مرحله اول نحوه نحوه استفاده از صنعت و در مرحله دوم فرم صنعت و در مرحله سوم معادلات دستگاه را عوض خواهد کرد.

نفس اینکه به کارگیری فرق پیدا کرد رشد تکنولوژی فرق پیدا می‌کند یعنی حجم تولید سفارشات این شئی فرق پیدا می‌کند اگر میزان تولید این کالا به میزان ده میلیارد باشد قطعاً اگر این تولید به ده میلیون تنزل یافت بی‌تردید رشد تکنولوژی به گونه دیگری خواهد شد اگر میزان تولید این کالا ده میلیارد باشد مرتباً بر این مطلب دقت می‌شود که نسبتش به سایر تولیدات نیز چنین فاصله‌ای داشته باشد (البته نه اینکه فقط نسبت حجم کمی آن) یعنی کمیت آن در ارتباط با میزان فشاری که به جاذبه سایر کالاها وارد می‌کند ۱/۱۰۰۰ بشود. یعنی این بهایی را که در رسیدن به مقصد دارد ۱/۱۰۰۰ بشود. یا بهایش هزار برابر شود طبیعی است که تولیدات و تکنولوژی و نیاز این را در درجه دیگری می‌برد بعد تکنولوژی این تحت الشعاع چیزهایی

قرار می‌گیرد اکتشافات برای فرضهای دیگر و کالاهای دیگر واقع شده و از آن اکتشافات فرضاً برای ساختن خودکار هم بهره می‌گیرند. اگر بالعکس شود یعنی این هزار برابر ارزشش بالاتر باشد یعنی اگر به فرض محال نسبت تأثیر این قلم در اقتصاد هزار برابر بیشتر شود طبیعی است که بلافاصله تکنیک و نیاز و جامعه متوجه این کالا شده و این کالا است که مرتباً رشد می‌کند و اگر کالای دیگری مثل ساعت بخواهد رشد کند از تکنیک این قلم باید استفاده شود مثلاً اگر ارزش نسبی این هزار برابر بالا رفت دیگر برای ساختن ساعت از آلیاژی که در ساختن نوک این خودکار کاربرد دارد استفاده می‌کنند آن هم استفاده فرمول یعنی می‌گویند این فرمولی که در اینجا کشف شده می‌تواند کاربردهای دیگری هم در صنعت داشته باشد پس بنابراین مسأله به کارگیری در یک مرتبه دیگر به میزان زیادی بر جهت نیازها و رشد تکنولوژی اثر می‌گذارد.

حال مثال دیگری عرض می‌کنم. شما یک اتومبیل را ملاحظه بفرمایید فشارهای مختلفی بر محورهای مختلف این دستگاه وجود دارد (ابتدائاً در سطح ساده به آن نگاه می‌کنیم) طبیعی است که اکتشافاتی که برای این خودرو باشد دنبال این است که آلیاژی را که بیاید که متناسب با این محور باشد، اگر آلیاژی باشد که همین که خودرو شروع به کار کرد آلیاژها یکی پس از دیگری خورد شود و آن آلیاژ برای این منظور غیر قابل استفاده است. می‌گویند میزان فشار در ثانیه و... باید چنین باشد بعد می‌گویند حرارت و سرعت هم پیدا می‌کند و... وضعیت تغییر آن چگونه است در آن موقع هم باید این دستگاه مقاوم باشد یعنی در اینجا نیاز ما را تناسباتی که فشارهای مختلف در این دستگاه با هم دارند معین می‌کنند مثلاً به ما می‌گویند که ما به چه سطح مقاومتی نیازمندیم حالا از دستگاه مکانیکی بیرون می‌آییم و در دستگاه برق آن وارد می‌شویم باز مناسباتش در احتیاج به میزان فشاری که در بار الکتریکی مورد نیاز است معین می‌کند که چه نوع دینام و یا چه مدل باتری برای این دستگاه مورد لزوم است. حال اگر به جای این سواری خودرو بخواهیم اقدام به ساختن یک کامیون جهت حمل و نقل بار بنماییم آیا به همین ابزار و وسائل نیاز داریم؟ مسلماً با رشد تکنولوژی تمام اینها تغییر خواهد کرد و با طرح این سؤال که آیا صرفه‌جویی در مقیاس تولید باشد یا نباشد طبیعی است که در این جا پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال خیلی از چیزهایی را در آزمایشگاه به هم

می‌ریزد سئوالهای جدیدی را طرح می‌کند و سئوالاتی را از درجه اولویت کنار می‌گذارد اگر بگویند بر اساس صرفه‌جویی در مقیاس تولید (به همین معنایی که در اقتصاد به کار می‌رود) باید آنقدر حجم تولید را بالا ببریم که متناسب با صرفه باشد چون تجزیه در پروسه تولید مناسب نیست و قیمت را بالا می‌برد طبیعتاً برای تولید سیمان و یا ذوب آهن به دیگهای پخت بزرگ نیاز داریم، بله البته در آزمایشگاه در مقیاس کوچک با داشتن ابزارهای آزمایشگاهی امکان تولید چنین موادی وجود دارد، اما همین گفته شود برای تولید در سطح جامعه به دیگهای ۲۰۰ تنی احتیاج داریم تا اینکه نیاز جامعه با به کارگیری دیگهای ۲۰۰ کیلویی رفع شود در این صورت وضع کاملاً فرق خواهد کرد یعنی از دستگاه کنترلی که می‌خواهد این دیگر را بچرخاند تا آن الکترو موتور توربین و دیگر قطعات کاملاً عوض می‌شود، و در اینجاست که بسیاری از سئوالات کلاً کنار می‌رود، اگر ۲۰۰ کیلو شد گفتن اینکه توربین لازم داریم حرف بی‌ربطی می‌شود توربین برای چه لازم داریم؟ ۲۰۰ کیلو که به آن اندازه نیست که به موتور بخار و کذا نیاز داشته باشد انرژی سوخت شما و همه چیز عوض می‌شود از یک سری انرژی را که در اینجا به کار می‌گیرید آنجا دیگر سئوال می‌شود و بالعکس انرژی‌هایی که در ظرفیت کوچک ممکن است قابل بهره‌برداری باشد در ظرفیت بزرگتر اصلاً قابل مذاکره نیست یعنی هرگز برای یک نانوایی کوچک که کارش پخت نان لواش است توربین بخار ضرورتی ندارد. اما اگر در مورد کارخانه بیسکویت سازی بخواهیم صحبت کنیم بله در آنجا حجمش به جایی می‌رسد که می‌گویند حتماً توربین بخار ضرورت دارد.

پس عرض ما این است که به کارگیری ابتدائاً نحوه استفاده را عوض می‌کند یعنی در نتیجه می‌توانید ببینید که حجم این تغییر کرده یا نه؟ مرحله دوم فرمی را که به آن صنعت داده می‌شود تحت تأثیر قرار می‌گیرد در مرحله سوم اصلاً سئوالات معادلاتش را عوض می‌کند به عبارتی اول فرم ظاهری استفاده را عوض می‌کند بعد فرم و شکل آن صنعت بدون اینکه نیاز باشد که جوهرأ دستگاه عوض شود را تغییر می‌دهد و در مرحله نهایی اصلاً دستگاه را عوض می‌کند یعنی معادلات دیگری لازم می‌شود.

بالا بردن قدرت عملکرد و دستیابی به رشد در انحصار دستگاه مادی موجود نبوده بلکه با دستگاه دیگری هم می‌توان به این اهداف دست یافت.

باید توجه داشت که متفاوت بودن قوانین حرکت و تحرک بی‌ارتباط بودن آنها به هم را اثبات نمی‌کند و هرگز این گونه نیست که رفع حوائج و نیازهای بشر تنها به وسیله همین قوانین موجود صورت می‌گیرد و لا غیر یعنی هیچ گونه رشدی در این قوانین به وجود نیاید، قطعاً این گونه نیست الآن بشر دنبال اکتشاف چیزهایی است که نیازش متناسب با ارضاء اهوائش رفع نماید.

به عبارت دیگر بالا بردن قدرت عملکرد و صحت پیشگویی یعنی پیشگویی‌هایی که متناسب با جهت خاص باشد چه ارضاء باشد و چه دفع مشکل باشد یعنی چه پیشگیری از آسیب باشد چه تقاضای رشد باشد دستیابی به هر دوی اینها بر اساس یک دستگاه دیگر امکان پذیر است و در دستگاهی که تحریکات اسلامی باشد یا الحادی باشد انشاءالله... در جلسات آینده خصوصیات را روشنتر بیان خواهیم کرد.

پرسش و پاسخ:

برادر درخشان: به نظر می‌رسد که بحث قوانین تحریک در نهایت همان بحث موضع‌گیری و تئوری تصمیم‌گیری است که در یک کلمه می‌شود به آن مفهوم برنامه‌ریزی را اطلاق کرد یعنی چگونگی در ربط قرار دادن اجزاء و تعیین کیفیت و کمیت آنها، برای رسیدن به هدف خاص استاد مسأله تعیین کمیت و کیفیت اجزایی که باید در ربط قرار بگیرند را در ارتباط به انگیزه دانستند که آ» را به عنوان جاذبه‌ای که در یک مجموعه است تعبیر کردند قاعداً اگر مجموعه تغییر کند انگیزه‌ها هم متفاوت خواهند بود و این تغییر در انگیزه، تغییر در تصمیم‌گیری راجع به کیفیت و کمیت اجزاء است پس این بحثی بود که به ذهن من می‌آید به این ترتیب می‌شود جمع بندی کرد با اینکه جناب آقای حسینی این بحث را در ارتباط با انگیزه مطرح کردند و انگیزه را هم به مسأله اعتقادات بردند که طبیعتاً انگیزه‌های یک مؤمن با انگیزه‌های یک کافر فرق می‌کند، اما برای اینکه بحث در ارتباط نزدیکی با آن قوانین حرکت و تحرک قرار گیرد، سؤال من اینجاست که در ارتباط قرار دادن این تعیین کمیت و کیفیت اجزاء با مسأله انگیزه به جای خودش معتبر است، ولی در این

مقطع از بحث باید ما رابطه بین قوانین تحریک را با قوانین حرکت و تحرک ملاحظه کنیم، یعنی ببینیم اگر قوانین تحرک ما فرق داشت در قوانین تحریک چه تغییری به وجود می‌آید؟ نه از طریق کانال انگیزه چون این تبدیل به یک سؤال دیگری می‌شود که انگیزه در دستگاهی که قوانین تحریک و تحرکش فرق دارد چگونه تغییر می‌کند؟ ما می‌خواهیم ببینیم رابطه مستقیم اینها با هم چیست؟ نمی‌خواهیم این رابطه را مقدمتاً به لسان انگیزه تعبیر کنیم و بعد انگیزه را در دستگاهی ببریم که قوانین حرکت و تحرک آن اسلامی است. بنابراین سؤال من این است که آیا در این مقطع جا دارد که بپرسیم رابطه مستقیم و در واقع تأثیرپذیری قوانین تحریک از قوانین تحرک... چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: من مقدمتاً تقریب مطلب را بیان می‌کردم هر چند در خود تقریب هم اشاره‌ای به جوهر مطلب شد عرض کردم تکنولوژی ساختن این قلم فرق پیدا می‌کند این فقط به معنای تکنولوژی خودکار که نبود تکنولوژی تنظیم هم خود یک تکنیکی است، این معنای فرق داشتن تکنولوژی تنظیم، فرق داشتن قوانین تحریک است من باب مقدمه چیزی شروع شد که مردم آن را درمی‌یابند. مسأله انگیزه برای وجدان عموم روشن است (یعنی اینکه فرهنگ مادی با فرهنگ اسلام سازگاری ندارد را مردم درک می‌کنند ولو دلیل این امر را متوجه نباشند و نتوانند آن را بیان کنند) به عبارتی مردم هرگز منتظر این مطلب نیستند که محصول دانشگاه علوم تجربی فعلی عده‌ای عارف باشد، یعنی اگر فرضاً به مردم گفته شود دویست نفر از سیصد و سیزده نفر خدمتگزاران حضرت بقیه ال... عجل ال... تعالی فرجه الشریف، از دانشگاه آکسفورد و سوربن خواهد بود، با کمال تعجب و حیرت سؤال می‌کنند که پس حوزه چه کار می‌کند؟ یعنی ممکن است که قضیه را از نظر برهانی متوجه نباشند، اما به این مطلب واقفند که در نظام کفر توجه به لذائذ عالم مادی است و هرگز از عالم آخرت و جهان معنوی خبری نیست. بنابراین دلیل آغاز بحث ما از انگیزه هم همین بود که بر این مرتبه از علم صحبت می‌کنیم. به دو قسمت اول نوعاً کم عنایت می‌شود به قسمت اول یعنی قوانین حرکت، خیلی کم توجه می‌شود و پیرامون آن کمتر بحث و بررسی می‌کنند. قسمت دوم را تا حدودی در بعضی از نوشته‌ها به آن التفات شده است، اما قسمت سوم یافت عموم هست یعنی به هر کس که برخورد شود همین حالت تعجب و

خلاف انتظار را که ملاحظه شود معلوم می‌شود چنین چیزی در اذهان مسلمین است. و یک پله قوی‌تر هم در کاربرد قوانین صحبت کردیم معنای کاربرد این است که از یک نتیجه نقطه اثر دیگری غیر از نقطه اثر قبل گرفته شود که اگر کسی مجموعه نگر باشد باید در همین جا به مسأله التفات پیدا کند، مسأله سوم این بود که تکنولوژی هم تغییر می‌کند که روی این مطلب قدری تأمل کردیم. این برای تقریب و نزدیک شدن به ذهن بود، و در جلسه آینده سراغ خود قوانین تحریک می‌آییم این بحث مقدمه بود برای اینکه این مطلب پذیرفته شده هست. یعنی التفات به آن هست ولو التفات اجمالی باشد که انشاءال... در دو جلسه آینده امیدواریم التفات تبیینی نسبت به این مطلب را بگوییم که چه رابطه‌ای با چه چیزی است؟

برادر پیروزمند: بحثی را که قرار بود طرح کنیم قوانین تنظیم اسلامی و غیر اسلامی بود منتهی بحثی را که فرمودید در این باب بود که ارزش اجزاء وقتی که در مجموعه متفاوت قرار بگیرند متناسب با اهدافشان است و اگر اهداف و انگیزه متفاوت شد و وزن اجزاء و ارزش اجزاء متناسب با اثر آنها و هدف مجموعه‌ای است که می‌خواهیم داشته باشیم و اگر انگیزه و هدف‌ها عوض شد آن وقت اجزاء متفاوتی می‌خواهد که در دو مجموعه اجزاء وزن متفاوتی متناسب با اهدافشان پیدا می‌کنند لذا نمی‌شود گفت که یک جز در دو مجموعه یکی است این بحثی را که می‌فرمایید مشابه بحثی است که در قوانین حرکت می‌گفتید یعنی اینکه می‌گویید یک جزء در این مجموعه غیر از آن جزء در مجموعه مشابه است یعنی می‌گوییم در دو مجموعه نمی‌توانیم به دو اثر اطلاق یک اثر کنیم در این مطلب در واقع جهت دارای آثار را می‌فرمایید. در بحث قوانین حرکت هم اگر می‌گفتیم که می‌شود از قانون حرکت آنها در مجموعه خودمان استفاده کنیم شما همین جواب را فرمودید که نه اینکه شما اینجا می‌آوردید این آن نیست. یعنی از همین استدلال که جزء اگر در یک مجموعه دیگر آمد دیگر همان جزء قبلی نیست در بحث جهت داری قوانین حرکت هم همین را می‌فرمودید لذا استدلالی که شما فرمودید ناظر بر جهت داری قوانین حرکت یا جهت داری آثار یا جهت داری اشیاء یا جهت داری اجزاء است و نه اینکه فرموده باشید که این تنظیمی است که کفار می‌کنند این روش دسته بندی و دسته بندی است که کفار می‌کنند این جمع‌بندی است که ما می‌کنیم و این تفاوت را با هم دارد. یعنی چگونگی تنظیم را من متوجه نشدم و ثانیاً اگر

که بخواهید در این قسمت از جهت داری چگونگی تنظیم بحث شود که بخواهید بگویید روش تنظیم ما با روش تنظیم آنها متفاوت است یا روش برنامه‌ریزی ما با روش برنامه‌ریزی آنها متفاوت است این موضوعیت پیدا نمی‌کند چون عنوان بحث ما همین است و می‌خواهید بگویید روش طراحی اسلامی یعنی روش تنظیم اسلامی با روش تنظیم غیر اسلامی متفاوت است وجوه تمایز اسلامی و غیر اسلامی آن را می‌خواهیم بگوییم آن وقت در یکی از این وجوه تمایز نمی‌توانیم بگوییم و چه تمایز روش تنظیم اسلامی با روش تنظیم غیر اسلامی این است که روش تنظیم آن فرق می‌کند یعنی چگونگی تنظیم آن متفاوت است. اگر که این مراد شما باشد من این مطلب را متوجه نشدم.

برادر حجت الاسلام حسینی: در قسمت اول گاهی می‌گویید تعین اشیاء در دو مجموعه مختلف است گاهی می‌گویید ادراک از تعین هم مختلف می‌شود. شما وقتی بحث انگیزه و اطلاع را می‌کنید غیر از بحث تعین خود اشیاء است در دستگاهی که اختیار و حاکمیت بر رابطه را قائل باشید، یک بحث، بحث تعین اشیاء است، وقتی می‌گوییم تکنولوژی و نیاز جدیدی طرح می‌شود. نیاز جدیدی که مطرح می‌شود دیگر در دستگاه حرکت نیست بلکه در دستگاه تنظیم است اولاً که بحث مقدمه‌ای بر شاخصه‌ها نه اینکه مستقیماً بیان خود شاخصه‌ها باشد. ثانیاً این که می‌گوییم اشیاء در دو دستگاه به دو گونه متعین می‌شوند. در دو مجموعه دو چیز دو تعین پیدا می‌کند ببینیم از این چه نتیجه‌ای می‌گیریم آیا می‌خواهیم بگوییم حرکت در دو مجموعه دو گونه است؟ یا می‌خواهیم بگوییم نیاز در دو دستگاه دو گونه است؟ و اطلاع از روابط در دو دستگاه بحث امروز ما در نیاز و اطلاع است. درست است که از مجموعه شروع کردیم ولی به کجا ختم کردیم؟

برادر پیروزمند: مگر قوانین حرکت را می‌گفتید جدا از ادراک بود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: قوانین حرکت را گفتیم که حضرت حق جلت عظمه مشیت بالغه‌اش علت هستی، علت حرکت هم هست.

برادر پیروزمند: قوانین حرکت، قوانین تغییر کیفیت...

