



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 دوم از گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می‌باشد 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 ۲۲ تا ۴۱ در این مجلد تقدیم می‌گردد.

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

فرهنگستان علوم اسلامی



## فهرست:

۷.....	جلسه: ۲۲.....
۲۳.....	جلسه: ۲۳.....
۴۱.....	جلسه: ۲۴.....
۵۵.....	جلسه: ۲۵.....
۷۱.....	جلسه: ۲۶.....
۸۵.....	جلسه: ۲۷.....
۹۹.....	جلسه: ۲۸.....
۱۱۳.....	جلسه: ۲۹.....
۱۲۹.....	جلسه: ۳۰.....
۱۴۷.....	جلسه: ۳۱.....
۱۵۹.....	جلسه: ۳۲.....
۱۷۵.....	جلسه: ۳۳.....
۱۹۱.....	جلسه: ۳۴.....
۲۰۹.....	جلسه: ۳۵.....
۲۲۷.....	جلسه: ۳۶.....
۲۴۳.....	جلسه: ۳۷.....
۲۵۵.....	جلسه: ۳۸.....
۲۶۹.....	جلسه: ۳۹.....
۲۸۵.....	جلسه: ۴۰.....
۳۰۱.....	جلسه: ۴۱.....



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۲

\* نرخ شتاب، حجم تبدیل و رابطه آنها

برادر حجت الاسلام حسینی: در این بحث مسأله نرخ شتاب را بیشتر تشریح می‌کنیم و بعد از آن سراغ حجم تبدیل و غرضی که از حجم تبدیل داریم می‌آئیم و رابطه اش را با نرخ شتاب ذکر کرد. و سپس به نتیجه گیری از این جلسه می‌پردازیم.

\* نرخ شتاب و تعریف آن

یک سرعتی داریم که در سه فرضی که درباره حرکت یک اتومبیل بطرف تهران داشتیم، چه آن فرضی که به یک نسبت مرتباً همراه با گذشت زمان سرعت هم افزایش پیدا می‌کرد و چه در آن جایی که به یک نسبت سرعت افزایش پیدا نمی‌کرد بلکه کاهش پیدا می‌کرد. چه در آن جایی که نسبتش هم در تغییر بود ولی بطرف افزایش بود یعنی در آن جایی که هر ده دقیقه ۱۰ کیلو متر سرعت افزوده میشد. نرخ شتاب صفر بود. آن جایی که اضافه میشد و سرعت را نگاه می‌کردیم اضافه میشد ولی بالعکس به یک نسبت نبود بلکه آن نسبت مرتباً کم میشد. مثلاً در ده دقیقه اول ده کیلو متر حرکت می‌کرد و در ده دقیقه دوم پانزده کیلو متر بود. یعنی دقیقه دوم از نظر میزان افزایش سرعت که به آن (نسبتی که افزوده میشود) شتاب می‌گوئیم مرتباً در حال کاهش بود. نه فقط صفر و مساوی آن آنجایی که هر ده دقیقه ۱۰ کیلو متر هم افزوده میشد می‌گفتیم شتاب آن صفر است و نسبت افزایش سرعت ندارد. البته سرعت دارای تغییرات است ولی نسبت افزایش آن با هم فرق نمی‌کند و صفر است. گاهی است که نسبت مرتباً افزایش پیدا میکند یعنی سرعت در افزایش است و هم نسبت بین افزوده ها را که نسبت بهم ملاحظه کنیم افزایش پیدا میکند. در ده دقیقه اول ده کیلومتر در ده دقیقه

دوم بیست و پنج کیلو متر، ده دقیقه سوم بجای بیست و پنج لیاسی و پنج کیلو متر، پنجاه کیلومتر یعنی مرتباً اضافه میشود.

نرخ شتاب عبارت است از نسبت تغییرات سرعت چه بطرف کاهش می‌باشد و چه بطرف افزایش یا نسبت حاکم بر تغییرات تغییر سرعت را نرخ شتاب می‌گوئیم (یک سرعت داشتیم که گاه تغییر سرعت به یک نسبت مساوی است و گاه تغییر سرعت به یک نسبت مساوی نیست نسبتشان بهم در تغییر است) یعنی در تغییرات نسبت سرعت را نرخ شتاب می‌گوئیم حال چرا این نرخ شتاب را اصل می‌گیریم؟ چرا به این سومی اهمیت زیادی می‌دهیم؟ گفته ایم زمان هر چیز برابر با تغییرات خود اوست، یعنی این خودکار را که دست می‌گیریم یک گردشی دارد ساکن نیست (در بحث گفته ایم جریان خاصیتها اصل هستند. جریان و حرکت اصل است) این دارای حرکت است ولی حرکتش مرتباً تغییر میکند. حال اگر شما بخواهید بگوئید که این چیست؟ و آن را توصیف کنید به سرعت تنها نمی‌توانید آن را توصیف کنید به تغییرات سرعت هم نمی‌توانید آن را توصیف کنید، بلکه آنرا به نسبت حاکم بر تغییرات سرعتش میتوانید توصیف کنید. نسبتی که حاکم بر تغییرات سرعت است نسبتی است که پوسیده شدن این را نشان میدهد. هویت این هم در همان مرتبه مشخص میشود. چرا؟ چون خاصیت‌های مختلف این برابر با همان مرحله است که شما اسم آن را پوسیدگی می‌گذارید. برای هر شیئی سرعتی وجود دارد، سرعت آن هم یک تغییراتی میکند و بعد یک نسبتی سرعت آن حاکم است و مشخص میکند در ساعت دوم یا دهم چقدر از کارائی این کم شده است، یعنی همینطور که قیمت و نرخ کالا و ارزش در اقتصاد در نظر شما روی کارائی آن می‌آید این هم به هر حال یک حجم مخصوص در نظام مخلوقات دارد. یک آثاری دیگران بر این می‌گذارند و آثاری هم این بر دیگران می‌گذارد بین مجموعه درونی این خودکار یا مجموعه برونی این خودکار یک نسبت وجود دارد که این نسبت را کیفیت اصطکاک می‌گنیم که به بیان دیگر می‌گوئیم، وحدت ترکیبی این جدای از ظرایف نبوده، جدای از درونش هم نیست. بعنوان مثال می‌توان گفت که یک میدان دارای جریان بین مجموعه درونی و مجموعه برونی این وحدت ترکیبی وجود دارد. آن میدان متکیف به یک کیفی است. چه چیز آن متکیف به کیف است؟ حرکتش؟ یا تغییرات حرکت آن؟ بالاتر از اینها



یعنی نسبتی که حاکم بر تغییرات حرکتش است. آن نسبت نرخ این را معین می‌کند. چپستی و کار آئی این و هر چه را منسوب به این می‌کنید از قبیل سختی، سستی، انعکاس نور و هر آنچه که در فیزیک برای این در رابطه اش با چیزهای دیگر بخواهید تعریف کنید در کجا مشخص میشود؟ در کجا کم و زیاد میشود؟ عبارتی می‌خواهیم بگوئیم آن میدانی که به آن وحدت ترکیبی می‌گوئیم که کیفیت رابطه بین مجموعه درونی و مجموعه برونی است، خود دارای حرکتی است. یعنی زمان دارد (همیشه هم می‌گفتیم زمان مجموعه غیر از زمان اجزاء است) طبیعتاً آن میدان هم حرکت دارد و هم تغییر حرکت دارد و هم مجبور است که به یک نسبت خاصی حرکت کند و تحت یک نسبت خاصی قرار دارد فراموش نکنیم که آن نسبت است که این را منسوب به غایت می‌کند یعنی نرخ این است که جایگاه این شئی را نسبت به غایت مشخص میکند.

البته در اینجا معلوم میشود نرخ شتاب هر چیز با خودش است. همینطور که می‌گوئید خصوصیات هر تعینی جدای از تعینهای دیگر است در اینجا کمی عبارت را بالاتر و دقیق تر و عمیق تر می‌کنید و می‌گوئید نرخ شتاب، وضعیت جریان جاذبه غایی را در این مشخص می‌کند. یعنی نسبت تبدیلی و ترتیبی این را مشخص میکند. دیگر منظور شما از تعین هم تعین خاصی که یک شئی را بریده و جدای از دیگر چیزها معین میکند نیست. با این بیان اینجا تعین یک جریان ملاحظه میشود هیچگاه خودکار بریده از لحظات قبل و لحظات بعد نداریم. تبدیل این خیلی واضح و روشن است در جریان ما این را خیلی خوب متوجه میشویم هر چند برای کسی که این را خیلی ابتدائی نگاه کند میگوید این همان خودکار یکساعت قبل است. ولی برای کسی که کمی دقت کند که از این بعد از ۲۰۰ یا ۳۰۰ سال پوسیده میشود و هیچیک از این کارآئی‌ها را ندارد نه جوهرش و نه خودش باقی نمی‌ماند. مرکب این در ارتباط با نور و چیزهای دیگر تجزیه میشود و اصلاً رنگش چیز دیگری میشود. چیزی را که با خودکار نوشته باشید بعد از مدتها می‌بینید رنگ آن تغییر کرد. جوهر درون خودکار هم تغییر می‌کند ولی نهایت اینست که با آن سرعت تغییر نمی‌کند که این یک بحث دیگری است. این شئی حتماً تغییر می‌کند. جریان تبدیل مشخص است، جریان ترتیب یعنی جایگاه این را در مجموعه بصورت جاری دیدن و منسوب به نظام مخلوقات دیدن تا بعد نسبت آن را بتوانید نسبت آن را به نظام خلقت مشخص کنید. این

حتماً جایی است که شما آن را بصورت یک جریان و یک جریان تبدیل و مجموعه اش یعنی جریان جاذبه غائی ببینید و تعیین آن را هم تعیین جریانها ملاحظه کنید نه تعیینی بریده از قبل و بعد و اطراف آن. اصلاً برای تعیین آن، حداقلی را که بخواهید بیان کنید اصول کلی تعیین می‌گوئید. دیگر نمی‌توانید آن را متعین فیکس نشان بدهید. حال ابتدائاً بنظر می‌آید که درباره یک شئی اصول کلی تعیین یعنی چه؟ اینها نمی‌خواهند خود این را معرفی کنند و می‌خواهند یک کلیاتی را بگویند که این شئی و غیرش را بگیرد. عرض می‌کنیم که برای جریان تعیین متناسب با جاری بودن است حتی برای انتزاع و تجرید و جدا کردن و عکس برداشتن شئی هم وجود جریان را قائل هستیم و جریان رشد ادراک حتماً هست، و جریان رشد ادراک ناظر به جریان رشد مفاهیم است و جریان رشد مفاهیم را در جایگاه خودش در منطق صوری بحث می‌کنند.

#### \* حجم تبدیل

پس صحبت درباره حجم تبدیل است پس از بحث پیرامون نرخ شتاب حجم تبدیل روشن تر بیان میشود. شما یک حجم دارید و یک حجم مخصوص دارید که این برای همه ارتکازی و روشن و بدیهی است. یک وقت هست که ما تخته‌ای را به یک نفر می‌دهیم و می‌گوئیم یک مکعب ده سانت در ده سانت در ده سانت از این ببر و منظم و صاف تحویل ما بده. عین همان را از سرب هم سفارش می‌دهیم. از نظر حجم در هندسه مسطحه که بخواهیم اینها را ملاحظه کنیم با هم فرقی ندارد و به یک اندازه است، ولی حجم مخصوص آنها خیلی با هم فرق دارد، حجم در ارتباط با وزنی را حجم مخصوص می‌گوئید اما وزن یعنی چه؟ وزن حتماً با سایر اشیاء ارتباط دارد. بعبارتی آیا گفتن اینکه این شئی از آن یکی سبک تر و از دیگری سنگین تر است را بصورت فرضی و ذهنی می‌گوئیم با اینکه ممکن است که دیگری عکس ادعای ما در این مورد بحث کند یعنی مدعی باشد که مکعب چوبی سنگین تر از مکعب سربی است در این صورت می‌گوئیم آیا شما لغت و کلمه را عوض کرده اید؟ می‌گوید خیر. غرض من از سنگینی چیزی است که روی آب نمی‌ایستد و به قعر آب می‌رود و شئی سبک هم آنست که بر سطح آب قرار بگیرد می‌گویم آیا شما می‌توانید اعتبار بفرمائید که سرب در آب فرو نرود؟ اینکه اعتبار و اوضافی شما نیست. اینها بهم نسبتی دارند. نه اینکه من نسبتی به آنها می‌دهم. پس بنابراین باید رابطه

داشته باشند. وزن بدون ارتباط ممتنع است. بگوئید در ارتباط با حرکت است؟ من فعلاً کاری ندارم. بگوئید در ارتباط با جاذبه است یا هر گونه فرضی را که شما بخواهید بکنید من می گویم باید یک ارتباطی بین اشیاء باشد تا کلمه وزن صادق باشد و اختلاف وزن تصور داشته باشد اگر با لمره بین اشیاء رابطه نباشد و اشیاء جدا از هم و بریده فرض شوند دیگر وزنی نخواهند داشت شما بفرمائید که در فلان سقوط اینگونه و سعود آنگونه است، عرض می کنم که اصلاً سعود و سقوط در بی وزنی محض معنا پیدا نمی کند. میتوانید اختلاف وزن را کن کنید و لکن نمیتوانید بگوئید که ما وزن را مطلق از بین می بریم. مطلقاً نیست کردن وزن یعنی برابر بودن سقوط و سعود و غیره یعنی هیچ چیز به هیچ چیز نسبت نداشته باشد.

اما حجم در رابطه با وزن یعنی حجم در رابطه با مجموعه. یعنی مجموعه الزام می کند که این مجموعه کوچک چه وزنی را داشته باشد. نسبت بین این مجموعه کوچک و مجموعه بزرگ شامل وزن این شئی را متعین می کند. بعد از این مقدمه این مطالب را به آنچه در باره نرخ شتاب عرض کردیم اضافه می کنیم. کوهها، آبها، درختها، معادن و نفت و خلاصه همه دارند تبدیل میشوند جهان در حال جریان است و ترتیب اینها مرتباً متناسب عوض میشود. توالی و ترتیب را دوباره شرح می دهیم.

دو چیز تدریجی و پشت سر هم توالی نامیده میشود. دو چیزی که در یک مجموعه تحت زمان شامل باشند ترتیب نامیده میشود. آنچه را که در نظام جهان می بیند که یک زمان شامل بزرگ دارد، (کلمه هم زمانی غلط است تحت زمان شامل است) زمان شامل، زمان مجموعه است. زمان نظام مخلوقات است. آنچه را که شما ملاحظه می کنید یعنی زمان رابطه عمومی حاکم بر همه است. در اینجا آنچه را ملاحظه می کنید یک نسبتهایی بهم دارند و زمانهایشان هم یک ترتیبی دارند. زمان بعضی سریعتر، زمان بعضی کندتر و تحت زمان شامل است. نسبتی را که میتوانیم بهم بدهیم و مقایسه ای که میتوانیم بکنیم در عین اینکه هر چیز برابر زمان خودش است فقط از طریق زمان مجموعه شامل است چرا؟ چون تغییرات زمان شامل حتماً بر تغییرات زمان مشمول اثر می گذارد، در عین اینکه مقوم هویت خودش همین زمانهای مشمول است. ولی زمان جدیدی است زمان دیگری است. زمان شامل با زمان اجزاء فرق دارد. ولی قوام بر زمان اجزاء دارد. حالا یک دایره بکشید که

در آن اشیاء مختلف در جاهای مختلف قرار دارند و با حروف هم زمانهای مختلفی برای آنها مشخص کنید. اینها مرتباً در حال تبدیل هستند حتماً جایگاههای آنها هم مرتباً در حال تغییر است هر چند که خود کل مجموعه هم مرتباً عوض میشود. پس جریانهای را در این مجموعه ملاحظه می‌کنیم که مرتباً جای آنها مختلف میشود و عوض میشود حجمشان، فشردگی آنها، خاصیت آنها، کارائی آنها و نسبتشان هم به غایت، متناسب تغییر می‌کند کل مجموعه هم تغییر می‌کند در این باره کل نظام مخلوق بود.

#### \* حجم تبدیل در یک مجموعه اقتصادی

حال درباره یک مجموعه اقتصادی صحبت می‌کنیم. آیا در یک مجموعه اقتصادی حجم تبدیل قابل ملاحظه است؟ و آیا از طریق حجم میتوانیم کمی کنیم؟ کمیت مگر چیست؟ کمیت نسبت ترتیبی و کیفیت نسبت تبدیلی است. در نسبت ترتیبی است که کلمه کم و اندازه را میتواند بکار ببرید. حتی آنجا که آنرا تجربدی محض که می‌کنید و از کم متصل خارج می‌کنید و به کم منفصل می‌برید باز ترتیب و نسبت بین آنهاست. باز هم می‌گوئید چون که صد آمد نود هم پیش ماست. یعنی نسبت را که برای ۱۰۰ قرار می‌دهد نسبتی شامل و دارای پتانسیل بالاتری است (فعلاً در نسبت اعداد وارد نمی‌شویم).

هر گونه کمی مربوط به ترتیب است و هر گونه کیفی مربوط به تبدیل است. شما اگر بتوانید حجم تبدیل را در امور اقتصادی بدست آورید باید جریان ترتیب را بتوانید به نسبت بدست آورید. نسبت بین تبدیل و ترتیب هم باید قدرت شناسائی وضعیت را نتیجه دهد.

#### \* مثال

حال یک محصولی بنام پارچه‌ای داریم یک محصول دیگر بنام نخ پنبه‌ای و یک محصول دیگر بنام پنبه داریم که هر سه قابل وزن کردن است، میشود گفت پارچه چند تن؟ و پنبه چند تن؟ نخ و نخ پنبه‌ای چند تن؟ نخ و نخ پنبه‌ای چند تن؟ (الان ذهن شما منصرف به کیفیت نشود فقط در حجم تبدیل باشد). نگوئید پارچه مرغوب و نا مرغوب، نخی که تابیده شده باشد چنین است و نخی که تابیده نشده باشد چنان است. پنبه‌ای که

نوعش از نوع فلان باشد. الان در آن دسته بندی نیستیم و فقط می‌خواهیم ببینیم آیا بین اینها هم میتوانیم کشف رابطه و کشف نسبت کنیم؟

هر گاه شما یک دوره را مورد توجه قرار دهید که در این مرتباً به یک نسبت خاص پنبه کم میشود. در سطح کل نه در سطح منطقه الف یا ب، بلکه در سطح جهانی اگر بخواهیم صحبت کنیم و بگوئیم حجم پنبه کم میشود. دیگر نمی‌توانید ادعا کنید حجم پارچه نخیدر حال افزایش است. یعنی اگر بخواهیم بر اساس تن حساب کنیم و بگوئیم حجم تولید پنبه سالانه یک میلیارد تن کم میشود، و بعد بگوئیم حجم پارچه پنبه هم سالانه یک میلیارد تن افزایش پیدا میکند. چنین چیزی نمیشود. یک نسبتی بین آنها هست. این مطلب را در یک نسبت خاصی شما میتوانید بپذیرید و بگوئید محصولات پنبه‌ای دیگری داشته ایم آنها از بین رفته اند و همه پارچه شده اند ولی شما مرتباً این صعود را ملاحظه می‌کنید بالعکس اگر بگوئید مصارف محصولات پنبه‌ای (که یک قلم آن پارچه است و فرضاً یک قلم آن هم فتیله چراغ و یک قلم هم نخ است که در سیم بعنوان عایق بکار می‌برند) مرتباً افزایش پیدا میکند و مرتباً تولید پنبه کاهش پیدا میکند. اینهم نمیشود حال چرا؟ شما می‌گوئید برای اینکه مطلوبیت ایجاد میکند که پنبه بکارند. بنده عرض می‌کنم شما جریان مطلوبیت را نگاه می‌کنید که اگر چیزی مطلوب باشد مواد اولیه اش را هم سعی می‌کنند تامین کنند تا به مواد مصرفی برسد. هم کالای اولیه اش و هم کالای واسطه و هم مصرفی آن را میتوانید در سه مقطع ملاحظه کرده و ببینید که وضعیت نسبت تغییر اینها با هم چگونه است؟ هرگاه شما بین این سه را بصورت یک کانال ملاحظه کنید و لو در یک زمان باشد. یعنی در سال ۶۳ آمار را می‌گیرد. ده سال از ۵۳ تا ۶۳ را ملاحظه می‌کنید که مقدار تولید یا خرید پنبه و مجموعاً دارائی ما نسبت به پنبه چقدر بوده است؟ اعم از اینکه آن را وارد یا تولید کرده باشیم. مقدار تخصیصی به پنبه چقدر بوده است؟ اعم از اینکه آن را وارد یا تولید کرده باشیم. مقدار تخصیصی به یک پنبه چقدر بوده است؟ مقدار تخصیصی به مصرف محصولات پنبه‌ای چقدر است؟ مقدار تخصیصی به پارچه چقدر است؟ مقدار تخصیصی به محصولات پنبه‌ای چقدر است؟ این سه تخصیص را شما در عین حالی که جدا از هم هستند یک جریان بین آنها می‌بینید. در عین حال که هر سه را در یک دوره ملاحظه می‌کنید.

در حقیقت شما سه جریان را ملاحظه می‌کنید. یک جریان حجم تبدیلی است که با حجم تخصیص شما نسبت به پنبه مشخص میشود. یکی نسبت به محصولات واسطه‌ای و یکی هم نسبت به محصولات مصرفی است. در عین حالی که در یک دهه سه جریان می‌بینید در عین حال اینها را هم منسوب بهم می‌بینید. یک فشار بین این حجم تبدیله‌ها ملاحظه می‌کنید. این فشار چه فشاری است؟ ربطی هم به سایر کالاها دارد؟ مگر میشود یک جریان را از مجموعه جدا کرد؟ جایگاه حجم تبدیل چه در بخش مصرفی و چه در واسطه‌ای و چه در بخش کالای اولیه باید در مجموعه نظام اقتصادی ملاحظه شود. تدریجاً به نسبت بین سخنانی که قبلاً درباره تغییر و نسبت می‌گفتم با آن چیزی که نسبت به نظام اقتصادی می‌گوئیم نزدیک میشویم.

قبلاً عرض می‌کردیم که اختلاف پتانسیل و ربط بین آن وجود دارد. در اینجا هم باید بگوئیم که اختلاف پتانسیل و ربط بین آن وجود دارد. تقسیم بندیها میتواند خیلی کلی باشد. عناوینی را هم که برای آن قرار می‌دهیم اگر ملاحظه کرده باشد چندین بار عنوان را عوض کردم و در هر عوض شدنی وضعیت صحبت کردن عوض شد. اول گفتیم تولید پنبه و بعد تخصیص پنبه، تخصیص پنبه اعم از آنچه که در صادرات و واردات شما جا داشته باشد یا در تولید شما جا داشته باشد. نسبتی را که به پنبه تخصیص داده شده بود را مشخص می‌کند یک وقت می‌گوئیم پارچه یک وقت عبارت را عوض می‌کنیم و می‌گوئیم مصرف محصولات پنبه. شما میتوانید عناوین را مرتباً تغییر دهید عنوانها را بالا ببرید تا بتوانید زمان مجموعه نظام را باید مشخص کند که آیا با چه تبدیلی تناسب دارد؟ تبدیلی که مرتباً سعه برای بندگی خدا ایجاد می‌کند یا معاذ ال.. سعه برای دستگاه کفر ایجاد میکند؟ اگر شما ملاحظه کردید که جریان کمیت‌های شما متناسب با احکام نیست باید در دسته بندی بلافاصله ملاحظه کنید که از کجا هست که حجم تبدیله‌ها تناسبها را از آن طرفی کرده است؟ اینها که تا برابر هم نشوند تبدیل واقع نمیشود. برابری در رابطه، یعنی زمان نظام برابر با تغییرات خودش است. نمیشود شما در آن برابری نبیند. نهایت برابری که در جریان حجم تبدیل آن ملاحظه می‌کنید متناسب با سیر بطرف بندگی نیست می‌گوئید بیمار است وضعیت بحرانی است پس تعریف شما از بحران با خطی که برای استراژی حرکت کل مجموعه اتان معین کرده اید تناسب پیدا میکند. (انشاء ال.. در جلسه آینده امور جزئی تری را درباره

تطبیق حجم تبدیل به تناسبی که روی فرهنگ\_سیاست، اقتصاد در امکانات تخصیصی بر هر سه اینها دارد  
 عرض خواهیم کرد که انشاء ال.. وارد بحث جدید می‌شویم)

\* پرسش و پاسخ

برادر امیری مقدم: اگر ممکن است مجدداً تعریف حجم تبدیل را بفرمائید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: حجم تبدیل بصورت عام یک تعریف دارد که نسبت جریان ترتیب معین کننده  
 حجم تبدیل است. خود حجم تبدیل بصورت یک جریان است حجم تبدیل جریان جایگاه شئی در نظام  
 مخلوقات است. اگر مترادف عین حجم تبدیل را بخواهید بنویسید می‌نویسید نرخ شتاب برابر با تغییرات خود  
 شئی معرف خود شئی است به بیان حجم که می‌رسیم می‌نویسیم حجم تبدیل یعنی در عرض سال مثلاً فلان  
 مقدار تن تبدیل به زغال سنگ یا نفت شد. حجمی را که در این جریان ملاحظه می‌کنید حجم در رابطه با  
 مجموعه و در رابطه با زمان است. فرق آن هم با حجم مخصوص اینستکه آن وضعیت ترتیبی را متذکر میشود  
 یعنی نسبت آن را به سایر اشیاء مشخص می‌کند و لی مترادف با نسبت آن به زمانیش نیست. گاهی فقط حجم  
 را در ترتیب ملاحظه می‌کنید گاهی کلمه تبدیل را هم به آن اضافه می‌کنید ترکیب آن معنائی را که میدهد  
 وضع این جریان را در مجموعه نظام مخلوقات نشان میدهد.

برادر امیری مقدم: رابطه نسبت حاکم بر تغییرات نرخ شتاب با زمان و مکان چیست؟ با توجه به اینکه هر دو  
 جایگاه شئی نسبت به غایت را نتیجه می‌دهد.

برادر حجت الاسلام حسینی: حجم تبدیل وضعیت مکانی آن را نشان می‌دهد نرخ شتاب وضعیت زمانی را  
 نشان می‌دهد. ما اول نرخ شتاب را که وضعیت زمانی بود و ملموس بود را عرض می‌کردیم برای اینکه مقدمه  
 شود که وضعیت مکانی را هم عرض کنیم. البته قابل تذکر هم هست که هر دو هم دو بعد تحقق یک ربط  
 هستند یعنی جریان جاذبه غائی هر دو را شامل است و شمول آن نه شمول دوئیتی که از هم جدا باشند،  
 شمول دو بعد یک ربط و یک چیز است. چگونه است که شما نمی‌توانید حجم مخصوص را از حجم و وزن

داشتن جدا کنید؟ نمیشود کسی چنین کاری را بکند. میشود صحبت از حجم یا وزن بصورت انتزاعی کرد. ولی نمیشود حجم مخصوص را قسمت کرد و گفت میخواهیم حجم مخصوص آهن جدا از وزن مخصوص آهن شود. برادر افکاری: فرمودید که تغییرات تغییر سرعت را نرخ شتاب می‌گوئیم در یک قسمت دیگر هم فرمودید نسبت حاکم بر تغییرات سرعت نسبتی است که تغییر اشیاء را یا پوسیده شدن شئی را نشان می‌دهد. آیا مقصود اینستکه در تغییر همیشه این تغییر بصورت تزیادی صورت می‌گیرد و نکته دیگر اینکه چرا ثابت فرض نمیشود نه اینکه تغییر نکند. تغییران آن ثابت باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر گفتید تغییراتش ثابت باشد معنایش اینستکه در مجموعه شما می‌گوئید این شئی دارد و می‌پوسد ولی به یک نسبتی که شتاب آن صفر است این آیا شئی در لحظه اول و این در لحظه دوم یکی است یا دوتا؟

برادر افکاری: دوتا است.

برادر حجت الاسلام حسینی: پس پوسیده شدن های آنها چرا مساوی است؟

برادر افکاری: خوب به هر صورت تر شده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: برای اینکه یک خودکار چند دوره بگذارید، یک دوره صد سال اول بگذارید که خصوصیات رنگ آن اینگونه است و سده دومی بگذارید که از هشتاد سال شروع شده تا صد و شصت سال رنگش عوض شده و فرضاً نارنجی شده است یک رنگ تاریخی کم رنگ و... در سده سوم می‌گوئید این شئی پوسیده شده است خود این را که می‌گوئیم پوسیده است است یک هویت دیگر دارد اگر پوسیده این شئی و این یکی باشد و یک اندازه باشد باید سختی و سستی آنها هم یکی باشد جایگاه و فشارشان هم یک اندازه باشد. نسبت بین این و سایر اشیاء اگر با نسبت صد سال بعد آن مساوی شد...

برادر افکاری: آیا به این معنا مساوی میشود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: می‌گوئیم که در این مثال یک جور پوسیده میشود.



اگر گفتید این یک چیز دیگر است این هم یک چیز دیگر است با تغییرات سرعت متناسب با این وضعیت باشد، به عبارت دیگر ما این را دوره های طولانی تر بررسی می کنیم یک دوره طولانی فرض کنید که این شئی یک وقت درخت شده یک وقت نفت شده و یک وقت خودکار شده است، حال اگر بگوئید اختلاف سرعتهایی که مرتباً تبدیل میشود نفت و چوب و خودکار به یک اندازه و با یک معادله باشد. ولی باز وزن مخصوص آنها یکی دیده میشود شود. جایگاهش باید اینجا باشد. میگوئید این یکی زمان متناسب با خودش دارد او هم یک زمان مخصوص به خودش دارد سبکی و سنگینی زمان و سرعت همه چیزش متناسب با خودش است. پس بنابراین قاعدتاً تغییرات سرعتش مرتباً در تغییر است آنوقت در عین حال تغییراتش، دیگر شما تعیین شخصیه نمی بینید. نسبت تقریب میتوانید داشته باشید.

برادر پیروزمند: نرخ شتاب را فرمودید که بیانگر زمانی شئی است در توضیحات اول هم فرمودید که نرخ شتاب بیانگر جایگاه شئی است. و چیز سومی هم که فرمودید این بود که جایگاه شئی حاصل برخورد زمان و مکان آن است. این سه تا را که با هم جمع کنیم نتیجه این میشود که اگر نرخ شتاب بخواهد زمان شئی را بیان کند نمیتواند جایگاه شئی را بیان کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: مگر جایگاه آن بوسیله زمان و مکان است؟

نرخ شتاب ملاحظه جایگاه از رابطه زمانی است. حجم مخصوص ملاحظه جایگاه از رابطه مکانی است. حجم تبدیل ملاحظه ربط حجم و زمان است بنابراین جایگاه را نمیشود از هم جدا کرد. آیا میشود وزن و حجم را از هم جدا کرد؟

برادر پیروزمند: نه.

برادر حجت الاسلام حسینی: زمان و جایگاه را هم نمیشود از هم جدا کرد.

برادر پیروزمند: بنا به اینکه نمیشود زمان و مکان را جدا کرد، جایگاه زمانی و مکانی را هم نمیشود از هم جدا کرد.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت.

برادر پیروزمند: پس چرا یک حجم تبدیل قرار می‌دهید یک نرخ شتاب؟

برادر حجت الاسلام حسینی: برای روشن شدن مطلب مجبور هستیم ابتدای کار از این آغاز کنیم که هر چیزی دارای امتداد و دارای طول است تا بعد سراغ حجم بیائیم و بگوئیم هر چیزی نسبتی با چیزهای دیگر دارد. حال اگر وزن را در نظر بگیریم وزن نسبت بین این دو است حجم مخصوص میشود.

برادر پیروزمند: پس نرخ شتاب یا حجم تبدیل به تنهائی می‌توان بدست آورد.

برادر حجت الاسلام حسینی: شما میتوانید حجم تبدیل تنها ذکر کنید. ولی برای حجم تبدیل ابتدائاً باید چه چیز را ذکر کنید؟ چون حجم تبدیل همیشه از نظر کمی تبدیل پشت سرش است و معنایش اینست که دارای نرخ شتاب است. کلمه تبدیل یعنی عوض شدن. عوض شدن همین نرخ شتاب است کلمه حجم را هم که میگوئید معنایش اینستکه نسبت تبدیلیش را باید ذکر کنید. مثلاً این تخصیص کم پیدا کرده یا زیاد پیدا کرده است؟ نسبت ترتیبی و نسبت تبدیلی در حجم تبدیل هر دو حذف میشود.

برادر پیروزمند: پس چرا یکی را منحصر به زمان و یکی را منحصر به مکان می‌کنید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ما مجبوریم زمان را از راه مکان اندازه بگیریم. یعنی مجبوریم نسبت تغییراتش را بنویسیم.

برادر امیری مقدم: یعنی نگاه کردن به یک چیز از دو بعد است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: از بعد مکانی مجبوریم تغییرات زمانی را کنترل کنیم اگر راه دیگری به ذهن حضرتعالی برسد استفاده می‌کنیم. ولی راهی که بخواهیم با آن کنترل کنیم پتانسیل اقتصادی هر چیز گاهی روی قیمت میرود و گاهی برای خودم حساب می‌کنم که روی چه حسابی ببینیم که قیمت درست است یا نیست؟ اگر بخواهیم ببینیم قیمت درست است یا درست نیست؟ باید ربط بین قیمت را با محصول بتوانیم ببینیم که درست است یا درست نیست. نفس قیمت نمیتواند مطلوب واقع شود. در بحثهای اولیه که در برنامه ریزی داشتیم تاکید بر این بود که نفس رشد کمی نمیتواند ملاک باشد بلکه باید کیف و کم را ملاحظه کرد.

برادر صدوق: در آخر بحث پس از اینکه تعریف حجم تبدیل و نرخ شتاب تمام شد حضرتعالی رب آن با مسأله قرب و احکام را هم اشاره فرمودید و جایگاهش در بحث روشن نشد که ما از طریق همان نسبت کلی که در دستگاه خودمان داریم صحت و سقم این حجم تبدیلها را می‌پذیریم یا در اینجا هم جایگاه ویژه‌ای در رابطه با احکام و مسأله قرب وجود دارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: جریان احکام وعدم جریان آن، ضیق بودن یا سعه داشتن آن این را باید متناسب با جریان حجم تبدیل شمرد و این حجم تبدیل باید در مسیری باشد که موافق با جریان احکام باشد. اگر ما بخواهیم برای انگیزه اجتماعی یک مجموعه بسازیم باید در جریان حجم تبدیل برای آن درست کنیم ببینیم حجم تبدیل فشار باطنی را که نسبت به محصولات انسانی دارد کیفیت تبدیل محور آن حتماً انسانی است آنوقت باید آنجا حساسیتی که در یک، جامعه پیدا میشود نسبتهایشان بهم را محاسبه کرد پس آماری که می‌گیرند الگوی مصرفی را که سؤال می‌کنید دنبال این هستیم که ببینیم آیا این مصرف‌ها با چه تبدیلی سازگار است و با چه دستگاهی می‌خواند؟ یعنی آیا دستگاه الهی می‌سازد؟ یک آدم معتدل الهی چه نحوه حساستهائی را دارد؟ یک آدم لا ابالی چه نحوه حساستهائی را دارد؟ به عبارت دیگر کیفیت نسبت به سعه و قرب، دهمان جریان احکام و رشدی را که احکام ذکر می‌کنند است چه در توصیفی آن که حکم برای پیدایش مکارم اخلاق و محاسن اخلاق ذکر می‌کنند چه تکلیفی آن که راهی برای رسیدن به این مکارم ذکر می‌کنند هر دوی اینها در دستگاه شما بعنوان معیار تلقی میشود. بعد که با حجم تبدیل شما ابزاری پیدا کردید و توانستید عینیت را کنترل کنید بعد بگوئید وضع بد است. وضع روحی مردم بد است. مناسباتی هم که با این وضع روحی بد است. یعنی شما در میان مردمی که ۱۰٪ انگیزه و اختیارشان با اسلام متضاد است بروید گاهی است که در بعضی جاها یک قسمتی از رفتار مسلمین الهی است و یک قسمتی هم از رفتارشان مادی است گاهی می‌بینیم که مادی محض هست در اینجا خیلی خوب معلوم میشود که این نسبتها نمیتواند نسبتهای صحیحی باشد حجم تبدیل و رشد ناخالص ملی و همه اینها زیر سؤال میرود.

برادر صدوق: استفاده‌ای که من کردم این بود که پس از اینکه ما در حجم تبدیل و نرخ شتاب جریانهای را که می‌بینیم باید جایگاه این نسبتها در دستگاه نسبیت ما روشن باشد یعنی بتوانیم تشخیص دهیم که صحیح است یا نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: صحیح بودن نسبت...

برادر صدوق: یعنی بالاخره ما یک معیار کمی میخواهیم

برادر حجت الاسلام حسینی: شما در صحتی که میخواهید در امر اینکه یک طرفش را ادراکات حسی یا تجربی می‌گوئید قابل تحت کنترل قرار دادن است. نمیتوانید اصل تجربه را مطلقاً از آن جدا کنید تجربه باید بر اساس اسلام باشد. برای موفق شدن این اخلاق باشد. دستگاهش سازگار با این احکام باشد. دسته بندیها هم باید سازگار و قابل کنترل باشد و بشود که حساسیت روی اختیار هم داشته باشد. اختیار سوء را با اختیار خیر در یک سطح قرار ندهد که قابل تمیز نباشد. شما روی اینها حساس هستید ولی بعد حتماً کار شما به نمونه برداری و تجربه و محاسبه و ملاحظه وضعیت عینی هم می‌کشد فقط بصورت تئوری نمیتوانید مطلب را تمام کنید یعنی بصورت نظری نمی‌توانید تمام کنید. معادله‌های برابری را که می‌گوئید هم در دستگاه کفر یک اسم است هم در دستگاه ایمان. نهایت در آن دستگاه برابر است با فساد محض. اگر جائی فساد محض باشد و عمل خیری در آن واقع نشود آن هم یک خط است صلاح مطلق باشد یعنی ائمه نور و ائمه نار درد و محور هستند.

تغییرات سرعت برابر است با شتاب.

نسبت حاکم بر تغییرات سرعت نرخ شتاب است، نرخ شتاب تغییرات تغییر سرعت است، شئی دارای حرکت است و حرکتش مرتباً تغییر می‌کند و لذا اگر سؤال از چیستی شئی شود در توصیف آن به سرعت و یا تغییرات سرعت نمی‌توان اکتفا کرد بلکه آنرا به نسبت حاکم بر تغییراتش میتوان توصیف کرد.

نرخ شتاب وضعیت جریانی یا به عبارتی نسبت تبدیلی و ترتیبی شئی را مشخص می‌کند با این بیان در نگرش به یک تعیین یک جریان ملاحظه میشود.

حجم تبدیل: حجم تبدیل یعنی جریان جایگاه شئی در نظام مخلوقات

حجم مخصوص: نسبت حجم به وزن شئی است.

آنچه که در این جهان وجود دارد و در حال تبدیل شدن است (بعبارتی در حال جریان است) و ترتیب آنها مرتباً عوض میشود و لذا کل جهان دارای زمانی مخصوص بخود است که آن زمان شامل نظام مخلوقات است. زمانهایی که تحت این زمان وجود دارند با یکدیگر نسبتهایی و ترتیبی دارند زمان بعضی سریع تر و زمان بعضی کندتر است.

کمیت نسبت ترتیبی است و کیفیت نسبت تبدیلی بعبارتی هر گونه کمی مربوط به ترتیب است و هر گونه کیفی مربوط به تبدیل است. در اقتصاد این نسبت بین تبدیل و ترتیب است که قدرت شناسائی وضعیت بد را بدست میدهد.

با در نظر گرفتن محصولات پنبه ای، نخ پنبه‌ای و پنبه در یک دوره خاص هرگز نمیتوان با کم شدن پنبه ادعای زیاد شدن محصولات پنبه‌ای را کرد، حال هر گاه بین این سه قلم کالا سه کانال فرض شود سه جریان را بین آنها ملاحظه می‌کنیم یک جریان حجم تبدیلی است که با حجم تخصیص نسبت به پنبه مشخص میشود دومی نسبت به محصولات واسطه‌ای و سومی نسبت به محصولات مصرفی است.

حجم ترتیب در شامل ترین وضعش زمان منجموعه نظام را مشخص مینماید که آیا با چه تبدیلی تناسب دارد. تبدیلی که مرتباً سعه برای بندگی خدا ایجاد می‌کند یا معاذ ال.. سعه برای دستگاه کفر ایجاد می‌کند.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۳

پرسش و پاسخ پیرامون نرخ شتاب و حجم تبدیل

\* مقدمه

برادر امیری مقدم: در این جلسه ابتدائاً سر فصل مطالب مطرح شده در جلسات قبل را بطور خلاصه بیان خواهیم نمود و سپس از استاد تقاضا می‌کنیم که به سئوالات تبیینی برادران پیرامون مطالب چند جلسه قبل پاسخ بفرمایند.

سر فصل مطالب از ابتدای دوم از تعاریف نسبت، نسبی و نسبیت شروع شد و بعد از آن استاد پیرامون نرخ شتاب مطالبی را بیان فرمودند و در آخرین جلسه حجم تبدیل را مطرح کردند که به نظر می‌رسد بیشتر برادران پیرامون همین حجم تبدیل باشد.

\* آیا این نرخ شتاب است که وضعیت مکانی و زمانی شئی را معین میکند، در اینصورت حجم تبدیل چه

نقشی دارد؟

برادر پیروزمند: در تعریف نرخ شتاب که جلسه گذشته بحث شد از طرفی فرمودید که نرخ شتاب وضعیت زمانی شئی را بیان میکند و در جای دیگر چنین بیان فرمودید که نرخ شتاب هم وضعیت زمانی شئی را معین میکند و هم وضعیت مکانی آنرا، و در تعابیر دیگر از فرمایشات حضرتعالی اینگونه برداشت کردم که نرخ شتاب چیستی و کارائی، نسبت ترتیبی و تبدیلی، و جایگاه شئی نسبت به غایت را معین می‌نماید، که بنظر می‌رسد انجام هیچ یک از این موارد تنها توسط زمان میسور نمی‌باشد. چرا که اگر زمان تنها مورد نظر باید فقط نسبت

تبدیلی بایستی قابل ملاحظه باشد، و کارائی زمانی در این جا مفهوم روشنی ندارد، لذا آنچه که مبهم است این است که آیا نرخ شتاب وضعیت زمانی و مکانی شئی را توأمأ معین می‌نماید یا تنها وضعیت زمانی آنرا؟

اما در مورد حجم تبدیل اشاره فرمودید که حجم تبدیل یا وضعیت مکان شئی را معین می‌کند و تعیین کننده کمیت است که آنرا با حجم تخصیص برابر می‌گرفتید و می‌گفتید که حجم تبدیل وضعیت مکانی را معین می‌نماید و سخن از حجم در رابطه با مجموعه می‌فرمودید اما در تعابیر دیگر اینگونه استنباط می‌شد که از دید شما حجم تبدیل بیانگر وضعیت زمانی و وضعیت مکانی هر دو می‌باشد در صورت امکان این مطلب را روشن بفرمائید و اما مطلب دیگری که در سومین قسمت از سئوالات بنظر بنده رسید ابهامی است که از تعاریف شما در مورد کیفیت و کمیت برای من ایجاد شده، قبلاً فرموده بودید که کمیت نسبت ترکیبی را بیان کرده و کیفیت بیانگر نسبت تبدیلی است، اگر ممکن است در مورد چگونگی رابطه بین نسبت ترتیبی و کمیت توضیح بفرمائید، عبارتی اگر یک شئی دارای دو کیلو وزن باشد با این مطلب که این شئی در این مقطع از مکان با اشیاء دیگر دارای چه نوع رابطه است این دو با هم چه ارتباطی دارند؟ و یا کیفیت یک شئی با تبدیلات آن چه رابطه‌ای میتواند داشته باشد؟

\* پاسخ

برادر حجت الاسلام حسینی: اعوذ با.. من الشيطان الرجيم... بنده ابتدائاً یک فرض را عرض می‌کنم و بعد از آن وارد بحث می‌شوم. امروز در فیزیک گفته میشود همراه با تغییر سرعت ملکوتی یک شئی سختی و سستی آن نیز تغییر خواهد کرد، بدین معنی که هر گونه تغییری که حرکت درونی این خودکار بنماید به نسبت خواصی را که از این شئی می‌گیرید مختلف خواهد شد، یا بعبارتی اگر جایگاه شئی عوض می‌شود سرعت آن و خواص آن نیز عوض خواهد شد، بعنوان مثلا اگر حرارت این خودکار را ثابت نگه داشته و به جایی منتقل کنیم که فشار وارد بر آن کم باشد الزاماً سرعت آن تغییر می‌یابد و کارائی آن هم فرق خواهد کرد، یعنی تنها با تغییر فشار یا حرارت، مقاومت و خصلت نقطه کشش و نقطه ذوب و انجماد شئی تغییر خواهد کرد، یعنی انتقال شئی از شرائطی به شرائط دیگر مستقیماً بر سرعت درونی آن اثر خواهد گذاشت البته این یک فرض است، اگر چنین



فرضی در فیزیک مطرح گردید لا اقل بصورت مثالی ابتدائی میتوان این مطلب را طرح کرد، اگر درجه حرارت را کم کنیم در این شرائط اشیائی که مذاب هستند مانند جیوه به اجسام سخت تبدیل میشوند و اشیائی که سخت باشند شکننده خواهند شد، در اینجا سرما و گرما علت نیستند بلکه شرائطی هستند که وضعیت سرعت شئی را تغییر داده اند، حال به اینکه آیا این مطالب در فیزیک تجربی تا چه اندازه حقیقت داشته باشند و یا تا چه اندازه دور از حقیقت باشند کاری نداریم، اما از این مطلب بعنوان یک فرض ذهنی برای تقریب که میتوان استفاده نمود.

زمانی از تغییرات ملکولی بدنه هواپیما در فلان شرائط صحبت میکند در حقیقت صحبت از سرعت آن میکنند، در مورد بدنه فلان زیر دریائی هم همینگونه صحبت میکنند، این مطلب در مورد محور انتقال نیرو در یک اتومبیل خاص که پتانسیل حاصل از تراکم و احتراق در آن توسط همین محور برای عمل حمل و نقل منتقل شده و مورد استفاده قرار می‌گیرید نیز صدق میکند، تغییر و تعویض دنده ها در این اتومبیل آیا بر سرعت آن اثر گذار نیست؟ و آیا سرعت این اتومبیل بر چرخها و محورها اثری ایجاد نمی‌کنند؟ آیا شکنندگی در سرعت چهل با شکنندگی در سرعت صد و چهل یکی است، آیا اصطکاک و حرارت و... در وضعیت ملکوتی آن بدون تأثیر است؟ در اتومبیل آلیاژ چرخ دنده ها که یا نیرو را ادغام کرده و یا گسترش می‌دهند بایستی طوری انتخاب شوند که متناسب با قرار گرفتن در شرائط مختلفی که اتومبیل قرار می‌گیرد باشند یعنی زمانی که اتومبیل با دنده یک شروع به حرکت میکند و شما نیرو را فشرده می‌کنید و طور را کم می‌نمائید فشاری که بر چرخها وارد میشود طبیعتاً با زمانی که از دنده سبک استفاده نموده و طول را گسترده و فشار به نحو دیگری بر محورها و چرخها وارد میشود متفاوت خواهد بود، در اینصورت آلیاژ و فلزی که برای ساختن این چرخ دنده ها و محورها انتخاب میشوند بایستی با وضعیت های مختلف حرکت از ماگزیمم تا مینیمم حرکت متناسب باشند، نوع آلیاژ و فلز چرخى که از طرفی از زمین به آن فشار وارد شده و از طرف دیگر توسط پیستون به آن نیرو وارد میشود باید بگونه‌ای انتخاب شود که قدرت تحمل این دو نیرو را داشته باشد، لذا ملاحظه مقاومت ملکولی این فلز است که به شما اجازه استفاده از این نوع آلیاژ را میدهد یا نمی‌دهد، یعنی باید مقاومت ملکولی

این فلز در سرعت‌های مختلف و فشارهای متفاوت محاسبه شود تا کارآئی یا عدم کارآئی آن برای تامین منظور ما مشخص گردد.

\* بحث زمان بحث وضعیت و کیفیت حرکت است

بنابراین صحبت از میزان سختی و سستی اشیاء در ارتباط با وضعیت حرکت ملکولی آنها ممکن می‌گردد. حال که چنین مطلبی طرح گردید میتوان ادعا کرد که، اگر معادله‌ای برای شناسائی زمان پیدا شد این معادله دقیقاً همان معادله‌ای است که برای وضعیت سختی و سستی و سنگینی و سبکی اجسام پیدا شده است. اوصاف کیفی تابعی از وضعیت و کیفیت حرکت میشوند. و بحث زمان بحث وضعیت و کیفیت حرکت است.

\* جایگاه شئی بدون رابطه با حرکت شئی نمی‌باشد

بالتر از این که مکان هم ابتدائاً در نظر اول، خود تابع زمان است، یعنی میگوئید شئی اگر سبک باشد اینجا قرار می‌گیرد و اگر سنگین باشد آنجا، اگر پوسیده باشد روی آب قرار می‌گیرد و اگر پوسیده باشد روی آب قرار می‌گیرد و اگر پوسیده نباشد زیر آب قرار می‌گیرد، این مطلب را در رتبه اول میگوئید و یکمقدار که دقیق تر بشوید صحبت از حجم مخصوص می‌کنید، یعنی حجم رابطه با وزن دارد، با دقت بیشتر میگوئید که حجم با وزن و با حرکت در ارتباط است، یعنی جایگاه شئی نمیتواند بدون رابطه با حرکت شئی باشد، بعبارتی جایگاه شئی در تبدیل هائی که واقع میشود عوض خواهد شد، جای بنزین در حالت میعان با جای آن زمانی که بصورت گاز یا بصورت کربن درآید متفاوت است. دو جایگاه دارد. و یا آب در حالت‌های مختلف انجماد و میعان و بخار دارای جایگاه‌های متفاوت است.

اگر حالت تشعشع برای آب فرض کنید بازهم جایگاه دیگری خواهد داشت هر چند ممکن است گفته شود در شکل تشعشع این دیگر آب است، عرض میشود که ذرات آب تبدیل به این تشعشع شده است، هر چند هویت تجریدی آن که در اذهان است نیست شده است، اما هویت تبدیلی آن باقی است، در حقیقت چیزی نیست نشده که بجای آن چیز دومی هست شده باشد و بین این دو انفصال مطلق بوده باشد، همانگونه که آب

به بخار تبدیل شده بود، حالا در این مرحله هم اکسیژن آن به شعله و این شعله هم در حال تشعشع به حرکت درآمده و تبدیل به موج نوری گردیده است.

در جریان تبدیل هر یک از مراحل را که ملاحظه کنیم در آنها سرعت‌های مختلف را می‌بینیم تبدیل حجم شئی بوسیله سرعت‌های مختلف صورت می‌گیرد، جایگاه مخصوص شئی سبکی و سنگینی آن در سرعت‌های مختلف عوض میشود، آب زمانی که به بخار تبدیل میشود دیگر مثل مایع سنگین نیست و همچنین آنجا که اکسیژن آن تبدیل به سوخت میشود دیگر آنچه که در حال تشعشع است از بخار سبکتر خواهد بود، وضعیت حرکتی شئی که عوض شود این دگرگونیها در آن ملاحظه خواهد شد وزن آن و... تغییر خواهد کرد، وزن که چیزی جز ربط ترتیبی اشیاء نیست، حجم مخصوص هم چیزی ربط مخصوص هر شئی نیست اینها با تغییر وضعیت حرکت تغییر خواهند بود، همانگونه که قبلاً ضمن مثال گفته شد، اگر ده مکعب  $۲*۲*۲$  سانت از جنسهای مختلف داشته باشیم مثلاً یکی از فولاد، دیگری از پلاستیک، سومی از چوب و... باشند به صرف اینکه اندازه غیر مخصوص اینها با هم مساوی است هرگز نمیتوان حکم کرد که حجم مخصوص اینها هم با برابر است، حجم ملکولی اینها هم یکی است و دارای یک سرعت هستند، اگر ملاحظه میشود که یکی دارای ۴ مدار دیگری ۵ مدار و بیشتر یا کمتر هستند این بخاطر تغییر سرعت و حرکتی است که در آنها وجود دارد.

این گونه تحلیل از حرکت را ما تنه مدعی نیستیم و حداقل بصورت یک فرض ابتدائی تمثیلی قابل ملاحظه است، تأکید بر این مطلب که این بصورت یک فرض می‌باشد بدین خاطر است که ممکن است در دستگاه فکری شما استنباطاتی که هست کلاً بهم بخورد، اما این بصورت مثال که میتواند واقع شود و تا اندازه‌ای که مطلب را تقریب به ذهن می‌نماید، بهمین اندازه کافی است.

گاهی است که سرعت و نسبت اشیاء بهم را اصل قرار میدهید و گاهی است که صحبت از سرعت و نسبت اشیاء به غایت میشود، اینگونه نیست که حرف غلط هیچ شباهتی به حرف صحیح نداشته باشد، وقتی که مغیر درست ملاحظه نشد و خصلت به خود ماده برگردانده شد آنجاست که غلط و اشتباه است و تمام نتیجه گیریها و استنباطها را بهم می‌ریزد، اما اینگونه نیست که غلط شبیه راست هم نباشد، اگر باطل و غلط شبیه حق و

درست نباشد که به آن نمیتوان شبهه گفت، شبهه شدنش به همین خاطر است، وقتی که شبهه است در موضع تشبیه میشود از آن استفاده نمود.

\* نسبیتی که مسلمین ذکر میکنند دقیقاً ضد نسبیتی است که مادیون ارائه می‌دهند بنابراین صحبت این است که یک بحث در این باره که علت حرکت و علت کیفیت چیست داریم که این مطلب در جهت غائی، جاذبه غائی و امر ثابت قابل بررسی است یعنی آنجاست که نسبت اشیاء به جلت عظمته از طریق غایت به صفت فعل و از طریق تناسب صفت فعل به فاعل مورد توجه قرار می‌گیرد، که این درباره اصل حرکت و دقیقاً ضد نسبیتی است که مادیون ذکر میکنند و آنجا که حرکت را ذاتی ماده می‌گیرند، ذات ماده را مستقل بالذات می‌گیرند، یعنی خود ماده قائم به خودش است، سخن ما این است که هستی و قید ذات جاذبه غائی حرکت است ولی حرکت به معنای تعلق به غایت یعنی هیچ چیز در عالم خلقت لغو و عبث ملاحظه نمیشود. همه چیز تعلق به غایت دارد، که این از نظر ما علت حرکت است، علت هستی و علت حرکت از یکدیگر منفک نیستند و دو چیز هم نمی‌باشند، بصورت تفویض هم ماده را خلق نکرده اند که برای خودش حرکت کند، بلکه برای جهت غائی و یک غایت خاص حرکت میکند، طبیعی است که نسبت ما بر این اساس تفسیر میشود، علت کیف حرکت نسبت اینها بهم است.

\* نرخ شتاب نسبت شئی در مجموعه بطرف غایت است

حال اگر با این دید سراغ نرخ شتاب بیائیم نرخ شتاب میشود نرخ حرکت و نرخ زمان شئی، یعنی نرخ شتاب میشود نسبت شئی در مجموعه بطرف غایت، که در اینصورت هم زمان و هم مکان شئی معین شده است، زمان سرعت آن را معین میکند سرعت که معین شده مکان و نسبت ترتیبی شئی هم معین میشود، مکان که چیزی جز ترتیبی نیست، البته یادمان نرود که زمان و مکان بالمره از هم قابل تفکیک نیستند و تفکیک اینها تنها در جایی امکان پذیر است که برخورد انتزاعی داشته باشیم وزن این خودکار که از حجم آن جدا شدنی نیست، هیچ وزنی برابر وزن این شئی و هیچ حجمی برابر حجم این شئی غیر از وزن و حجم خودش وجود ندارد، البته این ادعا در دستگاه تجربیدی و انتزاعی بسیار بی ربط بنظر میرسد، و اشکال میکنند که آیا زمانی

که با ترازو فرضاً لوبیا را وزن می‌کنیم مقدار وزن آن معلوم نمیشود؟، بله طبیعتاً در دستگاه انتزاعی که وارد میشویم حتماً وزن اشیاء در ترازو با هم برابرند، اما در دستگاه نسبیت معادل را به معنای برابر بکار نمی‌گیرند، یعنی دو چیز هیچگاه با یکدیگر قابل انطباق نیستند، دو در خارج هرگز وجود ندارد همیشه یک کیفیت داریم و کیفیت هر چیزی فقط با خودش برابری می‌کند، وزنش هم برابر خودش و حجم و سرعتش هم برابر با خودش می‌باشد. برای روشن شدن این مطلب مثالی را عرض می‌کنیم.

اگر یک بسته پنبه بزرگ را در یکطرف ترازو قرار داده و یکطرف آن یک سنگی سربی هم در طرف دیگر آن بگذاریم و هر دو برابر بشوند، در مرحله دیگر پنبه را پرس و فشرده کنیم مسلماً وضعیت فرق پیدا خواهد کرد یعنی دیگر این پنبه فعلی آن اصطکاک سابق با هوا را ندارد و دیگر دارای همان نسبت جذب سابق با قدرت جاذبه را نخواهد داشت از اینجا که بگذریم، در مرحله دیگر فرض می‌کنیم. اینکه شما می‌گوئید در عینیت میتواند محقق باشد بدین معناست که فاصله‌ای در توزین اشیاء بین دو کفه ترازو وجود دارد هیچ اثری نمیتواند بر آنها داشته باشد، چگونه است که اگر شئی را بالای کوه قرار دهید با قرار دادن آن کاملاً فرق دارد یعنی اثر نیروی جاذبه در این دو موضع بر این شئی متفاوت است، همان مطلب در مورد فاصله این دو کفه ترازو هم صدق میکند و همان قوس جاذبه اینجا هست چرا که ما خط مستقیم که در عینیت نداریم بین این دو کفه هم حتماً این تأثیر مشاهده میشود، همانطور که اگر یک ستون جیوه یا هر شئی دیگر را در خط استوا ببریم گرما یک اثر خاصی بر آن خواهد گذاشت و اگر در قطب قرار دهیم سرما بر آن اثر گذار است، یعنی در دو نقطه و دو موضع این شئی یک وضعیت ثابت را ندارد در این مرتبه نازل هم همینگونه است، هر چند در اینجا فرق محسوس نیست، البته تنها گرما و سرما و بلندی و کوتاهی که نیست، این مکان تحت روابطی متعین شده که خاص خودش\_ آن مکان که کفه دیگر ترازو است نیز تحت روابط خاص دیگری متعین شده است که با این یکی کاملاً متفاوت است، برابر شدن در اصطکاک در رابطه غیر از برابری حقیقی است، همانگونه که در یکطرف قپان وزنه یک کیلوئی گذاشته میشود و در طرف یگر آن ۳۰ کیلو کالا است. این یک کیلو در بازوی گشتاور ضرب میشود و این دو طرف با هم برابر می‌شوند، به طرف دیگر لقب ۳۰ کیلو داده میشود همین وضعیت در

ترازو هم وجود دارد دو کفه برابر می‌ایستد، اما در اینجا یک شکل از رابطه وجود دارد و در ترازو شکل دیگری از رابطه، دو مکان که نمیتواند یک مکان باشد در یک کفه ترازو که کالا هست در همان کفه که نمیتواند وزنه قرار داشته باشد، برابری در اینجا تحت یک رابطه خاص عنوان می‌گردد، حتماً حجم، دما، وزن و... کل اینها در دو مکان متفاوت میشود، البته در مقیاسهائی که نزد ما وجود دارد و در این شرائط چنین تغییرات حساس ملاحظه نمی‌گردد، اما نفی این مطلب غیر ممکن است، اگر در مقیاس بزرگ مطالعه شود این حساسیتهای جزئی را هم نمیتوان بزرگتر دید و بررسی کرد.

\*نرخ شتاب کارائی، چیستی، جایگاه حجم و نهایتاً حجم تبدیل شئی را معین میکند. بنظر میرسد با طرح این مطالب نتیجه گرفتیم که، کارائی، چیستی، جایگاه، حجم و... کلاً این اوصاف از اوصافی هستند که از حرکت قابل تفکیک نبوده و متقابلاً حرکت از این اوصاف جدا نشنی است، یعنی اگر حرکت را به معنای تغییرات شئی و زمان بگیریم و نرخ شتاب را نرخ زمانی بدانیم، نرخ شتاب کارائی، چیستی، جایگاه، حجم و نهایتاً حجم تبدیل شئی را معین می‌نماید، بالعکس این مطلب هم همینگونه است کلاً ما به همین دلیل سراغ تبدیل می‌رویم که بتوانیم زمان شئی را عوض کرده و زمان دلخواه درست کنیم. حال دلخواه ما چیست؟ جریان احکام الهی، انشاء ال.. مطلوب ما و هدف ما این است، البته تمامی این مطالب پیرامون موضوع بحث بود نه در متن خود بحث.

برادر پیروزمند: آیا منظور از نرخ شتاب همان معادله زمان است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نرخ شتاب معدله زمان هر چیز است کلمه نرخ که بکار می‌گیریم حتی در مورد کالاها در حقیقت یک کالا را نسبت به سایر کالاهای دیگر و فشاری که از نظر اقتصادی نسبت به کالاهای مختلف دیگر دارد را ذکر می‌کنند، (البته قیمت و نرخ را در رابطه با رشد و گسترش بگونه دیگری معنا می‌کنند که در آینده عرض خواهیم کرد) کارائی های مختلف یک شئی در نرخ شتاب تعریف میشود. البته نرخ شتاب همان نرخ تغییرات حاکم بر نسبت تغییرات است.

برادر پیروزمند: آیا در نرخ شتاب مکان و زمان شئی هر دو لحاظ میشوند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: از نرخ شتاب میتوان به مکان آمد و از مکان به نرخ شتاب رفت، یعنی وقتی که حجم تبدیل را ملاحظه می‌کنیم نهایتاً به زمان نگاه می‌کنیم و این دو منفک از هم نیستند، جامع هر دو اینها حرکت و تغییر است، مکان و زمان شئی در حال تغییر هر دو عوض میشود.

برادر پیروزمند: وقتی که میگوئیم نرخ شتاب را داریم آیا این بدین معناست که زمان را داریم و یا معنایش این است که زمانی را که برای به دست آوردن آن مکان بدست آورده ایم داریم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: هر گاه در چیزی نرخ شتاب را بدست داشته باشیم میتوانیم حجم تبدیل و مکان آنرا بدست بیاوریم، هر گاه زمان چیزی در دست ما نباشد و حجم تبدیل چیزی را داشته باشیم میتوانیم زمان آنرا بدست بیاوریم، اینها دو بعد یک چیز هستند و از یکدیگر تفکیک نمیشوند، آن معلوم ما این را تحویل میدهد و این معلوم ما آن را بدست می‌دهد، اگر هر یک از ایندو برای ما مجهول باشند کاری که در منطق برای معلوم شدن آن مجهول میشود، این است که از معلومات حرکت کرده و به مجهول میرسند، معلومات آتی از معلومات فعلی بدست می‌آیند، حال چرا نسبت اینها بهم مساوی است؟ به این دلیل که اینها دو وصف یک چیز هستند.

برادر پیروزمند: بنابراین زمانی که نرخ شتاب را داریم و هنوز حجم تبدیل را بوسیله آن بدست نیاورده ایم، آیا می‌توان بوسیله آن کارائی و چیستی و... را بیان کنیم با توجه به اینکه فرمودید زمان و مکان و بعد آن است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: هر گاه کارائی و چیستی و رنگ و... اینها را گفتید در حقیقت حجم شئی را بیان کرده اید. یعنی هر گاه صحبت از رنگ سبز و یا زرد یک شئی کردید یعنی حجم آن را بیان می‌کنید.

برادر پیروزمند: یعنی مکان آن شئی؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله، چون اصلاً رنگ سبز را در یک جاهائی نمیتوان پیدا کرد.

برادر پیروزمند: منظور من این است که بنابراین بوسیله نرخ شتاب نمیتوان کارائی و چیستی و اینها را بیان

کرد.

برادر حجت الاسلام حسینی: نرخ شتاب برابر است با وجود کارائی نه صرفاً گفتن و اطلاع شما، یعنی شما از نرخ شتاب آغاز می‌کنید و باید به این طرف ختم کنید و بالعکس از مکان آغاز می‌کنید بایستی بتوانید به زمان ختم کنید. حجم تبدیل مبدأ شروع شماست، فرضاً می‌گوئید تناج پنبه یعنی مقدار تنی که پنبه تولید شده مقدار تنی که کالاهای واسطه‌ای تولید شده، مقدار تنی که محصولات پنبه‌ای مصرف شده این مقدار را تن را که می‌گوئید اندازه‌های کمی را دست شما میدهد، و از این طرف نسبت‌هایی را که بین این کمیات برقرار می‌کنید، در آخر می‌توانید بیان وضعیت بین اینها را بنمائید که خوب و یا بد است، یعنی آیا اینها را باید زیاده‌تر کرد و یا کمتر.