برادر حجت الاسلام حسینی: یک وقت هست که می‌گوییم خدا برای این غایت خلق کرده. پشت سر آن هم حرکت فلسفی را می‌گوییم و بعد می‌گوییم در عینیت هم قوانین کیفیتهای حرکت نمی‌تواند از قوانین حرکت و قوانین این غایت تخلف کند. این در حیطه اختیار انسان نیست کل کون را حرف می‌زنیم بعد می‌گوییم چنین خالق جهان را این گونه آفریده که دار تکلیف باشد دو جهت را داشته باشد و دو جهت داشتن لغو نیست. گاهی این را درباره کل عالم تکلیف می‌گوییم گاهی آن را درباره مکلف صحبت می‌کنیم و می‌گوییم مکلف در انجام حوایج خودش به دو گونه استفاده می‌کند اولی را درباره مشیت او صحبت می‌کردیم و دومی را درباره تصمیم من، می‌گویم تصمیم من در رشد اطلاعات من مؤثر است درباره او چه می‌گویم، می‌گویم مشیت او در حرکت اشیاء نافذ است بر حرکت اشیاء نافذ است همچنان که بر وجود و ایجادش... است. قیوم حرکت است. قیوم هستی است قیوم هستی این عالم است ولی شما نه، اراده و تصمیم خودتان. حال برای چه این را صحبت کردیم؟ برای اینکه بگوییم تکنولوژی‌هایی که برای ما کشف آنها درجه اولویت پیدا می‌کنند تنظیمهایی که برای ما مهم می‌شود با تنظیمهایی که برای یک مکلف دیگری که یک گونه دیگر عالم را اختیار کرده طرح می‌شود. رشد اطلاعات این و کتابهای فیزیک و شیمی این یک سری قوانین را پیدا کرده ولو جهان بنا به مشیت حضرت حق دو بعدی بوده است ولی من کدام را کشف کردم و در دانشگاه فیزیک گذاشتم؟ دیگری با حاجت و قصد دیگری وارد شده و چیز دیگری را قرار می‌دهد. البته که ابتدائاً کار وضعیت تعینی این را ملاحظه می‌کنیم بعد در حرکت می‌بینیم رشد تکنولوژی این فرق پیدا می‌کند.

خلاصه بحث

قوانین تحریک

قوانین تحریک قوانینی است که بر اساس آن تنظیم انجام می‌گیرد. پیچیده‌ترین شکل این قوانین نمونه سازی و برنامه ریزی است.

بشر در یک دایره محدود اختیاراتی دارد که می‌تواند با تحریک روابطی خاص خواصی را به دست آورد. تحریک این روابط جدای از یک انگیزه خاص نیست. به عبارت دیگر حتماً این تحریکات مقاصد خاصی را به دنبال دارد.

چگونگی به کارگیری روی جهت نیازها و رشد تکنولوژی اثر می‌گذارد؟:

از به کارگیری یک ابزار در دو مجموعه و در دو جهت (در دستگاه مسلمین و در دستگاه کفار) دو رابطه کاملاً متفاوت حاصل می‌شود چرا که نتیجه، وحدت ترکیبی آثار اجزاء مجموعه هاست وقتی نتیجه‌ها متفاوت باشد یعنی نقطه اثر مجموعه‌ها متفاوت است هر چند که یک چیز در هر دوی آنها مشترک است. جایگاه و تعیین این ابزار در هر یک از دو مجموعه متناسب با نتیجه هاست در این صورت چون در دو مجموعه است شدت نیاز روی آن فرق می‌کند، لذا می‌توان گفت وزنش در دستگاه نیاز متفاوت است.

مثال:

به کارگیری یک خودکار (در دو دستگاه) حجم سفارشات را معین می‌کند از این رو مثلاً در یک دستگاه حجم آن ۱۰ میلیون و در دیگری ۱۰۰ میلیون است (البته این حجم فقط حجم کمی نیست بلکه کمیت آن در ارتباط با میزان فشاری که با سایر کالاها دارد است) در این صورت طبیعی است که جهت تکنولوژی برای تولید حجم ۱۰۰ میلیون در درجه دیگری است. لذا اکتشافات برای فرضهای دیگر و در سمت دیگر است. سپس از نتایج آن اکتشافات برای همان خودکار بهره می‌گیرند.

پس:

در مرحله اول به کار گیری فرم ظاهری استفاده را عوض می‌کند.

در مرحله دوم: فرم و شکل صنعت و...

در مرحله سوم: دستگاه را تغییر می‌دهد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۸

موضوع: بیان تفاوت‌های قوانین تحریک در دستگاه اسلامی و الحادی

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۱/۱۳

مقدمه

برادر حجت الاسلام حسینی: در بحث گذشته در مورد قوانین تحریک عرض شد محال است که ما قادر باشیم کاری را انجام دهیم که فراتر از حد تحریک باشد، حاکمیت بر رابطه یعنی اینکه آیا این سری از روابط را تحریک کنیم یا یک سری دیگر را؟ ایجاد چه در حرکت و چه در کیفیت و چه در اصل هستی و چه خصوصیات هستی، مستقلاً به دست ما نیست اگر ما مستقیماً هم تحریک کنیم، تحریک آن جایی است که چیزی باشد و قابلیت تحریک داشته باشد. لذا تنظیم در اینجا با تنظیمی که ممکن است در یک دستگاه مادی تعریف شود بسیار فرق دارد اینجا اراده و اختیار هست که در آنجا نمی‌تواند باشد و در اینجا با وجود اراده، استقلال در آثار در هیچ مرتبه‌ای فرض ندارد که انسان بگوید مستقل هستیم و هر آنچه که هست مربوط به من است.

قوانین ثابت حاکم بر جریان رشد

حال به فرق‌های مشخصی که تحریک و تنظیم در روش طراحی و روش تنظیم نظام اسلامی با نظام الحادی دارد اشاره می‌کنیم در این قسمت هم خصوصیات را که درباره قوانین حرکت گفتیم منعکس و متبلور می‌شود، و هم خصوصیات را که در قوانین تحرک گفتیم مشخصاً قابل شناسایی در عمل تنظیم می‌شود، و هم عرض

خواهیم کرد که در نفس تنظیم خصوصياتی غیر از این دو قسمت گذشته وجود دارد که بین الحادی و اسلامی فرق می‌گذارد در بحث‌های گذشته، خصوصيات عامی را که برای را که برای روش طراحی ذکر کرده بودیم این بود که در مجموعه نگری و در روش مجموعه سازی ربط اصل است و مجموعه دارای زمان بوده و تقسیمات آن حقیقی است و درباره خصوصيات خاص روش طراحی اسلامی گفتیم که حرکت مربوط به جهت خاص بوده یعنی ربط بایستی در جهت خاصی ملاحظه شود معنایش این است که قوانین حرکت شما در این روش طراحی به بخش اصالت ربط که می‌رسد نمی‌گوید اصل مرکب و ترکیب است. بلکه می‌گوید ترکیب صحیح و ترکیب فاسد داریم مجموعه صحیح و مجموعه فاسد داریم. یعنی در اصالت ربط یک قید به وسیله قوانین حرکت شما واقع شد در قوانین حرکت گفتید که حرکت بدون غایت و غیات بدون انتساب به خداوند نمی‌تواند باشد. در اینجا در ربط هم عیناً همین تکرار می‌شود. پس در مجموعه سازی باید گفت اگر مجموعه هماهنگ با جهت حرکت هستی باشد ارتباطات آن و مجموعه سازی آن صحیح است پس اگر خواستید یک اصول موضوعه‌ای برای طراحی داشته باشید باید اصول موضوعه شما با این مطلب بسازد. مغایر با این مطلب نباشد بعد گفته شده بود ربط بدون زمان ملاحظه نمی‌شود بحث دومی هم بعد از قوانین حرکت داشتیم که قوانین تحرک بود. قوانین تحرک صحیح و فاسد داشت و صحیح آن سازگار با مقتضای حرکت در هستی بود. گفته بودیم احکام الهی همان قوانین تحرک است چرا؟ چون گفته بودیم چگونه حرکت کردن را حکم ال... معین می‌کند، گفته بودیم این حکم ال... که نظام ارزشی و باید و نباید است.

پس سه چیز با هم مساوی شده بود، احکام الهی با نظام ارزشی صحیح و قوانین تحرک (اینگونه حرکت کردن صحیح است) مترادف شده بود حال آن که این سه مربوط به زمان می‌شوند یا خیر؟ شما می‌خواهید بگویید اینها یک نظام ارزشی صحیحی است یعنی چگونه حرکت کردن صحیح در این قوانین میسور است و لا غیر. اگر خواهیم تعبیری متناسب با این مقام بیان کنیم می‌شود نظام ارزشی را که سازگار با حرکت در جهت حق و تابع مقتضیات نفس الامر است را قوانین ثابت حاکم بر جریان رشد نامگذاری کنیم.

نسبیتی داریم و قوانین نسبیتی، این شئی در چه فضایی باشد تا چه حجمی و چه استقامتی داشته باشد، این شئی دارای حرکت این یک حرکت و تعبیری خاص خودش بوده که این یک قوانینی دارد و یک قوانینی هم حاکم بر آن است که معین می‌کند که فرضاً اگر در ماوراء جو زمین قرار گرفت چه می‌شود؟ این قانون دوم در دستگاه نسبیت کلی و ثابت است (نسبیت به تعبیری که فعلاً بیان می‌کنیم).

یک نسبت داریم یک نسبی و یک نسبیت. نسبت آن است که چیزی را به کسی اضافه می‌کنیم، نسبی غیر از نسبت است. آنجا که می‌گوییم این شئی رقیق‌تر، سست‌تر، محکم‌تر و مقاوم‌تر از شئی دیگری است نسبی را بیان کردیم و آنجا که مقدار سختی سستی و مقاومت شئی را منسوب به نسبت آن می‌کنیم یعنی خصوصیت آن را منسوب به ارتباطش با سایر اشیاء می‌نماییم یعنی آنجا که می‌گویید این شئی کجا باشد تا چقدر مقاومت داشته باشد و کجا باشد تا حجم مخصوص آن چقدر باشد در اینجا نسبیت را بیان می‌کنید، در نسبیت هویت شئی و چگونگی آن منسوب به کیفیت ارتباطش با سایر اشیاء می‌باشد، در نسبیت اشیاء منته‌هایی هستند که از برخورد مجموعه درونی شئی با مجموعه بیرونی آن به دست می‌آید و کیفیت برخورد آن منوط به این است که در چه رابطه‌ای قرار بگیرد. اگر این مجموعه را در ماوراء جو زمین به مجموعه آنچه غیر از این است برخورد دهید یک کیفیت حاصل می‌شود و اگر در اینجا باشد یک نحو دیگر است. هویت این کیفیت منسوب به نسبت است.

و اما در نسبیت در دستگاه مادی هرگز سخن از رشد و غایت هستی و ممکن الوجود بودن و اینکه این قوانین حرکت چرا چنین است؟ و آیا این گونه بودن ربطی به چرائی حرکت هم دارد یا خیر؟ گفته نمی‌شود، اما در دستگاه الهی درست در نقطه مقابل دستگاه مادی صحبت می‌شود. یعنی در اینجا قوانین نسبیت حاکم بر جریان رشدی در عالم داریم که می‌گوییم آن قوانین را انبیاء آورده‌اند. می‌گوییم قوانینی حاکم بر جریان رشد کون و جهان وجود دارد که جهان تحت آن قوانین حرکت می‌کند یک قوانینی هم باید باشد که من از آن اطلاع داشته باشم. چرا؟ چون مقتضایی وجود دارد که رشد انسان چگونه باید باشد؟ آن مقتضاء بایستی به قانون تبدیل شده و به من مختار برسد تا حرکت من مختار تحت آن قوانین رشد باشد احکام شرع قانون رشد

است و تنظیماتی که می‌کنید رابطه بین حرکتهای شما و آن قانون رشد است بنابراین حتماً مجموعه سازی ما مرتباً متغیر است. حتماً مصالح مرتباً متغیر است اصلاً فرض ثبات ندارد. فرض ثبات آن از عدم التفات به این نکته است زیرا ممتنع است که شما در یک لحظه همه وظایف شرعی را انجام دهید و به اصطلاح فقهی همه آنها مبتلا به شما نیست. نسبت به مصالح هم همین طور است اگر من و شما الآن در جبهه جنگ در محل حساس مشغول گرا دادن به کسانی که مسئول انجام عملیات نظامی هستند باشیم و از اذان ظهر تا غروب آفتاب فرصت به جا آوردن نماز را پیدا نکرده باشیم و کسی هم جز ما نباشد تا این کار حساس را انجام دهد، آیا در چنین موقعیتی جائز است که گرا دادن را ترک کرده و به نماز بایستیم یا حرام است یعنی آیا در چنین موقعیتی ترک صلوه واجب نمی‌شود؟ و بالعکس آیا در جایی که کار و مسئولیت انسان به آن درجه از اهمیت نیست می‌تواند نماز را ترک کرده و به ادامه کارش پردازد هرگز در این دو مورد تکلیف یکی نیست، و همچنین کسی که ضرورتاً و اضطراراً بایستی برای بهبودی یافتن از یک مرض مهلک شراب بیاشامد با کسی که در چنین وضعیتی قرار نگرفته آیا برای این دو نفر یک تکلیف وجود دارد؟

احکام در نفس الامر هیچ گونه تراحمی با هم ندارند. مجموعه احکام یکدیگر را تأیید می‌کنند. تراحمی را که ما در اینجا ملاحظه می‌کنیم معنایش این است که آیا مبتلا به ما این حکم یا آن حکم است؟ در احراز مصلحت و در جریان رشد توقف ممتنع است حتی برای کسی که قائل به توقف است. برای کسی هم که متوجه نیست و می‌گوید رشدی در کار ارتباط قوانین تحرک با مجموعه سازی در قوانین تنظیم و تحریک معین می‌شود که این قوانین مشخص می‌کنند چه مجموعه‌هایی صحیح و چه مجموعه‌هایی فاسد هستند بنابراین قوانین تحریک اسلامی آن قوانینی است که هم ربطشان مقید به صحت و فساد بده و هم جریان رشد آنها تابع قوانین تحرک و نظام ارزشی اسلامی باشد.

مقسم و تقسیمات بایستی اسلامی باشد تا بتوان در نسبت بین آنها صحت و فساد را ملاحظه کرد.

قسمت سوم بحث این بود که تقسیم به نحو واقعی صورت بگیرد، بنابراین مقسم و

دنباله پاورقی

نیست و وظیفه ما انجام وظایف شرعی است و لاغیر رشد حاصل شود یا حاصل نشود فرقی نمی‌کند چنین کسی هم نمی‌تواند بگوید همیشه مبتلا به من یک چیز است او هم نمی‌تواند بگوید مصالح من همیشه یک چیز است. بنابراین جریان رشد زمانی محقق می‌شود که احراز شود مجموعه سازی ما تحت قوانین حاکم بر رشد می‌باشد.

قوانین احکام، قوانین حاکم بر جریان رشد یا نسبیت‌های حاکم بر جریان رشد است. طبیعتاً باید ثابت هم باشد. ربط بین ثابت و متغیر هم این احکام هستند (در بحث‌های گروه نظری در این مورد که آیا در درون حرکت و تغییر امر ثابت و جهت ثابت وجود دارد یا خیر مفصلاً آورده شده. (پایان پاورقی)

تقسیمات باید بتواند اسلامی فرض شود تا امکان داشته باشد که در نسبت بین آنها صحت و فساد را ملاحظه نمود، به عبارتی بایستی این قدرت را داشته باشیم که بگوییم اگر این گونه تقسیم کنید صحیح، و اگر آنگونه تقسیم کنید فاسد واقع خواهد شد.

بنابراین مبتلا به در امر فردی بدین معناست که انسان وظیفه حکمی خود را در وضعیتی که در آن قرار دارد را مشخص نماید، اما کدام حکم؟ وقتی که صحبت از مصلحت می‌شود یعنی چه چیز صالح است و در قدم دوم به کجا می‌رسیم. نظام می‌سازید و برنامه ریزی می‌کنید یعنی از وضعیت اول به وضعیت دوم منتقل می‌شوید وضعیت دوم با برنامه ریزی شما پیدا شده است در اینجا عملاً هم وضعیت اول گزینشی است و هم وضعیت دوم، به وسیله شما از احکام گزینش شده است، اما چرا گاهی بعد از یک نحوه گزینش اعلام خطر می‌کنیم که این نحوه گزینش نمودن باز کردن سبیل کفار بر مسلمین است، و گاهی است که گفته می‌شود به هنگام گزینش باید خودمان هم گزینش کنیم.

در اینجا عرض می‌کنیم که گزینش از چیزهایی است که گریز از آن ممکن نیست، یعنی اگر قائل به وجود رشد و تغییر هستید و آن‌ها را می‌پذیرید حتماً گزینش را هم پذیرفته‌اید، اما گاهی است که گزینش در نفس عمل و روش مجموعه سازی واقع می‌شود، یعنی اینجا چیزی که سازگار با جهت الهی نباشد نمی‌تواند لقب صحی بگیرد، و در عمل رشد، نمی‌تواند تبیین شود مگر در ارتباط با گسترش زمینه قرب و بندگی الهی. گاهی

هست که می‌شود معنی رشد را اعم گرفت اما اگر رشد را اعم گرفتید یا احیاناً آن را نزدیک شدن به رفاه مادی و بعد عن ال... تعالی معنا پیدا کردند، دیگر چنین دستگاهی که رشد در آن اینگونه معنا پیدا کند اساس دیگری پیدا می‌کند. حال اگر تمام شد که گزینش بایستی حتماً صورت بگیرد ابزار آن چه ابزاری است آیا گزینش با ابزاری انجام می‌گیرد که نظام پولی اسلامی را قمر نظام پولی ربوی می‌نماید (که در این صورت عملاً سبیل کفار بر مسلمین را باز می‌کند) و یا با ابزاری که به وسیله آن نظام پولی اسلامی به صورت قمری حول محور احکام اسلام (که جامعه را به طرف اجرای احکام الهی می‌برد) درمی‌آید گزینش می‌شود کدام؟

حال مقسم و تقسیمات هر چند عقلی باشند در چه صورت می‌توانند سازگار با فلسفه‌ای باشد که جهان را مخلوق خداوند می‌داند؟ و در چه صورت با این فلسفه سازگار نیست این بحثی است که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت.

پرسش و پاسخ

برادر حسینی: آیا شما احکام را حاکم بر کل روابط هستی می‌دانید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بر هستی رشد انسان می‌گیریم یعنی وقتی می‌گوییم که سازگار با مقتضیات نفس الامر یعنی مقتضای رشد در ارتباط انسان با جهان این کیفیت قوانین را برای چگونگی حرکت انسان ایجاب می‌کند.