برادر پیروزمند: آیا من از فرمایشات شما درست استفاده کرده‌ام که باید ابتدا حجم تبدیل را بدست آورد (مکان شئی) و نرخ شتاب را هم بعنوان زمان شئی بدست آورد و سپس مجموع این دو با هم مجموع زمان و مکان شئی خواهد شد که کیفیت تعیینش را تحویل میدهد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: از حجم تبدیل که آغاز می‌کنید و به زمان میرسید بدین معناست کهم خوبی وضعیت زمان را به مکان یعنی نسبت زمان را به مطلوب خود می‌توانید بیان کنید.

برادر نیاز: اینطور که از این پرسش و پاسخ نتیجه گرفتم اگر نرخ شتاب بدست بیاید در حقیقت وضعیت مکانی شئی هم معین شده است آیا همینطور است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: جز از طریق اندازه به نرخ شتاب نمیتوان رسید اگر رسیدید این یک حرف دیگر است.

برادر نیاز: اینکه شئی چه سرعتی داشته باشد تا کجا باشد آیا شمولت زمان به مکان را نمی‌رساند؟

\* چگونگی حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب

برادر حجت الاسلام حسینی: برای مطالعه وضعیت بایستی از حجم تبدیل شروع کرد اما برای ترسیم مدل مطلوب خود از زمان آغاز می‌کنید تا به حجم برسید. از اندازه گرفتن به خوبی و بدی و نقص و کمال وضعیت میرسید، حالا میخواهیم مطلب را علاج کنیم، بایستی یک چیز فرضی درست کرده که این چیز فرضی بایستی



به معنای فلسفی ما درباره تغییرات متکی باشد، یعنی اقتصاد ایران یک وضعیت موجودی دارد، برای شناسایی این وضع موجود بایستی از حجم تبدیل شروع کنیم، حال نقشه وضعیت موجود را ترسیم کردیم و از مطالعه آن فهمیدیم که کدام قسمت آن خوب و کدام قسمت بد است و ضعف و نقصان آن پی بردیم، یک وضعیت مطلوب را هم در نظر گرفته و میگوئیم یا بد دارای این خصوصیات باشد حال برای ساختن این وضعیت دوم چه می‌کنیم مگر نه اینطور است که اینکار را از راه فلسفه‌ای که نسبت به حرکت داریم آغاز می‌کنیم، یعنی میگوئیم بایستی نسبت اینها بهم اینگونه باشد و تغییرات اینگونه انجام بگیرد.

بنابراین: ابتدائاً زمان فرضی یا زمان مطلوب درست می‌کنیم، (البته بر اساس فلسفه که زمان را برای ما توصیف میکند، که آنها را جداگانه در نظر می‌گیریم). حال یک وضعیت مطلوب داریم و یک وضعیت موجود، بعداً وضعیت فرضی نسبت تغییراتی که باید از این وضعیت موجود، بعداً وضعیت فرضی نسبت تغییراتی که باید از این وضعیت شروع شود تا به وضعیت مطلوب برسد را درست می‌کنیم، سپس تغییراتی را که می‌خواهیم بدهیم و در همین حجمها هست را شروع می‌کنیم مثلاً برای تخصیص ۵۰ ریال را از این قسمت برداشته و به آن قسمت اضافه می‌کنیم چرا؟ برای اینکه سرعت ما عوض شود.

#### \* حجم تبدیل

گاهی است که کیفیتها را بصورت یک عکس و ایستا می‌نگریم و گاهی است که کیفیتها را بصورت یک سری فیلم و در حال حرکت می‌نگریم مثلاً فیلم از جریان یک رودخانه می‌گیریم این دو با هم فرق دارند. در آنجا که در حال ایستا می‌نگرید میتوان گفت که مثلاً عسل شیرین است، سرکه ترش است، سنگ سخت است یخ سرد است، یعنی کیفیتها را اصل گرفته و خواص را تابع آنها، در این فرض تغییر ابتدا در کیفیت واقع میشود و سپس خاصیت تغییر می‌یابد اما یکوقت است که خیر میگوئید، جریان خاصیتها است که کیفیتها را تعیین می‌نماید، میگوئید کیفیت را نمی‌توانیم اصل بگیریم، بگوئید کیفیت جاری همینکه گفته شد کیفیت جاری یعنی خواص جاری، یعنی کیفیت اگر در حال جریان قرار گرفت خود کیفیت حذف شده و تبدیل به خواص جاری میشود چون هویت کیفیت این است که با غیر خود متغایر باشد، جریان خواص را که بگوئید

یعنی جریان خواص است که کیفیات را تحویل می‌دهد آنجاست که می‌توانید بگوئید خصوصیت برای جریان، آیا جریانها خصوصیت دارد یا نه؟ ولی خصوصیت نسبت به جریان با خصوصیت نسبت به کیفیت کاملاً با هم فرق دارند، خصوصیت نسبت به کیفیت که می‌گوئیم هویت کیفیت نسبت به کیفیت کاملاً با هم فرق دارند، خصوصیت به خاص بودنش نیست، یکی از اوصاف ربط دارای کیفیت بودن است.

هویت آن به جریان است، جریان خواص و جاری بودن را اصل می‌گیریم، آنجا که کیف را علامت جدا بودن شئی از چیزهای دیگر می‌گیریم این غیر از این است که کیفیت را اصل بگیریم و جریان را تابع آن، حالا اگر جریان اصل گرفته شود، یعنی بگوئیم انفصال مطلق ممتنع است و وجود ربط یقینی است یعنی جریان را ملاحظه کنیم آنوقت این مثل کالاهای مختلفی است که به جای این کالاها مرتباً عوض میشود، یعنی سربها در طول تاریخ که عوض میشوند در حقیقت تغییر مکان می‌دهند، آهنها و سنگها و... همینطور، کیفیتهای جدید از جریانها پیدا میشود، نسبت بین اشیاء مرتباً عوض میشود اما نسبت بین هستی‌ها به غایت ممتنع است که عوض میشود، هر کیفیتی این نسبت را حفظ میکند.

بنابراین اگر این مجموعه مداد که در دست من است را ملاحظه کنید جای مدادها که عوض میشود خصوصیت آنها هم عوض میشود، جریان است که نسبت به تعویض خاصیتها اصل است یعنی جایگاه تابعی است از وضعیت جریان، هر نسبتی که جریان نسبت به غایت داشته باشد، جایگاهها هم متناسب با آن نسبت خواهند داشت، وقتی که صحبت از حجم تبدیل میشود، بدین معناست که عالم را رویهم نگاه کنیم که یکمقدار از اشیاء به نفت تبدیل میشود و یکمقدار از نفتها به اشیاء دیگر و... یعنی عالم بصورت یک کانال می‌ماند که اشیاء دارند به چیزهای دیگر تبدیل میشوند، و هر وضعیتی از آن هم تناسب با یک نسبتهایی دارد که آن نسبتها لازمه تغییر و طی مراتب می‌باشند، همانگونه که حتماً جریان تبدیل در این عالم با جریان تبدیل در عالم برزخ مسلماً فرق دارد، یعنی اینگونه نیست که عمر بن خطاب علیه‌العه همانطور که در این عالم قدرت جسارت به حضرت امیر را داشت در آن عالم هم امکان ارتکاب چنین خطای فاحشی و انجام چنین عمل شایعی را داشته باشد، این مسأله تنها مربوط به جامعه نمیشود کلاً وضعیت جریان تبدیل تابعی از وضعیت

مراحل و در وضعیت مراحل (فلسفه تاریخ) طبیعی است که مرحله بسیار بزرگی بتوانیم درست کنیم، یعنی مرحله آزمایش یا تعیین غیر اختیاری و بعد مرحله آمادگی یا تعیین غیر اختیاری، و بعد مرحله اتحاد و غایت که این از ابتدای عالم ذرع تا آخر عالم برزخ را در برمی گیرد حال همین قسمت را تقسیم بندی می کنیم یک مراحل متناسب با خودش را پیدا می کند، یک مرحله مرحله قبل از تشریف آوردن حضرت محمد (صلی ال.. علیه و آله و سلم) و مرحله بعد از آن تا مرحله ای که دفاع برای مسلمین واجب میشود، بنابراین فلسفه تاریخ شما حتماً هم دارای علت و هم دارای مرحله است آنگاه حجم تبدیل شما که نمایانگر وضعیت ترتیبی است بایستی در هر مرحله متناسب با آن مرحله باشد، اولین چیزی که در حجم تبدیل ملاحظه میشود این است که چون جاذبه غائی هست و چون حرکت هم هست کیفیت هست.

مرحله دوم این است که چون شما تبدیلهای را بصورت جریان می بینید اینها بهم نسبت دارند، گاهی مواد در یک مرحله از دوره ها لازم نیست، این موادی که در عالم دنیا مطرح است بالمره نمیتواند در جای دیگر مطرح باشد یعنی در عالم برزخ هم بصورت تصویر کمال و رشد مطرح باشد چون آنجا دیگر عالم اختیار نیست، آنجا یک نحوه تعیین دیگری متناسب با شرائط همانجا وجود دارد.

کلمه حجم تبدیل در اقتصاد به معنای این است که فشار اجتماعی در تبدیل شدن کالاها به یکدیگر باید با غرض و منظور شما متناسب باشد، بنابراین مطلوبیت سیر را معین نمیکند. سؤال می کنید که قیمت این را چه چیز معین میکند میگویند مطلوبیت. قیمت گندم چقدر است؟ مطلوبیت را معین میکند. قانون و رابطه بین انسانها را هم مطلوبیت معین میکند، اینها غایت و جهتی نمیتواند ارائه دهد سازگاری با لذات نفس مطلوبیت او را معین می کند، نمیتواند محدودیتهائی را فرض کند، شما هم برای حرکت فشار لازم دارید مؤمنی که بخواهد به جبهه برود بسیجی که میخواهد شهادت بطلبد دیگر معنا ندارد که مطلوبیت نهائی معین کند. اگر به کینز بگوئید رفتار اقتصادی یک بسیجی با دستگاه مطلوبیت نمیتواند هماهنگ باشد میگوید رفتار یک رفتار منطقی و نرمال نیست. یعنی در دستگاه او درست نمیتواند باشد. در دستگاه او رفتارش دنبال یک جاذبه مادی است شما اختیار را اصل می گیرید بعد میگوئید محدودیت اجتماعی صحیح کدام است؟ میگوئید باید گسترش

زمینه تقرب را موجب شود. می‌گوییم: چقدر از این کالا تولید کنیم؟ می‌گوئید مقداری که برای بندگی خدا لازم باشد. می‌گوییم: چگونه می‌توانید نسبت آن را معین کنید؟ می‌گوئید: تناسبش با رفتار می‌خواند.

\* توضیح پیرامون اصالت ربط (خارج از بحث)

برادر الهی: در مورد اصالت ربط توضیح بفرمائید آیا منظور شما از اصالت ربط این است که دیگر جزئی وجود ندارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: جزء نداریم، گفتن جزء منوط به اینست که شما در یک نظام دیگری نگاه کنید.

برادر الهی: هر چه نگاه کنیم می‌بینیم... جزء است

برادر حجت الاسلام حسینی: می‌تواند کیفیت داشته باشد ربط‌ها با هم مختلف است جریان اختلاف این ربط‌ها و نسبت است.

برادر الهی: این نگاه به کجا وارد میشود؟ این ارتباطات به چیز اعمال میشود. ارتباط به ارتباط ربط پیدا میکند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: حضرتعالی در بحث صبح تشریف داشتید؟ که ربط اصولاً اگر در یک دستگاه اصل نباشد. آنگاه دو چیز میشود ولی اگر ربط اصل باشد به ارتباط دو چیز می‌گوئید دو ربط، دو کیفیت شامل و مشمول درست میشود. بعضی از ربط‌ها، ربطهای شامل هستند و بعضی ربط‌های مشمول هستند. (یعنی زمانهای مختلف. شمولشان هم شمول زمانی است که وضعیت) مکانی شان را ترتیب عوض و مختلف میکند. به عبارت دیگر هیچ چیز را نمیشود عبث خلق کنند یعنی هر ممکنی را که ببینید خلق شده برای غایتی خلق شده است کلمه برای غایت، آن را از حالت سکون درمی‌آورد و به حرکت می‌اندازد.

برادر الهی: آن چیز که به حرکت در آمده است، چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اول هستی ممکن را دارید، یک هستی انتزاعی، یک انتزاعی را که از هستی دارید، ملاحظه می‌کنید و بعد انتزاعی را که از حرکت داریم در برابر سکون ملاحظه می‌کنیم، در حقیقت هنوز

روی چیز مشخص عینی دست نمی‌گذارید بصورت انتزاعی و تجرید از همه هویات ملاحظه می‌کنیم و می‌گوئیم هستی ممکن الوجود ایجاب نمیشود (وجود پیدا نمی‌کند) مگر اینکه برای غایتی باشد. این را که حضرتعالی فرمودید معنایش این نیست که یک هستی بی‌هویتی در خارج داریم. بلکه از هستی‌های دارای هویت است که شما این انتزاع را می‌کنید. هستی بی‌هویتی که در کار نداریم بعد در مقدمات ذهنی بعدی می‌گوئید همینکه گفتید برای غایت، معنایش اینست که از وضعیت مفروض به وضعیت مطلوب، که غایت است، برود. یک درجه از آن مرحله‌ای که می‌گفتیم هیچ هستی نداریم الا... به اینجا آمد که معلوم میشود برای هستی دو جه و دو کیف است. یک کیف مبدأ و یک کیف مقصد که حرکت بین این مبدأ و مقصد انجام می‌گیرد که در اینجا هم تجریدی است. دوباره می‌گوئیم بنابراین هر هستی متعلق به غایت است. یعنی جاذبه قید ذات هستی ممکنات است (هر هستی را که بکار ببریم هستی ممکنات قید آن است یعنی هستی به ما هو هستی را بحث نمی‌کنیم بحثی را که می‌کنیم درباره ممکنات است.

از هستی واجب جلت عظمته ادراکی که از آن توصیف کنیم نیست. تنها میتوانیم صفات مخلوق را از آن سلب کنیم) حالا وقتی که می‌فرمائید از این هستی مبدأ تا آن مقصد نمیتواند در هیچ وهله‌ای حرکت واقع نشود می‌گوئید هویت این، هویت ممکن یک لقب دومی پیدا میکند تا حالا می‌گفتیم هستی یا ممکن است یا ممتنع یا واجب. حالا می‌گوئیم هستی ممکن برابر با کلمه جاذبه غایی است. می‌گویند: چرا؟ می‌گوییم: برای اینکه نمیشود ممکن منهای غایت درست شود. برای جهتی خلق شده است. می‌گوییم: بسیار خوب حالا که حضرتعالی جاذبه غائی را پیدا کردید جاذبه غائی که نمیتواند حرکت نداشته باشد پس حرکت زمان قید ذات آن میشود ولی خیلی با آن جائی که در نسبت مادیون معتقدند حرکت بعد شئی است، فرق دارد آنجا می‌گویند حرکت بعد شئی است ولی نمی‌گویند بطرف غایت خاصی است. نمی‌گویند که حرکتش تناسب با عدل، صفت فعل الهی، دارد در مورد حرکت می‌گوئید که بدون تغییر حرکت ممتنع است. تغییر کیفیات در این پیدا میشود تا به آن حرکت گفته شود. تغییر هم بدون ترکیب نمیشود.

ترکیب بدون اینکه نسبت‌های مختلفی باشند و نسبت وحدتی شامل بر آنها باشد نمیشود. پس قدم، قدم که جلو می‌رویم می‌بینیم که تا مرحله تعیین یک اختلاف‌فہائی پیدا می‌کنند وقتی که می‌گوئیم تعیین، دیگر تعیین کیفیت و جزء را نمی‌گوئیم. هرگز نمی‌گوئیم ماده‌ی موادی داریم بلکه می‌گوئیم جاذبه‌ی غائی داریم. صفت هیچ مرتبه‌ای از ماده، صفت سکونی نیست رابطه هم نسبتش به غایت است که زمانش را با غایت معین می‌کنیم. ترتیب آن هم قرب و بعدش را مشخص می‌کند.

یک مطلب را هم اضافه کنم که ظاهراً یک چیز از صحبتها واضح است که عین فرمایشاتی که در نزد بزرگان متعارف است، نیست. اگر عین فرمایشات آنها نباشد صحیح است که انس به ذهن زیاد پیدا نشده باشد یک مقدار دقت و تمرکز هم میخواهد در عین حال از فرمایشات شما استفاده می‌کنم. یعنی میخواهم این را عرض کنم که اگر گاهی آقایان سریع التفات به مطلب پیدا نمی‌کنند ما هم قطعاً التفاتمان از آقایان خیلی کمتر بود. چون خیلی وقت زیادتری با توفیق من ال.. و همکاری و زحمت شما آقایان با ما بوده است کم کم به عنایت خداوند متعال جلت عظمت و لطف معصوم، فرصت توجه به یک مطلب پیدا شده است. اینجوری نیست که عدم التفات منشأ این شود که چرا این التفات نیست و چرا آن التفات است.

برادر الهی: وقتی که ما می‌گوئیم ماده خالی از حرکت نیست...

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. دیگر ماده نمی‌گوئیم هستی. فرق آن در اینجاست که در آن دستگاه که صحبت کنیم ماده‌ای را در عینیت می‌بینید که موضوع حرکت قرار می‌گیرد در اصل هستی موضوع قرار می‌گیرد. می‌گوئید هستی منهای حرکت نداریم. حرکت بعد هستی ممکن الوجود است. آیا در منطق صوری میتوان فرض کرد که ماده‌ی مواد در خارج هست. (این قبل از بحث حرکت است) و بگوئیم حجم ندارد. دارای ابعاد و جهات سه گانه نیست و سه بعد ندارد. آیا اینکه در بحث جزء\_ لایتجزاء بحث می‌کنید و می‌گوئید هر چه را که ملاحظه می‌کنیم با تحلیل عقلی قابل نصف شدن است چون طرف دارد. بین طرفین شئی قابل قسمت است. حجم، یعنی ابعاد سه\_ گانه را منهای هستی ممکن نمیتواند ملاحظه بفرمائید ولی حرکت منهای ممکن را ملاحظه می‌فرمائید. حالا اگر در یک دستگاه ذهنی وارد شوید که بگوئید ماده‌ی مواد را همانگونه بدون بعد

میتوانید ملاحظه کنید بدون حرکت هم نمیتواند ملاحظه کنید آنوقت مجبور هستید "ربط" را اصل قرار دهید نه بعد را.

برادر حسینی: صحبت‌هایی که جنابعالی می‌فرمائید بنظر میرسد که در دستگاه اجتماعی وقتی میتواند صادق باشد که در آنجا برآیند اختیار کل را یا ثابت گرفت یا تحت قانون (قانونمند) گرفت آیا این چیز درستی است؟  
برادر حجت الاسلام حسینی: اختیار تحت امر ثابت که باشد کافی است.

برادر حسینی: اختیار تحت امر ثابت باشد؟ برآیند اختیار کل...

برادر حجت الاسلام حسینی: تحت امر ثابت که باشد کافی است نمیخواهد که حتماً خودش ثابت باشد. یعنی اختیار هم در امر ثابت جایگاه پیدا میکند.

برادر حسینی: یعنی اگر تحت امر ثابت هم باشد می‌توانیم بگوئیم قانونمند باشد که این قانون بر کل آن گذر کند. یعنی اگر بفرمائید که تحت امر ثابت هم هست به این معنا اختیار کل قانونمند است.

برادر حجت الاسلام حسینی: آثار اختیار همان وحدت ترکیبی است که وحدت ترکیبی هم قانونمند است.





بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۴

موضوع: پرسش و پاسخ پیرامون کل نگری و کلی نگری

تاریخ: ۶۵/۲/۱۴

\*پرسش و پاسخ پیرامون کل نگری و کلی نگری

برادر امیری مقدم: چنانچه خدمت برادران عرض شد از این جلسه تا چند جلسه قرار است سئوالات مباحث

روش طراحی(از اول کل نگری تا آخرین مبحثی که در جلسه گذشته فرمودند) پاسخ داده شود.

برادر پیروزمند: در اولین مباحث این دوره صحبت از اثبات وجود ک در عینیت و امکان ادراک آن بود که در

این مرحله میتوان گفت امکان ادراک از کل وجود ندارد چون کل مدام در حال تغییر است و آنچه ما درک

کرده ایم ادراکی کلی است از یک موضوع کلی گر چه این ادراک از ملاحظه کل حاصل شده است به این

معنای که ما در ملاحظه کل گرچه نظریه کل داریم ولی از آنجا که کل مدام در حال تغییر است ما وقتی

میخواهیم به شناسائی یک کل بپردازیم مجبور هستیم یک سری خصال شخصی آن را حذف کنیم و به

شناسائی آن بپردازیم، چون با حفظ جمیع تعینات شخصی آن محال و ممتنع است که قابل ملاحظه باشد

چون هر آن خصلت شخصی آن در حال عوض شدن است. بنابراین در ملاحظه آن مجبور هستیم یک مقدار از

خصال شخصی آن را حذف کنیم و آن را بشناسیم و وقتی تصور کنیم یک مقدار از خصلتهای شخصی کلی در

خارج حذف شده تا چنین تصویری را بکنیم که یک مقدار از خصلتهای شخصی آن حذف شده تبدیل به یک

موضوع کل میشود و با کل های دیگری مشترک پیدا میکند بنابراین گرچه ما نظر به کل می کنیم و لکن آنچه

برای ما ادراک حاصل میشود ادراکی کلی از نظریه کل است اما چون در نظریه کل مجبور بودیم یک مقدار از

خصال شخصی آن را حذف کنیم ادراک ما ادراکی کلی میشود و حتی اگر دقیق تر بخواهیم نگاه کنیم این کل در خارج که به جمیع جهات تعینات شخصیه اش در خارج موجود است اگر در شناسائی این بپذیریم که باید یک مقدار از خصال شخصی آن حذف شود تا بشود از آن ادراک پیدا کرد (چون هر آن خصلت شخصی آن تغییر می کند) با پذیرش این میگوئیم یک کل در خارج تصور کنید که یک مقدار از خصلتهای شخصی آن حذف شده است این فی الواقع یک کلی است و تبدیل به یک مفهوم کلی میشود.

می خواهم عرض کنم که ما مسامحتا هست که می گوئیم ادراک از کل پیدا می کنیم فی الواقع ادراک از کلی پیدا کرده ایم چونکه یک سری از خصلتهای شخصی این حذف شده و بعد ما از آن ادراک پیدا کرده ایم در نتیجه ادراکی از یک موضوع کلی داشته ایم و آنچه که من در یکی از کتب منطق صوری ملاحظه کردم همین بنظر آمد که گفته بودند کل از آنجا که مدام در معرض تغییر است موضوع هیچ علمی قرار نمی گیرند و در علو موجود هم که بحث می کنند کل را مورد بحث قرار نمی دهند بلکه کلی را مورد توجه قرار می دهند...

بنابراین بطور خلاصه عرض می کنم که: ادراک از کل (با حفظ جمیع تعینات شخصی آن امکان ندارد، زیرا کل، مدام در حال تغییر است پس همیشه ادراک ما ادراکی است کلی از یک موضوع کلی هر چند این ادراک از ملاحظه کل حاصل شده است.

#### \*چگونگی وقوع عمل تجرید در منطق انتزاعی

برادر حجت الاسلام حسینی: از یک نکته که در سؤال برادر عزیزمان است، ممکن است بصورتهای مختلف تا آخر مباحث هم در ذهن بیاید. لذا اگر برادران یک مقدار عنایت کنند تا معلوم شود توضیح مختصری که عرض میشود به اشکال میخورد یا نه؟

اشکال اینست که برای ملاحظه یک کل در خارج مثل خودکار که یک مرکب و یک مجموعه و یک کل است، در منطق تجریدی یک خصلت مشترک این را با سایر خودکارها از جمله خودکار بیک، جدا می کنیم و به آن خودکار بیک می گوئیم که این صنفی از خودکار بیک را به ما نشان میدهد که میتوان با آن نوشت و دارای

این خصوصیات است و ده خصوصیت برای خودکار بیک می‌شماریم. یادمان نرود که در منطق صوری یا در عمل تجرید کردن خصلتها را دانه، دانه جدا می‌کنیم. خودکار بیک دارای مشخصاتی است:

۱- خصوصیت صنف- این خودکار می‌نویسد و نوشتن آن هم دارای این خصوصیات است

۲- از خصوصیت صنف بالاتر می‌رویم و نوع را می‌گوئیم نوع خودکار چگونه قلمی است؟ یک پا بالاتر

می‌گذاریم ۳- درباره جنس قلم صحبت می‌کنیم این سیر را میتوانیم در تجرید و تجرید از تجرید داشته باشیم، یعنی اول که می‌گوئیم خودکار بیک، خصلتهائی را از این شئی که مورد نظر است تجرید می‌کنیم.

خصلت را چگونه تجرید می‌کنیم؟ شما تصویری که از این شئی می‌توانید ملاحظه کنید آنرا از این عینی که در خارج است جدا می‌کنید. آن تصور موضوع کار شما میشود. چیزی که از عینیت مجرد شده است و بصورت یک مفهوم جزئی ذهنی درآمده مثلا خصال خودکاری را که در این ساعت در دست من است را جدا می‌کنیم، مرتبا آن را منتزع می‌کنیم (انتزاع یعنی کندن) جدا می‌کنیم (تجرید مجرد ساختن است) خودکار بیک که در دست من است دیگر مورد نظر نیست آنوقت خصلت مشترک بین این خودکار بیک و آن خودکار بیک و آن خودکار بیک. در اینجا دیگر مفهومی پیدا میشود که فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع نیست.

پس از همان اول شروع به مجرد ساختن میشود. اول ادراکی را از عینیت جدا می‌فرمائید و موضوع نظر قرار میدهید که دارای ۱۰ تا ۲۰ خصوصیت هم هست که اینها خصوصیات شخصیه یک خودکار است که در دست من است. بعد از آن بعضی از خصوصیات آنرا جدا می‌کنید آنوقت فرض صدق آن بر کثیرین ممکن میشود. دیگر خودکار بیکی که در دست من است را از آن حذف می‌کنید بعد از آن قدم به قدم خصوصیتی را که این را محدود می‌کند و دایره شمول و باصطلاح قدرت اطلاق این را محدود میکند، جدا می‌کنید آن را ناظر بر قلمهای دیگر میکنید. کلی‌ها هم نسبت بهم فرق دارند بعضی از کلی‌ها شامل هستند بعضی از کلی‌ها تحت شمول کلی شاملتر قرار می‌گیرند. این عملی است که در تجرید یا انتزاع انجام میدهید.

\*در منطق مجموعه نگر هم عمل تجرید و انتزاع واقع میشود.

حال ببینیم آیا معنای ملاحظه کل و آن چیزی را که در منطق کل نگر نه کلی نگری میگوئیم آیا در آنجا انتزاع نمی‌کنید؟ در آنجا هم شما مجبورید انتزاع کنید ضرورتاً از آغاز که می‌توانستید بگوئید مقدار حجم این خودکار چقدر است؟ وزن آن چقدر است؟ مقاومتش چقدر است؟ نقطه ذوب آن چقدر است؟ یک الگو و دستگاهی دارید ابزاری دارید که بوسیله آن سؤال طرح می‌کنید. سئوالاتی را که طرح می‌کنید روی یک مصداق عینی می‌آید و وقتی از مصداق عینی جدا میشود دیگر در آن خصوصیت خاصی نیست. وقتی میگویند حجم آن اینقدر است. حجم اینقدر کلمه‌ای است که این خودکار و هر چیز دیگری که حجمش اینقدر باشد را شامل میشود. وزنش هم اینقدر است بر چیزی که وزنش اینقدر باشد چه این خودکار و چه سایر خودکارها را شامل میشود.

\*اگر هر و منطق کار خود را از تجرید آغاز می‌کنند چرا به یکی کل نگر و به دیگری کلی نگری گفته

میشود؟

بنظر می‌آید که در ابتدا هر دو از تجرید آغاز می‌کنند ولی چگونه شده است که به یکی از آنها لقب کل نگری و به دیگری لقب کلی نگری داده اند؟ اگر این مطلب تمام شود آنوقت آیا میتوان یک کل را در ذهن داشت که جز بر یکی صدق نکند و بصورت ملاحظه و تصور انتزاعی یک جزئی نباشد؟ چون منطق کل نگر و انتزاعی هم که تصور جزئی را میتواند بکند و قبول دارد که میشود یک جزئی را تصور کرد، زید و عمرو قابل تصور است. و وضع ایران بصورت یک کل نیز در منطق صوری قابل تصور است و به آن هم خطال میکند و میگوید این کل که دارای اجزاء است. یعنی زیدی را که من تصور می‌کنم که دارای دست، پا، چشم است، دارای اجزاء است ولی نمیتوان از این به یک مجهولی رسید یا از مجهولی آن را کسب کرد. بنابراین منطق صوری هم مدعی ملاحظه کلی و هم مدعی ملاحظه کل است و هم معتقد به ملاحظه جزئی و هم جزء است. پس این دو منطق چه فرقی با هم دارند؟

\*در منطق مجموعه نگر ملاحظه نسبت بین امور و اصالت ربط است که فرق آن را با منطق انتزاعی مشخص

میکند.

گاهی است که نسبت بین سئوالاتی را که از عینیت بدست می‌آیند را باید ملاحظه کنیم یعنی ربط آنها بهم بایستی ملاحظه شود. اگر کلمه ربط اصل قرار بگیرد فرق کل با کلی روشن میشود. یعنی چه؟ مثلا می‌گوئیم حجم مخصوص سرب، درست است که یک خصلت از سرب را می‌گوییم ولی خصلت معینه سرب از آن را می‌گوییم. این خصلت را دیگر نمیشود با حجم مخصوص آهن با حجم مخصوص چوب، با حجم مخصوص چیز دیگری جمع کرد و بعد گفت این حجم مخصوص فلز است، البته شما میتوانید در یک مجموعه بالاتری در یک کل بالاتری بروید و من باب مثل حجم مخصوص کرده زمین را که دارای سرب و آهن است را مورد مطالعه قرار دهید، در کلهکشان و جاذبه و در جای خودش می‌توانید چنین چیزی را ملاحظه کنید نه اینکه ملاحظه آن امتناع دارد ولی این به شکل سیری که شما در آنجا درست کردید یعنی می‌گفتید فرضا آهن، سرب، مس، آلومینیوم..... و آنگاه می‌گفتید فلز در اینجا به این شکل اصلا با آن برخورد ندارید.

\*در منطق صوری صحبت از لازمه ذات میشود و منطق مجموعه نگر از مغیر اصلی سخن می‌گوید.

بالاتر از این، از هر خصلتی سئوال نمی‌کنید و نسبت بین هر خصلتی برای شما در درجه اول قرار ندارد، یعنی همینکه نسبت بین خصلتها طرح شد آنوقت یک خصلتهائی را خصلتهای اساسی می‌گیرند باصطلاح خودمان می‌گوئیم اینها جزء مقوم و ارکان هستند (البته در منطق صوری) می‌گوئید یک چیزهائی لازمه ذات هستند. می‌گوئید لازم ذات یعنی چه؟ می‌گوئیم یعنی اگر نباشد معلوم است که آن ذات دیگر وجود ندارد، مثلا می‌گوئید لازمه ذات انسانیت نطق و فهم است. و اگر این لازمه ذات نباشد مثل دایره که اگر ۳۶۰ درجه انحناء نداشته باشد دیگر دایره نیست این هم انسان نیست یعنی وصفی است که به آن وصف ذات می‌گویند.

در منطق مجموعه نگر می‌گوئید یک مغیر اصلی دارد. در منطق صوری می‌گوئید لازمه ذات است منهای این ذات این کلی قابل لحاظ نیست، اینطرف که می‌آئید یک مغیر اصلی را ذکر می‌کنید و می‌گوئید این مغیر اصلی است منهای این مغیر اصلی آن کل عرض شده است. صحبت از رشد نکس و این حرفها نیست اگر مغیرا صلی را نداشته باشد آن دستگاه نیست بلکه یک دستگاه دیگری است. یعنی یک شاخصه این طرف معین میکنید که ذات رابه ما می‌شناسانید یک شاخصه هم این طرف به ما نشان میدهد که کل را به ما می‌شناساند. آنجا ذات و

ماهیتی است که بر جمیع مصادیق اطلاع دارد. اینجا مغیر اصلی را در حالات مختلف ذکر می‌کنید و دیگر به آن مصادیق نمی‌گوئید. در حالات رشد و نکس باید مغیر اصلی باشد هرگاه مغیر اصلی عوض شد دیگر بالمره آن کل نیست و درباره یک کل دیگری حرف می‌زنیم پس بنابراین تفاوت‌هایی بین ملاحظه کلی و انتزاعی وجود دارند که بر کثیرین صدق می‌کند و بین ملاحظه کل که در منطق مجموعه‌نگری (منطق مجموعه‌ای) ملاحظه ربط و نسبت را می‌نماید، نسبت بین آن چیزهائی که مجرد ساخته است. یعنی اول کار تجرید می‌کند. مفاهیم کلی دارد مفاهیم آن مجموعه‌ای نیست، یعنی اول که سؤال را از عینیت می‌گیرید سئوالی جدا شده و منتزع شده از خارج است ولی بعد با مصالحتی که کنار هم جمع آورده یک مجموعه میسازد. که حالا حرکت این مجموعه را نگاه می‌کنید.

\*در منطق مجموعه نگر ما بدنبال پیدا کردن علت تغییر وضعیت هستیم که این کار از عهده تجریدی خارج است.

یک مثال می‌زنم. اگر یک موجود زنده در جاده مشغول حرکت باشد و شما یک دوربین و عدسی داشته باشید یک اتاق تاریک داشته باشید و بر آن نور بتابانید میتوانید انعکاس نور را بگونه‌ای تنظیم کنید که تصویر متحرک آن آقائی که آنجا راه می‌رود را اینجا ببینید درست کردن تصویر متحرک از یک شیئی متحرک آن آقائی که آنجا راه می‌رود را اینجا ببینید درست کردن تصویر متحرک از یک شیئی متحرک خیلی فرق دارد تا اینکه از قطعه قطعه آن عکس بگیریم و کنار هم بگذاریم و یک تصویر ثابت درست شود و آن را متحرک کنیم، شما میخواهید در دستگاه ذهن خودتان قادر باشید که تحرک این را در رشد و نکس‌ها پیدا کنید تا بتوانید مطالعه و علت یابی نمائید، یعنی تغییر وضعیت علت یابی شود یعنی وضعیت اولی را که می‌بینم بتوانم بگویم وضعیت بعدی که برای آن پیش می‌آید چیست؟

اگر که تغییری در آن واقع شود چه میشود؟ این با قسمت تجریدی که این کار از آن نمی‌آید خیلی فاصله

دارد.

\*در منطق مجموعه‌ای زمانی که بین مفاهیم مجرد شده نسبت برقرار شد نمونه‌ای ساخته میشود که یک مصداق تقریبی بیشتر نمیتواند داشته باشد.

پس ابتدا کار ما می‌آئیم سئوال‌اتمان را از عینیت می‌کنیم و آن سئوال‌ات قبل از اینکه نسبت بینشان ملاحظه شود سئوال‌اتی هستند که فرض اینکه هزاران نوع نظیر آن سئوال‌اتی وجود داشته باشد هست. ولی در اینجا نسبت بینشان برقرار شده نسبت بین مفاهیمی که مجرد شده اند وقتی برقرار شد نمونه‌ای ساخته میشود که دیگر یک مصداق تقریبی بیشتر نمیتواند داشته باشد. شما یک عکس درست کرده اید دست و پای این را آورده اید بهم متصل کرده اید و بعد گفته اید نسبت حرکت دست به پا اینگونه است. و نسبتها را ذکر کرده اید در منطق خودتان وقتی که صحبت از نسبت کردید این موضوع تمام شده است که تعیین شئی تحت ربطی است(این فراموش نشود) یعنی دو تعیین همانند نداریم.

حتی تعیینی که در ذهن من هست با تعیین آن چیزی که در خارج است همانندی نیست.

اینجا نمی‌گوئید که بدان انسان را قوه‌ای است دراکه که در او منقش گردد صور اشیاء چنانچه در آینه.

در منطق مجموعه‌ای تطابق من وجه هم برای تصویر قابل نیستند. در منطق صوری باید تطابق من وجه را تمام کنید و الا انتزاع بی ربط میشود. اگر تطابق من وجه نداشته باشید نمی‌توانید بگوئید حکمی را که من درباره متغیر می‌دهم درباره متغیر خارجی صادق است چون تطابق من وجه دارد میتواند بگوئید که حکمی را که درباره تغییر در امر مفهومی دادم این حکم عام و مستوعب جمیع افراد است و اطلاق دارد. و این تغییر خارجی من حیث آنه تغییر مصداقی از این است.

در اینجا شما این حرف را نمی‌زنید بلکه می‌گوئید من نمونه ساده‌ای از عینیت را درست کردم حالا این نمونه ساده‌ای را که درست کردید می‌خواهید چکار کنید؟ میخواهید تغییری که در خارج در یک مصداق عینی خارجی که دو تا هم ندارد واقع میشود را ملاحظه کنید. مثال: اقتصاد ایران در سال ۶۵ با اقتصاد افغانستان فرق دارد. آنجا طبیعتا منابع طبیعی اش نمیتواند عین ایران باشد. انسانهای آنجا طبیعتا نمیتوانند عین انسانهای اینجا باشند. کلیه روابط سیاسی و شرایط آن را که دست بگذارید خاص شخص خودش است. این

اقتصاد سال ۶۵ ایران که نه در قبل آن قابلیت وقوع دارد و نه در بعد آن قابلیت وقوع دارد، با ویژگیها و خصوصیت شخصیه اش، را شما میخواهید رشد یا نکس اقتصادی آن را علت یابی کنید، چگونه علت یابی می کنید؟ می گوئید یک مدل کوچک، یک نمونه ای فرضی، ذهنی از این می سازم ولی یک نمونه متحرک. نسبت تغییرهای این و نسبت تغییرهای خارج یک نسبت تقریبی دارند و میتوانیم بگویم آن شئی در خارج دارد یک تغییراتی میکند. من می توانم بگویم این دو عکس که گرفته شد اول به این شکل بود و بعد به شکل دوم در آمده است نسبتهای این دو حکم می کند که اشکال از این طرف باشد، بعد در خارج بیایم بگویم آنجا اشکال دارد. پس در اینجا هم ساده سازی هست آنجا هم ساده سازی هست ولی در منطق مجموعه نگری نسبت بین امور را ملاحظه می کنند و اصل را بر نسبت قرار می دهند. آنجا اصل را بر نسبت قرار نمی دهند. ادعائی که منطق مجموعه نگری دارد اینست که میگوید من میتوانم از این وضعیت آسیب شناسی کنم و بگویم این معلول چیست؟ و بگویم علت چیست؟ میتوانم از معلومات فعلی مجهولات آتی را کسب کنم. و بگویم الان در چه وضعی هستیم فردا چه میشود؟ پس فردا چگونه میشود؟ در منطق صوری میگوید تا اندازه ای که تمیز بتواند کار کند و امر نظری نباشد بدیهی باشد مسلما مصداق را میتوانی بشناسی. و بگوئی این مصداق کدام کلی است. میگویم بعضی جاها هست که مصادیق روشن نیست می گویند عناوین روشن نیستند والا مصداق تطبیق میشود. می گویم شبهاتی که مربوط به مصداق است بازگشت به شبهاتی میکند که در حکم هست. می گویم: چرا شبهه در حکم است؟ می گوید: حکم روی عنوانی رفته است که عنوان روشنی نیست کلی ان قدر روشن نیست که صدقش بر مصادیق واضح باشد. یعنی آنجا دقیقا اشکال را روی عنوان کلی که دارید می برد و می گوید هر جا که مصداق را نشناختید باید کلی را روشن تر کنید. مثلا می گوید ما این بانک یا بیمه را نشناختیم، یک عنوانهای کلی را ذکر می کنید و می گوئید ما نشناختیم که این مفسده و این مصلحت چیست؟ می گوید نزاع را از مصداق نگیرید. ربط بین مصداق و کلی واضح است. نزاع را از این بگیرید که نتوانستید درست درک کنید که کلی شما چیست؟ اگر خصوصیات کلی را دقیقتر بکنید آنگاه می توانید شناسائی کنید. اما ما عرض می کنیم شناختن مصادیق از راه واضح تر شدن خصوصیات کلی نیست.



می گوئید شما هم کاری را که می کنید اینست که سعی می کنید کلی را روشن تر کنید می گویم این که لا یرصدق علی کثرین. وقتی که من این را درست کردم این نسبتها، حجم مخصوص، وزن مخصوص، حجم تبدیل یعنی نسبتهای بین اینها اینست اینکه نمی تواند دو تا باشد.

\*در منطق مجموعه نگر روشنی مطابق و مطابق که دوئیت در آن شرط باشد وجود ندارد.

پس ادراک از کل بوسیله دو مرحله امکان پذیر است ابتداً مجرد ساختن و سپس نسبت بین آنچه که مجرد شده است باز مجرد ساختن و ملاحظه کردن و درست کردن نمونه. یعنی اصل نسبت وقتی که ملاحظه می کنیم چقدر و حجم تولید این چیز است؟ چقدر حجم تولید آن چیز است؟ اینها از عینیت که گرفته میشود انتزاعی است ولی نستهای آنها بهم امکان درست کردن نمونه یا مجموعه یا یک کل را می دهد که میتوان در آن به علت یابی پرداخت، با داشتن آن به علت یابی تغییرات پرداخت و این عمل در منطقی که میخواهد با تطابق کار کند، نیست. در اینجا دو شئی مطابق و مطابق ولو من جهت واخده نداریم هر چه داریم با نسبت است. در منطق مجموعه نگر مطابق و مطابق که دوئیت در آن شرط باشد محال است که وجود داشته باشد. یعنی فرض ندارد. ولو من جهت چون کارش یک کاری دیگری است. همینکه میگوئید زمان هر چیز برابر با تغییرات خودش است معنایش اینست که دوئیت دارد، دو زمان دارد. دو زمان دارد یعنی همه خصوصیات آن مربوط به خودش است. دیگر بعد از اینکه نمونه را درست کردید گفتن این و آن در این جهت شریک هستند درست نیست. از شرکت و اشتراک و مشترک نمی آید.

\*از دید منطق مجموعه نگر همه اشیا بهم نسبت دارند.

لذا وقتی نمونه هم میسازید هیچوقت نمی گوید احکام این نمونه بر خارج صادق است می گوید نسبت تقریب دارد یعنی باز آن را در رابطه ملاحظه میکند. نسبت داشتن هم هیچ چیز را خارج از نسبت نمی داند. دروغ و راست را هم می گوید باید نسبت بین آنها را بهم پیدا کنید. می گوید نمی تواند بهم نسبت نداشته باشد. حتی در امور ذهنی هم منطق مجموعه نگر همین را می گوید که مطلب اولی را که تصور می کنید با تصور دومی که از

همان چیز برای شما حاصل میشود یک نسبتی با هم دارند و یک چیز نیستند. آنوقت این بحث که یقین چگونه حاصل میشود یک بحث دیگر است.

برادر پیروزمند: مطلبی که در تفاوت منطق مجموعه نگر و منطق صوری فرمودید در اینکه ما گرچه ابتدائاً تجرید می‌کنیم ولی بعد مجموعه نگری می‌کنیم نسبت بین امور را ملاحظه می‌کنیم و ثانیاً اینکه متغیر می‌بینیم. این تفاوت را ما لحاظ می‌کنیم و از شما می‌پذیریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا حالا میشود کل ار ملاحظه کردای نه؟

برادر پیروزمند: می‌خواهم این را عرض کنم که در عین این تفاوت مطلب هنوز به قوت خودش باقی است. که ادراکی که ما از کل که در جهان خارج است می‌خواهیم پیدا کنیم ادراک ما ادراکی کلی میشود یا به عبارتی آن مدلی که می‌فرمائید به نسبتی که مجبور بوده خصلت شخصی را در ملاحظه آن عینیت خاص حذف کنیم تبدیل به یک مدل کلی شده است که شامل بر آن عینیت موجود و عینیت‌های دیگر است.

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی ربط اصل قرار بگیرد. دو دانه از این تحت این در نمی‌آید. ساده اش کرده ایم ولی همینکه یک پارامتر ریز تغییر کند نسبتها تغییر می‌کند. مثلاً گفته ایم نسبت بین پنبه و تولید آهن  $\frac{1}{6}$  است نسبت بین آهن و چوب هم  $\frac{1}{4}$  است این نسبتها در دنیا نمی‌تواند دو تا داشته باشد همه حرف منطق کل نگر همین است. می‌گوید اول اینکه محال است هیچکدام از این نسبتها را در کشورهای دنیا پیدا کنید. و دوم اینکه این نسبت در ایران برای دو زمان نمی‌توانید پیدا کنید.

پس بنابراین فرض اینکه بگوئید این مدل عام است او میگوید قواعد عامی اینجا دارد حرف درستی است قواعدی داریم که هر گاه بخواهیم عینیتی را ملاحظه نمائیم نسبت پوشاک با ابزار که بینیم حجم آن یا وزن آن چقدر است. میگوید این قاعده عام و کلی است. کل نیست. و هم بر اقتصاد ایران و هم بر اقتصاد افغانستان هم شامل میشود و هم اینکه وقتی میخواهند سال گذشته یا سال آینده را هم بسنجند شامل میشود. پس این قواعد عام است حالا این قواعد را بکار گرفتیم. خود این قواعد هیچگاه پاسخی را که بدست می‌آورید صدق برد و وضعیت نمی‌کند یعنی کمترین تغییر در آن چیزهائی که ما آن را به حساب نیاورده ایم از مجموعه ما خارج

است آنها که تغییر کند چیزهای بزرگی که به حساب آورده ایم تغییر میکند مجموعه حکم بر این تغییر میکند مجموعه نمی گوید خصوصیات اساسی، پارامترهای اساسی، جدا از پارامترهای فرعی هستند نمی گوید شما ۵-۳-۱۰ پارامتر آورده اید پس از بین ۲۰ هزار پارامتر دیگر که بوده، آن ۲۰ هزار پارامتر را نیاورده اید حالا آنها تغییراتی که میکنند دردستگاه شما منعکس نیست می گوید نسب تقریب شما ضعیف تر هست ولی هر گونه تغییری در آنها واقع شود در پارامترهای اساسی شما منعکس میشود در حقیقت پارامترهای اساسی شما به شما یک دوربین را میدهد برای ملاحظه وضعیتی که در همه چیزها اتفاق می افتد.

برادر پیروزمند: اگر از ابتدا شروع کنیم شما این را قبول دارید که در ملاحظه کل ما مجبور هستیم یک سری خصوصیت‌های شخصی را حذف کنیم و وقتی می‌خواهیم به شناسائی آن بپردازیم به شناسائی یک موضوع که یک مقدار از خصوصیات شخصی آن حذف شده می‌پردازیم و قبول دارید که به هر نسبت که خصلت شخصی آن موضوع کل حذف شود تبدیل به کلی میشود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر دردستگاه منطق صوری باشد که نخواهد نسبت‌های آن را بهم ببینند. بله. تا این برای چه سیری باشد اگر نخواهند نسبت‌های آن را ببینند این کلی میشود و در همه جا صدق میکند اگر گفتید این را می‌خواهیم در نسبت ببینیم یک مرتبه از وضعیت کلی در می‌آید. دقیقا بنظر من می‌آید که وجهی که بر ذهن مشتبه می‌کند و غفلت ایجاد می‌کند همین جاست که همینکه می‌گوئید هزار من گندم این عام است ولی اگر گفتید هزار من گندمی که نسبت تولیدش با تولید آهن اینقدر است، این دیگر هزار من گندم قبلی نیست.

برادر نجفی: یعنی چیزی وجود ندارد که افرادش در خارج متعدد باشد حتی اگر یک فرد هم داشته باشد صدق کلی بر آن می‌کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر این تعریفی را که می‌دهید المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجرئی و الافکلی شما می‌فرمائید مفهوم اگر بر کثیرین صدق نکند.

برادر نجفی: نه عرض می‌کنم که حتما لزوم ندارد افرادی باشند.

برادر حجت الاسلام حسینی: می گوئید افراد ذهنی، مصادیق ذهنی باشد کافی است خوب عنایت بفرمائید چه می گویم مثل شمس که مفهوم کلی است که صدق برخوردارشید می کند شما میگوئید ما یک مفهوم کلی در اینجا داریم که فقط یک مصداق دارد و جریان آن مصداق را ملاحظه می کنید. عرض می کنم این بیانی را که حضرتعالی درباره کل می کنید اگر نسبت به هر جزئی که بخواهیم بد هم قبول دارید یعنی میخواهم بگویم فجزئی را به من بدهید.

برادر نجفی: جزئی در مصداق خارجی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض من هم اینست که مصداق خارجی را میخواهید با این بشناسید. می گوئید مدل این وضعیت است. آیا ما مفهوم جزئی داریم یا نه؟

برادر نجفی: مفهوم جزئی یک موقع است که جزئی جزئی اضافی است نه جزئی حقیقی.

برادر حجت الاسلام حسینی: میخواهم ببینم المفهوم ان الممتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی و الا فکلی. یک مفهوم جزئی را نشان بدهید.

برادر نجفی: جزئی اضافی نه جزئی حقیقی.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا ما جزئی اضافی داریم؟ جزئی اضافی که مثل مفهوم زید است. پس مفهوم زید هم کلی است که میگوئید. کما اینکته در جزئی اضافی یکون کاسبا و یکون مکتسبا؟

برادر نجفی: خیر

استاد حسینی: اما در اینجا یکونوا کاسبا یا خیر؟

برادر نجفی: در مورد منطقی شما من اطلاع ندارم

برادر حجت الاسلام حسینی: نه در دستگاه منطق مجموعه ای یکونوا کاسبا یا نه؟

برادر نجفی: من اطلاع ندارم

برادر حجت الاسلام حسینی: میتوانیم علی فرض مطلبی را بنائا عرض می کنیم.

علی فرض اینکه بگوئیم هرگاه یک مدلی بدست آوردیم میتوانیم بگوئیم که اگر چنین چیزی تمام شد که میشود وضع آینده را ترسیم کرد آیا این با آن ملاحظه‌ای که در جزئی اضافی می‌کنید، فرق می‌کند یا نه؟  
برادر نجفی: فرق میکند.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما هم چیزی اضافه بر این نگفتیم.

سؤال: این مدلی را که فرمودید کلی بود. آقای پیروزمند بحثشان روی جزئی بود.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما به عنوان کلی یا جزئی کار نداریم. شما بگوئید اسم جزئی اضافی کلی است من میگویم در دستگاه منطق صوری آیا میشود از مجهول به معلوم رسید. بسیار خوب. ما همه دردمان اینست که آیا میشود تغییر وضعیت را کنترل کرد یا نه؟ اگر با دستگاه منطق صوری میشود کنترل کرد؟ بسیار خوب آنوقت سر یک دو راهی قرار دارید که نتیجه دو طرف آن واحد است. آنچه که مطلوب ما هست اینست که نسبت تعیین وضعیت آینده، علت یابی آن نسبت به عین خارجی و برای تصمیم‌گیری نسبت به عین خارجی قدرت داشته باشیم یعنی آنچه را که ما می‌خواهیم اینست که بتوانیم وضعیت الان را بشناسیم. وضعیت آینده را معین کنیم که چگونه تغییر میکند بعد بگوئیم الان چکار کنیم تا چطور شود. یک معلوم فعلی داریم یک مجهول داریم که نمی‌دانیم آینده چه میشود این را می‌خواهیم میگوئیم این مطلب یکی از دو چیز است و میگوئید این با منطق صوری بدست می‌آید. بسیار خوب بدست آید. اینجا جدلاً با شما صحبت می‌کنیم می‌گوئیم پس تا کنون که بدست نیامده است. ضعف آقایان حکماء و حوزه است اگر اینجور باشد باز نقض نظام ادراک شما را میرساند. همه آن به انگیزه نمیتواند برگردد. قضیه اندیشه را هم باید حل کنیم.

برادر نجفی: منظور این بود که منطق صوری نمیتواند کل را تحویل ما بدهدونه می‌تواند کلی را بگوید.

برادر حجت الاسلام حسینی: نسبت بین کلیات را چطور؟

برادر نجفی: فقط ملازمه را تمام میکند.

\*منطق مجموعه نگری مدعی است که الجزئی یکون و کاسباً مکتسباً.

برادر حجت الا سلام حسینی: ملازمه نسبت بین کلیات را میتواند تحویل دهد یا نه؟ اگر مفروض شما الف است لازمه "الف" ب است. آیا این را میتواند بدهد یعنی شکل و صورتی را که بین نسبت بین کلیات است را به ما تحویل میدهد، عرض ما این است که برای شناختن وضعیت آیا اینکار را، نسبت بین کلیات را که نشان میدهد نسبت بین جزئیات را هم نشان میدهد یا نه؟ یعنی یک جزئی داریم که وضعیت ۵ سال دیگر یا ۵ سال قبل است و یک جزئی داریم که الان است. آیا میتوانیم علت یابی کنیم و از جزئی الان بگوئیم این به علت اینکه فلان طور شده است چنین شده، و آن را منطقاً اثبات کنیم.

صحبت این است که یک جزئی اول داریم یک جزئی هم دوم داریم آیا منطقاً میشود از یک جزئی به جزئی دیگر رفت یا نه؟ دقیقاً سؤال ما همین است. منطق مجموعه نگری می‌گوید از یک جزئی به یک جزئی دیگر میشود رفت. می‌گوید ه مکتسب میتواند باشد و هم کاسب. یعنی می‌گوید عین خارجی، معلول عین خارجی ۵ سال قبل است و میتوان از ملاحظه عین موجود و ملاحظه آثاری که از عین ۵ سال قبل است معین کرد چرا اینجا آمده است و نیز میتوان گفت از عین خارجی الان مطالعه‌ای که می‌کنیم بگوئیم عین خارجی ۵ سال دیگر چه خواهد شد. آیا منطق صوری میتواند اینکار را بکند؟

برادر نجفی: خیر

برادر حجت الا سلام حسینی: پس منطق صوری در نسبت بین کلیات که مفاهیم فلسفی کلی است میتواند حرکت کند، یعنی اگر کلی شما هستی یا امکان یا وجوب یا ضرورت بود و برایش تعریف دادید نسبت بین تعارف را میتواند ببیند ولی نسبت بین جزئی‌های اضافی را برای ملاحظه جزئی‌های عینی خارجی نمیتواند ببیند.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۵

مقایسه دو منطق کل نگری و کلی نگر

\*مقدمه

برادر نیاز: در ادامه جلسات روش طراحی که پرسش و پاسخ دوره دوم این بحثها بوده حضرتعالی در هفته گذشته در بیان تفاوتهای منطق مجموعه نگری و کلی و نگری در پاسخ آقای پیروزمند که در مورد ادراک از کلی و کل و صحبت کرده بودند چند مورد تفاوتهایی را بیان فرمودید. برای اثبات ضرورت وجود منطق مجموعه نگری در عینیت از ورودیهای مختلفی استفاده کردید. یکی اینکه درون خود منطق صوری وارد شدید، مفاهیم که در آنجا وجود دارد از قبیل تعریف کل و کلی و جزء و جزئی و ادعای منطق صوری در این مورد که الجزئی لایکونوا کاسبا و لا مکتسبا و کلی یکونوا کاسباً و مکتسبا را فرمودید و وارد به این نطلب شدید که در عینیت خارج از مفاهیم ذهنی ما با مسائل عینی و جزء در خارج یا مجموعه یا کل سرور کار داریم که برای شناختن کل چون در شناسائی آن خطا وارد میشود ضرورت وجود یک روشی برای صحیح شناختن و درست شناختن این کل حس میشود. یکی از مواردی که در بحثهای گذشته اشاره فرمودید اثبات ضرورت وجود منطق مجموعه نگری از طریق برهان علیت بود. که اگر صلاح می دانید پیرامون این مطلب و استفاده هائی که از طرح این مطلب در بیان ضرورت وجود منطق می فرمائید، توضیح بفرمائید.

برادر حجت الا سلام حسینی: آیا کسی بصورت اشکال صحبتی ندارد؟

برادر نیاز: فقط طرح این اشکال بود که اگر برهان علیت خواست اثبات وجود کل را در عینیت بکند برای

اثبات وجود منطق کل نگری چگونه استفاده می کنید؟ و اگر ضرورت دارد که ابتدائاً وجود کل در عینیت اثبات

شود پس باید برهان علیت در صدر مباحث روش طراحی قرار گیرد و بعد از طرح اثبات وجود کل و ابات ضرورت وجود منطق آن، آنوقت دو منطق را با هم مقایسه کنیم. اگر ممکن است جایگاه آنرا مشخص کنید.

\*عمل انتزاع در هر دو منطق واقع میشود.

برادر حجت الا سلام حسینی: یک بحث هست که آیا برهان علیت بدرد منطق مجموعه نگر می خورد یا نه؟ آیا پای منطق مجموعه نگر در برهان علیت بند است یا نه؟ یک بحث دیگر است که آیا با ملاحظه ارتکازاتی که در جامعه است اگر بخواهیم شیوه ارائه مطلب را ملاحظه کنیم و منطق مجموعه نگر را بکار بگیریم چگونه باید منطق مجموعه نگر را ارائه کنیم؟ متفرع بر وجود بحث دوم در قسمت اول است در جلسه گذشته سئوالی که مطرح شده بود این بود که شما در انتزاع خصوصیات شخصی یک شئی خارجی را حذف می کنید، ولو بعضی از خصوصیات آن را، ولو یک خصوصیت از آن را حذف کنید، بهر حال خصوصیتی از آن را حذف می کنید. تا بتوانید آن را بصورت یک مفهوم ملاحظه بفرمائید. مفهومی انتزاع شده، کنده شده از یک عین خارجی. در منطق مجموعه نگر که شما همین کار را می کنید. نه اینکه همه خصوصیات را که در عینیت واقع است را در مفهوم ذهنی ملاحظه کرده باشید بطوریکه هیچکدام از آنها رها نشده باشد. شما وقتی بعضی را از آن کنید، دیگر بحثی را که دوباره آن می کنید بحث در باره ان شئی خارجی در حقیقت نیست بحثی تجربیدی است که مقدمات آن از ان چیزی که کنده شده شروع میشود.

عرض کردیم: در ساده سازی ممکن است ۲ - ۳ - ۵ خصلت را از عینیت نیاوریم ولی نسبت بین آنها راسعی می کنیم که ملاحظه کنیم و برقرار کنیم و اگر نسبت بین آنها را ملاحظه کردیم آنوقت یک مجموعه کوچک ذهنی درست کرده ایم نمونه ای از آن چیزی که در خارج است ساخته ایم و مدعی هستیم در خارج این نسبتها بین این خصلتها و اوصاف در این مصداق خاص بر قرار است. مثلا وقتی میگوئیم نسبت بین وزن این با حجم این برقرار است معنایش اینست که یک نمونه کوچک از این درست می کنیم. گاهی نسبتها را که ملاحظه می کنیم می گوئیم وزن این  $\frac{1}{8}$  یا  $\frac{1}{6}$  یا با یک مقیاس خاصی آنها را می سنجمیم یک وزن برای آن قرار می دهیم و مثلا می گوئیم وزن آن ده گرم است. یک حجم برای آن قرار میدهیم میگوئیم حجم آن ۵ سانتیمتر مکعب



است. یک وقت هست که نسبت بین اینها فقط میگوئیم این باب حجم است و ربطی به آن ندارد. الا اینکه اعدادی که گفتیم پنج سانتیمتر مکعب و آن هم ۱۰ گرم با هم ربط ندارد. ولی گرم ربطی به حجم ندارد یک وقت هست که گرم و حجم را مربوط می‌دانیم بطوری که به هر نسبتی در وضعیت این خودکار تغییر حاصل شود. وزن و حجم آن از این تغییر متاثر میشود. یعنی چه؟ یعنی اگر جنس این خودکار از سرب باشد با اینکه اگر چوب باشد حتما نسبت بین اینها مختلف میشود. هر چند حجم آن ثابت است. از نظر ظاهری حجم را ثابت می‌گیریم ولیکن حجم مخصوص ثابت نیست. حجم مولکولی ثابت نیست. نمیشود حجم مولکولی را ثابت فرض کنید و بعد هم بگوئید که این مثلا همان قد و اندازه را دارد ولی وزنش بیشتر است اینکه حجم با وزن رابطه داشته باشد در هویتی که در خارج دارد. نسبتی داشته باشد مثلا سرعت و تغییر آن. گفتیم منطق مجموعه نگری کاری که می‌کند ملاحظه ربط، نسبت، است. چه نسبتی بین حجم و وزن حاکم است؟ وزن و حجم چگونه متاثر میشوند؟ ابتدا اینست که اگر این را با چیزی ببرم نصف میشود. هم حجم آن نصف میشود و هم وزن آن. گاهی است که میگوئیم حجم مخصوص این چگونه است؟ و چه ربطی با وزن آن دارد؟ حجم مخصوص را که بیاورید معنایش اینست که وضعیت جنس این که تغییر می‌کند و پوسیده میشود حجم مخصوص آن تغییر می‌کند. وزن مخصوص آن هم تغییر می‌کند.

\*از نظر منطق مجموعه نگری جزئی کاسب و متکسب است.

پس بنابر این عرض کردیم در منطق مجموعه نگر مدل، نمونه، از آنچه که در عینیت است درست می‌کند. نمونه‌ای که درست می‌کند مجموعه‌ای ذهنی که می‌سازد دارای یک نسبت تقییبی با مجموعه عینی است. هر گاه بتواند یک ابزاری را برای ملاحظه این نسبتها بهم درست کند فقط در یک شئی نیست، اگر این را بصورت یک جریان می‌بینید. ملاحظه نسبتی که بین وضعیت اول با وضعیت ثانی است یعنی ملاحظه نسبتی که حاکم بر جریان است (بر جریان تبیل شدن این به آن) اگر توانست ملاحظه این نسبت را بکند آنگاه یکونوا کاسباً. چه چیزی؟ این شئی جزئی که در خارج است. این جزئی عینی نه آن جزئی اضافی (یکونوا کاسباً) از چه کانالی یکونوا کاسباً؟ شما یک قانون پیدا کردید. یک رابطه حاکم بر جریان تغییر پیدا کردید. می‌آئید اول کار این و

زن راترسیم می‌کنید یعنی نمونه کوچک ذهنی آن را می‌سازید روی کاغذ هم می‌تواند آن را به یک نحوه مشخص کنید. چهار خط می‌کشید و می‌گوئید نسبت این خط به آن خط با آن خط دیگر نسبتی قرینه است. با یک نسبت تقریبی با آن شیئی که در آنجا است.

با این قندان که در اینجا هست. خوب من چهار خط کشیدم که نسبتهای هندسی آن به یک نحوه نبت به ساختمان این تبعیت میکرد. نسبت بین این شئی و این شئی هم که بخواهد تبدیل شود باز از یک طریق نسبت حاکمی که بر اینها هست ملاحظه می‌کنم و بعد حکم می‌کنم بهاینکه این وضع تغییراتش این را به آن طرف می‌برد. اگر بخواهید تغییراتش آن را به یک طرف دیگر ببرد یک موضع گیری جدید بکند فرضا باید این را بر دارید و آنجا بگذارید وضعیت آن تغییر می‌کند. حالا اگر ان را مشاهده کنیم می‌بینیم به اینجا حرکت می‌کند. برداشتن سر قندان چگونه ممکن است؟ این را باید با همان قانونی که می‌خواستید تبدیل آن را ملاحظه کنید، ملاحظه کنید که چگونه تغییر مسیر آن ممکن است. یعنی تبدیل مسیر هم از همان قانونی که حاکم است تبعیت میکند. این به نحوه‌ای که در آن جلسه عرض شد خلاصه اش را امروز خدمتان عرض کردم. هر چند بیان دیگری داشت.

\*ملاحظه نسبت بین کلیات غیر از ملاحظه نسبت بین اوصاف یک شئی خارجی است پس بنابر این کلا منطقی که معی در انتزاع کردن وجدا نمودن دارد اگر هم ملاحظه نسبت میکند نسبت بین اوصاف در این نمونه‌ای که می‌سازد، که نسبت تقریب آنبا عینیت باشد، نیست. می‌گوید کدام وصف شاملتر و کدام وصف کلی تر است؟ در همان باب انتزاع به ان نگاه می‌کند. این وصف با چه اوصافی مشترک است؟ همانجور که در اول کار یک درجه این را انتزاع کرده است بعد دوباره از این مفهومی که در ذهن آورده، که متنزع از خارج است، چگونه خصوصیت شخصیه آن را حذف می‌کند؟ مثلا شکلی از این قندان ار من در ذهن آورده ام(تصور نموده ام) اوصافی از این را کنده ام. آنچه که از این قندان می‌فهمم خارجیت ندارد. پس کنده شده است. بعضی از خصوصیات خارجی این را ندارد و در ذهن من است. می‌آیم از آن قندان و قندان دیگر دارد بدست می‌آید و بته آن قندان می‌گویم. دوباره از آن قندانها خصوصیت سنخیه را جدا می‌کنم و خصوصیت ظرفیت ان را ملاحظه

می‌کنم و می‌گویم "طرف" خصوصیت ظرفیت را هم ممکن است باز حذف کنم و به آن "کیفیت" بگویم. خوب این کلی‌های تجرید شده یک نسبتی بهم پیدا می‌کنند بعضی بر بعضی دیگر شامل می‌شود. نسبتی که بین کلیات است نسبتی که بین اوصاف یکشئی خارجی است خیل فرق دارد. نسبت بین اوصاف ملاحظه کردن از قبیل ملاحظه وزن و حجم مخصوص است که کاملاً با آن نحوه تجرید کردن فرق پیدا می‌کند، البته گذر از کلیات حتماً در منطق مجموعه نگر هم هست. احکامی را که نسبت به روش و معادله حاکم بر تغییر و در غیر آن صادر می‌کنید، در آن خصوصیت شخصیه نیفتاده است و لکن ابزاری است که بوسیله آن از وضعیت جزئی عینی خارجی که تعدد نیست و یکی بیشتر در خارج وجود ندارد، نسبت به معلوماتان کسب مجهول می‌کند که آن هم یکی بیشتر نیست. یک وضع خاصی را در نظر می‌گیرید و می‌گوئید چگونه به آنجا میرسد.