پس چند چیز در این جمله گفته شد یکی اینکه نمی‌شود جهان را خلق کرده باشند و در خلقت جهان رشد معنا نداشته باشد این مهمترین مطلب است یعنی شما در نسبیت انیشتن نمی‌توانید رشد را پیدا کنید. قوانین ثابت حاکم بر نسبیت اصلاً افاده‌ای در مورد رشد و غیر رشد ندارد. مثلاً نظر می‌دهد که هر گاه این وضعیت در مریخ واقع شود چنین می‌شود و معادلات حاکم بر آن چنان است، اما اینکه خود این نظم و حرکت و اینگونه شدن و به عبارت دیگر تعیین کیفیت برای چیست را نمی‌تواند پاسخگو باشد اما در این طرف قضیه ما معتقدیم که خداوند عالم آفرینش را لغو و لهو نیافریده یعنی «سبحانک ما خلقت هذا باطلا» را در مورد همه تعین‌ها می‌گوییم اینگونه نیست که خداوند چیزی را خلق کند و معلوم نباشد برای چه خلق شده است. این اعتقاد را

مادیون دارا هستند، قول یک مادی می‌گوید با چگونگی کار ندارم نه با چرایی چگونگی‌ها با قول کسی که معتقد است که هستی جهان قدیم است و حرکت هم بعد آن و ذاتی آن، یک ریشه واحد دارد، اما این دو قول با قول یک مسلم هرگز سازگار نیست. چرا که یک مسلم معتقد است که تعین و هستی پیدا نمی‌شود مگر اینکه نسبت و ربط آن تعین تعین و هستی با رشد مشخص باشد. حال انسان در آن حیطه اختیاری که قرار گرفته و با تعیناتی که سر و کار دارد و تحریکاتی را که می‌خواهد انجام دهد آیا بین این تعینات که تحت قدرت اوست با قوانین حاکم بر آن جهان نسبتی وجود دارد یا نه، نسبت برخورد من و جهان است که مقتضای نفس الامری احکام را می‌سازد. به عبارت دیگر و بنا بر مبنای عدلیه (شیعه اثنی عشری) پشت سر احکام (دستورات خدا)، مصلحت‌هایی است. می‌گویند خداوند افاً و جزافاً حکم نکرده است. ممکن نیست که خداوند بدون دلیل و بی هدف امر به اقامه نماز و گرفتن روزه و... فرموده باشد، حتماً مصلحت چنین است و بر اساس آن مصلحت هم باید یک بار کون، تکوین، جهان، خلق شده باشد و بعد نهوه رابط انسان و جهان یک اقتضایی داشته باشد. بعد از آن اقتضا انشاء می‌شود (انشاء یعنی فرمان دادن) بعد آن فرمان بر نبی اکرم(ص) ابلاغ می‌شود و نبی اکرم(ص) هم بر ما بیان می‌فرماید.

برادر حجت الاسلام حسینی: حالا اگر حکم بر این صادر شده باشد که یک رابطه انجام شود یعنی این رابطه را اجازه داده باشد و در جایی دیگر رابطه دیگر را اجازه نداده باشد. مثلاً شراب ساختن را نفی می‌کند، اما سرکه ساختن را نفی نمی‌کند. مثلاً در مورد کیفیت رابطه شما با انگور که چیزی تکوینی است، یک نحوه رابطه شما مناسب با رشد است و یک نحوه دیگر رابطه مناسب با رشد نیست. ولی آیا این جواز و حرمت به صورت مطلق است؟ خیر، این قوانین ثابت است یعنی حاکم بر جریان رشد هستند. قوانین حاکم بر جریان رشد می‌شود، تنظیمات شما که بستگی به نحوه ابتلایی که پیدا کرده‌اید صورت می‌گیرد با توجه به خصوصیات شخصیه است.

برادر حسینی: پس با این صحبت شما می‌توان نتیجه گرفت که گذر از یک رابطه فاسد به یک رابطه صحیح جایز است.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر اهم و مهمی را که اسلام می‌گوید رعایت شود که مهم را هم خودش در قوانین حاکم بر رشد معین کرده مثلاً روزه ماه رمضان یقیناً رابطه‌ای است که موجب رشد است. اما یک نفر بیمار است و می‌گویند روزه برای شما حرام است. می‌گوید نه من روزه می‌گیرم می‌گویند با عمل حرام نمی‌شود قصد قربت کرد، برای دکتر زیان روزه به شما واضح است شما می‌گویید نه من روزه می‌گیرم و کاری به این حرف ندارم. ما عرض می‌کنیم که روزه قابل پرستش نبود. مطلق نبود. روزه در صورت انتسابش به قرب مطلق بود. همین که انتساب آن به قرب قیچی شود دیگر مطلق نیست و ارزشی ندارد. نمی‌شود روزه را پرستید. نمی‌شود نماز را پرستید. باید خدا را پرستید. خدایی که دیروز گفته واجب است. امروز گفته حرام است شیء خارجی و کیفیت، با خصوصیاتش متعین می‌شود و کلی و تجریدی نیست انتزاعی نیست. خصوصیات متعین کننده حتماً معنایش این است که شما مجموعه‌ای برخورد می‌کنید. و ملاحظه می‌کنید محل تراحم چه احکامی با چه احکامی است. حتماً در خارج هر حکمی را که انجام می‌دهید و هر عبادت مستحب و واجب که انجام می‌دهید مزاحم با سایر عبادت است چون در یک آن که نمی‌شود که هم نماز بخوانید و هم در همان حال دعای ندبه بخوانید و هم در همان حال به بیماران برسید، جمع بین همه واجبات ممتنع است. معنای این کار این است که شما جمع بین همه اکوان را کرده باشید. چنین چیزی نمی‌شود همه مستحبات در خارج حین العمل مزاحم هستند و شما یکی را حین العمل می‌توانید انجام دهید نه اینکه چند تا را با هم بین آنها انتخاب می‌کنید. یک وقت هست که مبتلا به من عمل مستحب یا حرام یا واجب قرار می‌گیرد. در حد یک شخص عادی هستم همان چیزی که به عقلت می‌رسد الان تکلیف نسبت به مریضها ندارم و تکلیف به یک ساعت صحبت کردن دارم، آن را انجام می‌دهم، یک وقت هست که در یک سطح خیلی بالاتر است. او باید بین مطالب محاسبه کند. در حال ساختن نظام و تنظیم نظام جامعه است. او باید محاسبه کند به چه دلیل می‌گوید این کار بر من لازم‌تر است و آن کار لازم نیست. به عبارت دیگر یک جایی که شما قدم بگذارین آنجا نمی‌توانید مباح لا اقتضایی را برای مصلحت ملاحظه کنید. آنجا حتماً در مجموعه منتهای دارد و منتهای آن مشخص

می‌کند چکار کنیم. این طرف‌تر که بیایید معنایش این است که قدم از مصلحت بیرون گذاشته‌اید و خلاف مصلحت را انجام می‌دهید.

برادر محمدزاده: وقتی صحبت از قانونمندی حاکم بر وحدت ترکیبی می‌شود آیا این قانونمندی و روابط نوع دوم است؟ یعنی بحث احکام یا اینکه قانونمندی آن همان قانونمندی حاکم بر جهان هستی است؟

تعریف روش طراحی اسلامی

برادر حجت الاسلام حسینی: قانونمندی احکام را، حاکم بر جهان هستی نمی‌دانیم بلکه احکام را حاکم بر جریان رشد در کیفیت رابطه انسان با جهان هستی می‌دانیم (اعم از انسان‌ها و اشیاء دیگر) بنابراین ابتدائاً احکام با جریان رشد کل عالم سازگار بوده و خود حاکم بر جریان رشد انسان می‌باشند. (نه رشد اشیاء) در یک مرتبه دیگر از هستی مسلماً احکام به گونه دیگری خواهد بود، و آن قسمت هم اصلاً به ما مربوط نمی‌شود. جهانی را که خداوند خلق فرموده منحصر به بنده و جناب‌عالی و کوه و سنگ و دریا نیست، برای کل عالم و کل ممکنات رشدی را قرار داده است که یک قوانین حاکم بر رشد کل آن‌ها هست. و آن‌ها هم دارای احکامی هستند و در یک مرتبه دیگر انسان‌ها قرار دارند. کیفیت ارتباطی هم بین انسان‌ها و اشیاء دیگر است و بر کیفیت رابطه آنها نیز یک قوانین ثابتی حاکم است که حاکم بر جریان رشد است که اسم آن احکام است. بعد وحدت ترکیبی درست می‌کنیم یعنی تنظیمات ما این وحدت ترکیبی را که به طرف صحیح می‌رود یا آن وحدت ترکیبی را که به طرف فاسد می‌رود تحریک می‌کند. پس شما وحدت ترکیبی را به تحریکات خود درست می‌کنید. آن خصلت، آن استدامه مطلب، آن قیومیت الهی است که هم افاضه قیض می‌کند و هم کار را جلو می‌برد، و شما در محدوده اختیاری که دارید، یک وحدت ترکیبی به وجود می‌آورید یعنی روش طراحی اسلامی، روش ایجاد وحدت ترکیبی بین اشیاء خاص و افراد خاص است برای اینکه زمینه بندگی خدا گسترده‌تر بشود.

برادر محمدزاده: آیا آن قانون حاکم، احکام نشد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: قانونی را که بر راه حاکم است احکام است. و قانونی که تنظیمات نسبتها را برای پیمودن این راه تنظیم می نماید روش طراحی است. تنظیماتی که می کنیم عبارتند از این که چه مقدار نفت بفروشیم؟ آیا نفت بفروشیم یا مس بفروشیم؟ اصلاً مواد خام بفروشیم یا کالای صنعتی؟ چه موادی را از خارج بخریم؟ چه کار کنیم چه کالاهایی ممنوع است؟ چه کالاهایی غیر ممنوع هستند؟ این تنظیمات را هم کم نگیرید. اعتبارات ما باید چه گونه سازماندهی شود؟ واحدش چگونه باید تعریف شود؟ اگر پول به نام واحدا تنظیم خوانده شود. یک سازماندهی برای آ» است و اگر واحد غیر تنظیمی و ارتباطی باشد که در آن تنظیم عنایت بر خلاف آن باشد، اصلاً باید مقوله دیگری درست شود. و یک کار و هنر دیگری هم از آن می آید

برادر محمدزاده: پس الآن سه قانون داریم.

تکوین و تشریع و تنظیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت، نظامی را که درست می کنید و تنظیمی را که می کنید و برنامه ریزی که می کنید یک روشی دارد روش شما باید روشی باشد که بتواند در این راه، و در این جاده (تحت قوانین شرع) حرکت کند، متناسب استفاده از این ابزار متناسب با حرکت در این راه است و اگر با ابزار کمتر بیاید یک قدم هم نمی توانید بردارید ولو ظاهراً تمام آن احکام شرع باشد. مثلاً بانک درست می کنید، ظاهر و تک تک آن مثل حکم رساله است و هیچ فرقی ندارد ولی مجموعه آن را که درست کردید یک گام در این راه برنداشته اید. بلکه معاذال... گام در راه ضد آن برداشته شده است. پس این روش طراحی مهره ای است که کیفیت نظم شما را متصل به تبعیت از احکام می کند. گام برداشتن در این راه (رشد) و گام برداشتن در آن راه (سقوط) منوط به این است که شما با چه ابزاری تنظیم و گزینش می کنید؟ چگونه مطالعه وضعیت می کنید؟

برادر محمدزاده: آیا این بحث قبلی را نقض نمی کند؟ چون ما مستقیماً می گفتیم روابط انسانی، تخصیص را نتیجه می دهد. الآن اگر اینجا ما این وحدت ترکیبی را که داریم که یک نوع تخصیص است اگر این تشریع نباشد چطور؟

برادر حجت الاسلام حسینی: شما در هر عملی که انجام می‌دهید (مثلاً وقتی که از شما پرسیده می‌شود که مشغول انجام چه کاری بوده‌اید؟ و پاسخ می‌دهید که برای خرید خودکار رفته بودم)، اینجا شما یک خودکار خریدن و یک کیفیت معادله‌ای دارید. کیفیت معادله شما مشروع، اما اینکه صلاح است خودکار بخريد يا خودنویس، يا مداد، این را الآن به تمیز خودتان رجوع می‌فرمایید. ما می‌گوییم رابطه تمیز شما نسبت به مصلحت، باید با شرع مشخص شود. می‌گویید منزل اجاره کردم، کیفیت اجاره را برای من می‌گویید. بعد اینکه باید منزل اجاره کرد یا نه؟ در اینجا باید اجاره کرد یا در آن خیابان؟ می‌گویید اینها چیزهایی است که خود انسان باید تشخیص دهد تا چه چیزی مورد احتیاج باشد. در این خیابان یا آن خیابان که دیگر اسلام نمی‌گوید.

والسلام علیکم و رحمه ال... و برکاته

خلاصه بحث

اختیار به معنای حاکمیت بر رابطه، یعنی انسان حاکم است بر اینکه این سری از روابط را تحریک کند یا یک سری دیگر با تحریک روابط است که می‌توان خصوصیات مختلفی را به دست آورد. البته ایجاد چه در حرکت و چه در کیفیت یا چه در اصل هستی چه در خصوصیات هستی مستقلاً به دست ما نیست. تحریک در جایی واقع می‌شود که قابلیت ترکیب وجود داشته باشد. لذا تنظیم در اینجا با تنظیمی که ممکن است در یک دستگاه مادی تعریف شود فرق دارد. چرا که اینجا اختیار وجود دارد در حالی که آنجا (در نظام کفر) نمی‌تواند اختیاری وجود داشته باشد.

گفتیم اصل در مجموعه سازی پذیرفتن ربط و زمان و حقیقی بودن تقسیمات است، یعنی روش مجموعه سازی (روش طراحی) شما به بخش اصالت ربط که می‌رسد نمی‌گویید اصل، مرکب است بلکه صلح و فاسد بودن ترکیب را می‌پذیرد. قوانین تحرک هم صحیح و فاسد دارد، صحیح آن سازگار با مقتضای حرکت در هستی است (قوانین الهی قوانین تحرک بود).

آیا قوانین تحرک به زمان مربوط می‌شوند؟ بله می‌خواهید بگویید این نظام ارزشی یک نظام ارزشی صحیحی است، نظام ارزشی‌ای که سازگار است (تابع مقتضیات نفس الامری است) یعنی سازگار با حرکت به

سوی خدای تعالی است بنابراین آن‌ها را قوانین ثابت حاکم بر رشد می‌نامیم. جریان رشد وقتی محقق می‌شود که مجموعه سازی شما تحت این قوانین حاکم بر رشد احراز شود پس ربط بین ثابت و متغیر همین احکام هستند.

ارتباط این قوانین تحرک و قوانین تحریک در آنجایی مشخص می‌شود که قوانین تحرک می‌گویند این مجموعه صحیح است یا فاسد. که هم ربط در آن مقید به صحت و فساد است و هم جریان رشد تابع قوانین تحرک اسلامی است، طریق احراز آن هم واقعی بودن تقسیمات است. یعنی تقسیمات بایستی اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد تا بتوان در نسبت بین آن‌ها صحت و فساد را ملاحظه کرد.

نتیجه:

وقتی که گفته می‌شود حکمی در یک فردی مبتلا به است یعنی اینکه شخص وظیفه حکمی خودش را در وضعیت موجود معین نماید و لذا مصلحت در قدم دوم یعنی، چه صالح است؟! بنابراین نظام می‌سازید و برنامه ریزی می‌کنید. طبیعتاً وضعیت مردم حاصل برنامه ریزی شماست. در هر دو وضعیت گزینش از احکام صورت می‌گیرد نهایت یک نوع گزینش موجب اعلام خطر می‌شود و یک نوع دیگرش باعث تقویت است. لذا اگر حرکت را می‌پذیرید حتماً گزینش را باید پذیرفت.

بنابراین جا دارد که سؤال شود که گزینش با چه ابزاری صورت می‌گیرد آیا ابزاری که به وسیله آن نظام پولی اسلام نظام ربوی باشد؟ یا خیر نظام پولی قمری باشد حول احکام اسلام؟!

بحث جلسه آینده:

مقسم و تقسیمات چگونه سازگار با فلسفه‌ای که جهان را مخلوق می‌داند باشد؟

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۱۹

موضوع: مقسم و اقسام در دستگاه الهی

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۱/۱۶

وضعیت مقسم در دو دستگاه مادی و الهی

در دستگاه الحادی مقسم بیش از یکی نیست، کلیه مقسم‌هایی که تئوریسین‌ها، پروفیسورها و یا فیلسوف‌های غیر الهی ارائه می‌دهند هر چند ظاهراً با هم تفاوت داشته باشند، اما همگی به یک مقسم بازگشت می‌نمایند که همان ماده است، یعنی آنها علت حرکت را قوانین و آثار ماده دانسته و معتقدند که همه چیز تحت قوانین ماده عمل می‌کند و لا غیر، ممکن است قوانین ماده در مجموعه‌های مختلف به کیفیت‌های مختلف تعریف شوند، اما همگی یک اساس دارند، به عنوان مثال ممکن است که نظریه یک فیلسوف مادی در مورد وضعیت حرکت و رفتارهای مختلف انسان اعم از رفتار روانی، ذهنی یا عینی او با نظریه فیلسوف دیگری که ظاهراً متفاوت باشد اما هر دو انسان را به عنوان یک دستگاه مادی مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهند و هر دو حرکت او را تحت حاکمیت قوانین ماده حول یک محور و دارای یک اساس می‌دانند.

اما در دستگاه الهی، مختار دانستن انسان بدین معناست که او تنها حول یک محور حرکت نمی‌کند و حرکت نمی‌کند و حرکت وی یا حول محور هوی و یا حول محور تقوی است، لذا آنگاه که به تحلیل رفتار انسان می‌پردازیم، آن را تنها به انگیزه مادی بازگشت نمی‌دهیم، اگر از یک روش روانشناس در دستگاه مادی علت نماز خواندن یک مؤمن را جويا شویم، حتماً با یک بحث چرخشی از اصالت انسان، اصالت شرایط و

اصلت... این عمل او را به ماده و خواص آن کشانده و رشته این رفتار خاص را در کنش و واکنشهای مادی، جستجو می‌کند. الا اینکه در تعریف ماده مناغشه بشود و مثلاً امواج را جزء ماده ندانسته یا قابل شناسایی به وسیله حس ندانیم که البته این طور نیست، در دستگاه مادی هر گونه رفتاری که از بشر سر بزند قانونمند و حتی دارای قانون فیزیکی بوده و به وسیله حس ولو بالا آثار قابل شناسایی است بدین ترتیب اختیار و عالم تکلیف در دستگاه الحادی هیچ معنا و مفهومی نخواهد داشت. بنابراین مقسم در دستگاه الهی بر خلاف دستگاه مادی دو تا بوده و هر رفتاری که از بشر سر بزند اعم از آگاه و ناخودآگاه یا ناشی از تبعیت هوی است و یا ریشه در تقوی دارد (به قول آن حدیث شریف نفوذ هوای نفس در عمل فرد از حرکت مورچه سیاه بر سنگ سیاه در شب تیره و تاریک تر است) لذا در دستگاه الهی محال است که صرفاً به قدرت عملکرد تکیه شود، در اینجا بر خلاف دستگاه مادی شرط صحت پیدایش رشد و کمال بدانگونه که در این دستگاه توصیف می‌شود می‌باشد. بنابراین هم مبنای تقسیمات و هم صحت نظام سازی ما در تحریک کردن و در اقسام با آنچه که در دستگاه مادی وجود دارد فرق خواهد کرد.

حال که نتیجه گرفتیم مقسم در دستگاه مادی یک چیز (ماده) و در دستگاه الهی، دو چیز (هوی یا تقوی) می‌باشد به بحث در مورد تقسیمات در این دو دستگاه می‌پردازیم.

وضعیت تقسیمات در دو دستگاه مادی و الهی

در دستگاه مادی پذیرش اصلت ربط برخلاف آنچه که در تأثیر متقابل و نسبت گفته می‌شود یا ممکن نیست و یا در شکل بسیار نازلش ممکن می‌باشد، چرا که اگر کسی اصلت ربط را پذیرفته باشد بایستی در نهایت برای حرکت و کمال و اطلاق تفسیر و تبیین داشته باشد و در دستگاه مادی چنین تفسیری وجود ندارد. به عبارت دیگر ما در دستگاه اسلامی در بحث قوانین حرکت صحبت از جاذبه غایی می‌کردیم اما در اینجا کافر که نمی‌تواند جاذبه غایی داشته باشد و برای کمال مطلق تفسیری ارائه دهد، چون کافر هر غایتی را که معرفی کند به طلب فعلی خودش بازگشت کرده و از نمی‌تواند بالاتر برود، غایت او به «دوست می‌دارم، می‌پسندم و لذت می‌برم» باز می‌گردد. چرا؟ چون که پیدایش هستی و حرکت را به اصل ماده برگردانده، اما

یک مسلم هستی و حرکت را به مبدأ برمی گرداند و معتقد است که خلق این جهان برای غایتی است و به سوی هدفی است و جاذبه هم در جهت این غایت می باشد، معنی و تعریف از کمال در دستگاه الهی در گذراندن اصالت ربط حتی از یک نظام کوچک در یک مقطع به هنگام ملاحظه آن دخالت دارد.

صحت اصالت ربط در اینجا تمام می شود که مجموعه و وحدت ترکیبی شما را با غایت و تناسب با اطلاق و فصل حضرت حق مربوط می سازد و شرط صحت هم حتماً رعایت همین رابطه است، رابطه ای که حاکم بر کل زمان و اصل هستی و ممکنات می باشد، اصل هستی ممکنات برای این غایت است پس در اصل هستی آنها رابطه اصل شده و در نتیجه تبلور آن غایت در کیفیت ترکیب و در حد و مرز هستی ممکنات ظاهر می شود، هرگز ممکن نیست هستی ممکن برای غایت خلق شده باشد و آن غایت با این کیفیت فعلی ربطی نداشته باشد یعنی نظامی که در رشد یک فرد از طفولیت تا کهنولت مشاهده می شود تا نظامی که در رشد جامعه ملاحظه می گردد همگی متناسب با فعل حضرت حق می باشند. ربط به عنوان یک اصل در تقسیمات و دسته بندی های مسلمین ظهور پیدا می کند. همانطور که اختلاف پتانسیل و فشار برای حرکت هم در مکان و هم در زمان وجود دارد. مقسم در دستگاه الهی نمی تواند کمتر از سه باشد، یعنی در این دستگاه نمی شود گفت که ما برابری دو چیز با هم را نگاه می کنیم قهراً و جبراً ربط بین آنها برقرار می شود، چنین تفسیری از تعادل که نتیجه ملاحظه نسبت بین دو قسم و دو دسته و به وجود آمدن ربط جبری بین آنها خواهد شد تفسیری مادی بر اساس انگیزه مادی خواهد بود.

در دستگاه مادی تعادل بر این اساس که مقسم یک است و تقسیمات دو سنجیده می شود هر چند که از نظر فلسفی قائل به ربط می باشند یعنی شئی و تعلق شئی به یکدیگر را می پذیرند ولیکن می توانند آن را حذف کنند چرا؟ چون وقوع عمل آن در آن قسمت قهری بوده از اختیار خبری نیست، اقسام در ملاحظه تعادلها در دستگاه مادی می تواند به دو ختم می شود. در دستگاه الهی نمی تواند به دو ختم شود. باید حداقل به سه ختم شود، چون قبلاً پذیرفتیم که انگیزه می تواند یا الهی باشد یا الحادی و پذیرش این حرف بدین معناست که ممکن است تعادل وضعیت دو بهم بخورد. ابتدائاً به صورت بسیار کلی در تعادلتان نقش اختیار (نه انتخاب)

مورد توجه قرار می‌گیرد (اختیار در مورد جهت به کار گرفته می‌شود و انتخاب تعیین یک اولویت یا چند اولویت از اولویت‌هایی است که در یک جهت وجود دارد).

تعریف درآمد و هزینه در دستگاه الهی

به عنوان مثال اگر در اقتصاد از چگونگی برقرار رابطه بین مجموعه درآمد و مجموعه هزینه صحبت شود، بایستی درآمد در ادبیات الهی معنا و مفهوم خاص این دستگاه را داشته باشد، نه اینکه صرفاً به ماحصل اشتغال روزانه افراد اطلاق شود در حقیقت درآمد یعنی بازتاب نسبت تأثیر مادی انگیزه، که انگیزه هم یا از هوی نشأت می‌گیرد و یا از تقوی، بازتاب آن هم به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود، و یک قسمت آن مادی است که در بخش اقتصاد قابل ملاحظه و تعریف است (هزینه و درآمد) بعد از تعریف درآمد از هزینه هم تعریف می‌دهیم، اما هزینه تأثیر مصرف یا تأثیر ماده بر انگیزه تعریف نمی‌کنیم، بلکه آن را نسبت تأثیر شرایط در زمینه گسترش انگیزه می‌دانیم، یعنی زمینه قابلیت گسترش و ضیق پیدا می‌کند و در اینجا نسبت تأثیر انسان هم در هر مرحله مشخص می‌شود، بدین معنی که هر چند زمینه برای ایشان گسترده شده باشد اما انسان می‌تواند الحاد را اختیار کند و یا بالعکس یعنی اگر زمینه هوی هم گسترده شده و زمینه تقوی ضیق باشد می‌تواند بندگی خدا را انتخاب کند، بنابراین در بیان تعادل از درآمد یا پس انداز و یا پس انداز در تکنولوژی صحبت نمی‌شود بلکه از چگونگی نسبت تأثیر رفتار انسانها سخن گفته می‌شود. ممکن است سؤال شود که این نسبت تأثیر رفتار را چگونه کنترل می‌کنند؟ عرض می‌کنیم آن را هم نسبت به آثار مادیش می‌توان محاسبه و کنترل کرد آن هم به این صورت که مادام که اینها تقوی را اختیار کنند سیرشان چنین است، در قضیه کفار هم می‌گوییم مادام که اختیار کردند که حول محور دنیا بچرخند آسیب پذیری و رشدشان اینگونه خواهد شد.

دسته بندی عوامل، روابط، اجزاء در دستگاه الهی

بنابراین ابتدائاً عرض می‌کنیم که مقسم در ساده‌ترین شکلش در دستگاه الهی بازگشت به دو می‌کند و در دستگاه مادی بازگشت به یک می‌کند و اقسام و دسته‌ها در دستگاه الهی به سه و در دستگاه مادی به دو ختم می‌شود، بعد از این بیان عرض می‌کنیم که خود این سه در صورتی که سه بار در خوش ضرب شود باید بتواند

مغیرهایی را به ما معرفی کند که ما از آن مغیرها بتوانیم رابطه زمان و مکان را محاسبه کنیم (این را به صورت اصل موضوعی عرض کنیم) در جای دیگر در قواعد حرکت و شناختن اصل تغییر تمام شد که ما جاذبه و رابطه و تعینی داریم. به عبارت دیگر اختلاف پتانسیل زمانی داریم یعنی اختلاف مرحله جذب در زمان است که موجب وقوع حرکت می‌شود و باید رابطه هم باشد و نمی‌شود بریده بریده باشد. بلکه باید به صورت یک جریان باشد تا یک مسافت طی شود. عین همین مطلب در ارتباط مکانی نیز وجود دارد و از همین جاست که می‌توان حجم مخصوص را ملاحظه کرد وقتی از سنگینی یک جسم یا وضعیت قرار گرفتن آن در بالا یا پایین صحبت می‌شود می‌توان آن را بدون رابطه با سایر ترکیبات دیگر دانست و اگر بین تأثیر و تأثرات و ترکیبات ربطی وجود نداشت آنگاه ممکن بود که هر چیز را هر جایی گذاشت بدون اینکه ثقل آن کم و زیاد شود.

در مورد رابطه بین زمان و مکان هم عرض می‌کنیم هر گونه حرکتی که در مکان واقع شود در زمان واقع شده است و نیز متقابلاً هر گونه تغییر و حرکتی که در زمان واقع شود در مکان هم واقع می‌شود، اینجا نیز تقسیمات بر سه صورت می‌گیرد. یعنی اختلاف پتانسیل و ربط بین آنهاست. حالا همین مطلب را در قواعد تنظیم متنازل می‌کنیم می‌گوییم مگر قواعد تنظیم کار دیگری جز اینکه حجم مخصوصها را متناسب با انگیزه شکل دهد انجام می‌دهد؟ یعنی وزن این شئی در انگیزه من در مجموعه نیازهای من یک اندازه است اگر وزنش زیاد باشد در قوانین تحریک می‌خواهید جایش را کم کنید و آن را پایین‌تر بیاورید که این عمل با در نظر گرفتن اختیار انسان انجام می‌گیرد. باید برای انسان روشن شود که چه نحوه کارهایی انجام دهد تا بر بشر حجت تمام شود و آیا اگر علاقه او به این شئی بیشتر باشد چه چیزی برای گستره رشد تقوی دارد؟ و اگر کمتر باشد چه خواهد شد اگر جامعه جامعه با تقوی باشد این وزنه پایین‌تر می‌آید. باید زمینه کمتر دوست داشتن هم معین شود یعنی آن کالایی که جایگزین این شده است نیز ارائه شود آن وقت وضعیتش مشخص گردد. به عبارت دیگر اگر ما برای تولیدات و جریان تولیدی را که در جامعه (در اقتصاد و برای حرکت سیاسی و فرهنگی) داریم یک حجم تبدیل داشته باشیم فرض کنید مثل یک رودخانه که مرتباً در عرض سال یک حجمی از مواد اولیه موجود در آن طی یک جریان تبدیل می‌شود تا به این استکان برسد (فرضاً حجم آن را

یک میلیون استکان می‌گیریم) اگر نسبت حجم تبدیل این استکان با حجم تبدیل اشیاء دیگر هرگز تغییر نکند مجموعه ما همیشه ثابت خواهد بود ولی اگر بیشتر یا کمتر شد، معنایش این است که مجموعه در حرکت است. یعنی یک وقت است که شتاب این شئی صفر است یعنی حجم تبدیل این همیشه ثابت است و یک وقت است که نرخ شتاب این مرتباً تغییر می‌کند نتیجتاً جامعه شما هم در حال حرکت خواهد بود شما تنظیماتی را روی ۲۷ متغیر می‌کنید، یعنی ابتدائاً ۲۷ تا را سه دسته می‌کنید شما وقتی که یک حجم تولید یا یک حجم تبدیل را ملاحظه می‌کنید نمی‌توانید به تنهایی وزن آن را ببینید، و همین که دو می‌شود تفاوت و تغایرش را می‌توانید ببینید و سه که شد دو تا تفاوت را با هم می‌توانید مقایسه کنید. مثلاً در مورد دو حجم تولید مختلف اگر یکی ده تن بوده و دیگر پنج تن باشد تفاوت اینها را می‌توانید به صورت $1/2$ ملاحظه کنید، مجموعه کوچکتر دیگری نسبت به این دو مجموعه باز $1/2$ نسبت به مجموعه پنج تنی می‌باشد. بعد می‌توانید تفاوت این دو نسبت را ملاحظه کنید با ملاحظه دو تفاوت نسبت نرخ شتاب مکانی شئی قابل ملاحظه است. شتاب مکانی جایگاه حجم تولید است البته می‌شود این را در جلسات دیگر بیشتر تبیین کرد که چرا از این سه تا می‌شود یک شتاب مکانی به دست آورد جایگاه شئی در کل (تغییرات آن) تغییرات خود این نسبت محال می‌شود الا به تغییر جریان. یعنی اگر ما اینها را از یک جنس گرفته باشیم یکی پنبه یکی نخ و دیگری پارچه این سه از نظر زمان پست سر هم هستند ولو ما یک مقطع آن را بریده‌ایم یعنی ما دست روی پارچه که می‌گذاریم نمی‌توانیم پارچه داشته باشیم الا اینکه یک روزی نخ باشد هیچ وقت نمی‌توانیم نخ داشته باشیم الا اینکه این یک روزی پنبه بوده باشد پس اگر یک جریان تولید را نگاه کنیم اگر دیدیم فشار رو به این طرف است یک نتیجه می‌توانیم بگیریم و اگر فشار هم برعکس باشد یک نتیجه دیگر می‌گیریم یعنی ببینیم که نسبت حاکم بر پنبه و نخ و پارچه نخعی عوض می‌شود و تغییر می‌کند ولی تغییرشان به طرف کم شدن است ولو می‌بینید که پارچه چندان کم نشده ولی پنبه و نخ کم می‌شود می‌گوییم فشار روی این نیست اگر بالعکس ببینید پنبه و نخ زیاد می‌شود هرچند هنوز پارچه اضافه نشده است معنایش این است که جریان تولید این اضافه می‌شود و رشد می‌کند.

تغییراتی که در شتاب مکانی که در حجم شئی واقع می‌شود ابتدائاً در شکل کلی آن (حجم تبدیل نه حجم تولید نه تولید انسانی) اختلافاتی که در حجم تبدیل در سنگ و خاک و چوب واقع می‌شود نرخ شتاب زمانی برابر با تغییرات خودش است و نرخ شتاب مکانی آن هم همین طور است و ملاحظه نرخ شتاب زمانی و مکانی با حداقل ملاحظه سه حرکت ممکن است و با ملاحظه یک حرکت ممتنع است در مرحله دوم از نه رابطه‌ای که به دست می‌آید که نه عضو ساده مجموعه را تحویل می‌دهد (سه تا عضو مرکب) یعنی سه مجموعه می‌سازیم که سه عامل می‌شود سه عامل فشاری را تحویل می‌دهند که نسبت تأثیرها را در مجموعه نهایی ما مشخص می‌کنند که جمعاً ۲۷ مغیر، ۹ رابطه، ۳ عامل تشکیل دهنده اولین قسمتهایی می‌شود که در مقسم و تقسیمات می‌خواهیم سؤال را ملاحظه کنیم تا آنجایی که الآن عرض کردم درباره نسبتهای کمی بود و اینکه ممکن است در جهت باطل یا در جهت صحیح باشد که بنابراین ممکن است در یک دستگاه حول دو محور یا سه محور قرار بگیرد.

در اینجا سراغ نسبتهای کیفی می‌آییم در دستگاه الهی تنظیمات کیفیها، گزینش و مجموعه سازی ممتنع است الا از ماجاء به النبی(ص) چرا؟ چون رشد کیفی بشر را جز از طریق تبعیت نسبت به احکام نمی‌توان ملاحظه کرد. هیچ شرطی که خلاف مقتضای عقل باشد را در هیچ یک از عقود نمی‌شود آورد هیچ تنظیمی که خلاف مقتضای مصلحت و اقامه حکم باشد نمی‌شود کرد. در دستگاه مادی درست برخلاف این است و اصلاً در آنجا به این که از طرف پیامبر چه آمده است کاری ندارند.

کیفیت ارتباط قوانین حاکم بر رشد با مجموعه سازی مسلمین معادله رشد را تشکیل می‌دهند.

در آخرین قسمت عرض می‌کنیم قوانین حاکم بر جریان رشد (نظام ارزشی) با مجموعه سازی ما رابطه دارد که کیفیت ارتباط آن قوانین با مجموعه سازی ما معادله رشد را تشکیل می‌دهد، این معادله همیشه غیر از آن قوانین حاکم بر جریان رشد است. این معادله‌ای است که نحوه ارتباط مجموعه ما را به احکام متصل می‌کند، یعنی می‌گوید گزینش شما الهی است این معادله، معادله تنظیمات ما است نه معادله احکام معادله‌ای است در

ارتباط با مجموعه ما و قوانین حاکم بر جریان رشد و کیفیت ربط آن از طریق معادله‌ای درست می‌شود که آن معادله نحوه مجموعه سازی را بیان می‌کند.

روش دسته بندی و مجموعه سازی در دستگاه الهی عقلی مشخص است (عقلی که رشد را به طرف قرب می‌داند)

بنابراین آنچه را که درباره مقسم و تقسیمات که گزینش ما را متناسب با مراحل مختلفی که در رشد پیش می‌آید مشخص می‌کند و مبتلا به هایی را که داریم عرض شد این است که این روش دسته بندی عقلی محض است، نهایت عقلی که رشد را به طرف قرب می‌داند درست مثل بحثی را که در اصول می‌کنند اصولی را که نسبت به مفهوم شرط و وصف و الی آخر بحث می‌کند این بحث عقلی است ولی عقلی که می‌خواهد نسبت به شرع تعبد داشته باشد وقتی بخواهید تعبد داشته باشید یعنی ادراک شما از رشد چیست؟ آن را معادله بکنید و بگویید ادراک ما این است که خداوند نظامی را که قرار داده در اعتدال است پس بنابراین هرگاه شما بخواهید زمینه رشد ظرفیت برای انسان‌ها درست کنید معنایش این نیست که یکی از حرکتهای غالب شود و حرکت دیگر حذف شود مثلاً حرکتهای قلبی و حرکتهای نظری در قربت بالا رود و حرکتهای عملی حذف شود. نه اینجور نیست حرکتهای عملی هم لازمه کمال است یا اینکه بگوییم ما اصالت عمل را می‌پذیریم حرکتهای قلبی و حرکتهای نظری را حذف کنید. وقتی شما می‌گویید هر کدام را باید به نسبت در این مرحله از رشد کم کنیم معنایش این است که در نهایت یکی را حذف کنید اما گاهی می‌گویید اعتدال هر سه و هر جانبی و هر وجهی که خداوند به بشر داده باید در سجود نسبت به او باشد باید قلبش ساجد باشد عقلش ساجد باشد. بدنش ساجد باشد. و هیچ کدامش هم را به وجه خودش نپسندد بهای اضافه ندهد و عجب نیست به هیچ کدام از آنها پیدا نکند به عجب نسبت به عمل قلبی پیدا کند ولو آثار مهمی برای او ظاهر شود، نه عجب به عمل ذهنی پیدا کند، ولو استدلالات و احتمالات زیادی را بتواند ملاحظه کند نه عجب به عمل عینی پیدا کند ولو در عمل عینی آثار زیادی پیدا شود، شیفته هیچ یک از اینها نمی‌توان شد.