برادر پیروزمند: شما می‌فرمائید در ابتدای کار؛ کار منطق مجموعه نگری با منطق تجریدی یک جور می‌نماید. وقتی که انتزاع می‌کند و خصلتهائی را میکند از یک کل خارجی اوصاف مختلفش را در نظر می‌گیرد و لکن وقتی بعد می‌آید نسبت بین این اوصاف را بر اساس مدلش برقرار می‌کند، آنوقت این اوصافی که ابتدائاً انتزاعی بود تبدیل به یک مجموعه‌ای می‌شود. که ناظر بر یک کل خارجی است و نسبت تقریب فقط با یک مصداق عینی خارجی بیشتر ندارد و این با وقتی که تجرید کنیم و تجرید ما مراتب مختلف داشته باشد (طبق آنچه در منطق صوری انجام می‌دهیم) و شامل و تحت شمول داشته باشد فرق میکند. عرض ما اینست که این تفاوت مورد لحاظ است و لکن بعد از اینکه شما بین اوصاف تجریدی نسبت برقرار می‌کنید هنوز آن مطلبی که ابتدا بود که ما قادر به شناسائی خصوصیات شخصی نبودیم برقرار است. چنانچه این نکته در فرمایشات خودتان هم منعکس است یعنی اینکه می‌فرمائید این مدل ذهنی که ما ساخته ایم با عینت نسبت تقریب دارد و مطابقت حقیقی ندارد. و این نسبت تقریب بستگی به این دارد که ما به چه اندازه توانسته باشیم خصلت شخص آن را ملاحظه کرده باشیم. بنابر این هر چه ابزار ملاحظه و مجاسبه ما ضعیف تر باشد این نسبت تقریب دور تر می‌شود. یعنی چه؟ یعنی اینکه خصلتهای شخصی از آن کل ملاحظه نشده است. در عین حالیکه بین خصال نسبتی برقرار کرده ایم. در عین حالیکه آنچیزی که در ذهن ماست مثل چیزی که در منطق صوری عمل

میشود نیست. بلکه مجموعه‌ای از خصال تجربیدی است که بین آنها نسبتی بر قرار است که این نسبتی که بین قندان بر قرار است بین اجزا میگروفون نیست ولکن آنچه که سریعا در محاسبات عادی بشر می‌آید اینست که اگر یک کارخانه روزی ۱۰۰ قندان تولید می‌کند این ۱۰۰ قندان با نسبتی از آن که قابل ملاحظه است یکی است. یعنی آن مجموعه‌ای که از این قندان و نسبتهای بیناین قندان محاسبه می‌کنند که کارخانه چنین چیزی را تولید کند آنقدر دقیق نیست که بگویند هر کدام باید چه خصلتی داشته باشد مجموعه آن را با هم می‌گویند و مدام این کارخانه قندان تولید می‌کند که بر اساس همان مدل ذهنی است که کارشناس آن کارخانه داده است. آن مدلی که ذهن کارشناس است می‌گویند این موارد را با این نسبت با هم مخلوط کنید و در قالب بریزید تا آنچه که تحویل می‌دهد قندان باشد و بر اساس همان مدلی که داده است همه اینها بر اساس آن ساخته میشود بنابر این ما با ملاحظه اینکه مجموعه را هم در نظر بگیریم و نسبتی بین خصال تجربیدی بر قرار کنیم بنا به همان دلیل که هنوز قادر نیستیم خصلت شخصی را ملاحظه کنیم نسبت تقریب ما از آن کلی که در عینیت است، آن مدل ذهنی ما از کلی که در عینیت است فاصله می‌گیرد و هر چقدر بیشتر فاصله گیرد مجموعه شاملتری را می‌پوشاند یعنی اینکه اگر بنده می‌توانستم نسبتهای بر قرار شده بیابند قندان را ملاحظه کنم طبعاً شامل بر آن قندان نمی‌شود و آن قندان هم که مجاور اینست این نسبت را نداشت ولکن یک نسبتی هست.....

\*در منطق مجموعه نگری صحبت از نسبت تقریب است نه تطابق نظری

برادر حجت الا سلام حسینی: نسبت به خطایش یا شمول ان؟ وقتی می‌گوئید نسبت تقریب، آیا یعنی شمول بیشتر شد یا می‌گوئید خطا بیشتر شد؟ وقتی می‌گوئید من نتوانستم آن کار را انجام دهم یعنی فقط یک کار واقع می‌شود ولی من قول داده بودم از هر هکتار صد من گندم در آید ولی ۵۰ من شده است. یعنی وقتی نسبت تقریب پائین آید درصد خطا بالا میرود ولی فقط یکی هم میشود.

برادر پیروزمند: اگر نسبت تقریب به معنی حذف یک.....

برادر حجت الا سلام حسینی: نه نسبت تقریب یعنی آن تصدیق آخری که می‌کنم و می‌گویم اگر اینگونه اینجام دهید آنگونه می‌شود این قول مطابق با مطابق نظریش محال است که در آید. یعنی محال است ادراک شما از آن مجموعه تطابق داشته باشد و مطابق مطابق برابر باشد. شما می‌گوئید این خوکار ۵ سانت است این یک نسبت تقریبی دارد که این ۵ سانت است کولیس می‌آورید و می‌گذارید اندازه می‌گیرید و می‌گوئید این ۵ سانت است من می‌گویم بفرمائید با یک نسبت تقریب. می‌گویند: چرا؟ می‌گویم: ابزار شما تا چقدر را نشان می‌دهد؟ می‌گوئید تا زیر یک میلی متر تا  $\frac{1}{10}$  میلی متر را نشان می‌دهد. می‌گویم پس تا  $\frac{1}{10}$  میلی متر نسبت تقریب دارد، خطا پذیری دارد.

معنایش این نیست که این ۵ سانت. معنایش اینست که تصدیق شما مطابق این در نمی‌آید. اگر تصدیق شما از ۵ سانت یک چیز باشد و یان هم یک چیز باشد و آنها را کنار هم بگذاریم یکی نیست. این را نسبت تقریب می‌گوئیم. حالا اگر ابزار شما میکرو متر شه تا یک میکرون را نشان می‌دهد ( $\frac{1}{1000}$  میلی متر) می‌گویند ۵ سانت و اینقدر میلی متر و اینقدر میکرون است. می‌گویم بفرمائید است بفرمائید با یک مقدار تقریبی اینقدر است. هر گونه تصدیق نسبت به خارج را می‌گوئیم که یک نسبت تقریب دارد. نه اینکه بر متعدد آن شامل میشود. حالا درمنطق مجموعه نگری اگر تکنیک مجموعه نگری شما بالا رود. دقیقاً عین اینکه یک کولیس را زمین بگذارید و میکرومتر را بیاورید شما توانستید کار ذهنی بکنید و نحوه مدل سازی خودتان را عوض کنید بگوئید مدل سازی ما تا حالا اینگونه بود در مدل سازی باید قوانین تغییر را اینگونه شناخت و اگر این قول دومی شما نزدیکتر باشد مثل اینست که ابزارتان را عوض کنید (کولیس را کنار بگذارید و میکرومتر را بیاورید کولیس وسیله‌ای است که مقدار طول را در حد میلی متر می‌سنجد می‌کرومتر چیزی است که اشیاء را تا  $\frac{1}{1000}$  میلی متر می‌سنجد. ابزار را که عوض می‌کنید نسبت تقریب بالا میرود. ابزار شما می‌گوید اگر موفق شوید اینگونه نمونه برداری کنید این در صد را به شما تحویل می‌دهد. اگر موفق نشوید و اطلاع کلی بدهید و باز هم محور مغیر را یاد داشت کنید. مهم اینست که ابزار شما بتواند محور مغیر و تابع را از هم بشناسد. اگر نشناسد نمیتواند چنین کاری را بکند. ابزار شما اگر توانست محور مغیر را بشناسد یک چنین هنری را خواهد داشت. به

درصدی هم که اطلاعش از کنترل کردن محور مغیر و تابع شما بالا رود نسبت تقریب عینی شما بالا میرود قسمت مهمی را که بنظر می آید باید توجه کنید اینست که کاسب و مکتسب شدن یعنی چه؟ یعنی اصلا جای تطابق نظری در اینجا نیست. اصلا منطق در عینیت نمیتواند نطابق نظری داشته باشد نه اینکه برای انسان ندارد. قانون علیت حکم می کند نسبت بین اشیا زمان برابر با خودشان راداشته باشند واین غیر از اینست که منطقی و نسبتی در کار نباشد. و نسبتی نباشد که اینجا را به انجا برساند.

برادر پیروزمند: آن کارشناسی که بر اساس یک مدل و مجموعه نگری می آید فلان کالا را که بخواهید تولید کنید باید این نسبتها بین این نسبتها بین این اوصاف یا خصال بر قرار شود تا چنین کالائی تحویل داده شود اینکه او بر اساس یک مدل شاملی هزاران نوع از ایک کالا را تولید می کند. می گوید خطا در عملش وجود دارد؟ مطلوب او همین است.

\*مدلی که بر اساس انتزاع و تجرید ساخته میشود مدلی استاتیک است اما مدلی که برای شناسائی جریان در عینیت بکار گرفته میشود مدلی متحرک است.

برادر حجت الا سلام حسینی: پس معلوم میشود معنای مدل را نتوانسته امیر سانم معنایش این نیست که یک نمونه ای برای طرحی می سازد که از روی آن ۱۰۰ تا بسازند.

گاهی شما مدل ذهنی درست می کنید. یک نفر می آید و می گوید یک طرح برای قندان بریزه یک طرح برای ساختمان بریز. یک طرح برای میز بریز. من یک نقشه درست می کنم که نمونه آن را از نظر مهندسی کنترل می کنم و می گویم مقاومت ستونها نسبت به سقف خوب است. اینجا هم می گویم دهانه، قندان نسبت به مقاومت مقدار پلاستیکی که در این مصرف میشود و مقاومت مقدار پلاستیکی که در این مصرف میشود و مقاومتی که دارد خوب است. لازم نیست از این ضخیم تر یا ظریف تر بگیریم مهندسی فنی می کنم این جور مدل دادن است که بیایند در عینیت بسازند. یک وقت هست که از عینیت در می آورد و میخواهید مطالعه وضعیت کنید میخواهید موجود عینی در خارج را بشناسید. اولی با دومی زمین تا آسمان فاصله دارد.

برادر پیروزمند: آیا در اولی نسبت بین اوصاف نیست؟

برادر حجت الا سلام حسینی: در اولی مسأله جریان و تغییر و تغییر وضعیت نیست بلکه آن یک کار ساده مهندسی است و در آن به هیچ چیز توجه ندارد. دنیا را استاتیک فرض کرده و کار می‌کند. یعنی فردا صبح می‌آیند و می‌گویند آقا این قالبی را که شما ساختید ۵۰۰ هزار تومان خرجش شده است تا یک میلیون قندان بزند پول قالب آن در نمی‌آید و یک قندانهای چینی یک یا مایع نوشیدنی آورده اند که هیچکس قندان نمی‌خرد و بازارش بسته شده است. سراغ مهندس می‌آیند می‌گویند من مامور کنترل چنین چیزی که نبودم. می‌گویند: داریم ورشکست میشویم. پس این همه پول گرفتی و محاسبه کردید که مقاومت پلاستیک چقدر است مقاومت المینیوم چقدر است مقاومت آلومینیوم چقدر است، چینی چقدر مقاومت دارد؟ قشنگی آن چه میشود؟ و..... می‌گوید: این یک حرف دیگری یک جای دیگری دارد. کنترل تغییر که به عهده من نبوده است. نمونه ساختن از عینیت یعنی مطالعه وضع نمودن غیر از نمونه ساختن بصورت طراحی برای درست کردن یک کالا است. در نمونه سازی از عینیت یک چیزی مستقل از شما در حال جریان است که میخواهید ببینید به اینجریان چه نحوه ضربه‌ای را که وارد کنید؟ چه عکس العملی از خود نشان می‌دهد؟ مثال رودخانه‌ای که در حال جریان است می‌گوئید ما اگر یک سنگ در فلان قسمت بیاندازیم این ضربه هائی که وارد میشود موجهها یک شتاب خاصی بر می‌دارد و اینجوری میشود. اگر سنگ به فلان قسمت وارد آید اینجوری میشود. یک جریانی هست نه اینکه شما ایجاد می‌فرمائید مطالعه وضعیت این جریان یعنی مصداق عینی خارجی را که میگیرید نسبت بین آنها را که میخواهیم ملاحظه کنیم برای ملاحظه وضعیت جریان است.

برادر پیروزمند: پس منطق کل نگری، منطق شناخت است نه منطق ساخت.

برادر حجت الا سلام حسینی: اگر شما توانستید وضعیت جریان را بشناسید آنوقت جریان مطلوب را مشخص می‌کنید بعد نسبت بین جریان موجود با جریان مطلوب را ملاحظه می‌کنید نسبت تقریب در اینجا در می‌آید که بتوانید به آن نسبتی که میخواهید در وضع خارجی جریانش را تغییر دهید. پس منطق مجموعه نگری یک جریان را در خارج می‌شناسد منطق صوری اصلا این را بصورت جریان نمی‌بیند. او چون انتزاع می‌کند نمیتواند جریان ببیند. تازه جریان را هم که ببیند از رود خانه هم عکس بر میدارد. هیچوقت نمی‌آید

نسبت‌هایی را که بین آن است را در تغییراتش ملاحظه کند یعنی رود جاری است یا زمان را بصورت تجربیدی ملاحظه می‌کند ولی در اینجا می‌خواهد جریان را به خصوصیاتش ملاحظه کند. خصوصیتی که تغییر می‌کند و نسبت‌هایی که بین آن است را می‌خواهد ملاحظه کند. در مرحله دوم می‌خواهد معین کند چه جریانی مطلوب است بعد نسبت بین آن جریان مطلوب با این جریان را می‌خواهد مشاهده کند. وضعیت جریان را از وضع موجود به وضع مطلوب با یک نسبت تقریب و درصدی منتقل کند.

برادر نیاز: هفته گذشته اشاره کردید که آن نمونه ساده ذهنی فرضی که در منطق مجموعه نگری از آن صحبت میشود فرقی با منطق صوری اینست که این نمونه متغیر است. بفرمائید این تغییری که در این نمونه ذهنی فرضی از آن صحبت می‌کنید چه نوع تغییری است؟

\*مدل و نمونه در مجموعه نگری چون نسبت‌های متغیر را ملاحظه می‌کند مدلی متغیر است.

برادر حجت الا سلام حسینی: در مثالی هم که زدیم گفتیم اگر یک دستگاهی اینجا بگذارند تا انسانی که راه میرود را نشان دهد این در عین حالی که عکس است در حال راه رفتن است یعنی متحرک است. می‌خواهیم ببینیم این نمونه چگونه است؟ تا بعد بگوئیم تغییراتی که ما در آن می‌دهی راه رفتنش چگونه عوض می‌شود بعد بگوئیم آن تغییراتی را که در عینیت بدهیم جریان عینیت هم اینجوری تغییر می‌کند. اگر در خاطرتان باشد صبح یک سوالی شد من آن سوال را تکرار می‌کنم. صبح سوال شد این تقسیمات را که برسه می‌کنید آیا محدوده کاربردش تا کجاست؟ عرض کردیم همینجور که اگر از یک فیلسوف سوال کنند درباره ممکنات بگویند ممکنات که همه مخلوق خدای متعال هستند جبرئیل هم همینطور است؟ می‌گوید: بله چون ممکن است مخلوق است. می‌گوید قول من تخصیص بردار نیست حکمی را که دارم جوانب آن را عقل ملاحظه کرد و حکم کرد دیگر تخصیص نمی‌خورد. هر ممکنی مخلوق است. حالا اینکه بیان می‌کند از او سوال کنید آیا جبرئیل را دیده اید که این حکم را می‌کنید؟ می‌گوید: همینکه گفتید ممکن است من می‌گویم مخلوق است. از او سوال کنید می‌گوید ممکن پس مخلوق. قانونی که شما پیدا می‌کنید اگر به آن دست یافتید معنایش اینست که تصدیق شما در باره تغییر محکوم این قانون است. برای عین بگوئید، بگوئید یک عین کوچکی داریم



که مدادی است که نصف آن هم نوشته شده است. آیا تغییرات این هم تقسیم به سه میشود؟ میگوییم: بله. بگوئید تغییرات کارخانه مداد سازی چطور؟ میگوییم: تقسیم بر سه میشود. بگوئید اگر کارخانه مادری مثل یا پالایشگاه بزرگ داشته باشیم میگوییم آنجا هم تقسیم بر سه میشود. بگوئید اقتصاد ایران میگوییم تقسیم بر سه می شود بگوئید اقتصاد جهانی میگوییم تقسیم بر سه میشود. بگوئید کل رفتار جامعه بشری میگوییم: تقسیم بر سه میشود می گوئید چرا اینجوری است. میگوییم اگر از من در مورد موجوداتی که تا حالا ندیده ام و نمی شناسم و نمی توانم ببینیم سؤال کنید درباره تغییر همین حکم را می کند. اگر عقل و روح هم تغییر می کنند همین معادله سه بر آنها حاکم است. می گوید چگونه آنها را می گوئی؟ میگوییم این قانون تغییری را که من پیدا کردم مثل قانون الممكن مخلوق است (کل ممکن مخلوق) این تخصیص بردار نیست. قانون من درباره اصل تغییر است. بعد از مطلب سئوالات خودش را بر اساس قانون تغییر است که در آنجا می نویسد. پس این مدل، مدلی در حال تغییر است چون نسبتهای تغییر را می نویسد. احکامی هم که صادر می کند و می گوید این را اینجور که کنید آنجور میشود بر اساس اینست که می گوید این نسبتهای تغییر را که طی این قانون با آن این سلوک را کنید این نتیجه را میدهد. پس جان مایه و جوهره کار آن قانونی است که میخواهد تغییر را تبیین کند. یعنی فلسفه ای که در باره کیف حرکت بحث می کند(نه در باره اصل آن، اصل که می گوئید در فلسفه تجریدی بحث میشود. یک وقت درباره کیفیت حرکت، تعیین حرکت کیفیت جرایان صحبت می کنید) ناظر بر این مطلب است.

برادر افکاری: یک مقدار سئوالات برادرمان پیروزمند به این بر می گشت که معمولا مهندس فنی که میخواهد یک چیزی راطرح کند می آید نسبت بین یک سری مواد و یک سری خصلتها را طراحی می کند و بعد میلیونها نمونه از روی آن می سازند. یعنی در حقیقت طرحی که ریخته است یک کل ساخته است یعنی نسبت بین اجزا را بیان کرده است. ولی این کل بر میلیونها نمونه صدق می کند یعنی یک کلی است که شامل بر یک نمونه نیست بلکه شامل بر میلیونها ست. یا در برنامه ریزی وقتی می گوئیم هر جامعه ای برای شناخت آن به فرهنگ، سیاست یا اقتصاد آن را تقسیم می کنیم. حالا این جامعه چه جامعه ایران باشد جامعه ۲۰ سال گذشته

یا ۲۰ سال آینده ایران باشد یا جامعه افغانستان یا جامعه پاکستان باشد فرقی نمی‌کند. یعنی در حقیقت ما یک کل ساخته ایم چون اجزا دارد. و می‌گوئیم فرهنگ، سیاست و اقتصاد و همین گونه زیر مجموعه‌های آن را می‌گوئیم و بر کثیرین هم صدق می‌کند پس میشود به آن کلی گفت چون اجزا دارد.

برادر حجت الا سلام حسینی: من این را متوجه نشدم شما این نمونه اقتصادی را که برای اقتصاد ایران درست می‌کنید آیا در جای دیگر هم میتوانید بکار ببرید؟

برادر افکاری: یعنی وقتی که ما می‌گوئیم هر جامعه ای.....

برادر حجت الا سلام حسینی: وقتی در فلسفه تغییر ان هستید یک احکام کلی دارید هر جامعه‌ای را وقتی میخواهید بشناسید سیاست و اقتصاد و فرهنگ دارد، هر جامعه‌ای چنین و چنان است اینها را می‌گوئید بعد به آنجا میرسید که می‌گوئید میخواهیم در جامعه ایران آن را پیاده کنیم می‌گوئید سؤال کنید.....

برادر افکاری: قبل از اینکه وارد یک کیفیت خاص در عینیت شویم.....

برادر حجت الا سلام حسینی: میخواهم بگویم تا قبل از اینکه وارد شوید عملی نسبت به عینیت نفرموده اید. فلسفه تغییر حتماً کلی است.

برادر افکاری: آیا بر کثیرین صادق است؟

برادر حجت الا سلام حسینی: نه فلسفه کلی شما بحث در کلیات دارد. یعنی فلسفه منطبق عمل بحث کلیات است نسبت‌های خاصی را مطالعه می‌کند مطالعه کلیات را می‌کند. در نفس استدلال‌هایش هم منطق تجربی را بکار نمی‌برد. منطق تجربی را بکار می‌برد. وقتی که می‌گوئید دوشئی متوالی نمی‌توانند مطلقاً متحد باشند و نمی‌توانند مطلقاً منفصل باشند. قضیه منطقی درست می‌کنید. این غیر از آنوقتی است که آخر کار به یک چیزی میرسید که بعد می‌گوئید بنابه این استدلال‌هایی که در اینجا آمده است تعداد ظرفها، پوشاکها و زرش و مقدارش چقدر است؟ جمع بندی م یکنید و بعد می‌گوئید نسبت به ساختمانها چه نسبتی دارد. بعد در ایران یک تعداد خاص از ظروف و فرش است در افغانستان یک تعداد و در جای دیگر یک تعداد دیگر است ایران در

دوش سالش هم دو نسبت دارد. اگر بتوانیم محاسبه کنیم باید در دو روزش هم دو نسبت باشد. یعنی نه اینکه نسبت واحد پیدا کند.

برادر افکاری: سؤال من اینست که آیا بهر صورت این استکان و آن استکان، این دو تا مصداق از این عینیتی هستند از آن طرحی که آقای مهندس داده است یا نه؟

برادر حجت الا سلام حسینی: طرحی را که درست می‌کنند که شما در شکل ساکنمی بینید اولاً نه طرح این استکان مال آن بنده خداست و نه استکان. برای اینکه آن طرحی که او داده است تطابق نظری دارد. آن طرحی نه مطابقت با این و نه مطابقت با آن دارد. این دو استکان هم با هم هیچگونه تطابقی ندارند یعنی این یک زمان برای خودش دارد و آن هم یک زمان برای خودش دارد. این یک اندازه برای خودش دارد آن هم یک اندازه برای خودش دارد. الان این را زیر میکرومتر ببرید یا روی ترازو ببرید قطعاً برای این دو، دو وزن نشان میدهد. این را زیر قوس الکتریکی ببرید حتماً دو دستگاه را نشان می‌دهد. اختلافاتش را هم می‌نویسد و می‌گویند حجم اینها اینقدر با هم اختلاف دارد و نشان اینقدر را اختلاف دارد. تازه من می‌گویم به نسبت تقریبی که این دستگاه می‌تواند بسنجد. هر چیز زمان خودش را دارد. دو مصداق نمیتواند بسازد اولاً آن نسبتی را که کلی در منطق با مصداق دارد نسبت تطابق نظری است. نسبت مطابقت نظری بگونه‌ای که نه یک ذره کم و نه یک ذره اضافه باشد در خارج نداریم پس نمیشود طرح مهندس را در دست گرفت و گفت این یک کلی است.

بگویم: کلی یعنی چه؟ بگویند، فرض صدقه علی کثیرین. من می‌گویم اگر بحث صدق آن را در بحث نظری بفهمانید و بگوئید این بر یک میلیون استکان نظری که مصداق این واقع شود، درست است بلکه مطابقت دارد. اگر بگوئید از استکانها خصوصیت شخصی از تجرید می‌کنم. عیبی ندارد. مثل صدق انسان بر افراد آدمی. ولی بشرط اینکه خصوصیت شخصی آن را حذف کرده باشد. اگر حذف خصوصیات شخصی را بکنید فقط ظرفیت یا خصوصیت را ملاحظه کنید، بهر حال اگر این را بصورت کلی ملاحظه کنید آن صدق می‌کند یک نسخ از استکانها را در بر می‌گیرد که مقدار حجمی را که می‌گیرند به یک نسبت خاص اینقدر است.

برادر عنایت مختاری: فرمودید هر چه دقت ما در منطق مجموعه نگری بالا رود در صد خطا پائین می آید.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر قدرت دقت ابزارمان بالا رود در صد خطا کم میشود.

برادر عنایت مختاری: که ابزارمان همان منطق باشد. بهر حال یک مقدار درصد خطا را می پذیریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: حتما باید باشد.

برادر عنایت مختاری: اگر این مقدار درصد خطا را پذیرفتیم دلیل بر آنست که ما مصداق حقیقی را

نمی توانیم بشناسیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: در فلسفه منطق مجموعه نگری اثبات میشود که هر چیزی زمان برابر خودش

را دارد و نباید هم بشناسیم.

برادر عنایت مختاری: اما اگر اینگونه باشد ما میتوانیم مصداقهای متعددی برای این کیفیت معین کنیم. پس

ما الان شناخت از کلی داشتیم نه شناخت از کل.

برادر حجت الاسلام حسینی: اینکه میگوین نسبت تقریب آن پائین می آید به این معنا نیست که نسبت

شمول آن بالا میرود. شما میگوئید چون دستت را اینجوری گرفته ای هم این کاغذ در این دست می گنجد هم

اگرای کاغذ یک مقدار بزرگتر یا کوچکتر باشد در آن می گنجد وقتی گفتید نسبت تقریب بالا یا پائین میرود

معنایش اینستکه دایره شمول نسبت به آنها بالا و پائین میرود. من به این قسمت کار داشتم که نزدیک به

تصدیقی است که گفته بودم. (پیش بینی که کرده بودم) به عبارت دیگر نارسائی منطق در شمول آن است نه

اینکه رسائی آن در شمولش باشد. یعنی آن منطقی که در مجموعه نگری در نظریه ای که داده است قدرت

شمولش بیشتر باشد یعنی درصد خطای آن بیشتر است. معنایش اینست که ابزارش بدتر است. آیا بیشتر شامل

بودن آن در منطق کلی نگری چطور است؟

برادر عنایت مختاری: درصد خطایش بیشتر است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. در منطق کل نگری هر گاه سخن شنا در صد شمولش بیشتر شد بهتر است

یا هر گاه که کمتر شد؟ من می خواهم بگویم ضد این در جایی که منطق شما منطق کلیات باشد.

برادر مختاری: ما اگر بخواهیم برای حرکت این شئی آینده نگری کنیم برای آینده اش دو جا در نظر می‌گیریم یعنی باز شمول پیدا می‌کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا در واقعیت چند جا واقع میشود؟

برادر مختاری: در واقعیت یک جا ولی ما بوسیله منطق مجموعه نگری می‌توانیم دو جا برای آن در نظر بگیریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا این ضعف منطق شما را میرساند یا حسن آنرا؟

برادر مختاری: ضعف منطق است

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر منقط تجریدی داشتید و شمول آن بیشتر بود در منطق تجریدی حسن آن بود یا ضعف آن؟

برادر مختاری: من متوجه نمی‌شوم.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر می‌خواستیم منطق صوری را بنگریم نه منطق مجموعه نگری را که بحث آن از کلیات است، آیا قدرت شمول بیشتر حسن آن بود یا قدرت شمول کمتر؟

برادر مختاری: قدرت شمول کمتر بهتر است چون یک جا را به ما نشان میدهد

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. یک منطقی بنام منطق مجموعه نگر داریم هر چه کمتر شمول پیدا کند نسبت به تعیین مصداق، بهتر است. در منطق کلی نگر چگونه است؟ به عبارت دیگر عرض ما اینستکه در منطق مجموعه نگر نسبت تقریب هر چه کمتر باشد معنایش اینستکه قدرت منطقی شما کمتر است. قدرت منطقی شما به نسبت تقریب پائین تر شناخته میشود. یعنی به شمول کمتر به تعیین نزدیکتر ولی یادمان باشد که تطابق پیدا نمی‌کند. شما اگر بگوئید منطق مجموعه نگری هم یک کل میسازد که بر مصادیق متعددی صدق می‌کند. فرض شما اینستکه منطق مجموعه نگری ملاحظه جریان می‌کند. تغییرات جریان را هم میگوئیم همیشه محدود و یکی است بیشتر نیست.

صدقی را هم میگوئید صدق نسبت به خارج میگوئید نه صدق نسبت به فرض ذهنی.

معنای این آن نیست که تغییر را از آن حذف می‌کنید؟ یعنی جریان را نمی‌بینید.

هرگاه جریان فقط یک بار در آن یک وضعیت اتفاق افتد نه دوبار، وضعیت الف در جریان فقط یکبار اتفاق

می‌افتد. آنموقعی که الف را در خارج ملاحظه می‌کنید و می‌گوئید من جوری ملاحظه می‌کنم که میتواند

بیست "الف" اتفاق افتد. معنایش اینست که الف شما ملاحظه نکرده اید چون بنا نیست ۲۰ تا الف در خارج

اتفاق افتد. یک بار الف اتفاق می‌افتد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۶

موضوع: پرسش و پاسخ پیرامون برهان

تاریخ: ۶۵/۲/۲۱

پرسشها

۱- آیا برهان علیت همان علت تامه است در اینصورت چگونه اثبات وجود مجموعه را میکند؟

۲- جایگاه بحث علیت کجاست. آیا بحثی مستقل در اثبات منطق مجموعه نگر است؟

۳- آیا بین به اشتباه افتادن و مقدماتش و اختیار سوء و شخص مختار، و افعال ناروا و فاعل علیت حاکم

است.

پاسخها

\* بحث در اصل وجود علیت است نه ساختار علیت. صفحه ۶

\* بحث ساختاری را که میکنید، این بحث در امور ذهنی است نه در امور عینی صفحه ۷

\* بحث علیت در موضع اثبات ضرورت منطق کل نگر دقیقتر از بحث عدم کفایت منطق صوری در کل

نگری است. صفحه ۸

\* در این بحث بدنبال این هستیم که ببینیم آیا علیت بر هر دو منطق حاکم است؟ صفحه ۹

\* در این بحث عنوان می کنیم که هر دو بحث دو شاخه بک تنه هستند. صفحه ۱۰

\* هستی و حقانیت هستی که به حضرت حق بازگشت می کند. صفحه ۱۶

پرسش و پاسخ پیرامون برهان علیت

برادر نیاز: اگر اجازه بفرمائید خلاصه‌ای از بحث علیت گفته شود تا دوستان در جریان قرار بگیرند و بعد چند سؤال طرح شود.

ظاهراً در مباحث قبل فرمودید کلیه استدلالهای منطق صوری به برهان علیت بازگشت میکند و قوای از این برهان چیز دیگری در منطق صوری ملاحظه نمی‌شود. یا به تعبیری کار علیت همان کار هماهنگی در مباحث خودمان است. که فرق علیت با هماهنگی این است که علیت تنها آهنگ داشتن را تمام می‌کند و هماهنگی، آهنگی، که مجموعه‌ای باشد را تمام میکند یعنی یک تعریف دیگر هم برای آن دادید که عبارت بود از وجود ربط ضروری بین خصلتها و آثار و آثار با منشاء آنها. (هیچ وقوعی بدون علت نیست) با توجه به بحث علیت فرمودید سه مورد اثبات میشود که عبارت از:

۱- اثبات وجود مجموعه در عینیت با استفاده از بحث علیت.

۲- دوئیت منطق مجموعه نگری با منطق صوری.

۳- اثبات ضرورت وجود منطقی برای مجموعه نگری.