شرط احکام تعبدی قصد قربت است

آخرین قسمتی را که تذکراً عرض می‌کنم این است که شرط صحت احکام تعبدی قصد قربت است و در احکام توسلی هم قصد قربت مستحب است نه اینکه بدعت باشد که اگر کسی دستش را به قصد قربت به آب می‌زند این بدعت و تشریع و وارد کردن چیزی در دین خدا نیست بلکه اگر قصد قربت نکند مثل وضو نیست در وضو اگر انسان قصد قربت نداشته باشد وضوی او باطل می‌شود ولی در دست طاهر کردن اگر قصد قربت نداشته باشد دست طاهر می‌شود و باطل نیست. اگر آب غصبی باشد دست طاهر می‌شود ولو گناه هم واقع شده است. این به خلاف آنجایی که تنظیم نظام رشد و کمال هدف باشد که در کمال قصد قربت موضوعیت دارد، از تعریف کمال نمی‌توانید قصد قربت را حذف کنید. کمال حاصل نمی‌شود مگر در جهت و به سوی او باشد اگر اینطور باشد باید کیفیت ارتباط تنظیمات در کمال و تقرب متجلی شده و ظهور پیدا کند.

خلاصه بحث

مقسم و اقسام در نظام الهی و الحادی

اگر چه قوانین ماده در مجموعه‌های مختلف کیفیت‌های پیدا می‌کنند و به فرم‌های مختلف تعریف می‌شود ولی همگی بازگشت به ماده می‌کنند از این دو مقسم در دستگاه مادی یکی است و دو ندارد «مقسم در این دستگاه ماده است»

وقتی گفته می‌شود انسان مختار است بدین معنا است که ضرورتاً حول یک محور تنها حرکت نمی‌کند بلکه حرکتش یا حول محور تقوی است یا حول محور هوی. بنابراین مقسم در دستگاه الهی دو است.

اقسام در دستگاه مادی به ۲ ختم می‌شود هرچند از نظر فلسفی ربط (شئی و تعلق شئی) را قبول دارند و نمی‌توانند آن را حذف نمایند. در دستگاه الهی اقسام به سه (تغایر و ربط بین آن) ختم می‌شود.

در مجموعه نهایی ۲۷ مغیر وجود دارد و ۹ رابطه که این ۹ رابطه ۹ عضو ساده را تحویل می‌دهند در مرحله دوم از این ۹ رابطه ۳ عضو مرکب یعنی ۳ مجموعه حاصل می‌شود. این سه مجموعه همان عوامل هستند.

تا اینجا بحث در مورد نسبت‌های کمی بود اما در مورد نسبت‌های کیفی باید گفت در تنظیمات دستگاه الهی کیفیتی را برای مجموعه سازی نمی‌توانند گزینش کنند الا ما جاء به النبی (ص) چون رشد کیفی بشر جز از طریق تبعیت نسبت به احکام نمی‌توان به دست آورد.

مجموعه‌ای که به وسیله گزینش از احکام فقهی (قوانین حاکم بر جریان رشد) به دست می‌آید به مجموعه سازی ارتباطی دارد که کیفیت ارتباط این دو معادله رشد است. این معادله معین می‌کند که گزینش انجام گرفته اسلامی است یا غیر اسلامی.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۰

موضوع: نسبیت اسلامی

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۶۴/۱۲/۱۴

مقدمه

برادر امیری مقدم: در جلسات گذشته مطالب روش طراحی در چهار فصل مطرح شد که عبارتند از:

فصل اول: کل نگری یا ادراک از کل که در آن کل و کلی و تفاوت‌های آن‌ها و اثبات وجود کل در عینیت ادراک صحیح و غلط از کل و ملاک صحت در کل نگری بحث شد.

فصل دوم: ضرورت وجود روش برای کل نگری، این فصل از بدیهی نبودن کل نگری آغاز شد و بعد ناتوانی منطق صوری در شناخت کل مورد بحث قرار گرفت و بعد هم نتیجه گیری شد که برای کل نگری یک «روش» لازم داریم.

فصل سوم: کلیاتی از منطق کل نگری (اسلامی و غیر اسلامی)، این بحث تحت عنوان سه سر فصل بحث شد که عبارت بودند از:

-اصالت ربط- اصالت زمان و حقیقی بودن تقسیمات

فصل چهارم: کلیاتی از منطق کل نگری اسلامی، تفاوت‌هایی که بین قوانین حرکت و تحرک و تحریک در نظام اسلامی و غیر اسلامی وجود دارد، در این فصل بیان شد.

این جلسه که جلسه بیستم از مباحث است، در خدمت حاج آقای حسینی هستیم تا مطالب را جمع بندی بفرمایند و وارد بحث اصلی بشویم.

برادر حجت الاسلام حسینی: این قسمت از مباحث مرحله دوم دوره دوم است که در مرحله اول آن کلیات بحث روش طراحی خدمت برادران طرح گردید و در پایان این مرحله که امروز وارد مباحث آن خواهیم شد به ابتداء تقسیم بندی موضوعات و سائل خواهیم رسید و انشاءالله در ابتدای مرحله سوم به تمیز دادن، منطبق کردن موضوعات و مسائلی که در آخرین مرحله مشخص می شوند نسبت به اطلاعات موجود که مثلاً وضعیت اقتصاد ایران به صورت عینی موجود است و در اختیار ما قرار دارد خواهیم پرداخت.

و انشاءالله در پایان دوره سوم باید جدولی آماری که برای تهیه نسبت های کمی لازم است را تهیه کرده باشیم در آخرین قسمت از مرحله اول دوره دوم این مباحث به بیان تفاوت ها پرداختیم که آن مرحله شامل این چهار قسمت کلی بود.

۱- منطق صوری نمی تواند متکفل مصداق شود و تعیین مصداق و مواد به عهده او نیست. البته روی مواد می تواند دسته بندی کلی بکند ولی اینکه این ماده چیست؟ بر عهده منطق صوری نیست.

۲- همیشه «این ماده چیست؟» نمی تواند بدیهی باشد، گاهی نظری است.

۳- کلیاتی از این که این منطق چه خصلت هایی را باید داشته باشد، عرض شد.

۴- تفاوت های کلی بین منطق کل نگری (تعیین این ماده چیست) اسلامی و منطق کل نگری الحادی بیان شد.

حال در این مرحله به این بحث که آیا نسبیت هم اسلامی و غیر اسلامی دارد یا خیر و اینکه در بخش اقتصاد و نسبیت اسلامی چه خواهد بود خواهیم پرداخت، برای شروع این مطلب ابتدائاً به بحث پیرامون مسئله نسبیت خواهیم پرداخت.

قسمت اول در این باره که زمان هر چیز برابر با تغییرات خود اوست صحبت خواهیم کرد به دنبال آن به بررسی اینکه شکل اسلامی «زمان هر چیز برابر با تغییرات خودش است» چگونه خواهد بود می پردازیم.

و در قسمت دوم در مورد چگونگی حجم مخصوص که در ارتباط با وزن و ارتباط و زمان هست صحبت می‌کنیم.

سپس در مرحله سوم به بحث پیرامون حجم تبدیل (یعنی آن حجمی که به وسیله تصرف انسان واقع می‌شود) و اینکه آیا حجم تبدیل مخصوص هم داریم یا نه و در مرحله بعد از آن به این مطلب که حجم تبدیل مخصوص اسلامی چیست خواهیم پرداخت.

نسبت - نسبی - نسبیت

نسبت

آنجا که سخن از فرض نمودن یا اضافه کردن رابطه‌ای بین دو چیز باشد بحث از نسبت شده است، به عنوان مثال: وقتی گفته می‌شود که این شئی از آن شئی دیگر سنگین‌تر است یا سبک‌تر است و یا این شئی متعلق به زید و آن یکی مربوط به بکر است (نسبت ملکیتی) و یا این استکان بزرگتر از آن یکی و کوچکتر از این لیوان است در این مورد سخت از نسبت گفته شده است، البته این اضافه‌ها در خارج مابه ازاء خارجی ندارند و در نظر عرف ربطی بین این اضافه‌ها و خود اشیاء وجود ندارد (هر چند ما در بحث آینده به اثبات اینکه این‌ها حتماً ارتباط دارند خواهیم پرداخت) یعنی در ساده‌ترین برداشت و ابتدایی‌ترین ادراک از اضافه این مطلب در نزد عرف وجود دارد که تغییر مالکیت شئی لطمه‌ای به رنگ و وزن و حجم آن نخواهد زد.

زمانی که گفته می‌شود این شئی بالای این میز است این بالا بودن امری است که به این شئی اضافه شده است، یعنی این شئی را با این میز سنجیده‌ایم و نسبتی بین این دو برقرار کرده و گفته‌ایم که این بالاتر از این میز و مثلاً پایین‌تر از این سقف است، و الا در این مرحله از تلقی این بالا یا پایین بودن و یا هم سطح بودن چیزی نیست جز یک سری اضافه‌هایی که با توجه به برقرار کردن نسبت بین اشیاء به هم دست آمده‌اند.

نسبی

گاهی درباره سخت بودن یا سست بودن چیزی صحبت می‌شود مثلاً گفته می‌شود که این شئی نسبت به مایعات سخت است و نسبت به اشیاء دیگری سست، یعنی در حقیقت این سختی و سستی و... غیر و در

نظرمان داریم یعنی این در ذهن ما بوده است که جسم سخت جسم سست را متأثر کرده و فرم آن را تغییر می‌دهد، در حالی که عکس این مطلب صادق نیست یعنی جسم سست جسم سخت را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. اما گاهی است که درباره سختی و سستی اینگونه صحبت نمی‌شود بلکه گفته می‌شود که، این شئی در چه شرایطی باشد و در کجا واقع شود تا چه خاصیتی داشته باشد چنین تعبیری را «نسبی» می‌گوییم.

بنابراین نسبی در دو شکل قابل بررسی است:

الف: گاهی شئی را در سستی و سختی و سنگینی و سبکی و میزان هدایت نور و الکتریسیته یعنی همانگونه که قبلاً ذکر شد شئی را در یک رتبه سخت و در مرتبه دیگر سست می‌دانیم یا در یک مرحله و نسبت به یک سری از اشیاء بالا دانسته و در جای دیگر و در نسبت دیگر آن را پایین می‌دانیم.

ب: گاهی می‌گویید این را کجا قرار بدهیم تا چه خاصیتی داشته باشد. مثلاً اگر این استکان را در کوره ذوب شیشه قرار دهند به صورت مایع در خواهد آمد و اگر در دمای پایین‌تر باشد به صورت جامد و... متعین خواهد شد.

نسبیت (تعین تحت رابطه)

نکته مهمی را که در این جا وجود دارد که آیا نسبتی همان نسبیت است؟ یا نه؟ عرض می‌کنیم که هرگاه کیفیتی را منسوب به رابطه‌ای بدانیم اولین گاهی است که شما به نسبیت هدایت می‌فرمایید یعنی سست بودن و سخت بودن را منسوب به روابطی که شئی تحت آن‌ها تعین یافته می‌دانید، که البته خود روابط متعین کننده شئی، خود به هم ارتباط داشته و خود یک مجموعه را درست می‌کنند، رابطه‌ها به هم نسبت داشته. رابطه‌ها و اشیاء تحت آن به نسبت‌ها تشخیص و تعین پیدا می‌کنند. بنابراین ما به یک سری فرمول دست یافتیم که به هم ارتباط دارند بریده و جدا از هم نیستند یعنی به عنوان مثال تعین ذات فرمول ملکولی که ده هزار دور در ثانیه سرعت دارد منسوب است به نسبتی که با سایر فرمول‌ها دارد، (فرمول هم دارای تعین است) هر شئی منتهی اصطکاک روابط درونی‌اش با روابط برونی می‌باشد، درون شئی یعنی مجموعه یک سری روابط که تعینشان تحت رابطه است و همچنین تعین روابط بیرونی شئی نیز تحت رابطه است، به عبارتی فرمولهای درونی شئی

در ارتباط با فرمول‌های بیرونی‌اش مشخص شده‌اند و اصطکاک این دو فرمول به هم یک شئی خاص را مشخص کرده و نتیجه داده است. بنابراین هر شئی با همه اشیاء و با خودش نسبت دارد، و در به وجود آمدن هر شئی هم خودش و هم دیگر اشیاء دخالت دارند و این تعریفی است که از نسبیت می‌دهیم، و این نسبیت نسبیتی است که قوانین حاکم بر آن نمی‌تواند تغییر کند. اما این بدین معنی نیست که نسبیت همیشه دارای وجود است خیر، چون همین که گفته می‌شود اشیاء تغییر می‌کنند یعنی روابط حاکم بر آن‌ها هم تغییر می‌کند، و نسبت اینها با هم همانجور که نسبت عرضی آن‌ها را تمام می‌کند نسبت طولی‌اشان را هم تمام می‌کند. یعنی مشخص می‌کند که وضعیت تغییر کردن چگونه است، بنابراین نسبیت‌هایی که برای مینیمم زمانی بعد در جریان نسبیت قرار دارد، به وسیله این نسبیت‌های فعلی مشخص می‌شود. پس یک روند نسبیت پیدا می‌کنیم یک مسیر پیدا می‌کنیم. این مسیری را که ابتدائاً پیدا می‌کنیم هر گوشه کل این مسیر (نه فقط یک مجموعه مربوط به یک لحظه) را که دست بگذارید مربوط به از اول تا آخرش می‌شود. پس بنابراین اگر ما گفتیم یک حرکت برای پیمودن مسافتی لازم است تا به غایت برسیم. این مجموعه مراحلش پیوسته به هم است و یک جریان را مشخص می‌کند هر مرحله‌ای را که یک برش بدهیم و سطح مقطع آن را بخواهیم ملاحظه کنیم هر جزء را که درون آن ببینیم هم به آن سطح مقطع متصل است و هم به قبل و بعد خودش. ابتدائاً به نظر می‌رسد که نسبیت به یک جبر علی محض تبدیل می‌شود ولی باید به خاطر داشته باشیم که حاکمیت بر رابطه، این مطلب را مورد تأثیر قرار می‌دهد. آن وقت سؤال می‌کنید آیا حرف زدن من در کل تاریخ مؤثر است؟ عرض می‌کنیم که باید باشد الا ان یشاء... یعنی مگر اینکه چیزی حاکم بر کل قوانین ثابت نسبیت دخالت کند می‌گویید یعنی چه؟ می‌گوییم یعنی کل اینها را ممکن الوجود دانستیم. مغفرت حاکم بر این است. مغفرت یعنی استحقاق یعنی علیت این بود که به آن طرف برود. ما که خالق نسبیت هستیم می‌توانیم برگردانیم. ولی اگر بر مطلب عنایت شود که آیا امکان دارد که کار خلاف یک فرد در کل دنیا اثر بگذارد؟ می‌گوییم بله. خدا لعنت کند عمر بن خطاب را که رساندن خیرات بر همه امم را محدود کرد. او توانست این کار را بکند. بشر چنین قوه اختیاری دارد، شخص رسول اکرم(ص) در آن مرحله از هستی برای هدایت آمده است

اختیار مثل عمر بن خطاب علیه لعنه می تواند بیاید و به نسبت جلو هدایت را سد کند نه فقط اختیار عمر بن خطاب که در کفر شدید است. آن همج الرعاء که دو رو بر عمر هم می دود و نمی داند قضیه چیست و شعورش را به کار نمی بندد و نعمت شعور را کفران می کند و هم به نسبت در قدرت عمر مؤثر است عمر که به تنهایی نمی تواند چنین خطایی را مرتکب شود. بدین ترتیب اگر در حال حاضر در آن طرف دنیا کالاهایی تولید می شود، تولید این کالاها مسلماً در وضع ما در این طرف دنیا اثر خواهد گذاشت، به عبارتی حتماً رابطه نامشروع یک مرد و زن در ایتالیا حتماً با اعمال کسی که در مسجد جمکران مشغول عبادت است مربوط می باشد، در بحث های بعدی مفصلاً عرض می کنیم که وضعیت روحی این دو حتماً به نسبت به عملیات اقتصادی و فرهنگی و سیاسی که انجام می گیرد مؤثر است هر چند این نسبت داشتن بسیار ناچیز باشد، اما همین نسبت نهایت به نظر ما نسبت آن کم را اگر در نسبت تاریخ ضرب کنید بسیار زیاد خواهد شد و بعد روابط سیاسی بین ایتالیا و اروپا و آمریکا و غیره، مگر می تواند نسبت به قدرت تأثیر اسلام مؤثر نباشد. قدرت تأثیر اسلام مگر می تواند در وظایف اجتماعی آن کسی که در جمکران نماز می خواند و عبادت می کند بی اثر باشد. یک تکلیف اجتماعی برایش ایجاد می کند غصه اجتماعی برایش می آورد. برایش وظیفه می آورد. روزی که روز دفاع از اسلام است او حق ندارد در مسجد جمکران مشغول عبادت باشد باید دنبال کاری برود که وظیفه اوست حالا که آنجا رفته است نمی تواند به امر مسلمین اهتمام نداشته باشد و دعا که می کند دعا نسبت به مسلمین نکند و مشغول تهذیب نفس خودش باشد. اما اینجا راحت این بلندگو و استکان و این میز را که ساخت مردم مسلمان خودمان هم هست می بینیم و لکن این میز با ابزار آنها درست شده اگر آن ابزار نبود شما این میز را به این شکل و کیفیت و خصوصیت ملاحظه نمی کردید، و تازه اگر با ابزار دستی که اینجا ساخته شود بتوانند چنین میزی را بسازند معلوم نیست که آنقدر ارزان ساخته شود که چند تای آن را در چنین اطاقی قرار دهید. شما نمی توانید تکلیف کنید، نمی توانید بگویید نسبت بهره برداری من در اینجا با کل دنیا بی ارتباط است.

چیزی که در نسبیت قطعاً ثابت است این است که نسبت تأثیر قوانین در جای خودشان به نحوه قضایای حقیقیه است.

هر فعل خیر یا شری که انجام می‌گیرد باید تصرف در نحوه تغییر باشد و تصرف در نحوه تغییر باید کل مجموعه را تحت تأثیر قرار دهد. البته نسبت تأثیرها فرق دارد. ارکان نور و ظلمتی را در عالم داریم. نه اینکه نسبیت تأثیر همه جا یک اندازه باشد.

حالا عرض می‌کنیم که در نسبیت چیزی که قطعاً ثابت است این است که نسبیت تأثیر قوانین در جای خودشان به نحو قضایای حقیقیه است، یعنی آن زمانی که شئی تحت این رابطه قرار گیرد حتماً این گونه می‌شود. خوب اگر چنین شد آن زمانی که قرار نگیرد طبیعتاً اینجور نمی‌شود آیا می‌توانیم بگوییم هیچ چیز مطلق نیست؟ خیر، جهت آن ثابت است. جهت کلی ثابت است. ثابت بودن جهت کلی چه فایده‌ای دارد؟ قدر متیقنی را که کراراً عرض کردیم نسبت نزدیک شده ادراک ما به این جهت ثابت است. اگر ما پنج درجه به طرف جهت ثابت میل کنیم محال است این قابل شکستن باشد و بعداً ۷ درجه، ۱۰ درجه، ۲۰ درجه می‌شود. حال به چه نسبت تقریب پیدا می‌کنید آیا این تقریب، تقریب به واقعیت است؟ خیر به آن چیزی که در کل تاریخ ثابت است.

احکام قوانین حاکم بر جریان رشد، تغییر کننده نیستند (البته قوانین رشد نیست قوانین رشد مثل قوانین نسبیت که هر مرحله یک مجموعه تحویل می‌دهد، می‌باشد) اما از همین جا یک نتیجه‌ای در امر اقتصادمان بگیریم ولو به صورت اشاره که بعداً توضیح می‌دهیم. شما اگر گفتید یقین امری نیست که شکسته شود بلکه روشن‌تر می‌شود و نسبت تقریب شما به جهت حاکم بر نسبیت است. در این صورت شدت انگیزه شما، شدت هماهنگی شما را ثابت می‌کند، و صحیح است که به آن لقب رشد بدهید یعنی شدت انگیزه الهی، اسلامی، شدت هماهنگی شما را می‌دهد نسبت هماهنگی شدیدتر می‌شود در آنجایی که ایمان شدیدتر باشد. نه اینکه یقینی که خیالی باشد نه یقینی که شکننده است یقین کفار شکننده است. یقین حالت روانی است و حالت روانی کفار شکننده است قابل اعتماد نیست و تعصب جاهلی است ناهماهنگ و ناسازگار با جهت ثابت است. ما

عرض می‌کنیم به نسبت تقریبی که یقین به جهت حاکم و ثابت بر نسبیت داشته باشد، به همان نسبت یقین، ایمان صحیح است.

نسبت افزایش که پیدا کند شدت آن، شدت انگیزه خواهد شد. شدت انگیزه اسلامی، شدت هماهنگی دارد و معنی رشد همین است. پس وقتی معنی رشد را می‌خواهیم بگوییم آن را هر چه هماهنگ‌تر شدن تعریف می‌کنیم این نکته را فراموش نکنید که اگر گفتید جهت حاکم بر نسبیت همان جهتی است که به طرف غایت بوده و با مشیت الهی هماهنگ است این به معنی نسبت تقریب شما به رضوان الهی است. جهت حاکم بر نسبیت، غایت به طرف کدام است؟ بر اساس مشیت خداوند تبارک و تعالی است. مشیت که نمی‌تواند از رضای الهی دور باشد. خدا چنین راضی است و چنین صحیح دانسته است. (البته رضایت خدا از قبیل رضایت ما نیست که تغییر حال برایمان پیدا شود. تناسب به اطلاق است که در بحث‌های قبل اشاره شد).

به طور خلاصه عرض می‌کنیم نسبتی داشتیم، نسبی بودن داشتیم نسبیتی داشتیم که نسبت تعیین تحت رابطه بود. هرگاه اختیار موجود مختار به هر نسبتی با قوانین حاکم به نسبیت هماهنگ شود اختیارش تابع رضوان الهی است و این نسبیت اسلامی خواهد شد.

پرسش و پاسخ

برادر امیری مقدم: یک مقدار نسبیت را بیشتر توضیح بفرمایید و رابطه آن را با مجموعه درونی و بیرونی شئی بفرمایید.

برادر حجت الاسلام حسینی: این شئی دارای یک حرکتی است اگر حرکتش تندتر یا کندتر شود وضعیت این تغییر می‌کند. پس ما همیشه وقتی که می‌خواهیم یک شئی را ببینیم عوض اینکه سراغ آثارش بیائیم و بگوییم اصل این است یعنی آثار را تابعی از این بگیریم می‌توانیم بالعکس ملاحظه کنیم، یعنی آثار را اصل قرار داده و این شئی را درست شده به وسیله آثار بدانیم. آثار است که شئی را می‌سازد. نهایت آثار درونی و برونی و نحوه برخورد آنها به هم شئی را می‌سازد. چگونه می‌گویید که اکسید به دست می‌آید خوب از همین زاویه که می‌بینید آثار می‌تواند در چیزی نفوذ کند و آن را تغییر دهد حالا بیایید کلیه آثارها را نگاه کنید (برای ساده‌تر

شدن آن، من از آثار به جای روابط استفاده کردم) حال خود آثار را مورد تحلیل قرار دهیم. مگر آثار چگونه هستند؟ چگونه فرم می‌گیرند؟ به کجا بستگی دارند؟ می‌گوییم نحوه حرکت‌های خاص در ماده هستند. می‌گویید آن نحوه حرکت‌ها چگونه پیدا می‌شود؟ می‌گوییم آن نحوه حرکت‌ها تحت یک فرمولهائی درست می‌شود تحت یک برخوردهائی ملاحظه می‌شود. پس قدم اول شما رابطه و فرمول را بیورید و بگویید آثار برای ملاحظه اشیاء اصل است نهایت آثار درونی و بیرونی و نحوه برخورد آثار در قدم دوم بگویید آثار تحت چه فرمولی باشد تا به چه اثری تبدیل شود؟ چه کیفیتی را به خود بگیرد. طبیعتاً پله‌هایی را که همیشه برای رسیدن به یک نتیجه می‌پیماییم آن پله‌ها عین خود آن مطلب صحیح نیست. پله‌ها از ادراکات شما متناسب با اطلاعات شما جمع‌بندی‌هایی را می‌کند که بعد آن را به پله آخر می‌رساند. در قدم اول نمی‌شود آن چیزی را که شما به آن التفات ندارید عین همان را منتقل کنید باید اول کار بیاییم و بگوییم خدا یک است و دو نیست. درباره اینکه شریک دارد یا شریک ندارد بحث کنیم بعد معنای احدیت را می‌گوییم. اینجا هم عرض می‌کنیم که قدم اول آثار را اصل بگیرید نهایت آثار درونی و بیرونی و کیفیت برخورد آنها را بگیرید. در قدم دوم ملاحظه کنید که آثار یعنی ماده چه کیفیتی داشته باشد. جریانی برای ماده قرار دهید و بگویید چه کیفیتی داشته باشد. برای اینکه این مثال در قسمت دوم روشن شود. می‌گوییم یک ساختمانی از ترازو در ذهن خودتان درست کنید. البته اگر بخواهیم چنین کنیم باید تعدادی ترازو که می‌گذاریم یک تخته هم کف آن صفحه‌های ترازو بگذاریم تا بشود ترازوهای بعدی را در آن قرار دهیم تخته‌ها را قسمت به قسمت بگیرید گاهی یک تخته بزرگ بگیرید. روی پنج تا ترازو گاهی روی پنج ترازو دو تخته بگیرید، سه تا ترازو جدا و دو ترازو هم جدا باشد گاهی پنج قطعه بگیرید و سعی کنید فشار روی کلیه تخته‌ها وارد شود. تخته‌ها ابزار توزیع ثقل شما می‌شود. یعنی آنجایی که تخته روی پنج ترازو آمده است. بر ترازوهای زیر به نسبت واحدی فشار وارد می‌شود (تقریباً) آنجایی که پنج قطعه شده ممکن است نسبت‌ها فرق کند. حالا این ساختمان ترازویی را که درست کردید اگر سنگ یک سیری را بالا بگذارید عقربه‌ها تغییراتی را که می‌کند مختلف است. سنگ را پایین بگذارید تغییرات عقربه‌ها مختلف می‌شود سنگ را وسط این ترازوها بگذارید عقربه‌ها مختلف هستند. این را ساده‌تر می‌کنم و از

ساختمان تراوزی به چند ترازو می‌آییم. هرگاه این استکان را که ۱۰۰ گرم وزن دارد روی یک تخته‌ای بگذاریم که زیر آن تخته‌ها ۱۰۰ تا ترازو چیده شده باشد (در یک سطح افقی) این استکان را وسط آن تخته‌ها گذاشته‌ام پاره سنگ آن را حذف کنید وقتی من این را برمی‌دارم تا وقتی که می‌گذارم چقدر اضافه می‌شود. هر ترازو یک گرم را نشان می‌دهد. اگر فشار به صورت مساوی بین ۱۰۰ ترازو توزیع شود هر کدام یک گرم را نشان می‌دهد. حال اگر یک تخته هم زیر کل این ۱۰۰ ترازو بگذارید و دو ترازو زیر آن بگذارید این را که می‌گذارم و برمی‌دارم آنها دو تا ۵۰ گرم را نشان می‌دهند چون بنا شد دو ترازو باشد. هر کدام ۵۰ گرم را نشان می‌دهد. حال وزن این ۵۰ گرم است یا هر یک و یا صد گرم است؟ طبیعتاً می‌گویید ۱۰۰ گرم است بعد من می‌گویم پس چرا اینجا فرق پیدا می‌کند می‌گویید رابطه توزیع نیرو را ملاحظه کنید. نسبت توزیع نیرو را ملاحظه کنید تا وضعیت عقربه‌ها را ببینید. توزیع نیروی شما می‌گویید که چه درجه‌ای است. حال بالعکس را بیابید می‌گوییم چه نحو رابطه‌ای دارند تا چه عددی را نشان بدهند. روابط توزیع نیرو را که بالعکس کنیم می‌گویید چه نسبتی دارد تا چه عددی را نشان دهد. تا چه فشاری را نشان دهد. حالا برخورد مجموعه روابط درونی یک شئی، یک سری روابط دارد چگونه می‌گویید مرکب است یا مرکب نیست؟ می‌گویید مرکب است. وقتی که گفتید مرکب است معنایش این است که یک کیفیاتی درون این هست اگر گفتید تعیین این شئی تحت رابطه است. باید در مورد روابط درونیش هم همین حرف را بزنید. و به عبارت دیگر این یک نتیجه و وحدت ترکیبی است. اجزای آن هم مرتباً از وحدت ترکیبی درست می‌شوند که وضعیتی که آنها در برخورد با بیرونشان دارند تعیین خودشان را مشخص می‌کند. وضعیتی هم که آنها در برخورد با بیرونشان دارند تعیین خودشان را مشخص می‌کند. وضعیتی هم که مجموعه‌اشان دارد که این شئی باشد در برخورد با بیرون نسبتی را که با دیگر اشیاء دارد، وضعیت این را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر وقتی می‌گویید این سخت‌تر از یک عده از اشیاء است نسبت آن را با یک عده از اشیاء بیان می‌کنید و وقتی می‌گویید این سست‌تر از یک عده از اشیاء است باز نسبت آن را بیان می‌کنید. مثل همان نسبتی را که در عقربه‌های ترازو بیان می‌کردید این نسبت نتیجه‌ای از نحوه برخورد مجموعه درونی این با مجموعه بیرونی است که اگر این نحوه برخورد عوض شود

جنس این عوض می‌شود، یا در دسته چیزهای سست وارد می‌شود یا داخل چیزهای سخت تر وارد می‌شود. شما این را در دیگ ذوب می‌برید دیگر سختی ندارد. آن را در ترکیبات می‌برید می‌گویید حرکتش تغییر کرد وضعیت مولکولی آن عوض شد و یک چیز بسیار سستی شد یا آن را در یک سری از ترکیبات دیگر می‌برید. تحت هر فرمولی که آن را قرار می‌دهید می‌گویید یک صفت‌هایی را می‌توانم به آن نسبت دهم. پس به جای اینکه بگویید استکان سخت است بگویید تعینی که تحت این فرمول باشد سخت است و نسبت آن تعین هم به وضعیت این فرمول به سایر فرمولهاست.

برادر امیری مقدم: رابطه نسبت و نسبیت را مقداری توضیح بفرمایید.

برادر حجت الاسلام حسینی: آنچه که از نسبی ملاحظه می‌شود این است که ضد مطلق است. یعنی ثبات ندارد در منطق دیالکتیک نسبی را بسیار خوب می‌توانند بپذیرند. می‌گویید در فلان جامعه چنین است ارزشها در جامعه پرولتاریا چنان، در جامعه فئودالیت چنان است و در جامعه برده‌داری چنین، در فلسفه و زبان شروع می‌کنند به گفتن و سپس می‌گویند خوب و بد نسبی است همانجور که می‌گویید خصلت نسبت تأثیر، حرکت، تحرک همه نسبی است. یعنی آنچه که الآن به عنوان پیشرو مطرح است فردا به عنوان واپس‌گرا تلقی می‌شود، هر کدام از اشیاء را که روی آن دست بگذارید از تکنولوژی تا انسان و فرهنگ و غیره ثبات ندارد. نسبیت درست برعکس این را ادعا می‌کند. رابطه ثبات و تغییر را بیان می‌کند یعنی مدعی است که تغییرات بر اساس ثابت است. جهت قوانین حتماً ثابت است. بنابراین اعتقادات حقه در دستگاه نسبی نداریم. اعتقاد حالت خاص از انعکاسات ماده است حقی هم در کار نیست. چرا؟ چون وقتی که گفتید حق نسبی است معنایش این است که دیگر فردا این حق نیست حمله می‌کنند و می‌گویند کسانی که بخواهند قائل به حق و مطلق‌گرایی باشند، ایست‌گرا هستند. تغییر را نمی‌بینند دنیا را نمی‌بینند رشد را نمی‌توانند بفهمند. این برخلاف نسیبیت است چون نسبیت سخن از تکامل ادراک می‌گوید یعنی در دستگاه آنها (در دستگاه نسبی دیالکتیکی) تکامل غلط است. به هیچ وسیله نمی‌توانند آن را اثبات کنند زیرا در آنجا کمال مطلق فرض ندارد. جهت ثابت فرض ندارد همه تحول است. کمال در دستگاه آنها دقیقاً ماده ضد دستگاه فلسفی آنهاست همانجور که علم و انگیزه چنین

است. ولی در اینجا کمال کاملاً قابل تبیین است. وقتی که کمال قابل تبیین شد. اطلاع دوم و سوم و الی آخر وحدت ترکیبی جدید می‌آورد. وحدت ترکیبی برای کسی که کم توجه باشد حواسش به حرف نباشد بسیار شبیه به سنتز است. ولكن فرق بسیار مهمی که دارد همین است که وحدت ترکیبی سازگار با تکامل است با جهت ثابت است با نسبیت است و سنتز با این اخلاق کافر انکار است و باید هر چه جلو می‌رود قدرت خودش را حفظ کند و تضاد متناسب با کفر است این غیر از برهان فلسفی باطل بودن آن است. تضاد متناسب با کفر است چون تضاد اجازه انکار می‌دهد. اجازه تردید و تشکیک می‌دهد. اجازه شک می‌دهد یقین را می‌شکند این فقط به درد کافر می‌خورد حاصل پرورش آن هم چیزی جز اضطراب نیست. سازگار نیست. سنتز با خراب کردن دو تای قبلی خودش و دوباره تز که فرض می‌شود آنتی آن را دو مرتبه خراب می‌کند.

پس نسبیت تحت قانون و ربط این به مجموعه و ربط مجموعه به این ملاحظه می‌شود ولكن همه تحت یک جهت ثابت حرکت می‌کنند. صحیح است که بگوییم قوانین آن‌ها هم قوانین ثابت است و قانونمندا مرتباً تحت این قوانین حرکت می‌کنند. آن وقت البته قانونمند، آن چیزی که دارای جاذبه است بعد بیان می‌کنیم که رابطه بین تغایر و امر ثابت جاذبه است که الآن جای بحث آن نیست. پس در نسبیت ثبات و رشد قابل پذیرش است و با دستگاه پذیرش ارزشهای مطلق، پذیرش اتکاء به مطلق سازگار است. ولی در نسبی سازگار نیست.

خلاصه بحث

نسبیت چیست؟

فرق مفاهیم نسبت – نسبی – نسبیت چیست؟

نسبت: آنجا که صحبت از اضافه کردن رابطه‌ای بین دو چیز باشد بحث، بحث نسبت است مثلاً این ساعت زید است و یا این لیوان بزرگتر از آن استکان است.

نسبی: نسبی در دو شکل قابل بررسی است:

الف) - گاهی سخن از مثلاً سختی و سستی شئی است که این سختی و سستی را با یک میانگین ذهنی به

شئی نسبت می‌دهیم - البته هیچ کدام از این خصال مطلق فرض نمی‌شوند.

(ب) - و گاهی است که نسبی به این که «شئی در کجا باشد تا چه خاصیتی داشته باشد» تعبیر می‌شود.

آیا نسبی همان نسبیت است؟

هرگاه کیفیتی را منسوب به رابطه‌ای بدانیم اولین گامی است که نسبیت مورد توجه است. در اینجا صحبت از این است که سست بودن و سخت بودن منسوب به چه رابطه‌ای است خود رابطه‌ها با یکدیگر نسبت‌هایی دارند و مجموعه‌ای را شکل می‌دهند. اشیاء تحت آن نسبت‌ها تشخص و تعین پیدا می‌کنند. تعین ذات خود فرمول (رابطه) منسوب به نسبیتی است که به سایر فرمول‌ها دارد. لذا فرمول هم دارای تعین است. در این صورت شئی منتجه روابط درونی در اصطکاک با روابط برونی است.

اینکه اشیاء تغییر می‌کنند یعنی روابط حاکم بر آن هم تغییر می‌کند. نسبت اینها با هم همانطور که نسبت عرضی آنها را تمام می‌کند نسبت طولی را تمام می‌کند. بنابراین نسبتها که برای مینیمم زمانی بعد در جریان نسبیت قرار دارد و به وسیله این نسبیتها مشخص می‌شود لذا یک روند نسبیت را شکل می‌دهد. هر چیز در این مسیر نه تنها با سطح مقطع ارتباط دارد بلکه متصل به قبل و بعد هم هست لازم به ذکر است که این مطلب با جبر سازگار نیست چون تحت تأثیر اختیار به معنای حاکمیت بر رابطه قرار می‌گیرد.

در نسبیت چیزی که قطعاً ثابت است قوانین نسبیت است، زمانی که شئی تحت این رابطه قرار گرفت حتماً این گونه می‌شود در این صورت آیا می‌توان گفت هیچ چیز مطلق نیست که در جواب باید گفت جهت کلی ثابت است.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۱

روش طراحی دوره دوم

نسبیت و شتاب

* معنای منسوب بودن کیفیت رابطه در دو مرحله:

برادر حجت الاسلام حسینی: در این جلسه بحث نسبیت را یک مقدار بیشتر توضیح می‌دهیم تا ببینیم آیا منسوب بودن کیفیت به رابطه در تحقق یعنی چه؟ و همچنین در مرحله امر ثابت یعنی چه؟

* قسمت اول: در مرحله اول ثابت:

تناسباتی که برای برای حرکت لازم است یعنی خصوصیت‌هایی که منسوب بودن آن خصوصیت‌ها به یکدیگر مجموعه‌ای را می‌سازد که از مجموعه‌ها خصوصیت حرکت در مسیری و در جهتی (آن جهت، جهت غائی است) را نشان می‌دهد و به غایت می‌رساند. یعنی گفته شده است که در حرکت حتماً تغییر لازم است و در تغییر هم حتماً ترکیب و در ترکیب هم حتماً خصوصیت زمانی و مکانی لازم است و خصوصیت زمانی و مکانی به امر ثابت برمی‌گردد. پس امر ثابت در مرحله ثبوتی (در مرحله قانونیش) نسبت‌ها متناسب با رسیدن به غایت را با حرکت در جهت غائی مشخص میکند. طبیعتاً به این معنا هر یک از این نسبت‌ها به خودشان و کل نسبت‌های دیگر تعریف میشوند. یعنی نمی‌توان نسبیتی را جدای از کل تعریف کرد.