برادر حجت الا سلام حسینی: آیا هیچ بحث نکردیم که علیت حتماً در خارج است تا بعد به این منطق‌ها برسد؟

برادر نیاز: از قسمت اول تحت عنوان چگونگی ضرورت وجود مجموعه در عینیت، وجود ربط ضروری را فرمودید، که در دو قسمت بود. فرمودید ربط ضروری در افعال ساده و موضع گیریهای وجود دارد مثالی هم در مورد آن زدید که مثال درست کردن چای بود. (افعالی که صورت می‌گیرد تا یک نتیجه واقع شود) یکی هم در مورد موضع گیریهای پیچیده که فرمودید همه امور که رسیدن آنها به نتیجه بدیهی نیست نمی‌توانیم بگوئیم افعال و تنظیمات پیچیده یا همه به خطا می‌روند یا همه بدیهی هستند. اگر از هزار برنامه و طرحی که مدیران و مدبران جامعه می‌دهند یکی هم صحیح واقع شود این موجب جزئیتهای می‌شود که سالبه کلیه‌ای را که می‌گوید (هیچ فعلی که دارای تامل باشد به ثمر نمی‌نشیند) را می‌کشند، از همین مطلب نتیجه گرفتید و



فرمودید حتی اگر یک عمل صحیح در عینیت واقع شود شما به این مطلب پی می‌برید که اولاً حتماً بین مقدمات آن عمل و نتیجه‌ای که در عینیت واقع شده است یک ربط ضروری وجود دارد. ثانیاً این ربط دارای قانون است. همینکه قانون آن کشف شود یعنی در حقیقت توانسته ایم منطق آن را بدست آوریم. پس (۱) اینکه حتماً ربط ضروری در عینیت وجود دارد و (۲) اینکه همینکه ربط ضروری وجود داشت یعنی آن ربط (عمل) دارای قانون است. و می‌شود قانون آن را کشف کرد و همان را بعنوان منطق آن معرفی کرد و (۳) همینکه به خطا و صواب داشتن وقوع‌ها در عینیت رسیدیم، ضرورت وجود منطقی برای مجموعه نگری تمام میشود.

حال سه سؤال تبیینی مطرح میشود که حضرتعالی در مورد برهان میگوئید همان برهانی است که در برهان صوری اقوامی از آن برهان نیست و تمام استدلالاتها در منطق صوری به علیت بازگشت می‌کند، اگر منظور همان علت تامه باشد در منطق صوری، موضوع بحث آن یک علت و یک معلول است. اگر ممکن است توضیح بفرمائید که چگونه اثبات وجود مجموعه را میکند؟ چون موضوع بحث آن یک علت و یک معلول است (بحث علت و معلول است).

مسئله دوم رابطه بحث قبل بابت فعلی است. بحث قبل در مورد کل و کلی و تفاوت‌های آنها خصوصاً در پرسش و پاسخ‌های اخیر در مورد مدل و مدل سازی بیشتر صحبت شد. آیا بحث علیت جایگاه مستقلی دارد و یا اینکه در رابطه با بحث‌های قبل مطرح می‌گردد؟

برادر رحمت‌السلام حسینی: اینکه فرمودید بحث علیت و هر علتی یک معلول می‌خواهد سؤال دوم چه بود؟

برادر نیاز: دومین مسئله رابطه بحث قبل که اثبات وجود کل در عینیت، ناتوانی منطق صوری در کل نگری و مسئله مدل سازی بود که در جلسات قبل راجع به آن صحبت کردید ربطش با بحث علیتی که امروز بعنوان مهره بعدی مطرح می‌شود چیست؟ یا جایگاه بحث علیت در مباحث روش‌طراحی چیست؟ آیا بعنوان یک بحث

مستقل در اثبات وجود منطق کل نگری استفاده میشود یا حتما در ربط با بحثهای قبل است و حتما باید از این طریق به مباحث وارد شویم تا به بحثهای بعدی برسیم؟

سؤال سوم: در آنجا که می‌فرمائید همینکه یک عمل صحیح در عینیت واقع شود نشان دهنده اینستکه ربط ضروری وجود دارد و این عمل دارای قانون است و از طریق ارائه این قانون می‌توانیم منطق مجموعه نگری را ارائه دهیم بین اختیار سو شخص فاسد، اختیار غلط و فاعل یا بین به اشتباه افتاده و مقدماتش حتما ربط وجود دارد. در اینجا آیا باز هم می‌توانیم هر ربطی که واقع شد بگوئیم ربط صحیحی است؟ شاید از این طریق بحث ملاک صحبت را بخواهید بفرمائید. آیا اینجا هم ربط ضروری وجود دارد یا نه؟ اگر ربط ضروری وجود دارد و ما آن را کشف کرده ایم که این دیگر قانون و منطق آن نمی‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض شد که در منطق صوری کلیه دلائل او اثباتها به علیت بازگشت می‌کند یعنی شما می‌گوئید هستی و نیستی برابر نیستند. خود ملاحظه اصل هستی یا ملاحظه اصل نیستی بازگشت به بداهت می‌کند و بداهت آن هم در مرحله‌ای است که قابل و توصیف نیست. ولی نسبت بین این دو چطور است؟ می‌گوئید اجتماع آنها ممتنع است و بعد می‌گوئید اگر این را قبول نکنید و بگوئید یک چیز هم میتواند هست باشد و هم نیست باشد اولین حکمی که نسبت به هست و سلب هست دادید بازگشت به علیت می‌کند. وجود و عدم یکی نیست وجود علت اثر است، عدم علت اثر نیست لایساوی، وجود و عدم و هستی یکی و مساوی نیست. عدم از ملاحظه سلب نسبت به وجود ملاحظه میشود وقتی نسبت به وجود سلب را برابر ایجاب می‌گذارید و بعد می‌گوئید یکی نیست پس جمع آن هم ممتنع است ولو این رابطه تفصیلش قابل ملاحظه نباشد، صرف وجود و عدم قابل جمع نیستند. خود همین هم بدیهی باشد. می‌گوئید به حکم علیت است که بدیهی است چرا این را می‌گوئید؟ کلیه قضایای دیگری که به این حکم بر می‌گردانید دنبال این هستید که اگر این فرض باشد و مفروض ما الف باشد از لوازم الف است. آنگاه وقتی من اصل الف را پذیرا شدم ولی لوازم الف را منکر شدم. می‌گوئید این نمی‌شود نمیتواند سلب شی عن نفسه باشد. چرا؟ چون علیت این ربط را تمام می‌کند.

می خواهیم عرض کنم روابطی که در منطق صوری وجود دارد نمیتواند محکوم علیت نباشد. وجود ربط بین لازم و ملزوم است، ملاحظه‌ای که بای شما پیدا میشود تصدیقی که برای شما پیدا میشود می‌گوئید اگر این نباشد این علت نیست. با فرض علت بودن آن مغایر است. شما گفته اید این علت، این لازمه است. حالا می‌گوئید این نیست. آنگاه فرض اول شما شکسته می‌شود وقتی که می‌گویم نقیض موجب جزئی، سالبه جزئی نیست این یک حکم منطقی است شما اثبات می‌کنید که اگر بخواهد نقیض باشد باید امکان وجود موجب جزئی را بردارد یعنی یک مورد هم نگذارد که موجب جزئی باشد. این معنی سلب کلی است. و بالعکس بهر حال وقتی پای استدلال به میدان گاهش علیت باشد. همینکه می‌گوید به این دلیل، معنایش اینست که به چیزی که می‌گوئید به این دلیل تکیه کرده است.

اگر ما بگوئیم از هر چیزی می‌شود هر چیزی را نتیجه گرفت. از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را میشود بدست آورد و از هیچ مقدمه‌ای هم هیچ چیز را نمی‌شود بدست آورد. معنایش اینست علیت را باید کنار بگذارید. یعنی هیچ مقدمه‌ای علت برای اثبات نتیجه‌ای نباشد. یا بالعکس هیچ مقدمه‌ای مثر به هیچ ثمری نیست. و از هر مقدمه‌ای هر ثمره‌ای را بصورت واحد می‌توان بدست آورد. این دو یکدیگر را نقض می‌کند. پس بنابر این برهان علیت یعنی تکیه گاهی که استدلال بر آن قرار گرفته است پایه همه استدلالها است.

\*بحث در اصل وجود علیت است نه در ساختار علیت:

این غیر از بحث درباره اینستکه از یک علت یک معلول بر می‌خیزد یا از دو علت یا بیشتر. اصلا موضع کلام دو تاست. ما کاری در این بحث که عرض کردیم کل مباحث منطق صوری به علیت باز می‌گردد و اصل علیت هم می‌گویند در احکام بدیهی است همانگونه که هستی در تعاریف بدیهی است. زیرا نمی‌شود حکم بدون علیت باشد. همانجور که در تعاریف هستی بدیهی است در احکام هم علیت بدیهی است و نمی‌شود برای آن دلیل آورد. اگر هر دلیل را که بخواهید برای اثبات اینکه علیتی در کار است بیاورید مبتنی بر علیت است. حکم زیر همین علیت است. اگر چنین چیزی هست آنوقت صحبت از اینکه بخواهیم ببینیم از یک علت چند معلول در می‌آید اصلا بحثش این بحثی که عرض می‌کنید نیست. در اصل وجود علیت و درک از علیت بحث می‌کنیم نه

در باره اینکه آیا نسبت علت به معلول چیست؟ حالا اگر بخواهید به بیان دیگری ذکر کنیم در ساختار آن که بحث نداریم د راوصاف آن بحث نداریم در وجودش بحث داریم. هستی علت یعنی هستی حکم در نظر عقل. اگر هستی علت رها شود در منطق صوری هیچ حکمی نخواهیم داشت و هیچ استدلالی نداریم. هستی در تعاریف و علت در احکام. نسبت حکمیه نمی‌تواند بر قرار شود مگر اینکه علت در کار باشد می‌گویند اینها بطور هم عرض در نظر عقل بدیهی است نه اینکه در طول هستند. که بگوئیم (۱) هستی و (۲) علت. می‌گویند اینها اموری هستند که در نظر عقل حاضر است. به عبارت دیگر تا عقل این ابزارها را نداشته باشد قدرت درک ندارد. قدرت تمیز نسبت به هستی همانگونه است که قدرت نسبت به علت.

\*بحث ساختاری را که میکنید، این بحث د را امور ذهنی است نه در امور عینی:

بحث دوم این بود که آیا این بحث با مجموعه نگری مخالف در نمی‌آید؟ یعنی وقتی که گفتیم در منطق صوری ثابت شد از یک معلول یک علت در می‌آید و نمی‌شود از چند علت یک معلول در آید یعنی مجموعه از این بحث می‌کند که چند چیز با هم جمع شده اند و یک خاصیت پیدا شده است و این مخالف با بحث علت باشد. چند رقم میشود به این بحث جواب داد. یکی اینکه خوب پس معلوم میشود وقتی می‌گوئیم وحدت ترکیبی پیدا میکنند تا یک رابطه جدید می‌گیرند خوب آن خاصیت مال وحدتی است که در مرکب پیدا شده با آن ربطی که مجموعه دیگر گرفته است. حالا آن وحدت ترکیبی یک چیز است و با یک چیز دیگر گرفته است. یک نحوه میشود به آن برخورد کرد و از پایگاه منطق صوری به آن جواب داد که جواب نقضی باشد. جواب حلی آن اینست که اصلا ساختاری را که شما می‌گوئید در امور ذهنی است و ساختار در امور عینی نیست، در امور عین اعتراف به ترکیب و تغییر خلاف این قول را اثبات می‌کند در نسبتهای ذهنی این فرمایش تمام است نه در نسبتهای عینی. در نسبت عینی می‌گوئید این قند مرکب است. معنای مرکب بودن اینست که قبول دارید که اجزائی دارد در عین حال ارتباطی در عین حال خاصیتی دارند. می‌گوئید میکروفون مرکب است.

معنایش اینست که بوجود اجزاء و وجود ترکیب و وجود خاصیت اعتراف می‌کنید ربط ترکیب را نمی‌توانید حذف کنید و باز هم آن را مرکب بدانید نمی‌شود وحدت ترکیبی داشته باشد.

\*بحث علیت در موضع اثبات ضرورت منطق کل نگر دقیق تر از بحث عدم کفایت منطق صوری در کل نگری است..

سومین سؤال که فرمودید درباره اینست که جای این بحث در بحث روش طراحی چیست؟ عرض می‌کنیم که گاهی هست که ما در یک مرتبه نازل یک مطلبی را اثبات می‌کنیم گاهی است که قدم دوم را روی ریشه‌ای می‌گذاریم که نمی‌شود یک نفر که منطق صوری را قبول داشته باشد این را نکار کند. بحث درباره هستی علیت داریم. می‌گوئیم هستی علیت حکم می‌کند به اینکه در عینیت مجموعه و ادراک از مجموعه هست طبیعتا این ادق از بحث قبل است از همین علیت هم هست که آن را به این می‌سپاریم که منسوب به تبارک و تعالی جلت عظمه میشود. یعنی حقانیت هیچ چیزی نمیتواند به خودش برگردد. چون هر چیزی را که ملاحظه کنید اگ رگفتید واجب بالغیر است نمی‌تواند در حقانیتش به خودش تمام شود. حقانیت به جلت عظمه تمام میشود تناسب به حضرتش است که باطل بودن و نا حق بودن را تمام می‌کند.

\*در این بحث بدنبال این هستیم که ببینیم آیا علیت بر هر دو منطق حاکم است.

آنوقت اگر بنا شد چنین چیزی باشد که این را باید آخر کار ذکر کنیم، اولین قدمش اینست که در بحث علیت می‌آئیم ببینیم آیا واقعا علیتی که بر منطق صوری حاکم است در اینجا هم علیت حاکم است؟ یعنی درست و صحیح نمی‌تواند در هستی جدای از حق و باطل باشد. درست و فلت این زمانی است که در فلسفه ارزش شما هستی را به درستی ربط بدهید. اگر ربط داشته باشد مطلب تمام است (در بحث فلسفه ارزش). پس شما یک مرحله می‌آئید اثبات می‌کنید منطق صوری کاری به ملاحظه ربط ندارد و ما می‌خواهیم وضعیت را ملاحظه کنیم پس به ملاحظه ربط کار داریم. یک کم از این دقیق تر میشوید می‌گوئید هم منطق صوری و هم منطق مجموعه نگری به یک اصل باز می‌گردد و آن علیت است. کمی دقیق تر که بشوید می‌گوئید هم منطق صوری و هم منطق مجموعه نگری و هم هر گونه هستی به تبارک و تعالی باز می‌گردد. و ملاک صحت باز

گشت به اوست. ملاک عدم بطلان بازگشت به اوست. این مرتبه سوم از دقت است که دیگر از آن بالاتر نمی‌شود رفت.

\*در این بحث عنوان میکنیم که هر دو منطق دو شاخه یک تنه هستند.

در این حد وسط، یعنی نه در آن شکل ساده‌ای که فقط می‌خواستیم اثبات کنیم که دو تاست در اینجا هم منطق لازم است، در اینجا می‌خواهیم یک مقدار از آن مرحله دقیق تر ملاحظه کنیم یعنی جامعی بین منطق کل نگر و منطق صوری بدست آوریم. فقط نگوئیم اینها دو تا هستند و از منطق صوری این کار نمی‌آید و از این منطق کار می‌آید. بگوئیم هر دو دو شاخه از یک تنه هستند.

در اینجا که بخواهیم عرض کنیم، می‌گوئیم دلایلی که شما در علیت می‌آورید، در عینحالی که علیت بدیهی است ولی در مراحلی که آن را ملاحظه می‌کنید برای آن وصفهای جدیدی می‌گوئید همانطور که برای هستی می‌گوئید درست است که اصل ادراک از هستی بدیهی است ولی بهر حال ضرورتا امکان، حدوث، قدم منشاء این میشود که نظر یک فیلسوف نسبت به هستی در آخر کار با تعریفی که اول کار می‌گوید بدیهی است خیلی فاصله پیدا کند، ادراک اولیه از علیت هم بدیهی است ولی ادراک ثانویه‌ای که دارید، طبیعتا وقتی جوانب را می‌بینید خیلی بیشتر می‌توانید روی علیت حساب بگذارید. حالا آن ملاحظاتی که درباره علیت دارید اعم از منطق صوری است. می‌گوئید تصادف به معنی بدون علت بودن ممتنع است. اتفاق افتادن بدون علت ممتنع است. می‌گوئید پای علیت در همه جا هست. عرض ما اینستکه ما این حرف را در عینیت می‌آوریم و می‌گوئیم ما یک کارهایی را پشت سر هم می‌کنیم و مقدماتی را در مراحل انجام می‌دهیم چای درست میشود. یک مقدمات دیگری انجام می‌دهیم چای درست نمی‌شودای یخ می‌بندد. آب را در ظرف می‌ریزیم و قسمت بالای یخچال می‌گذاریم آب یخ می‌زند. هیچوقت آب را در قوری نمی‌کنیم بالای یخچال بگذاریم. بگوئید چای درست کردن چه ربطی به این دارد که آب در ظرف بریزیم؟ چه ربطی دارد که آن را روی سرچراغ بگذاریم و چای خشک در آن بریزیم؟ چای نوشیدنی، یک مایع است و ربطی به چای خشک ندارد. شما این سلسه را در چیزهای جزئی می‌بینید. در چیزهای کلی، کارهای مختلفی را یک لشکر هماهنگ انجام می‌دهد. افرادی ار

برای دیده بانی می‌گذارد و افراد دیگری را برای کارهای دیگر می‌گذارد و یک مجموعه حرکت راه می‌اندازد بعد به ثمره میرسد. اگر ربط بین اینها در عینیت قطع باشد. ثمر مال چیست؟ آیا ثمر اتفاقی پیدا شد؟ می‌گوئید گاهی هم به ثمر نمی‌رسد. من می‌گویم یکبار هم که به ثمر برسد برای استدلال کافی است. آن ده تا که نرسیده باید دید ربط علیت آن در کجا قطع بوده است. اثبات یک دفعه آن برای اثبات علیت در عینیت کافی است. نه اینکه همه دفعات آن باید به ثمر برسد تا علیت اثبات شود ما که از راه استقرا که نمی‌خواهیم این مطلب را استدلال کنیم. یک دفعه آن که تمام شود و در نز عقل قابل انکار نباشد بدیهی باشد کافی است. حتی بالاتر از این مطلب فرض وقوع یک دفعه اش امکان آن را تمام می‌کند امکان وجود علیت به اینکه امتناع آن شکسته شود تمام است. حالا اولی از این مطلب که نه فقط کارهایی را که انجام می‌دهید و بعد ثمر می‌دهد بلکه تصور از مطلب هم داریم بلکه تطبیق هم داریم بلکه می‌گوئیم می‌خواهیم چنین کاری را انجام دهیم و آن کار هم انجام می‌گیرد وجود قانون داشتن، شناخت ممکن بودن را تحت علیت تمام میکند.

برادر نجابت: همین مسأله اخیر که اشاره فرمودید، برنامه‌ای که بریزیم گاهی نتیجه می‌دهد و گاهی نتیجه نمی‌دهد بعد فرمودید اگر یک دفعه هم نتیجه داد دلیل بوجود علیت در عینیت است ضمناً فرمودید صتفه یا تصادف طبیعتاً اشتباه هم به همین ترتیب.....

برادر حجت الا سلام حسینی: اشتباه غیر از تصادف است ما گفتیم تصادف بدون علیت غیر ممکن است باشد.

برادر نجابت: در اشتباه، هم یک عملی محقق میشود و حتماً هم علت دارد یعنی وقتی که ما برنامه ریزی می‌کنیم و نتیجه نمی‌دهد هم علتی بر آن حاکم است. بنابر این وقتی که صحت یک واقعه اتفاق می‌افتد این کافی نیست تا موفقیت ما و اینکه صحت برنامه به علیت بر می‌گردد، را تمام کند بلکه علیت اعم از به نتیجه رسیدن یا به نتیجه نرسیدن است. آنوقت اگر اینطور بود آنگاه ما نمی‌توانیم از استدلال استفاده کنیم و بگوئیم علیت در عینیت وجود دارد. وقتی هم که نتیجه‌ای از برنامه ما حاصل نمی‌شود علتی برای عدم نتیجه گیری هست.

برادر حجت الا سلام حسینی: این خودش قول به علیت را تمام می‌کند. علیت که وجود دارد.

برادر نجابت: اثبات این را عرض می‌کنم که علیت اثبات نظیریش را تمام می‌کند قبلا هم تمام بود. وجود

علیت را فرمودید که انکارش مثل انکار هستی و نیستی است.

برادر حجت الا سلام حسینی: یعنی دنبال علت اشتباه هم که می‌رویم معنایش اینست که تحت علیت این

کار انجام می‌گیرد.

برادر نجابت: عرض من اینست که علیت را در عینیت تمام نمی‌کند در بحث نظری آن تمام می‌کند همانطور

که نتیجه می‌دهد ما می‌گوئیم همانجا هم که نتیجه نمی‌گیریم علتی دارد. جای دیگر هم علتی دارد دقیقا مثل

ملاحظه که فرمودید وجود لوازمی دارد. لوازم وجود (هر وجودی که باشد) من عرض می‌کنم این استدلال که

می‌گوئیم در عینیت کفایت نمی‌کند. چون این هم یک بحث، بحث بر انگیز است که خیلی ها علیت را

نمی‌پذیرند خیلی ها هم می‌پذیرند. البته در مرحله نظری. بعد گرفتاری پیش می‌آید که می‌گوئیم در عینیت

وجود دارد.

برادر حجت الا سلام حسینی: آدم اشتباه می‌کند آب بر می‌دارد بجای اینکه در سماور بریزد در جایخی

می‌ریزد. این ثمره‌ای حاصل نمی‌شود با ثمره مطلوب حاصل نمی‌شود؟

برادر نجابت: ثمره مطلوب حاصل نمی‌شود.

برادر حجت الا سلام حسینی: پس اصل اینکه مقدمات به نتیجه‌ای میرسد تخلف ناپذیر است.

برادر نجابت: من هم همین را عرض می‌کنم.

برادر حجت الا سلام حسینی: این علیت در عینیت است حالا دنبال دو قسمت مطلب هستیم (۱) در عینیت

علیت وجود دارد. ثمره چه مطلوب و چه غیر مطلوب علت می‌خواهد اگر علت وجود نداشته باشد ثمر بدون

علت مثل اینکه آثار وجود را از عدم بخواهیم. پس در عینیت اول کاری که می‌کنیم اینست که علیت هست. از

این مطلب باید قدم بعدی را سؤال کرد. اینکه در عینیت علیت است این غیر قابل تردید است کارهائی را انجام

می‌دهیم ثمراتی بالضروره دارد. نمی‌شود ثمر نداشته باشد. آن ثمر بدون کارهای دیگری می‌کنید ثمرات



دیگری می‌دهد. تفاوت در اینکه دو نحوه کار دو نحوه ثمر دارد باز اثبات علیت در عینیت است. آیا اثبات علیت تنها است؟ نه اثبات قانونمند بودنش هم هست. دو نحوه کار کردم یک ثمر نمی‌دهد دو نحوه ثمر می‌دهد. آن را در بخچال گذاشتیم تبدیل به یخ میشود. آب را در سماور ریختم جوشید. این قانونمند بودنش را اثبات میکند. اصل آن را وجود ثمر تمام میکند. دوئیت در آثار اینکه علیت به گونه های مختلف در عینیت است را اثبات می‌کند به گونه های مختلف در عینیت عمل میکند. ثمرات متعددی دارد روابط متعددی دارد. روابط متعددی دارد یعنی قانون های متعددی دارد. حالا در مرحله سوم می‌گوئیم ربط بین شناخت و ما و علیت. اگر ما یکبار پیش بینی که کردیم موافق با خارج شد معنایش اینست که یک ربط عینی که این ثمر را داده است وجود دارد. چگونه می‌گفتیم وقتی که آب در سماور بریزید بخار میشود. ثمره یعنی بخار ربط. عینی با آب ریختن و جوشیدن دارد با فرضا در درجه دمای فلان، با شرایط آب با مجموعه چه و وحدت ترکیبی فلان. چگونه در آنجا می‌فرمودید که این مجموعه این ثمر را دارد بنده عرض می‌کنم خود اتفاق صحت به عنوان یک ثمر معلول علت است. اینجور نیست که اشتباه معلول علت است. البته حتما ما می‌گوئیم اشتباه معلول علت است. اینجور نیست که اشتباه معلول علت نباشد. در قسمت دوم قانونمند بودن علت را عرض کردیم. دوئیت در عمل. درئیت در عمل بالای سر نحوه برخورد ما قرار می‌گیرد و می‌گوید اگر این نحوه عمل کنید علیت در عینیت شما را به ثمری صحیح می‌کشد. اگر آن نحوه عمل کنید علیت در عینیت شما را به ثمر ناسازگار با خواست می‌رساند. پس بین پیش بینی من و اتفاقی که در خارج می‌افتد علیت برقرار است وقتی ثمره صحیحی دارد معلول علت است وقتی ثمره باطلی هم دارد معلول علت است. معنای منطبق داشتن هم همین است در منطق نظر هم همینجور است اینجور نیست که مغالطه انجام می‌گیرد آثارش را هم دارد. حکم اولیه امتناع اجتماع نقیضین حکم می‌کند که اگر این مقدمه را رفتید مغالطه است به نتیجه نمی‌رسید. اگر این راه را رفتید برهان است و به نتیجه می‌رسید. وجود صحیح و غلط در ذهن که علت نمی‌شود پس منطق هم ندارد پس علیت نیست. در عین هم همینطور است اگر این مقدمه را رفتید راهش دوئیت دارد حتما به آن طرف می‌رسد علیت شما را می‌رساند. اگر این راه را رفتید طبیعتا به آن طرف می‌رسید.

\*هستی و حقانیت هستی به حضرت حق باز گشت می‌نماید.

اینکه و می‌گوئید (و من یغفر الذنب الا هو) ذنب علیت برای عذاب دارد. خاصیت طبیعی آن ضرورت رفتن به عذاب است. مغفرت حاکمیت بر اصل هستی است این جواز ناحیه خداوند متعال و کسانی که خدا تصرف در هستی را به دست آنها سپرده است ممکن نیست فرض داشته باشد. دیگر کیف به اینکه "یبدل" ..... السیئات بالحسنات" خداوند به حسنه بر می‌گرداند. گناه را ثوابش می‌کند. این یک رتبه دیگری است شما می‌خواستی که خمر درست شود خمر که درست نشده است که هیچ، چیز نافع هم درست شده است سیر قهری آن این بود که خمر شود. در خمر و خل فاصله نزدیک است و گاهی خمر تبدیل به خل می‌شود ولی یک چیز که فاصله آن خیلی زیاد است و مگوئید اصلا این خاصیت ربط ندارد. شما خار کاشته باشید. می‌گویند برای چه خار می‌کاری؟ جز منشاء ازار خودت و دیگران چیز دیگری نیست می‌گوئید الا باید بوته های خار را از کوه بیاورم و بکارم اگر اذیت نکند یک حرف است و یک حرف هم این است که بتدیل به یک چیز نافع مثل گل هم بشود و معطر باشد. هویت آن کلا قلب شود. معنایش اینست که نه فقط روابطش بلکه هستی اش باید به دست دیگری باشد. آنچه که ما از روابط ذکر می‌کنیم هستی و حقانیتش به او باز می‌گردد. نه به خودش. خودش که چیزی ندارد که بایستد. در یک جاهائی ادارک از حالات قلبی و تصورات نظری(درک اعم است همان حکمی که علیت در عین دارد درک هم واصل فهم هم حاکم بر همه اینهاست انسان نسبت به حالات قلبی و حتی نسبت به سرور و الم خستگی و نشاط وترس و جرئیت درک دارد. معلوم میشود درک حاکم است که می‌تواند درک داشت باشد. اگر درک نبود آن مرتبه فنا میشود.

اصلا مرتبه فنا (در بحثهای مجموعه نگری) مرتبه‌ای است که درک از آن ممتنع است. درون رابطه قرار می‌گیرد. وقتی درک از آن ممتنع شد دیرگ نمی‌شود آن را وصف کرد چیزی که درک از آن ممتنع شد وصف شدنی نیست الا بلا جمال در دواها وقتی کلماتی را از معصوم می‌شنویم که فقط درک بلا جمال می‌توانیم از آن داشته باشیم بالمرهدرک بالتفصیل نمی‌تواند. در یک رتبه خیال می‌کند چونمن اهل این مرتبه نیستیم نمیتوانم درک داشته تباشم ولی بعضی از عبارات است که یک پا بالاتر از درک است و فقط می‌شود آن را

تصدیق اجمالی کرد قابلیت وصف شدن به وصف تفصیلی نیست چون انسان درون رابطه قرار می‌گیرد. کلمه‌ای که در زیارت مبارکه شعبانیه منسوب به معصومین می‌بینیم "الهی واجعلنی من نادیته فاجا بک ولا حظه فضق لجلالک" گفته نمی‌شود "لاحظتک" و نظر به آثار رحمت و این امور باشد. می‌گوید تو او راملاحظه کنی خدا که انسان را ملاحظه کند که انسان نمی‌تواند از فعل تبارک و تعالی ادراک داشته باشد در رابطه قرار می‌گیرد "فضق لجلالک" این چیزی نیست که از طرف بتواند فعلی انجام گیرد، در برابر فعله جلت عظمه، این درون رابطه قرار گرفتن است میشود بالاجمال فهم از مطلب را اینجور نزدیک به ذهن کنیم و بگوئیم آن یک لحظه یا یک ساعت یا یک شبانه روز یا هر چه که در این مرحله هر کس یا موجود ممکنی قرار بگیرد. قبل و بعدش را میتواند نسبت به خودش التفات داشته باشد حافظه یارای حفظ و فهم یارای فهم دارد آن مقدارش کانه قطع شده است چون به ادراک دیگر نمی‌تواند احاطه داشته باشد. ادارک بدون حاکمیت بر رابطه ممتنع است. هر گاه درون رابطه قرار گرفت دیگر درکی در کار نیست. حال اگر تحیر به همان تحیری که برای من و شما قابل وصف است تحیری که نفس آن قابلیت وصف نداشته باشد یعنی درک در تمام مراتب حل شده باشد و عارف نتواند آن را توصیف کند و فیلسوف بالمره نتواند آن را توصیف کند فقط وصف بالاجمال بکند. این نحوه تحیر قاعدتا باید شبیه به همین مطلبی باشد که عرض شد درون رابطه قرار گرفتن باشد طبیعتا دیگر حرکات در تمام مراتب در مرتبه کمال بندگی و سجود شاید بشود گفت، هست یعنی چگونه می‌گویند اتوماتیک است مثل ماشینی که اختیار نداشته باشد و در دست شما کیف یشاء آن را منقلب کنید. و بچرخانید اگر هستی در تمام مراتب در مرتبه سجود قرار گرفت هستی ه فردی هر ممکنی، حتی اینکه مرتبه‌ای از آن باقی نماند که کانه ساجد را ملاحظه کند، یک وقت ما سجده می‌رویم می‌فهمیم که این سجده است. در سجده هستیم بچه صدا می‌دهد. بدن در حال سجده است اما! یک مقدرا بالاتر تا آنجا که هیچ ذره‌ای از هستی شما نتواند ملاحظه کند و همان مرتبه هم ساجد باشد. آنوقت دیگر درک ممتنع میشود چون استقلال ممتنع شده است. آنوقت نظیر این مراتب را از نظر تصویری انسان در مفاهمه اش میتواند اشاره اجمالی به اینگونه بکند ولی تمام اینها بسته به لازمه است ولی لازمه امر اجمالی که خودش را نمی‌دانیم چیست. یک نمی‌دانم چیست داریم و یک

نمیشود فهمید چیست داریم ممتنع است بفهمیم چه هست باید آن را اضافه کنیم کسی را که برق می‌گیرد خشک میشود یک وقتی هست که می‌گوئید برق او را لرزاند این قابل درک است آدم احساس درد بکند داد بزند و دنبال نجات باشد. اگر گفتید برق بر او به نحوه‌ای احاطه پیدا کرد که خشک شد. حین هیچ شدن که نمی‌تواند التفات به خود داشته باشد. و نمی‌تواند التفات به کمک گرفتن و داد زدن داشته باشد. اینها مال مراتب خیلی قبل تر آن است.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۷

پرسش و پاسخ پیرامون برهان علیت و دو منطق صوری و کل نگری

برادر نیاز: به دنبال بحث برهان علیت سه مطلب سه مطلب اثبات شد یکی اثبات وجود مجموعه در عینیت و دیگری دوئیت منطق مجموعه نگری با منطق صوری و سوم ضرورت وجود منطق مجموعه نگری و اثبات وجود آن بود.

در این جلسه پیرامون این مطالب سئوالات مربوطه را طرح می‌نمایم.

۱- در این مباحث مطرح می‌فرمائید منطق صوری نیازمند منطق مجموعه نگر است و منطق مجموعه نگر هم نیازمند منطق صوری است. اگر چنین باشد که تطبیق به مصداق نیاز به ابزار حجیت داشته باشد آیا تاکنون عمل تطبیق به مصداق بوده است. که آن منطق غیر از منطق مجموعه نگری است؟ بعنوان توضیح باید گفت که جناب آقای حسینی می‌فرمایند منطق صوری نیازمند منطق مجموعه نگر است و منطق مجموعه نگر هم نیازمند منطق صوری است. بعنوان یک سؤال عرض می‌کنیم که آیا تطبیق به مصداق تا حالا صورت نمی‌گرفته است؟ حکم کلی بر مصداق خارجیش بار نمی‌شده است و یا اینکه این عمل صورت می‌گرفته است اگر چنین بوده آیا منطقی داشته است یا نه؟ که ما صحبت از منطق مجموعه نگر می‌کنیم.