تعریف حقیقی هر نسبیت در مرحله قانونی (در مرحله‌ای که حافظ خصوصیت است) به کل معادلات دیگر متصل است یعنی منسوب بودنش به تبارک و تعالی، و به فعله تبارک و تعالی جزاز طریق ملاحظه کل آن قابل توصیف حقیقی نیست به عبارت دیگر همه کیفیت‌های موجود در نظام آفرینش از نظر خلقت موصوف به عدل

است نه به ظلم. یعنی عدل را صفت فعل خداوند متعال می‌دانید. عدل قابل توصیف شدن نیست الا به کلیه قیودی که دارد (قیود زمانی و مکانی) بنابراین حقیقت و برابری وصف یک نسبت از این نسبتها نمیتواند از یک وحدت بزرگی که در دستگاه نسبیت داریم جدا شود. پس بنابراین در عین حالیکه در نسبیت شامل و مشمول و تغایر وجود دارد بسیط زمانی هم هست و یا وحدت دارد. این تغایر و وحدتش هم از سنخ تغایر و وحدت اشیائی که در آنها تغییر راه دارد نیست. یعنی وحدتش، وحدت ترکیبی که در اشیاء (حتماً حرکت و زمان دارد) وجود دارد، نیست. البته وحدت در خود قوانین نسبت و تعدد در خود این قوانین نسبیت مورد نظر است. این نسبتها از یکدیگر متغایر است در عین اینکه این تعدد و کثرت درون یک وحدتی از مجموع قوانین بصورت شامل و مشمول وجود دارد معذک ثابت دارد و هر یک از آنها منسوب به کل زمان و مکان است. بنابراین شما یک بستر عظیم برای حرکت از قوانین مختلف درست کرده اید که این قوانین (شامل و مشمول) بیکدیگر منسوب هستند و در نهایت تحت یک قانون بزرگ (که حافظ جهت کل اینها است) قرار دارند کل اینها ثابت هستند و میتوانید بگوئید قوانین نسبیت صفت فعله تبارک و تعالی هستند. یعنی عدل و خوبی نمیتواند در دستگاه الهی معنائی جز از طریق انتساب به فعل تبارک و تعالی پیدا کند. و بدی عدم هماهنگی با تناسباتی است که خداوند تبارک و تعالی برای غایت خاصی قرار داده است، آنوقت ظلم عدم هماهنگی در رفتار با نظام هستی میشود که البته در یک حد محدودی که در اختیار قرار می‌گیرد امکان پیدایش این ظلم و عدل است باز هم در نتیجه در طرف عدل حل میشود یعنی ظالم قدرت بهم زدن دستگاه خداوند متعال را بهیچوجه نمیتواند داشته باشد. "ان الباطل کان زهوقاً" رشد، استدامه استمرار و قدرت تغییر جهت برای باطل نیست. ولی برای حق حتماً رشد هست چون هماهنگ با این دستگاه و میسر است. و قوانین نسبیت دقیقاً همان نسبتهایی که در نظام خلقت موجود است، می‌باشد.

وقتی می‌گوئیم نسبتهای موجود در نظام خلقت عدل است یعنی هر چیز برای سیر بطرف غایت سر جای خودش است.

* نظام خلقت و نظام مخلوق

یک نظام خلقت و یک نظام مخلوقی داریم. نظام مخلوقات تابع نظام خلقت است. قوانین نسبیت در مرحله‌ای است که نظام خلقت را نشان می‌دهد لذا باید ثابت باشد. نظام مخلوق نظامی است که تحت قوانین نظام خلقت جریان می‌یابد. نسبت به نظام خلقت، اصل خلقت که صفت فعل است عدل است و تغییر در آن نیست ولی نسبت به صفت مخلوق جریان است و میتواند تغییراتی را هم بپذیرد اول اینکه خود این که جریان است و در آن تغییر است با قوانین نسبیت که گفتیم نظام خلقت است و ثابت است و صفت فعل است یک فاصله‌ای دارد که ما برای قسمت دومش یک مقدار توضیح مقدماتی عرض می‌کنیم. و در نهایت بحث امیدواریم معلوم شود که منسوب بودن کیفیت به رابطه چگونه انجام می‌گیرد.

* قسمت دوم: نظام مخلوق یا جریانی تحت نسبیت قرار دارد:

مقدمه اول:

یک وقت است که می‌گوئید اثر اصل است و یک وقت می‌گوئید در داشتن اثر شئی اصل است. مثلاً دو نحوه برخورد در مورد قند می‌توان داشت.

میشود گفت قند چیزی بجز شیرینی، سنگینی، انعکاس خاص از نور نیست. یعنی یک مجموعه خصلت را ذکر می‌کنید. می‌گوئید آنچه را که شما به آن قند می‌گوئید خصلتی است که دارای این ابعاد است. در شکل ساده آن، این روی هوای اتاق اثر می‌گذارد. در یک برخورد می‌گوئید قند اصل است و در برخورد دوم می‌گوئید آن خواص در پیدایش قند اصل است. آنچه مسلم است اینست که خواص در برخورد با هم می‌توانند منشأ پیدایش خواص جدید بشوند. یعنی دو اثر بهم برخورد کنند و یا دو نتیجه بهم برخورد کنند و یک نتیجه را تحویل دهند. یعنی آثار خودشان متکیف هستند، اثر اشیاء مختلف، مختلف است.

واضح است که قابلیت ترکیب داشتن اشیاء باعث پیدایش خصلتهای جدید میشود اما اگر گفتیم آثار دارای کیفیت، حرکت و ترکیب هستند آنوقت آیا نمی‌توانیم بگوئیم جریان خصلتها؟ و بگوئیم کیفیتها در حال تبدیل هستند؟ آنچه که هست جریان خصلتها است خصلتها هستند که با هم ترکیب میشوند و لذا کیفیتها چیزی جز کیفیتی از جریان خصلت نیستند.

مقدمه دوم:

* چه چیز اصل است:

بعنوان مقدمه دوم باید بررسی کرد که آیا:

قند در اثرش اصل است؟ (جریان اثر اصل است؟) "کیفیتها نیستند"، "هست میشوند"، "از بین میروند". پس باید یک چیزی اصل باشد که قدرت جریان داشته باشد. کیفیت، کیفیتی از جریان است آن چیزی که در تبدیل ملاحظه میشود خود جریان است، در جریان خصلتها، تبدیل کیفیت خصلتها هست. جریان خصلت سازگار با تبدیل است نه ب خلاف کیفیت که می گوئید سازگار با تبدیل نیست. کیفیت توجه به حالت حفظ خصوصیت شئی است. جریان خصلت توجه به حالت تبدیل شئی است. اگر اصل ربط باشد و بگوئید در انتقال از کیفیت الف به کیفیت ب محال است انفصال مطلق و اتصال مطلق باشد. باید جریان اصل شود. جریان است که دارای کیفیت است. نهایت جریانهای مختلف کیفیتهای مختلف دارند. در این صورت جاذبه غائی با جریان سازگار است یعنی جاذبه غائی در حرکت باید متکیف باشد. وقتی متکیف شد خود، جریان میشود. جاذبه متکیف یعنی نیروی متکیف. نیروی متکیف یعنی جریان خصلت. مگر خصلت چیزی جز کیف نیرو است؟ خصلت برابر با کیف نیرو است. کیفیت بدون خصوصیت نمیتواند باشد و حتماً کیفیت جریانی که در این قند است با کیفیت جریانی که در چوب است فرق دارد. دو کیفیت است. دو شئی که اینها دارند در عین حال منحل در نظام جریان جاذبه غائی هستند وقتی سؤال شود جای قند کجاست می گویم جائی که میتواند آن را به غایت نسبت دهید. زمان و مکانش برابر با نسبتش است و نسبتش را نمی توانید ثابت کنید الا با لازمه حرکت و رسیدن جاذبه غایی به غایت، اگر بخواهید به همه اوصافش آن را تعریف کنید شناختن آن کماهی ارتباط به جای این و گاه این پیدا میکند. با لغت جایگاه با این معنائی که در نسبت ذکر می کنیم. جای این و گاه این نسبتی است که این در رسیدن به غایت دارد. والا خود این اصل نیست. جریان جاذبه می آید و از این عبور میکند و وارد چیز دیگری میشود. بنابراین در این مقدمه دوم روشن شد که کیفیت اصل نیست. بلکه جریان خصلت اصل است. بنابراین جاذبه متکیف و نیروی جاذبه متکیف چیزی جز جریان خصلت نیست.

آنچه که عرض شد، بیان سنگین تری از نسبیتی بود که قبلاً ساده تر عرض می کردیم ولی در عوض یک چیز دیگر حل شد و آن این بود که زمان هر چیز برابر با خودش است خیلی راحت و روشن شد. دیگر اینکه هویت اشیاء منسوب و متعلق به تبارک و تعالی است، این نیز خصلتها سعی و دقت لازم داشته باشد ولی پس از آنکه وضوح پیدا کرد دیگر راحت می توان اشیاء را متعلق به تبارک و تعالی دانست چون برای خود اشیاء دیگر هویت مستقلی نمیتوان دید. همانند موجی است که در یک جویباری به شکل واقع شده و لکن این موج لازمه رفتن خودش که دیگر اصل نیست. حتماً برای رفتن و سیر کردن تغییر و تغایراتی لازم است تا تغییر و تغایر نباشد رفتن و سیر کردن ممتنع است. ولی تغایر، تغایر جریان است.

* قسمت سوم: جریان ترتیب و جریان تبدیل

در قسمت عرض می کنیم که در اینجا هم تبدیل (وضعیت زمانی) بصورت جریان ملاحظه میشود حتی ترتیب و تغایر و نسبت بین آنها هم بصورت جریان ملاحظه میشود که نسبت بین این دو همان جاذبه غائی است اینها تفکیکش در مرحله انتزاع در یک وجه است وقتی که عینیت را هم ملاحظه می کنید. حتماً ترتیب غیر از توالی است این را نمیشود انکار کرد ولی (ترتیب و توالی) دو بعد تحقیق یک رابطه هستند در توالی از بین رفتن اول همراه با پیدایش دوم شرط است در ترتیب نسبت کیفیتهای متغایر بهم شرط است. شما نه بدون ترکیب می توانید حرکت را ملاحظه کنید و نه ترتیب و تغییر را میتوانید بدون حرکت ببینید. یعنی نه مکان بدون زمان قابل ملاحظه است و نه زمان بدون مکان. ترتیب، (نسبت اشیاء بهم) مکان را نتیجه میدهد. نه بدون ترتیب می توانید زمان را بدست آورید و حرکت را بدست آورید و نه تبدیل آورید و نه بدون تبدیل میتوانید مکان را بدست آورید ترتیب و تبدیل هر دو بصورت جریان تبدیلی داریم و یک جریان ترتیبی داریم. نسبت بین این دو چیست؟ می خواهیم عرض کنیم هر دوی اینها تحقق یک رابطه هستند دو بعد یک ربط هستند. دو بعد کدام ربط هستند؟ می خواهیم بگوئیم جریان جاذبه غائی شامل بر هر دو است. جاذبه غائی حین جریان بدون کیفیت محال است. کیفیت آن چه کیفیتی است؟ کیفیتش تحقق امر ثابت است تحقق چه

مرحله‌ای از آن است؟ تحقق جریانی آن است یعنی وقوع عینی یک رابطه یا تعلق بد تبارک و تعالی شامل بر بعد مکان و زمان بوده و خودش ربطش است.

پس بنابراین فراموش نشود که بعد در اقتصاد و فرهنگ و سیاست و این تقسیم بندیها می‌آئیم، می‌گوئیم مثلاً جریان یک محصول از اول تا آخرش و برای آن یک نسبتی بدست می‌آوریم بعد چند تا از اینها را کنار هم می‌گذاریم و یک نسبت دیگر بدست می‌آید و یک جریان دیگری را نشان می‌دهد. این جریانه‌ها انتزاعی نیستند البته آنچه را که درک می‌کنیم ادراک از جریان است. نسبت تقریب داشتن یک حرف است. انتزاع و تجرید یک حرف است و مطابق با خود جریان بودن یک حرف سوم است. حتماً تطابق و برابری یقینی با خود جریان پیدا نمی‌کند این جریان فقط تحت امر ثابت قرار دارد. که امر ثابت هم رابطه بین جاذبه و جهت غائی است. و لکن انتزاعی محض است و تجرید کرده ایم؟ خیر اینجور نیست. مدلی را که شما می‌سازید منسوب به عینیت است یعنی می‌توانید تغییر را در آن مطالعه کنید. پس بنابراین نسبت تقریبی را که ادراکتان (که خودش بصورت یک جریان است) می‌تواند از اشیاء و از شئی مورد مطالعه اتان داشته باشد می‌توانید به نسبت، این نسبت را تغییر را هماهنگ تر کنید. بنابراین نسبت‌هایی که عرض میشود نسبت‌های حقیقی یک جریان هستند که در آینده انشاء ال.. به آن پرداخته خواهد شد.

* پرسش و پاسخ

برادر صدوق: پس از اینکه شما جریان کیفیت را اصل گرفتید بعد فرمودید با این تنوری است که میشود جاذبه متکیف را در ربط با این مطلب دید. و با تئوری دیگری که شئی اصل میشود این دیگر نمیشود و با جاذبه متکیف و یا نیروی متکیف با جریان کیفیت سازگار نیست. از این مسأله خیلی سریع عبور کردید. اگر ممکن است توضیح دهید که چرا با اصل بودن شئی نمی‌سازد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اصل بودن شئی یعنی اصل بودن کیفیت. و معنایش اینست که کیفیت تابع حرکت نباشد حرکت تابع کیفیت باشد. مثلاً این یک نحوه آثاری را دارد آن نحوه آثار یعنی نحوه حرکت‌هایی متکیف هستند اصل در آنها این قند میشود این کیفیت اصلیش است. آنوقت این با اصالت رابطه نمی‌سازد. این

کیفیت هویت مستقله پیدا میکند ولی وقتی منسوب به جریان شد منسوب به جاذبه و یا منسوب به تعلق میشود. در این رهگذر به شکل قند میشود آنهم چون ضروری گذرا از این مرحله بود.

برادر صدوق: لوازم این ماده نگری میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی: چه اصالت شئی را اصل بگیرید و چه اصالت کل را اصل بگیرید هر دو به بن بستهای زیادی برخورد میکند که حد اقلش اینست که نمیتواند کیفیت را به متعلق به تبارک و تعالی بداند و حد اکثرش اینست که وقتی کیفیت اصل شد بعد هم نسبت به آثار اصل میشود و به آنجا میرسد که میگویند به این داریم که آثار این چیست؟ و کاری به این نداریم که این اصل از کجا بوده و به کجا میخواهد برود (چیزی که در عالم رایج است) یعنی به چگونگی آثار عملکرد توجه داشتن البته در فرض دقیق آنها در رتبه فکر خودشان که در شکل نسبیت هم طرح میشود به تناقضات زیادی برخورد میکنند. از جمله اینکه پایگاه قوامین نسبیت به کجا برمیگردد؟

و اگر نه شئی اصل بود و نه کل، یعنی نه درون یک شئی اصل بود و نه برون اصل بود، اصالت ربط در مرحله بعد اصالت جریان میشود. یعنی اصالت ربط سازگار است و همین اصالت ربط است که اصالت تعلق و نسبت یک شئی به جهت غائی و صفت فعل تمام میشود. یعنی در شکل عرفانی آن هم هیچگونه هویت مستقلی از خود نداشتن میشود لا حول و لا قوه الا بال ما العلی العظیم.

برادر صدوق: در رابطه با امر ثابت فرمودید که یک جریان ترتیب داریم و یک جریان تبدیل و فرمودید اینها در وقوع دو بعد از یک چیز هستند که رابطه بانشد. و در رابطه ربطش را با جاذبه تمام کردید ولی امر ثابت در تجزیه و تحلیلی که کردید روشن نشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: قرار شد امر ثابت حاکم بر پیدایش خصوصیت باشد.

علت پیدایش خصوصیت و علت متکیف شدن به کیف، چه جریان ترتیب و چه جریان تبدیل و چه جریان جاذبه غائی متکیف نمیشوند، مگر... وقتی میگوئید جریان جاذبه غائی جریان بدون کیفیت ممتنع است.

برادر صدوق: در رتبه های قبل جاذبه را علت فرمودید.

برادر حجت الاسلام حسینی: جاذبه علت حرکت است نه علت کیفیت. امر ثابت علت کیفیت است. و جریان به کیفیت از نظر کیف منسوب میشود. جاذبه تعلق است که هستی حقیقی شئی بدون این تعلق ممتنع است یعنی در هر مرتبه‌ای از هستی از بالاترین تا نازلترین آن در هر مرتبه‌ای که شما بگوئید هستی بدون غایت که معاذاً. از روی لغو یا عبث خلق شده باشد محال است پس جاذبه به صفت ذاتی هستی است یعنی مقوم ذات هستی است و در حقیقت هیچ مرتبه‌ای از هستی را نداریم الا اینکه جاذبه داشته باشد چون هیچ مرتبه‌ای از هستی را بدون غایت نمیتوانید لحاظ کنید. شما یکی از اوصاف هستی را فرض بفرمائید که خدا را ایجاد کرده باشد (حتی از اوصافش هم) و بگوئید کاری به غایت ندارد و این یک صفت را خدا بیهود خلق کرده (استغفرال...) چنین چیزی ممتنع است پس همه اینها برای غایت است. آنوقت جاذبه غائی حتماً در همه مراتب هستی را ممتنع به غایت میکند. هیچ مرتبه‌ای از آن نیست که اینگونه نباشد ولی این فشار و جذب بدون کیفیت نمیتواند سیر کند. سیر بدون تغییر ممکن نیست. تغییر بدون خصوصیت ممکن نیست خصوصیت بدون ثبات ممکن نیست ثبات بدون علت ممکن نیست علتی که حاکم بر ثبات است منسوب بودن کیفیات است. معادلات نسبت به تبارک و تعالی نسبت به فعل حق است که عدل را میتواند توصیف کند. شما میگوئید نظام جهان بر عدل استوار است هر چند سر جای خودش است. نسبت هر چیز به چیزهای دیگر و نسبت کل نظام به هدف نظام قابل حذف شدن نیست. سپس گفتیم که امر ثابت برای حفظ خصوصیت ضروری است حفظ خصوصیت بدون امر ثابت محال است. بعد گفته شد که امر ثابت چیزی نیست جز نسبت، نسبتهای مختلف لازم به مقصد. برای تغییر لازم است این نسبت و نسبتهای دیگر پیدا شود. جریان تحت این نسبتها برای کیفیت اصل قرار می‌گیرد. پس اصل در حرکت جاذبه است و اصل در کیف حرکت نسبت است. کیفیت منسوب بودن در امر ثابت معین میشود. پس این جریانها متکیف به کیف هستند دو بعد یک رابطه هستند تحقق یک ربط هستند جریان جاذبه غائی که میگوئیم هم ترتیب و هم تبدیل را شامل میشود جریان جاذبه غائی تحقق ربط است. تحقق نسبت است. تحقق عینی نسبت جز از طریق جریان واقع نمیشود. این حرف از حرف دیالکتیک بسیار فاصله دارد و تا حد زیادی شباهت به نسبیت ریاضی دراد. آنجا هم صحبت از این میشود که

در پیدایش کیفیات جریان و حرکت و نسبت بین حرکتها با هم و تحت قانونی ثابت است. ولی یک فارقهای بسیار بسیار مهمی دارد که آن (نسبیت ریاضی) اصلاً در خیلی از جاها خودش را متکفل پاسخ به آن نمی‌دادند. و شما آن را برای ملاحظه کردن این نسبتها اساس قرار می‌دهید. نسبیت ریاضی هم هیچ وقت نمی‌گوید نسبیت یعنی منسوب بودن اشیاء به تبارک و تعالی و نمی‌گوید پایه نسبیت به اطلاق و صفت فعل برمی‌گردد صفت فعل تناسب با خالق و اخلاق دارد یا ثباتش بدلیل تکیه داشتن بر فعل مطلق است بلکه خودش را مستقل می‌داند و گاهی هم خدای نخواستہ از کلماتشان اینجور ظاهر میشود که قوانین نسبیت را مطلق فرض می‌کند و خیال می‌کند قوانین ثابت جهان معاذ ال... پرستیدنی است ولی در اینجا (در نسبیت اسلامی) برای قوانین هویت مستقله‌ای وجود ندارد. هویت نسبت و هویت ربطی قرار دادید (هویت قانون هویت ربط شد) وقتی هویت قانون هویت ربط شد با مخلوق بودن جهان و اینکه اصلاً هویتی ندارد سازگار است. و لذا هویت ربط به این برمی‌گردد که تعلق در کار باشد خالق در کار باشد و هستی او به او قوام دهد. هیچ استقلالی برابر او نیست به عبارت دیگر در شکل فلسفی اش با جبر مادی سازگار است هر چند از دیالکتیک فاصله دارد ولی یک جبر مادی دیگر را مطرح میکند که اصلاً اولاً جبر نیست ثانیاً قضیه مادی نیست و الهی است.