۲- آیا شامل دانستن برهان علیت عاملی برای حذف اختیار یا اشتباه انسان نمی‌شود. و آیا علیت اثبات

قانونمند بودن رفتار انسان را نمی‌نماید؟

۳- در جلسه قبل فرمودید تفاوت منطق مجموعه نگر با منطق کلی نگر اینستکه در منطق کل نگر ملاحظه بین نسبتها میشود. ملاحظه نسبت تأثیر میشود. سؤال اینستکه آیا در منطق کل نگر بین مفاهیم کلی نظری ملاحظه نسبت نمی‌شود؟

۴- در بحث پنجم از مباحث دور دوم می‌فرمائید اگر مجموعه باشد و قابل درک نباشد یعنی منطق ندارد. صحبت سر اینکه اگر صد هزار مجموعه در جهان خارج باشد آیا برای درک هر یک از آنها منطقی خاص لازم است؟ اگر چنین نباشد آیا شباهتی از نظر کلی بودن منطق مجموعه نگر بین این منطق و منطق صوری نیست؟

آیا تاکنون که منطق مجموعه نگر نبوده است عمل تطبیق به مصداق صورت نمی‌گرفته است.

برادر حجت الاسلام حسینی: در مورد سؤال اول که فرمودید منطق صوری نیازمند منطق مجموعه نگر است و منطق مجموعه نگر هم نیازمند منطق صوری و اگر در تطبیق به مصداق منطق برای حجیت بخواهد آیا تاکنون هیچ تطبیق انجام نمی‌گرفته؟ یا تطبیق انجام می‌گرفته است؟ این حرف درست مثل اینستکه بفرمائید آنوقتی که منطق صوری نبود بشر چه میکرد؟ منطق درصد اشتباه را برای متوسط مردم پائین می‌آورد و میتوانند با این ابزار اشتباهات را کنترل کنند همانوقت هم که منطق نبوده است کسانی هم که قدرت فهم بیشتری داشتند می‌توانستند ولو تشخیص نمی‌دادند چرا اینجور است. گاهی انسان های حدید الذهن که قدرت توجه و تنبه اشان زیاد است فرضاً در یک جامعه یک میلیون نفری صد نفر در یک قدرت ذهنی بوده اند که مغالطه های مغالطه گران نمی‌توانسته آنها را بپیچاند. ارسطور آمده رابطه هائی که این صد نفر بوسیله قدرت فهم ملاحظه می‌کردند را تدوین کرده است بعد عملیات آن صد نفر عمومیت پیدا کرده است یعنی مثلاً هر کس که منطق را خوب بخواند و آن را بکار گیرد نسبت اشتباهش پائین می‌آید ولی باز هم فرد را معصوم نمی‌کند، یعنی باز استفاده از منطق هم برای همه مساوی نمی‌شود و طبیعتاً برای افراد بر حسب شدت و ضعف دقت و حوصله‌ای که بخرج بدهند یا انتقالی که پیدا کنند یا سایر اموری که جای بحث آن در اینجا نیست، قرض کنید از این یک میلیون نفر که قبلاً صد نفرشان از مغالطه سوفیسطیها و مغالطه گران فریب نمی‌خوردند

بعد که منطبق درست شود بجای صد نفر، صد هزار یا دویست هزار نفر می‌توانند منطبق را بخوانند و بکار ببرند. این نسبتی را که در جامعه عوض می‌کند وضعیت ارتکازات جامعه را عوض می‌کند، و نیاز به این نیست که همه یک میلیون نفر بفهمند و بخوانند و وقت و تمرکزشان را روی منطبق بگذارند. مردم مشغول زندگی خودشان هستند ولی این تأثیری را که روی ارتکازات و جمع می‌گذارد آثارش اینستکه همه در راحتی قرار می‌گیرند. فرضاً وقتی که یک منکری به میدان می‌آید و بحثی را می‌آورد و یک مبدعی می‌آید و یک بدعتی را می‌آورد یک عالم فاضل جلو این مبدع رومی گیرد این معنایش این نیست که همه مردم هم خوب شبیه را فهمیده‌اند و هم جواب آن را خوب متوجه شده‌اند. یک عده‌ای که متوجه میشوند این شبیه‌کننده و مبدع چه گفت پاسخ دندان شکن این عالم چه بود دیگر ابداع مبدع در جامعه جان نمی‌گیرد. آثارش این میشود که این می‌شکند وقتی که شکست از اذهان عمومی دور میشود و جا نمی‌افتد جایگزین نمی‌شود و در ادراکات جمع قرار نمی‌گیرد در نظام ارتکازات بعنوان یک مطلب فلسفی پذیرفته نمی‌شود. وقتی که پذیرفته نشد مضرات آن، شبیه برای جامعه بسیار کم میشود. حال این باید این فرد شبیه‌کننده برود و بگردد چند نفر آدم را پیدا کند که متوسط اطلاع یا ذهنشان در سطح پائینی باشد و به آنها کارگر شود و یک طیف مختصری را برای خودشان درست کند ولی اینها یک طیف منزوی میشوند. الان چنین نیست که ادیان باطل وجود نداشته باشد وجود دارند اما قدرت حاکم شدن بر جامعه را ندارند. مثلاً در روش اجتهاد شیعه چنین نیست که اخباریون در شکل بسیار تند غیر صحیح که پیداست که اشکال به وضعیت اختیار و انگیزه آنها بر می‌گردد الان چنین نیست که وجود نداشته باشند، افراد کمی را پیدا می‌کنید ولی جان نمی‌گیرد که بتواند حوزه‌ها را در خول حل کنند. اصل آن کاری که باید انجام گیرد اینستکه منتجه جامعه چگونه عمل می‌کند. حالا اگر نخواهیم منتجه بگویم و پائین تر صحبت کنیم اینکه اینها نتوانند فکرشان را در جامعه بکشاند یعنی جو غالب دست شبیه نباشد. چون هر وقت جو غالب دست شبیه باشد کار علماء سخت است. کار متکلمین سخت است چون اینها سنگر دفاعی یک اعتقاد هستند وقتی گفته میشود یک روحانی مانند دیوار افراد مدینه است این مطلبی است یعنی اگر یک دسته‌ای از افرادی که زحمت می‌کشند معنویت و روح و باطن و جوهره یک ملت را بوسیله اخلاق و تزئیکه و

نظیر این امور حفظ می‌کنند این عده باید باشند یک عده دیگر هم باید باشند که حکم حصن را داشته باشند. مطلب به تنهایی با هیچیک از اینها تمام نمی‌شود. یک عده حکم حصن را دارند و آنها نمی‌گذارند جامعه متلاشی شود و بطرف کفر بیاید هر وقت دیدید جو خلاف احکام خدا رواج پیدا کرد یا جو شبهه رواج پیدا کرد معنایش اینست که قدرت علمائی که مسئول این جهت هستند تضعیف شده است. و نتوانسته اند آن کاری را که باید انجام بدهند، انجام بدهند. وقتی که دیدید وضعیت روحی مردم خراب شد آن عده موفق نشده اند کار خودشان را انجام بدهند.

بهر حال قبل از ارسطو اینگونه نبود که چون منطقی نبود بگوئیم هیچکس استدلال صحیح بلد نباشد و هیچکس نتواند حرف صحیح را اثبات کند یا بگوئیم همه می‌توانستند علم منطقی هم بدیهی است و یاد گرفتن هم برای هیچکس لازم ندارد. دو طرف این حرف غلط است، منطقی درصد اشتباه را در جامعه کم می‌کند. منطقی مجموعه نگر هم باید چنین کاری را بکند یعنی الان که منطقی مجموعه نگر نیست عملیاتی که انجام می‌گیرد متکی به قوه فهم منهای فرمول و معادله و رابطه‌ای که بتواند بوسیله آن رابطه حق را اندازه بگیرد. انسان بوسیله منطقی اندازه می‌گیرد که یک حرف صحیح است یا باطل است. مثل خط کش که می‌گذارید و خط می‌کشید تعبیر می‌کنند اله قانونیه تعصم مراعاتها عن الخطاء فی الفکر این همانطور است.

پس الان که منطقی برای تطبیق به مصداق نداریم عملیاتی انجام می‌گیرد ولی براساس تخمین است و متکی به افراد خاصی است.

بهر حال عرض می‌کنم که وقتی منطقی مجموعه نگر نباشد امام خمینی که موضع گیری می‌کند آمریکا، روس، اروپا، چین و... به دست و پا می‌افتند. ولکن هزاران هزار فقیه، فیلسوف و عارف داریم که از موضع گیری آنها آمریکا به تزلزل نمی‌افتد اینکه ما بخواهیم بگوئیم عین این کاری را که در جهت گیریهای کلی امام می‌کند را می‌خواهیم در مراتب پائین تر آن جاری کنیم، طبیعتاً بدون ابزار جاری نمی‌شود. باید به تعداد مشاغل و مناصب افراد مانند داشته باشیم که تازه هماهنگ کردن کل اینها زمانیکه از موضع گیری فردی که خارج شد و به موضع گیری جمعی و سازمانی رسید مساله است. مثلاً وزیر آب و برق موضع گیری مرتبه متنازل موضع



گیری امام باشد. وزیر تجارت هم موضع گیریش متنازل موضع گیری امام باشد این که یک کار ساده نیست. یک وقت می گوئید عملیات اینها به ولایت فقیه متصل است. می گوئید این وزیر الگوی نازل کاری را که امام در سطح جهانی میکند در امر آب میکند اگر این را به وزیر نیرو بگوئید می گوید محال است من چنین کاری را بکنم. می گوید از رهنمودهای امام و حضرت آیه ... منتظری استفاده می کنم ولی بگوئید من که کاری به استفاده اینجوری ندارم می خواهم وقتی که امضاء می کنید مثل وقتی که آقا مهر میکند باشد شما تغییر که میدهید در بخشها به مدیر کل آب هم که برسید در قم بگوید من هم مرتبه متنازل کار امام را در قم می کنم. چنین چیزی به سادگی امکان پذیر نیست تازه هماهنگ کردن این وزیر با وزیر دیگر تصمیم گیری فردی نیست که تصمیم گیری فردی نیست و تصمیم گیری جمعی است که بدون داشتن ابزار نمی شود. یعنی تازه نظام مدیریت منهای ابزار نمی شود و بهر حال یک نحوه رابطه را شما در توزیع نیرو بکار می گیرید. پس بنابراین اگر واقعاً انسان در زمان حیات خودش و هم در قبل می بینید که عده ای از فقهاء ولو بزرگ در مرتبه فقه احترام دارند آدم احیاناً زمان حیاتشان مقلد آنها بوده است در موضع گیری اجتماعی دچار اشتباه شده است فقیه و دانشمند و صاحب رساله و منشاء تقلید عامه هم بوده اند ولکن دچار یک غفلتی شده اند یا در امور جزئی اختیارشان را دست افراد خاصی میداده اند. نوع این آقایانی که اختیارشان را بدست اطرافیان می دهند و نسبت به امام میتواند قسم بخورد که در امور کلی اختیارشان دست اطرافیان نیست این دقیقاً بخاطر اینست که منطقی ندارد که این مطلب را تمام کند. اعتقاد می کند به شهادت عدلین عمل میکند. شهادت عدلین محترم است ولی برای کار دیگری آمده است. در این مورد جای بکار بردنش نیست. نه فقط فقهاء هم اینجور میشوند در این امر عرفاء هم عین همین هستند متکلمین هم عین همین هستند اعتماد می کنند. به ذهن انسان می آید که آن نحوه کمکی را که میشود همه روحانیت به امام بکنند، همه متکلمین به امام بکنند و همه عرفاء به امام کمک کنند همه آن نحوه کمک را انجام نمی دهند. این به این خاطر نیست که آدم مغرض و بدی باشند. چهار تا گزارش به من میرسد گزارش ها هم راست است آدم عادل هم آمده گفته که فلان قانون فلان جور عمل شده و یا در آنجا فلان ظلم شده است من هم مجموعه نگر نیستم با منطقی حساب نمی کنم خیال می کنم الان اسلام

در معرض فنا هست. حالا اگر بنا بود زمان طاغوت به من گزارش برسد یک میلیون از این گزارشها میرسید و بدتر از آن هم میرسید چون مجموعه نگر نبودم در آنوقت هم هیچوقت روی تغییر حالت عمومی برایم سؤال نمی‌شد. و می‌گفتم مرام مختار هستند.

رگ رگ است این آب شیرین یا آب شور

بر خلائق می‌رود تا نفخ صور

اینکه آدم بخواهد از جامعه نمونه برداری کند و مترصد حفاظت از جامعه باشد مجموعه نگری می‌خواهد. ولی نداریم و چوبش را هم می‌خوریم. تاکنون عمل تطبیق انجام نگرفته است و علمهای تطبیق غلط تشتت‌های خاصی را ایجاد کرده است که اگر تفضل خدا حرکت این امر نبود تا حالا بر مسلمین در تبعیتشان نسبت به رسول خدا از نظر عینی و عملی بسیار سخت می‌گذشت. و الان هم بسیاری از مواهبی را که میشود ادراک کرد ادراک نشده است. حالا بالعکس آن طرف بیایم کفار منطق مجموعه نگری برای کار باطل خودشان دارند. این همه انسجامی را که از نظر نحوه عملکرد و منشاء فشار و سیطره نسبت به مسلمین پیدا کرده اند یعنی به اسلام و مسلمین تهاجم کرده اند مال اینستکه چنین منطقی را دارند و الا آنها که مجسمه غرض فاسد هستند. آنها که اصلاً تنازع نباید بگذارد حتی دو کلمه با هم حرف بزنند. یعنی اگر ریاست طلبی را می‌خواهید در کفار تا حدی که مجمل است و احاطه بر آن ممتنع است وجود دارد. اگر یک وقت کسی به اشتباه می‌گوید در بین شیعه و علماء این ردائل اخلاق است این اشتباه است. چون گاهی روی درست نشدن ارتباط بین مسلمین در مرتبه عمل صحبت میشود و می‌گویند حدی که بین علماء است در دیگران نیست، حد مربوط به علماء سوء است حد مال گورویچ و مارکس است اینهایی که به نبی اکرم (ص) در ادنی مرتبه پاسخ گفتند و شهادت دادند و ایمان آوردند به همان نسبت از ردائل نفس دور هستند. محال است کسی در دستگاه نبی اکرم بیاید و از اولین قدمی که می‌آید اولین قدم پاکی باطنش شروع نشود. به زیان گفتند در یک مرتبه پاک میشوند به قلب گفتند در یک مرتبه دیگری پاک میشوند در هر مرتبه‌ای که گفتند در همان مرتبه پاک میشوند. اینجور نیست که بین اینها حد بیشتر از حدی که بین کفار است وجود داشته باشند. انسجام عمل کفار بدلیل منطقتشان است

عدم انسجام ما بدلیل اینستکه ابزاری نداریم. عقل را هم خدا داده است که آن را بکار ببندند و منطقش را پیدا کنند ملاک حجیت عقل است ملاک حجیت به وحی بر نمی‌گردد. صحیح نیست که کسی بگوید وحی است. حال میشود بصورت تقریب به ذهن احتمال داد که اینها چون زیر سایه نبی اکرم (ص) بودند مشکلات تنازعشان کمتر بود لذا میشد به حیات خودشان آهسته آهسته ادامه دهند و کجدار و مریض رفتار کنند، و به همین دلیل احساس ضرورت عقلانی برای دنبال منطق رفتن برایشان پیدا نشد. کفار چون در خبائث بودند و تنازع ذاتی روش آنها بود و درگیری با هم ذاتی مبنای آنها بود. به مشکلات شدید برخوردند از جمله مشکلات جنگ بین الملل بود. و بعدها ارتباطات و نیازها منشاء این شد که فکر را برای هماهنگ عمل کردن بکار بیاندازند. شدت این تنازعات به تنظیم یکسری روابط در کارهای اجتماعی آنها انجامید.

پس عرض می‌کنیم عمل تطبیق به مصداق دچار تشتت براساس تخمین با تکیه به قدرت فهم آن هم فهم در سطوح مختلف، در سطوح عالیه که مثل قدرت ذهنی وجود مبارک امام باشد الحمد... رب العالمین توانسته به نتیجه برسد. در سطوح دیگر من لاقل از فرد یا افرادی که در جاهای مختلف باشند اطلاع نداریم که موضع گیری آنها در حد ایشان باشد. نمی‌توان گفت که پانصد نفر هم رتبه امام در جامعه وجود دارد چنین چیزی نیست ولی برای حل معادلات جبر اگر یک روز نوابغ می‌توانستند جبر را حل کنند امروز پانصد هزار نفر هم بیشتر هستند که میتوانند جبر را حل کنند.

چرا یک وقت یک خیام بود ولی حالا ۵۰۰ هزار نفر است؟ چون راهش را پیدا کرده اند باز دست بگذارم بگویم فلاسفه‌ای که بتوانند کشف کنند دوباره شما تردید می‌کنید و می‌گوئید نگفتم که کشف کنند صحبت ما اینستکه فهم مقدم بر منطق است ولی اگر منطق نباشد فقط فهم در سطوح عالیه است که می‌توانند به مطالب برسند. و متوسط جامعه و نوع جامعه از این حرکت فکری باز می‌مانند و وقتی که باز ماندند اگر خدای نخواستند شبهه و اشتباه و تهاجم کفار باشد جلو آن گرفته نمی‌شود.

آیا شامل دانستن برهان علیت به معنای حذف قوه اختیار نیست.

اما سؤال دوم که فرمودید آیا شامل دانستن برهان علیت عاملی برای حذف اختیار است یا نه؟ عرض می‌کنم اگر علیت را در عینیت ملاحظه کنید و در نظام ملاحظه کنید وجود خود قوه اختیار قبل از اعمال اختیار، اعمال اختیار یک حرف است و قدرت اختیار یک حرف دیگر است. یا ضروری میشود و لازم میشود یا نه؟ اگر همانجور که در نظام عالم می‌بینیم آب جزء لازم است. یعنی اگر آب نباشد ترکیبات متناسب با حرکتی که گفتیم انجام نمی‌گیرد (برای مراحل خاص، شما روند را می‌کشید و می‌گوئید این تغییرات در این مرحله که میرسد باید آب وجود داشته باشد. و اینجوری هم تبدیل به آب میشود. بنده عرض می‌کنم اگر مطلقاً لازم نباشد باید در این باره بحث کنیم که اختیار چیست؟ ولکن اگر لزوم اختیار اثبات شد معنایش اینستکه علیت حکم کرده به اینکه قوه اختیار وجود داشته باشد. ما به این رسیدیم که عالم مخلوق است و برای جهت خاصی خلق شده است آن جهت، برای نفع رساندن به خالق نیست و در جهت نفع مخلوق است نفع به مخلوق ممتنع است الا علم برایش حاصل شود چون انبساط، لذت، ابتهاج منهای مطلق علم نمی‌شود، لاقلم علم به حال و علم به نفس لازم است. اگر گفتند لازمه علم حاکمیت بر رابطه است نه تابعیت نسبت به رابطه به هر دلیلی که شما اختیار را تمام کردید به چه وسیله‌ای تمام کردید؟ منطق صوری می‌گوید اختیار لازم است. منطق صوری یعنی چه؟ یعنی علیت نسبتی را که بین کلیات ملاحظه کرده به این نتیجه رسیده است که ضروری است اختیار باشد. حالا شما در عمل آیا می‌گوئید اگر فعل من معلل به علت نباشد علیت به بن بست رسیده است یعنی قانون علیت خودش را نقض کرده است؟ نه در عمل علیت حکم میکند که علت عمل من توانائی قدرت اختیار و حاکمیت بر رابطه باشد. این دو قلم را یکی اینطرف و یکی از آن طرف می‌گذارم این هم قوه اختیار از این راه آمدیم بجای اینکه بگویم اگر اختیار نبود اول کار این را بر می‌دارم و می‌گویم یک راه است. چگونه می‌گفتید علت اینست؟ بعد می‌گفتید این چرا این خاصیت را دارد؟ می‌گفتید ماهیتش اقتضای چنین چیزی را می‌کند. به شما می‌گویم چرا ترش و شیرینی شیرین است؟ می‌گوئید نمی‌که بگوئید چرا دایره گرد است؟ چگونه در اینجا به ذات و ماهیتش بر میگردانی و می‌گوئی علتش اینست حالا اگر من این را برداشتم و خود قوه اختیار را اینجا گذاشتم و گفتم ایشان قوه حاکمیت بر رابطه است یکی از این دو تا را انتخاب کرده است.

خوب علت اینکه چرا یکی را انتخاب کرده چیست؟ چون خصلت ذاتی این را حاکمیت بر رابطه قرار دادی یعنی اختیار داشتن. چگونه وقتی که این بود می توانستی بگویی لازمه ذاتی این است ولی حالا اینجا نمی توانی بگویی لازمه ذاتیش است که مختار است؟ اینجا هم لازمه ذاتش است. ذاتش کجا ثابت شده است؟ در جای دیگر برهان علیت ثابت کرده بود. پس عرض می کنیم که بالمره جبری پیدا نمی شود. و مسأله وجود اشتباه باقی می ماند که از قصور یا تقصیر میشود مسأله تقصیر آن در اینجا محرز است و به سوء اختیار بر می گردد و قصور آن به نبود علم بر می گردد. که در آن هم شاملی هست. که آیا قصوری را که می گوئیم امکان موضع گیری که آن موضع گیری منشاء این شود که برخورد به این مورد خاص نکند بوده یا نه؟ بهر حال می توان گفت نارسائی در آگاهی به دلیل وقوع جزمیتی است و بیشتر از مرتبه ای است که باید و بیش از مرتبه احاطه است. معنای بیش از مرتبه احاطه اینست که ایشان قبل از اینکه زیر پایش سفت باشد پا گذاشته باشد. چرا اینکار را کرده؟ بعلت سوء اختیار که آن هم به اختیار بر میگردد نهایت اینکه در مراتب خفیه آن مورد سؤال قرار نمی گیرد نه اینکه قابلیت سؤال ندارد بلکه مورد سؤال قرار نمی گیرد. مورد سؤال قرار نگرفتن چه عرضی باشد و چه شرعی باشد روی مرتبه ای میشود که شما بهر حال غیر یقینی بودن نسبت ادراک با عینیت را می پذیرید. که بحث آن در جای دیگر است. فعلا بصورت اجمالی جبر پیدا نمی شود. جای اشتباه کجاست؟ باید در علم و آگاهی بررسی شود.

آیا فقط در منطق مجموعه نگری ملاحظه نسبت میشود یا در منطق صوری هم این چنین است؟

پس رفتار انسان هم قانونمند نمی شود.

سؤال دیگر این بوده که آیا تفاوت منطق مجموعه نگر با منطق صوری از ملاحظه نسبتهاست. خیلی فرق است بگوئیم که چیزی را که از خارج تجرید می کنیم و صفتی را که ملاحظه می کنیم این صفت در این شیء چه نسبتی را با آن صفت در این شیء دارد؟ نسبت بین خود صفتها را با هم از موضع انتزاع مشاهده کنیم این خیلی فاصله است. یک وقت من می آیم صفتها را ملاحظه می کنم از نظر اینکه اینها نسبت بهم وجه مشترکشان چقدر است؟ یا چقدر نیست؟ بعد می گویم این انتزاع کلی تر است. مفهوم ظرف، قدرت شمولش بیشتر از

مفهوم قندان است. نسبت بین این دو را ملاحظه می‌کنم. نسبت بین کلیات گاهی از این قبیل است گاهی است که خصلتی را من از این عین خارجی گرفته ام از قندان خصلتهای مختلفی گرفته ام مثل شفاف بودن، شفاف بودن یک خصلت مشترکی است که ابتدائاً من را بطرف منطق تجریدی می‌برد (در نظر ساده و ابتدائی) بعد مقاومت و بعد نطقه ذوب و غیره را می‌گویم و بعد نسبتی را که در عینیت در این ظرف بهم دارند؟ اما چه نسبتی در این موضوع دارند غیر از اینستکه خود آن اوصاف را بگوئیم که کدام بر کدام شاملتر است. شفاف شاملتر است یا شکننده؟ درجه ذوب را ۱۵۰ درجه می‌گیریم. بگوئیم چیزی که در ۱۵۰ درجه ذوب شود بیشتر است یا شفاف؟ بعد بگوئیم کل اینها که ذوب میشوند (در ۱۵۰ درجه) احياناً شاید اشیائی را هم پیدا کنیم که آنها هم در ۱۵۰ درجه ذوب شوند و در عین حال شفاف نباشند. آن نسبتی را که بین کلیات نسبت به شمول و عدم شمول ملاحظه می‌کنید و نسب اربعی را که می‌گوئید این چه جور واقع میشود این غیر از این نسبتی است که در موضع ببینید که چه نسبتی بهم دارند. یعنی هر گاه که وضع این تغییر کند (شفافیت آن) چه تأثیری بر نقطه ذوبش دارد؟ یا هر گاه نقطه کشش این تغییر کند چه تأثیری بر شفافیت آن دارد؟ نسبت اینها در موضع غیر از نسبت در کلیات است. و منطق صوری اصلاً متکفل نیست که نسبت اینها را در خارج ملاحظه کند. یعنی هیچوقت نمی‌گوئیم شما دو نمونه را که بر دارید مغیر و تابعی را که می‌کشیم چه نسبتی بین اینهاست؟ اصلاً بهم کاری ندارد. الان هم بگوئیم که کشش و شفاف بودن ممکن است منطق صوری بگوید چه ربطی دارد اینها دو مقوله و دو خصلت هستند. ربطی بهم ندارند. اگر بگوید رنگ این چه نسبتی به سفتی این دارد؟ می‌گوید رنگ نه علت سفتی میشود و نه علت سستی میشود. ولی در منطق مجموعه نگری رنگ دخیل سستی و سختی شیء است. یعنی این باید یک وضعیت خاصی از نظر مولکولی داشته باشد تا در انعکاس نور آن را قرمز ببینید. باید سنگ یا آهن یک وضعیت خاصی داشته باشد تا آن را به رنگهای مختلف ببینید.

آیا به تعداد مجموعه های خارجی باید منطق داشت.

۱. سؤال دیگری که فرمودید که اگر مجموعه باشد و قابل درک نباشد منطق ندارد. و بنابراین اگر در خارج

صد هزار مجموعه داشته باشیم آیا برای درک هر کدام یک منطق خاصی لازم داریم؟ عرض می‌کنیم نه منطق

به شما می‌گوید چگونه مدل بسازید؟ نمونه بسازید؟ بعد برای هر چیزی یک نمونه خاص همان چیز می‌سازید. و تغییرات آن را در آن چیزی که ساخته شده است اندازه‌گیری می‌کنید. یک مدلی شما ساخته‌اید برای اینکه گردش اتم را ببینید یا فضا را ببینید تا وضعیت جامعه را ببینید برای منطق مجموعه نگر و مجموعه عینی قابل ملاحظه است با اختلافات عظیمی که بین آنها اشاره کردم فضا کجا صحبت از خورشید و یک علم دیگر مثل شیمی و کیمیا که صحبت از اتم و ذرات ریز می‌کند یا علم درباره چوب و جامعه کجا. که ابتدائاً بنظر می‌آید که نامربوط هستند ولی منطق مجموعه نگر می‌گوید عینیت را می‌توانم ملاحظه کنم یعنی برای جامعه یک نمونه عینی می‌سازم پس ابزاری برای ساختن وسیله مطالعه هر یک از مجموعه‌ها به شما می‌دهد. منطق مجموعه نگر ابزاری است برای ساختن نمونه‌ای که بوسیله آن نمونه میتوان هر مجموعه‌ای را مطالعه کرد. معنای این حرف این نیست که هر نمونه‌ای را همانند هم می‌سازد وقتی بخواهد تغییرات مولکول چوب را ببیند همان جور نگاه میکند که تغییرات مولکول آب را بخواهد ببیند. اصول کلی آن در شناختن حرکت و تغییر یکی است. ولی نسبت‌های عینی تخته را آنجا می‌گذارد. و حتماً با نسبت‌های عینی که مربوط به آهنمی گذارد فرق دارد پس بنابراین انگار دو دستگاه داریم یکی را مخصوص چوب ساخته ایم و یکی را مخصوص جامعه می‌سازیم. یکی مخصوص جامعه ایران یکی مخصوص جامعه قم آن را کوچک می‌کنیم بزرگ می‌کنیم. شما نمونه برداری که می‌کنید متناسب با آن مجموعه‌ای که می‌خواهید تحت محاسبه قرار دهید نمونه می‌سازید و خود آن نمونه ابزار برای شناختن است. اصول کلی دارید؟ حتماً آیا آن اصول شامل است؟ حتماً. شمول آن مثل منطق صوری است؟ بله. ولكن فرقی با منطق صوری اینست که اصولی را برای ساختن نمونه‌ای از عینیت می‌دهد که منطق صوری چنین چیزی را نمی‌دهد. دنبال این است که وضعیت را مطالعه کند و وضعیت آینده را ترسیم کند و نسبت بین آنها را مشخص کند و بگوید چه کارهایی بکنید تا مثلاً مولکول‌های چوب محکم تر درآید. اگر چنین چیزی مورد مطالعه علم کشاورزی باشد. باید روی همه اینها تعریف بدهد و موضع آنها را مشخص کند و دقت کند تا آن چوبی را که من می‌خواهم برای کجا، چی، چگونه بوجود آید و چگونه قرار بگیرد و الی آخر.