برادر صدوق: در رابطه با امر ثابت نسبتهای قوانین را ذکر کردید که جمع است و بعد آن را مساوی با امر ثابت می‌گیرند که مفرد است.

برادر حجت الاسلام حسینی: درست است یعنی در امر ثابت هم تعدد وجود دارد و هم وحدت، و در بین صحبت‌هایم عرض کردم که قوانین و نسبتها در یک جهت هستند و اینجور نیست که بساطت امر ثابت، بساطت حقیقی باشد بلکه بساطت آن بساطت زمانی است یعنی خود امر ثابت هم دارای وحدت است (همه قوانین در آنجا یکبارچه هستند در جهت واحد هستند، یعنی یکی هستند و تغییر ندارند) و هم درون خودش شامل و مشمول دارد و متغیر است. نهایت اینست که تغایرش از قبیل اشیاء خارجی و ترکیب شدن اشیاء خارجی نیست و متناسب با بسیط زمانی است یعنی تفاوت جاهای مختلف یک چیز است. یعنی شما یک چیز را ملاحظه می‌کنید که جاهای مختلفش، مختلف و قابل تمیز از یکدیگر است ولی در عین حال یکی است. بهم

شناخته و بهم تعریف میشوند. معنای "بهم" که میگوئیم اینستکه در آن تمیز راه دراد. در آن تغایر راه دارد. اوصاف بسیط زمانی با بسیط ذاتی که در آن هیچ تغایری فرض ندارد قطعاً مختلف است کل آن محدود است ولی در عین حال "یکی" هم هست.

برادر افکاری:

اینکه می‌فرمائید امر ثابت برای حفظ خصوصیت لازم است و بعد توضیح فرمودید این آب اگر در کنار آتش قرار بگیرد حتماً تبدیل به بخار میشود باید بر اساس یک امر ثابتی باشد و گر نه ضروری نیست که تبدیل به بخار شود. لازمه اتصال اینست که برای هر تغییری یک امر ثابت باشد یا اینکه همه تغییرات به یک امر ثابت برمی گردد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: هر تغییری تحت امر ثابت متغایر با سایر امور ثابت می‌چرخد که کل اینها باز در یک مجموعه واقع شده اند شما اگر یک بستر برای آب درست کنید و در آن شیارهای مختلف باشد این شیارها خودشان متصل به یک چیز هستند اگر اتصال نداشته باشند نمیتوانند نمیتوانند برای آن آب شیار باشند همراه آن آب حرکت میکنند.

برادر افکاری: پس حداقل در نازلترین شکل آن مقصود از امر ثابت وجود فرمولهائی است که بر آن اساس تغییر واقع میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی: فرمولهائی که حافظ تغییرات هستند به عبارت دیگر گاهی فرمول را رابطه بین هستی ها و جریانهای عینی ماده می‌گیریم گاهی می‌گوئید ثبات این فرمولها به چه چیز برمی گردد؟ گاهی قانون را روابط همین جریان هستی می‌دانید طبیعتاً یک مقداری از اینها می‌آید و یک مقدارش از بین میرود. اینها که ثبات ندارند. (بعنوان مثال عرض می‌کنم و قصد تصدیق یا رد مطلب را ندارم) بطور مثال اگر چنین چیزی واقع شده باشد که در یک دوره منظومه شمسی بصورت قطعه ها گداخته‌ای باشد در یک دوره اصولاً معنا ندارد که مثلاً قانون سبزی خوردن وجود داشته باشد در کجا قانون آن وجود نداشته است؟ در آن جایی که می‌گوئید روابط هستی (چون هستی در حال جران است و قوانینش هم همراه خودش مرتباً پیدا میشوند)

یعنی نسبت بین جریانها. چه نسبتهای عرضی و چه نسبتهای ترتیبی و چه نسبتهای طولی (زمانی) ولی سؤال اینجاست که قوانین و معادلات متعلق به آن دوره که رفته اند؟ پس قوانین و نسبتهای بین جریان جاذبه وجود دارد که جریان وقتی جلو میرود از یک مقدار از این قوانین خالی میشود و وارد قوانین دیگر میشود. خود رفتن این معادلات دلیل بر منسوب بودن آنها به قانونمند است. در مورد قوانینی که در امر ثابت عرض شد باید بگوئیم تبدیل و پیدایش کیفیت و خصوصیت باید تابع یک امر ثابت باشد که "رفتنی" نباشد. تا تحت آن این قوانین بگذرند.

برادر افکاری:

برادر حجت الاسلام حسینی: آن موقع دیگر از بین رفتنی نیست. یعنی الان قانون گداختگی منظومه شمسی وجود دارد. عین همان وقتی که در تحت آن جریان هستی وجود داشته است. ولو الان جریان هستی تحت آن واقع نباشد. ولی اگر قانون را نسبت بین کیفیتهای هستی بدانید الان آن قوانین وجود ندارد. در زیر کلمه قانون می‌خواهید چه توضیح و چه تعریفی بنویسید؟ می‌خواهید بگوئید نسبت بین کیفیتهای مختلف هستی است؟ آن کیفیتها الان نیستند که نسبتی بین آنها باشند.

برادر افکاری: میشود گفت کیفیاتی که ممکن هستند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه دیگر ممکن هم نیست که آنها بوجود آیند. چرا ممکن باشد که بوجود آید؟ یک سیر بقوده که رفته است و دیگر برگشت نمی‌کند و جلو میرود. چه شما این را به لسان مادی و چه به لسان الهی بگوئید. یک چیز که دو بار تکرار نمیشود. به لسان الهی تکرار نمیشود چون تکرارش لغو را باعث میشود مگر اینکه در یک مجموعه جا داشته باشد که آنوقت تکرار نیست. یک تناسب دیگر است از این مرحله گذشت و به اینجا رسیده است در این مرحله نسبت به اینجا را می‌خواهید بگوئید که چیست؟ اگر بخواهید قوانین نسبتی که بین کیفیتهای هستی است می‌باشد دیگر یک دسته از قوانین "نیستند" و قابل پیدایش هم نیستند. ولی در همین جایی که قرار دارد از من سؤال کنید نسبت آن به امر ثابت چیست؟ می‌گویم انتقالش از خصوصیت قبل به خصوصیت فعلی تحت امر ثابت بوده است. یعنی تغییر این معادلات تابع یک قانون گسترده

بر کل آنهاست. ولی آیا در آن قانون گسترده تمام خصوصیات جزئی هم هست؟ میگوئیم بله نمیتواند نباشد. اگر نباشد معادله چگونه بوجود بیاید؟ به عبارت دیگر معادله و قوانینی را که در نسبیت دنبال آن هستیم معادله های جریان است نه معادله اهئی که حاکم بر کیفیت و خصوصیت های جریان میشود. آن معادلاتی که در اینجا میگوئیم حاکم بر پیدایش اینها است. نظام خلقت صفت فعل خلق نمودن است، آن را که شما میگوئید وقتی کمال دقت در آن شود صفت مخلوق و نظام مخلوق میشود. البته مخلوق نظامی دارد. مخلوق که بوجود می آید و از بین میرود حتماً نظامی دارد و حتماً نسبت هایی بین خودش و دیگران، نسبت هایی جزئی آن را هم قوانین ماده میگوئید. ولی نظام مخلوق همیشه تحت نظام خلقت است. نظام خلقت است که بطرف غایت خلقت میبرد، یعنی کلیه خصوصیات باید به سیر بطرف غایت برگردد و این باید در آن ثابت باشد همانجوری که جاذبه در آن ثابت است.

برادر افکاری: برای موجود ذی شعور است که علت غائی قابلیت فرض دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: علت شئی که نمیشود در یک جا ممکن الوجود را پیدا کنیم و بگوئیم مستقل از حضرت حق (واجب الوجود) پیدا شده است.

برادر افکاری: نه مستقل

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر گفتید مستقل نیست حتماً باید با غایت باشد. نهایت اینست که گاهی در ارتباط مستقیم با غایت است و گاهی در ارتباط غیر مستقیم از طریق اختیار شما باشد و بعد منحل شود. یعنی موجد (ایجاد کننده، خلق کننده) جز خالق جلت عظمت نیست افزای هستی که از ناحیه کس دیگری نمیتواند باشد.

برادر افکاری: آیا میتوانیم بگوئیم علت غائی یعنی کمال مطلق؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه نمیتواند بگوئید مطلق. فرض در همین جاست هیچوقت ما نمیگوئیم هر چیزی کمال مطلق میشود خوبی باید با مطلق ارتباط داشته باشد خوب یعنی چه؟ خوب را چگونه میتوانیم تعریف کنیم؟ خوبی باید به کمال مطلق بازگشت نماید نه اینکه خودش کمال مطلق شود میگوئید این عدل

است. میزان است منظم است. می گویم برای چه میزان است؟ در جواب می گوئید تناسب دارد. می گویم تناسب یعنی چه؟ چگونه متناسب است؟

می گوئید این مجموعه برای رفتن به اینجا است. می گویم دنیا چه خوبی دارد که آدم اینجا بیاید؟ می گوئید این متناسب با صفت فعل است. می گویم صفت فعل چه تناسبی دارد که من به آن بگویم "خوب"؟ می گوئید: صفت فعل تناسبت با صفت خالق دراد می گوئید: صفت خالق کمال مطلق است فعل او، فعل ظلم و عبث نیست بلکه فعل متناسب با فاعلش است هر چند این متکثر است و مطلق نیست و محدود است و قابلیت تعدد دارد در مرحله مخلوق که میرسد محدود است و نمیتواند محدود نباشد ولی می گوئیم تناسب آن تناسبی سازگار است.

برادر امیری: در این قسمت لطفاً مقدمه بحث بعد را بفرمائید.

* شتاب و نرخ شتاب

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض می کنیم که گاهی است که نرخ شتاب را ملاحظه می کنید. گاهی است که نرخ حجم تبدیل را ملاحظه می کنید. (این نرخ شتاب و نرخ حجم تبدیل جزء مقدمات بحث آینده است) از اینجا اتومبیلی برای تهران در حرکت است (غرض از شتاب را اول بیان می کنیم و بعد نرخ حجم تبدیل را می گوئیم) بناست اتومبیلی (اتومبیل الف) از اینجا به مقصد تهران برود در ده دقیقه اول ۱۰_ کیلومتر سرعتش است در ده دقیقه دوم سرعت آن ۲۰ کیلومتر و در ده دقیقه سوم ۳۰ کیلومتر است هر ده دقیقه ای که اضافه میشود ۱۰ کیلومتر هم به سرعتش اضافه میشود ۱۰ اتومبیل دیگر (اتومبیل ب) در ده دقیقه اول ده کیلومتر سرعت دارد در ده دقیقه دوم ۲۵ کیلومتر در ده دقیقه سوم ۶۰ کیلومتر سرعت دارد. اتومبیل سوم (اتومبیل ج) در ده دقیقه اول ۱۰ کیلومتر در ده دقیقه دوم ۶۰ کیلومتر سرعت دارد. اتومبیل سوم (اتومبیل ج) در ده دقیقه اول ۱۰ کیلومتر در ده دقیقه دوم ۱۵ کیلومتر و در ده دقیقه سوم ۱۷ کیلومتر سرعت دارد. نسبت به سرعت افزایش حرکت با مقیاس طول که نگاه کنید هر سه اتومبیل سرعتشان افزایش داشته است. هیچکدام کاهش نداشته است یعنی هیچکدام در ده دقیقه اول که ۱۰ کیلومتر بوده اند در ده دقیقه دوم ۷ یا ۸ کیلومتر

نشده است ولی شتاب یعنی تغییرات سرعت در اتومبیل اول (الف) که هر ده دقیقه ۱۰ کیلومتر اضافه میشد، صفر بود. نه بالا میرفت و نه پائین میرفت هر ده دقیقه ۱۰ کیلومتر اضافه میشد. اتومبیل ب که در ده دقیقه اول ۱۰ کیلومتر بوده و در ده دقیقه دوم ۲۵ کیلومتر شد نرخ شتابش افزایش داشت. ولی تغییرات شتاب در اتومبیل الف ثابت (صفر) در اتومبیل ج رو به تنازل (بطرف منهای صفر) و در حال سقوط است و در اتومبیل ب در حال صعود است "نرخ شتاب تغییرات تغییر سرعت است". (دو تغییر مطرح است تغییرات تغییر سرعت)

این قرار شد شئی جریان تبدیل و جریان ترتیب و نهایتاً جریان جاذبه غائی باشد. بعد آخرین صحبتی که کردم این بود که زمان هر چیز برابر با تغییرات خود شئی است. اگر ما بخواهیم جریانی را که تبدیل به یک خصوصیت دیگری میشود را اندازه گیری کنیم تبدیلیش را باید در نرخ شتاب معین کنیم (مسأله را کمی ساده تر می‌کنیم) یک چیز دارای یک سرعت است. مولکولهای چوب دارای یک سرعت خاص است وقتی که می‌پوسد آن سرعت عوض میشود آن تغییرات تغییر سرعت است که مرتباً کیفیت شئی را نشان میدهد کیفیت آن را هم در بعد زمان و هم در بعد مکان نشان میدهد. یعنی وقتی دارد می‌پوسد رابطه اش را مرتب با هم عرضهایش عوض می‌کند. می‌گوئید سبک شد سنگین شد. این مرتباً رابطه اش را با سایر اشیاء عوض می‌کند پس بنابراین تغییرات نرخ شتاب برابر با زمان خود شئی است. بعبارت_دیگر نرخ شتاب طبیعی هر چیز که تغییرات تغییر آن را نشان می‌دهد جایگاه زمانی و مکانی را در نظام معرفی می‌کند.

منظور از منسوب بودن کیفیت به رابطه در تحقق و در مرحله امر ثابت چیست؟

قسمت اول: امر ثابت:

خصوصیاتی که منسوب بودن آن خصوصیت ها به یکدیگر مجموعه‌ای را می‌سازد که از این مجموعه ها

خصوصیت حرکت در مسیری در جهت غایت را نشان میدهد. پ

امر ثابت در مرحله ثبوتی نسبت‌های متناسب با رسیدن به غایت را با حرکت در جهت غائی مشخص می‌کند که طبیعتاً هر یک از این نسبت‌ها به خودشان و کل نسبت‌های دیگر تعریف میشوند. لذا منسوب بودن نسبت به تبارک و تعالی و به فعله تبارک و تعالی جز از طریق ملاحظه کل آن قابل توصیف نیست (توصیف حقیقی) عبارت دیگر همه کیفیات موجود از نظر خلقت موصوف به عدلند نه به ظلم.

در امر ثابت در عین حالیکه شامل و مشمول و تغایر وجود دارد. بسیط زمانی هم هست (ولی وحدتش از سنخ وحدت اشیاء نیست) که این یک بستر عظیم برای حرکت است، و میتوان گفت قوانین نسبت صفت تبارک و تعالی هستند، یعنی عدل و خوبی نمیتواند در دستگاه الهی معنائی جز از طریق انتساب به فعله تبارک و تعالی پیدا کند.

نظام مخلوقات تابع نظام خلقت است. قوانین نسبیت در مرحله‌ای است که نظام خلقت را نشان میدهد. نسبت به نظام خلقت اصل خلقت که صفت فعل است عدل است. و

تغییر در آن نیست ولی نسبت به صفت مخلوق جریان است و میتواند تغییراتی را بپذیرد.

قسمت دوم: آیا شئی در اثر اصل است و یا اثر در شئی؟

مسلماً کیفیت‌ها "نیستند"، "هست" میشوند، از بین میروند. پس باید یک چیزی اصل باشد که قدرت جریان داشته باشد، کیفیت کیفیتی از جریان است، اگر اصل ربط باشد و بگوئید در انتقال از کیفیت "الف" به کیفیت "ب" محال است انفصال مطلق و یا اتصال مطلق باشد باید جریان اصل شود تا جریان است که دارای کیفیت است نهایت جریانهای مختلف کیفیتهای مختلف دارند. جاذبه متکیف یعنی نیروی متکیف و نیروی متکیف یعنی جریان خصلت و خصلت چیزی نیست جز کیف نیرو بنابراین روشن میشود که کیفیت اصل نیست بلکه جریان خصلت اصل است.

قسمت اول:

در اینجا تبدیل (وضعیت زمان) ترتیب (وضعیت مکانی) و تغایر نسبت بین آنها بصورت جریان ملاحظه میشود که نسبت بین این دو (ترتیب و تبدیل) همان جاذبه غائی است. ترتیب و تبدیل دو بعد تحقق یک رابطه هستند. در توالی از بین رفتن اول همراه با پیدایش دوم شرط است و در ترتیب نسبت کیفیتهای متغایر بهم شرط است. جریان جاذبه غائی شامل بر هر دو است جاذبه غائی حین جریان بدون کیفیت محال است کیفیتش کیفیت تحقق امر ثابت است که تحقق جریانی از آن است یعنی وقوع عینی یک رابطه با تعلق به تبارک و تعالی شامل بر بعد مکان و زمان است.