بهر حال پیدایش منطق مجموعه نگر به خدمت گرفتنش در راه اسلام و مسلمین شاید یکی از امور مهم باشد که در ماه مبارک رمضان هم حال دعا پیدا می‌کنید بعد از دعای به وجود مبارک حضرت بقیه... عجل...  
 تعالی فرجه و ملاحظه اینکه خداوند مهلت ابلیس را کم کند و انشاء... حکومت اسلام را انشاء... بر سراسر جهان برساند. و دعای به وجود مبارک امام خمینی و کلیه ولات حضرت چه ایشان که بحمد... و الی در جهت فقه و فقاہت هستند و هم در جهت عرفان و هم در جهت اعلاء کلمه حق، ولایتشان امر مهمی است یعنی به ذهن هر کسی هم در هر جای عالم چیزی برسد قطعاً آنچه در راه حق باشد از افاضات حضرت ولی عصر باذن... تعالی است و آنچه که در راه باطل است هم حتماً از طریق شیطان می‌رسد. اینجور نیست که خبری باشد و مطلب از طرف ائمه نور و نار نباشد. بهر حال هر چه که برسد از دستگاه خدا بیرون نیست دستگاه خدا هم یک قسمتش شیطنت و کفر است ابلیس سرپرستی آن را میکند یک دسته هم که بطرف خودش است و در عوت به خودش است و به ائمه طاهرین. بعد از این مراتب در دعاهائی که شبها می‌کنید به این مطلب توجه داشته باشید. چرا فرق بین عالم و عابد گذاشته میشود؟ همه چیزها را روی این می‌آورند که این سعی میکند دیگران را حفظ کند از دیگران بالاتر توجه به محمد و آل محمد (ص) است که در بعضی از روایات سؤال میشود از انبیاء الهی که حضرت حق سؤال می‌کند مثلاً یا موسی چکار کردی؟ شروع می‌کند به شمردن نماز، روزه، و... این برای گذشتن از آتش و این برای چه و این برای چه. تا وقتی که ایشان بیچاره میشود. می‌گوید خدایا چکار کنم می‌گویند آیا گرسنه‌ای را سیر کردی؟ عطشانی را سیراب کردی؟ عریانی را پوشاندی؟ و بعد درباره اینستکه هر کس گریه کند بر حضرت ابا عبد... خداوند تبارک و تعالی همه این ثوابها را به او عنایت می‌کند و در مرحله اتمش هم عنایت می‌کند نه در مرحله پائین. این عالم آنقدر عالم پستی است که در این عالم عالم هست که صحبت میشود که به محمد و آل محمد (ص) رحم کنید. در همه عوالم محتاج آنها هستیم در این عالم هم محتاج هستیم. یک صورت ظاهریه‌ای هست که ابلیس قدرت تهاجم بر اینها را دارد. و الا در صورت واقعی محال است. نمی‌تواند به گرد نعل کوچکترین قدم اینها هم برسد و غلطی بکند. این را من خلاصه عرض کنم بالاترین عروج و خیر و بندگی در یاری نبی اکرم (ص) و اهل بیت طاهرین حاصل میشود اگر کسی



می‌خواهد به شرط مزد کمک کند. اگر چنین باشد بشتاب الی بیعت ... بیاری اینها شتافتن بیعت با خداست. اگر که انشاء ... تعالی همه شما چنین باشد که یاری که می‌کنید دنبال این نباشید یعنی اگر کسی در کربلا حضرت ابا عبدا... را در آن خصوصیات ظاهریه ملاحظه کند و بعد هم بگوید من بخاطر اینکه خداوند تبارک و تعالی مزد دنیائی یا آخرتی به من بدهد کمک حسین بن علی (ع) می‌کنم. امیدوارم که هیچیک از شما اینجوری نباشید وقتی که می‌روید برای این بروید که مگر کسی هم هست که وقتی آقای خودش را ببیند بخواهد دنبال حساب و کتاب و اجر و مزد دنیوی و اخروی باشد تا او را یاری کند. از نظر ظاهری که کفار تهاجم آوردند به رسول خدا (ص) شما همتان اگر دفع از ایشان باشد باید در مقابل آنهائی که تعریف ربا کرده و به ارزشهای الهی حمله می‌کنند بایستید این هم یک بدبختی از روزگرا است که وقتی که یک مردک نفهم دیوانه کافر زندیق مثل مدرکی که ادعای امام زمان بودن می‌کند کتاب می‌نویسد مسلمین پشت سر هم بفکر علاجش می‌افتند. ولی وقتی که کتابهایی درباره رد احکام دین و حمله به آنها چاپ می‌شود و با ابزار ابلیسی در دانشگاهها تدریس می‌شو نه تنها بفکر مقابله نیستند بلکه با عظمت نام آنها را می‌آورند و می‌گویند اینها نتیجه فکر متفکران است، متأسفانه مسلم در برابر مردکی که خداوند یک کلمه از معرفت خودش را نصیب او نساخته خاضع می‌شود آنها در چه چیز خاضع میشود؟ در عملش که حمله کردن به رسول خدا هست. در عملش که حمله کردن به اسلام است و این خیلی جای تأمل دارد مگر جامعه شناسی یا اقتصاد یا روانشناسی جز حمله به اسلام و دین است. مگر جز متاع ابلیس و ملهمات ابلیس چیز دیگری دارند آنوقت با تجلیل ملاحظه میشود و مسلمین در اینکه کینز به اسلام جسارت کرده و می‌گویند ربا اساس است در این مطلب او را بارک ... و به به می‌گویند این را برای کسانی که بدون رود رواسی التفات به مطلب پیدا نکرده باشند. التفات مسئولیت می‌آورد. یک افرادی همانوقت زمان حضرت ابا عبدالله هم بودند که بهر حال التفات نداشتند. من نمی‌گویم از کوفه التفات نداشتند از یمن و دیگر بلاد مسلمین افراد التفات نداشتند که چنین جنگی بین فرزند پیامبر، فرزند صدیقه طاهره و یزید ملعون واقع شده است. این وضعش خیلی با کسانی که اطلاع داشته باشند بر اینکه یک چنین نزاعی واقع شده است. بهر میزان و هر قدر که برادرها بر این مطلب التفات پیدا کنند و

متوجه شوند این کلمات باطل هجوم بر اسلام و کلمات حق است، یادم به یک حدیث آمد که مدتها قبل در کافی دیده بودم که خداوند حیا می‌کند که عقاب کند بنده‌ای را که سر پائین آورده و تسلیم به ولایت ولی عادل شده است «و لو کان فی نفساً فاجرتاً شقیه» هر چند در اعمال نشده «و لو کان فی نفسها برتاً تقیه» کلمه بر وتقی و فاجر و شقی را به حسب آنچه در خاطریم بود آوردم. اگر کسی وضعش خیلی خوب و همواره و نماز و روزه اش درجه یک ولی کمک ولی عادل نکند این فاجر و شقی است، بهر حال شما برادران در دعا‌های شب توفیقاتی را که می‌خواهید انشاء... در این ماه که ماه دعاست و خدا هم قبول اجابت فرموده و قول به قبول و احسان فرموده است. یک چیز را یقین داشته باشید نمی‌شود شما تصمیم بگیرید نبی اکرم (ص) را یاری کنید و خدا شما را یاری نکند. ولی در عین حال در این ماه قول‌هایی را که داده اند خیلی زیاد است. بخواهید که خداوند همهٔ اسباب توفیقاتی را که موجب انجام وظیفه در خدمت این آقایان می‌شود عنایت کند و همه اسبابی را که موجب بازداشتن میشود خودش به بهترین نحو برطرف کند و شما را در بندگی خودش استوار بدارد. در عرض انجام وظیفه در خدمتگذاری به نبی رحمتش انشاء....

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۸

موضوع: خصوصیت شخصی و خصوصیت نوعیه

تاریخ: ۶۵ / ۲ / ۲۸

خصوصیت شخصی و خصوصیت نوعیه

برادر نیاز: در ادامه طرح برهان علیت در مباحث قبل سه نتیجه‌ای که از طرح این عنوان گرفته شد عبارت

بودند از:

یکی اثبات وجود مجموعه در عینیت یعنی علیت وجود مجموعه را اثبات کند و دوم بیان دوئیت منطقی کل

نگر و کلی نگر و سوم ضرورت وجود منطقی برای مجموعه نگری.

در ادامه مباحث درباره اینکه که کل وجود دارد و می‌شود آن را ادراک کرد صحبت شد و بعد اشاره فرمودید

که برای شناسائی کل لازم نیست حتماً تجرید به نحوه‌ای واقع شود که تاکید آن بر ما به الاشتراک باشد و یک

سؤال که در اینجا بذهن میرسد این است که مگر امکان دارد که تجرید با تکیه بر ما به الافتراق صورت بگیرد؟

در مورد دیگری اشاره فرموده بودید که می‌توان یک شئی را با خصوصیت شخصی اش ملاحظه کرد و

معنای نمونه سازی هم همین است و همچنین در این باره که خصوصیات شخصی و نوعیه به این دلیل که

حرکت امر ممتدی است از هم جدا نیستند مطالبی را بیان کرده بودید اگر اجازه بفرمائید بحث خصوصیت

نوعیه و شخصی و تفاوت بین آنها را بعنوان موضوع کلی بحث این جلسه قرار دهیم.

اتصال مطلق و انفصال مطلق از جهت مکان و زمان برای شئی مرکب قابل لحاظ نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: صحبت اینستکه آیا خصوصیت شخصیه و نوعیه جدای از هم هستند؟ آیا خصوصیت نوعیه در خارج محقق نمی‌شود و بلکه آیا هر چه که متعین و مشخص می‌شود خصوصیت‌های شخصیه است؟

اگر ابتدائاً گفته شود که در خارج چیزی جز اشخاص نیستند (یا اشخاص جدا هستند و یا اشخاص مربوط) و اما اگر ابتدائاً بگوئیم جدا هستند تا چه حد می‌توان مدعی این مطلب شد. اگر مدعی جدائی، هم در جریان ترتیب و هم در جریان تبدیل بشویم یعنی معتقد باشیم که نه مکاناً ارتباط دارند و نه زماناً ارتباط دارند و معنای این حرف این است که وقتی که شئی تغییر می‌کند.

و تبدیل به شئی دیگری می‌شود حالات مختلف آن زماناً ارتباط ندارند و مکاناً هم هیچ ربطی بین آنها نیست. نتیجه چنین حرفی این می‌شود که اصلاً کل در عالم وجود نداشتند باشد که در اینصورت مکان هم قابل ملاحظه نخواهد بود.

قاعدتاً علیت در هر مرتبه‌ای که فرض شود این حرف را می‌شکند زیرا انفصال مطلق از جهت مکان و زمان برای شئی مرکب و متغیر قابل لحاظ نیست و در نفس ترکیب ارتباط مکانی ملاحظه می‌شود.

و در تغییر ارتباط زمانی و نهایتاً وجود تغایر که جدای از تغایر در آثار نیست یا به عبارت دقیقتر جدای از تغایر جریان اثرها نیست در تفکیک و تجزیه مطلق محال است که قابل لحاظ باشد چون می‌گوئید جریان اثرها است که و کیفیتها را مشخص می‌کند بعد هم می‌گوئید اختلاف این جریان خاصیتها به جریان نسبتهاست.

پس کلاً این حرف که از هم منفصل باشند یعنی تاکید بر خصوصیت شخصیه به نحوه‌ای که هر شخصی را منقطع و بریده از قبل و بعد جوانب مختلف آن بدانیم امکان ندارد و که یک قسمت آن در بحث انفصال و اتصال مطلق گفته شده است و در آن جایی که گفته ایم شئی اصل است یا جریان خواص اصل است، این مطلب تمام شده است.

جریان اوصاف و جریان خواص است که اشیاء را متعین می‌کند.

اگر بنا شد متصل باشند یعنی ارتباط داشته باشند و ارتباط هم بصورت جریان تمام شد و گفتیم جریان اوصاف و جریان خواص است که اشیاء را متعین می‌کند «که قبلاً یک بحث مستقل درباره جریان خواص داشته ایم» جریان خواص یا جریان اوصاف اگر علت تعیین بشوند آنوقت تا چه زمانی می‌شود گفت که یک شئی همان شئی قبلی است.

و یا اصلاً آیا می‌شود برابری یقینی را در جریان فرض کرد یا اینکه فرض برابری یقینی با نپذیرفتن جریان ملازمه دارد. اگر این خود کار یک جریان باشد آنگاه عنوان خود کار نمی‌تواند برد و مقطع از یک جریان صدق کند و چون اگر اسم این شئی فعلی خودکار است.

این با دومی متغیر است ولی اگر اسم خودکار را بر یک جریانی گذاشتید و اختلاف هم اختلاف جریان ها با هم باشد یک جریان و جریان خودکار است کیفیتی دارد و متکیف است و یک جریان و جریان میکروفون است آن هم کیفیتی دارد.

نرخ شتاب همان خصوصیت نوعیه است.

گفته بودیم زمان اینها هم برابر با نرخ شتابشان است نه خود شتاب یعنی گفته بودیم یک کیفیت تغییراتی دارد و یک تغییر تغییرات دارد. یک حرکتی دارد، این یک رتبه یک تغییر حرکت دارد که شتاب است، و یک نسبت تغییرات سرعت دارد.

که نرخ شتاب است که برابر با زمان خود این شئی می‌شود. اگر چنین چیزی باشد یک کیفیت متغیر نمی‌تواند جدا و منفصل فرض شود و ملاحظه شود. نه اینکه من نمی‌توانم آنرا ملاحظه و ادراک کنم بلکه وجود عینی آن برابری یقینی نمی‌تواند داشته باشد.

برابری یقینی که در بحث تطابق نظری گفته می‌شود معلوم می‌شود که در عینیت نیست و آنوقت نمی‌توانید بگوئید که اسم خودکار یا کارائی که مورد نظرتان است کارائی شخصیه آن است و شما کارائی یک جریان مورد نظرتان است.

اختلاف کیفیت هم اختلاف کیفیت جریانها هست. آنوقت در اینجا طبیعتاً خصلتهای تعینی را اگر بردارید مجبورید خصلتهای کلی تعین را بگذارید وقتی که صحبت از کیفیت جریان می شود دیگر متعلق کلمه کیفیت شئی نیست.

متعلق کلمه کیف واحد نیست بلکه وحدت یک مجموعه است و امتداد است که در آن کارائی های مختلف زمانهای مختلف وجود دارد. وقتی که صحبت از نرخ شتاب و نرخ تغییر می کنیم معنایش اینستکه تغییرات آن و تغییر تغییرات آن را می پذیریم. خوب در تغییراتش که یک عده از اوصاف عوض می شوند. نسبتی که حاکم بر تغییر تغییراتش است را ملاک برای یک عنوان قرار می دهیم. کارائی خاص منسوب به نسبتی است که حاکم بر تغییرات تغییر است و مگر آن نسبت می تواند چیزی جز خصوصیت نوعیه باشد نرخ شتاب خصوصیت نوعیه است نه خصوصیت شخصیه.

نرخ شتاب را نسبت حاکم بر تغییرات تغییر می دانید. نسبت حاکم خودش چه چیز را می رساند؟ (رجوع شود به بحث نرخ شتاب) در آنجا شما تغییرات را مورد بحث قرار دادید نسبتی که حاکم است و لویک نسبت باشد ولی نسبتی است که در عین اینکه یکی است یکی به معنای واحد نیست و وحدت حاکم بر تغییرات تغییر است و نوع هم چیز دیگری نمی تواند باشد نوع را که در منطق نظری و منطق صوری و منطق ارسطویی قدر مشترک می گوئید در اینجا هم می گوئید رابطه شامل رابطه شامل زمانی که کلیه اعضایش در آن واحد وجود ندارند.

یعنی به معنای یک کل نیست و اگر به معنای یک کل باشد باید اجزاء آن با هم باشند وقتی در زمان آن را ملاحظه می کنید معنای دیگری جز این ندارد که قدرت پذیرش نسبت به اشیاء مختلف الحقیقه از جهت وحدتشان دارند.

چرا مختلف الحقیقه می گویم؟

خصوصیات تغییر لازمه اش اینستکه یک چیزهائی را نداشته باشد. شما نمی گوئید عین همان است که تغییر کرد و آن که بدست آوردن نسبت سرعت میشود و دیگر تغییرات سرعت را که نمی خواستیم.

می گوئید نرخ پوسیدن این و نسبتی که حاکم بر پوسیدن این خودکار است می گوئید حرکت این خودکار و نمی گوئید. حتماً مختلف الحقیقه باید باشند تا شما سراغ نسبت حاکم بر تغییرات تغییر بروید.

اگر چنین است این بیان از نوع با بیانی که در نوع در منطق صوری می شود مختلف است این با آن فاصله دارد. چرا؟ چون همینکه شما به وحدت حاکم بر تغییرات تغییر التفات کردید می توانید یک قدم از خودکار بالاتر بگذارید.

وقتی درباره کره ارض صحبت می کنید کره ارض را بعنوان یک کل که دارای زمان است بعنوان یک جریان تغییر خواص ملاحظه می کنید جریانها درون هم قرار دارند.

همانجور که یک جریان خودکار است یک جریان هم ساختمان و یک جریان هم شاملتر است و نسبتهایی که حاکم بر آن است. وقتی که شما مکان را ذکر می کنید و مکان را جریان ترتیب می گوئید معنایش اینستکه بعضی از مراتب ترتیب نسبت به بعضی شامل باشند. زمان کل را هم می توانید ملاحظه کنید آنوقت وقتی زمان کل را ملاحظه می کنید قطعاً وضعیت نسبت حاکم بر تغییرات تغییر آن با این خیلی فرق دارد هزاران جریان کوچک می آید.

و از بین می رود که باز وحدت نوعیه حاکم بر جریان تغییرات تغییر کره ارض سر جای خودش است. یعنی نرخ شتاب منظومه شمسی که نسبت حاکم بر تغییرات - تغییرش است در حالیکه خیلی از این چیزها می آیند و از بین می روند تغییر نمی کند.

خیلی ها قبل از ما اینجا آمده اند و رفته اند. ما هم میرویم آن هم سر جای خودش است و کار خودش را می کند. خیلی از این اختلافات مهمتری واقع شده است شهرهایی از بین رفته و شهرهایی ساخته شده اند.

ربطی که در جریان مکانی (ترتیب) شامل می دانیم شاملترین به حسب آن چیزی که در دسته بندی می توانیم خدمتتان عرض کنیم آن چیزی است که هویتش با هویت جاذبه غایی وحدت داشته باشد.

یعنی هر مرتبه‌ای از جاذبه غایی را که بخواهید انعکاس جذبش در آن وجود داشته باشد دیگر نمی‌توانید بین جاذبه غائی و بین شاملترین وقت فاصله بگذارید. یعنی زمان رابطه حاکم بر کل برابر با زمان جاذبه غائی است.

حالا به بحث بر می‌گردیم و عرض می‌کنیم که شاملترین ربط (ربط حاکم بر زمان) طبیعتاً به اصطلاح منطقی نوع الانواع را درست می‌کند و عینیت نوع الانواع را نشان می‌دهد.

البته تقسیمات ما عین تقسیمات آنها در کلیات خمس نیست نمی‌خواهیم بگوئیم عین آن تقسیمات است چون اینجا نسبتهایی که بهم دارند نسبت جریان ترتیب است. یعنی اگر می‌گوئیم یک نوع شاملتر و یک نوع نازلتر است باید در جریان ترتیب یکی را جزء یکی دیگر و تحت شمول حساب کنیم.

\* ما به الاشتراک و ما به الاختلاف از هم جدا نیستند

خلاصه اینکه ما به الاختلاف و ما به الاشتراک این خود کار در مراحل پوسیده شدنش از هم جدا نیست. نمی‌شود ما به الاختلاف این را با ما به الاشتراک بریده و منقطع فرض کنید و بگوئید ما به الاشتراک انتزاعی صرف است. ما به الاختلاف آن عینی است. در منطق مجموعه نگر اینجور نیست.

اگر چنین چیزی بگوئیم ما به الاشتراک بین وضعیت موجود و وضعیت آتی ندارد و نمی‌تواند ربط برقرار کند نمی‌تواند جهت حرکت را تغییر دهد.

بر همین اساس هم هر دسته بندی را که منطقاً اثبات کردید نسبت به کل تغییرات اثبات کردید نه نسبت به یکی و که گاهی بنظر می‌آید چرا تقسیم به سه را به همه چیز نسبت می‌دهید؟

ریشه اش در همین حرفهاست. اگر ما به الاشتراکی نسبت به امر تغییر پیدا کردید یعنی اختلاف پتانسیل و ربط بین آن و نمی‌تواند قانونی را که پیدا می‌کنید استثناء بردار باشد.

اگر استثناء بردار باشد نظام دنیا متلاشی می‌شود و نظام نیست. ربط کلاً منفصل می‌شود و اگر ربط هم در یک جا منفصل شد معنای بقای ربط در یک جای دیگر ممتنع است. اگر نظام نبودن و حرکت نبودن را پذیرفتید ربط نبودن و حرکت داشتن و اینها یک صحبت دیگر است.



پای استدلالیون چوبین بود.

از این راه که نگاه کنید ارتباط اشیاء بهم تمام می‌شود. بله کل اشیاء و روابطشان و کل هویت آنها به یده جلت عظمته است که هیچ چیز برابر او وجود پیدا نمی‌کند.

و بقول معروف قرص بودن همه اشیاء به او بر می‌گردد. حتی استدلالی که به آن تمسک می‌کنید و دلیل می‌آورید و بیان می‌کنید استدلال شما را به خدا نمی‌رساند سرش هم اینستکه استدلال که نمی‌تواند واجب باشد استدلال رابطه بین ممکنات است رابطه منطقی آنها را ملاحظه می‌کنید. رابطه بین واجبه‌ها که نیست که رابطه واجب باشد.

رابطه بین ممکنات وجوبش وجوب بالغیر است. به اوست که اشیای شناخته می‌شوند نه به اشیاء است که او شناخته می‌شود. استحکام هر چیزی به او بر می‌گردد. به چیزی که سست باشد که نمی‌شود تکیه کرد. نمی‌شود دست گرفت و به آنطرف نگاه کرد.

معاذاله... چیزی هم عرض حضرت حق جلت عظمته نداریم بوسیله او تکیه کنیم و ببینیم. پس آن چیزی که شما را نگه می‌دارد و ادراکی که پیدا می‌کنید برابری و این استدلال - قرص نیست و بلکه به قرص بودن آن دلخوش می‌شوید نه اینکه قرص باشد.

یک عرفتک به تو تو را شناختم «و انت دللتی» آنچه که دلالت بر تو می‌کند تو آنها را درست کردی. تو آنها را ایجاد کردی. اینجور نیست که چیزی واضح تر از قدرت حضرت حق باشد در یک مرتبه‌ای البته آدم وقتی که در اول کار است می‌گویند بگو خدا یکی است و دو تا نیست.

اثبات هم می‌کنند که اگر دو خدا باشد فساد پیش می‌آید و ولی بعد می‌گویند خدا اصلاً احد است و واحد نیست بعد می‌گویند اصلاً استدلال از این طرف حرکت نمی‌کند شما را به جائی ببرد من پایم را سفت بگذارم و بالا روم.

اگر خودش سفت نباشد تخیل است که من بگویم سفت است و پا روی آن می‌گذارم و بالا می‌روم. به آن دستگیری و عنایتی که او کرده است بالا می‌روم.

والا نه اینکه با پای خودم یا با پای عقل یا با پای اسباب و علل می‌توانم بالا بروم نه بودنش و نه بالا رفتنش هیچکدامش وجوبی ندارد هر دوی آنها ممکن است حضرت اوست که واجب است و به او است که همه چیز هستی پیدا کرده است.

پرسش و پاسخ

برادر نجابت: سئوالی که داشتم یک مقدار خیلی زیادی حل شد ولی اشکالات ادبیاتی باقی مانده است. آخرین جمله‌ای که فرمودید که ما به الاشتراک و ما به الاختلاف بین مراحل پوسیدن زمانی و خودکار وجود ندارد.

فرمودید این یک جریان است و طبعاً جریان را بشکل یک کل که نگاه کنیم اجزاء آن از آن جدا نیست که این اشاره به خصلت نوعیه‌ای از این خودکار و خصلت شخصیه‌ای از این خودکار است.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی بیان خصلت نوعیه و شخصیه از بیان صوری عوض می‌شود.

برادر نجابت: و همین نکته بود که خصلت نوعیه به معنای متعارف و صوری – خودکار بودن مد نظر است و بعد خصلت شخصیه این خودکار بودن. آنوقت اگر این را در نظر بگیریم...

برادر حجت الاسلام حسینی: بنا شد کلمه این را نداشته باشیم. اگر کلمه این نداشته باشیم یک چیزهای مختلفی هستند که وحدتی که دارند وحدت یک کل نیست.

چون تدریجی الحصول است کل که نمی‌تواند تدریجی الحصول باشد. یعنی یک کل را در منطق صوری فرض کنید که بعضی از افرادش باشد و بعضی نباشند.

آنهائی که نیستند دیگر جزء این کل نیستند یعنی این برای هر مقطع زمانی یک کل ملاحظه می‌کند و بقول ما بجای مقطع زمانی می‌گوئیم برای هر جریان ترتیبی یک کل ملاحظه می‌کند که در این کل یک چیزهائی هست و یک چیزهائی نیست می‌گوئید این یک کل مستقل است.

کل شماره الف و در کل دوم یک چیزهای دیگری است و بعضی از آن چیزها نیست ولی بعضی از اعضاء مشترک هم دارد. می‌گوید این هم یک کل مشترک دیگر است یا یک کل مستقل دیگر است.

اگر من گفتم این دو یک کل است. می‌گوئید یعنی چه؟ این یک چیزهائی را ندارد. این هم یک مقدار از چیزها را ندارد. این جز در بحث جریان قابل ملاحظه نیست.

برادر نجابت: عرض من اینستکه فرمایشات شما در مورد خودکار حال به هر عبارتی که بگوئیم خصلت نوعیه یا شخصیه و صادق است اگر تلقی عادی عرض را بیاوریم که خود کارهای متعدد مد نظر بیاید.

که در منطق صوری یک خصلت نوعی یعنی خودکار بودن دارند. هر کدام هم خصلت شخصیه خاص خودشان را داشته باشند. چون در این قسمت اشاره کردم و شما هم فرموده بودید که توجه به امتداد حرکت داریم...

برادر حجت الاسلام حسینی: حضرتعالی می‌فرمائید که درباره یک خودکار که بگوئید تصور اولیه مطلب خیلی سریع است ولی اگر گفتید آن خودکار و این خودکار و آن خودکار و «آن» را چه می‌کنید؟

برادر نجابت: باز اشکال پیش می‌آید که با تکیه بر امتداد بر حرکت همه این خودکارها باید یکی شوند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نسبت حاکم بر آنها در نسبت. گاهی نفس آن نسبت باید یکی شود (نسبت حاکم بر جریان) گاهی است که وقتی گفتید جریان اوصاف یا جریان خواص نسبتی که حاکم بر نسبت اینهاست یعنی یک پله بالاتر می‌روید.

برادر نجابت: آنوقت شما مجبورید آن نسبت را مشترک فرض کنید و چون مرتبط با نسبت درونی است ملاحظه تغییرات تغییر با...

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی تغییرات خودکار من باید در تغییرات خودکار شما مؤثر باشد.

برادر نجابت: نه مؤثر نباید باشد باید نسبتش یکی باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. اگر گفتم نسبت تغییرات حاکم بر تغییرات تغییر هر کدام از اینها را که دست بگذارم زمان مستقل خودش را دارد.

برادر نجابت: بین دو خود کار را ملاحظه بفرمائید.

برادر حجت الاسلام حسینی: گاهی استکه من دست روی زمان «این» خودکار می‌گذارم «این» زمان مستقل دارد. یعنی نسبتی حاکم بر تغییرات تغییرش است.

گاهی است که می‌گویم آیا زمان این با زمان خودکاری که در دست جناب آقای نجابت است یکی است؟ می‌گوئید: نه دوتاست. زمان حاکم بر گچ و سنگ و الی آخر چطور؟ بعد من می‌گویم: نه شما یک کارائی را به همه اینها در مرتبه ذهن بنام خودکار بودن نسبت می‌دهید. آیا این در عینیت دروغ است؟ می‌گوئید: نه دروغ نیست.

می‌گویم: اگر دروغ نیست باید یک نسبتی داشته باشد.

برادر نجابت: آنوقت آن نسبت با آنچه که به آن خاصیت شخصی می‌گوئید مرتبط است. اثبات کردید که در هر خود کار نسبتی که حاکم بر تغییر...

برادر حجت الاسلام حسینی: این در جریان ترتیب است. در جریان ترتیب همه اینها در یک رده و یک صف قرار می‌گیرند. گاهی ما ربط شامل را در زمان ملاحظه می‌کنیم و گاهی در مکان و هر دو را هم در نسبت ملاحظه می‌کنید.

ربط شاملی که در زمان ملاحظه می‌کنید حجم مخصوص و وزن مخصوص و تغییرات آن در یک طیف قرار می‌گیرند.

یعنی شما یک سرعتی را برای ذوب و اشتعال و نسبت تأثیر و کارائی و نسبت تأثیر زمان اینها قرار می‌دهید. گاهی است که زمان شخص این را ملاحظه می‌کنید گاهی زمان آنرا در نسبت ترتیب یعنی نسبت مکانی را هم نسبت می‌دانید.

بنظر من می‌آید که گیر مطلب در جریان ترتیب و جریان تبدیل و نسبت بین آنها را ملاحظه کردن است یعنی مکان و زمان و نسبت حاکم بر آنها و نسبت (تا آنجائی که بنده به آن التفات کردم) التفات به هر دو و نسبت بین آنها نمی‌کند.

اگر می‌خواست بکند مجبور بود رابطه اش با هستی را بیان کند بر خلاف اینکه اینجائی که ما عرض می‌کنیم رابطه مکان و زمان و نسبت بین آنهاست. آنوقت شکل این معنا کلاً یک نحوه دیگر می‌شود. حالا شما همان ربط شاملی را که در زمان حاکم بر اشیاء مختلف الحقیقه ملاحظه می‌کنید آن را در جریان ترتیب ملاحظه کنید یعنی در مکان ملاحظه کنید.

آنگاه می‌بینید خودکار در مرتبه مکانی نه مکان شخصی و متحد با مرتبه مکانی خودکار حضر تعالی و دیگران است. از همینجا هم می‌شود التفات کرد که توجه منطق صوری تنها به مکان است و التفات به زمان ندارد چون تقسیم بندی که می‌کند همگی در جریان ترتیب است و در جریان تبدیل نیست.

گر چه اگر بخواهیم همه اینها را در مقدمه این بحث بیاوریم بنظر نمی‌آید خود مقدمه هم نوشته شود چون مرتباً با بحثهای دیگر گره می‌خورد و از یک جائی باید قیچی کرد.

برادر نجابت: سؤال من دقیقاً همین فرمایشی بود که فرمودید. اگر ارتباط بین نسبت حاکم بر تغییرات زمانی و مکانی با هم ملاحظه شود یعنی همزمانی و هم مکانی محال می‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: آنوقت ربط شامل و ربط مشمول پیدا می‌کنیم.

برادر نجابت: چون حضرت تعالی ما به الاختلاف و ما به الاشتراک را در مورد یک خودکار را با هم مرتبط می‌دانید حالا من باز عبادتش را در منطق صوری بگویم. این هم ما به الاشتراک و ما به الاختلافی دارد که مرتبط است آنوقت ما به الاشتراکها قرار شد در یک جائی به نوعی یکی شوند.

برادر حجت الاسلام حسینی: تحت یک قانون عمل کنند نفرمائید یکی شوند.

تحت یک ربط شامل عمل کنند. که این معنای یکی بودن را که ما به آن التفات داریم ندارد. می‌گوئیم این یک زمان دارد آن هم یک زمان دارد. این یکی دست من است و آن یکی دست شماست. من این یکی را در خط استوا می‌برم شما آن یکی را در قطب می‌برید. واضح هم هست که فرق پیدا می‌کند چه خواسته که بگوئیم زمان هر شئی برابر با تغییرات خودش است.

معنایش اینستکه اگر چسبیده بهم هم بگذارید زمانش دوتاست. دوئیت زمان و وحدت نسبت حاکم بر آنها هست که امکان می‌دهد که شما به هر دو خودکار بگوئید. نسبت کارائی و تأثیرشان در زمان کل و نسبتی که دارند یا می‌گوئیم جریان ترتیبی هست که نسبتهایی هم با هم علاوه بر اینکه هر چیز در نسبتی که به همه اشیاء و خودش دارد متعین می‌شود می‌گوئیم هر چیز جایش مرتبه‌ای دارد.

آنوقت با این حرف مرتبه‌ای باقی نمی‌ماند و شامل و مشمول پیدا می‌شود. دقیقاً آنچه را درباره کل خودکار و جوهر داخل این می‌گوئید قطعاً مولکولهای هر ذره از جوهره این و مولکولهای دور این مختلف هستند. ربط شاملی را که شما برقرار می‌کنید

آنوقت می‌توانید زمانی را که برایش ذکر می‌کنید و می‌خواهم عرض کنم نسبت را به آن شکل بررسی کردن معنایش بردن نسبت در منطق صوری است. منطق صوری نمی‌تواند بر امر زمان دار احاطه پیدا کند چون التفاتش فقط به نسبتهای ترکیبی است.

برادر نجابت: جریان ترتیب و تبدیل حتماً رابطه‌ای در هر شئی دارند. و با هم تغییر می‌کنند نه اینکه مثل تابع و متغیر باشند.

جریان ترتیب و تبدیل همان چیزی که ما به الاشتراک و ما به الاختلاف اشاره شد و جریانهای ترتیب و تبدیل هم رابطه طولی دارند.

برادر حجت الاسلام حسینی: آنوقت ربط شامل و شاملترین ربطی را که گفتیم همین ربط است که ربط حاکم بر زمان و مکان است که اشاره به عقل و غیره کردیم.

برادر نجابت: ربط حاکم بر زمان و مکان یک شئی این را هم پیدا می‌کنیم و می‌گوئیم این یک جریان ترتیب و یک جریان تبدیل دارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: ممکن است من پیدا نکنم آن مرتبه عقل است. العارف بحقایق الاشیاء کماهی همه چیز را می‌داند.

برادر نجابت: اشکالی که در ذهن من بود به این ترتیب است که درست همان اشکالی است در مسأله حرکت می‌فرمائید.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما حتماً با یک نسبت تقریبی می‌توانیم قواعد کلی آن را بدهیم. اگر قواعد کلی آن را ندهیم هیچگونه جریان ترتیبی را تبدیل نمی‌توانیم بکنیم.

معنای نسبت منطقی که معتقد هستیم سه می‌شود هم ریشه اش در همین است که شمار زمان و مکان و ربط بین آنها را که نمی‌توانید بگوئید نمی‌خواهم بگوئید مکان را نمی‌خواهم یعنی چه؟

بگوئید زمان را نمی‌خواهم یعنی چه؟ بگوئید اینها بهم نسبتی ندارند این هم نمی‌شود آن را دو تا یا چهار تا بکنیم؟ ما می‌گوئیم زمان و مکان و نسبت بین آنها. مگر اینکه یک چیز دیگری را کسی پیدا کند و بتواند آن را اثبات کند و الا اگر کسی بنظرش برسد که ابعاد سه گانه مکان را می‌گوئیم نه ما کل مکان را یکی گرفتیم. چون گاهی می‌گویند بعد چهارم زمان هم یکی است. چگونه می‌شود؟

برادر نجابت: در حرکت طرح می‌فرمودید که هم اتصال مطلق محال و هم انفصال مطلق محال است من حالا می‌خواهم انفصال را بگویم که اگر نتوانیم نوعی...

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر شما اتصال مطلق بگوئید آنگاه حرکت محال است.

برادر نجابت: اگر انفصال مطلق هم باشد حرکت محال است.

برادر حجت الاسلام حسینی: همینکه گفتید اتصال مطلق محال است انفصال مطلق محال است. ربط بین آنها هم قابل ادراک است می‌گویم در ارتکازات خاصی قابل ادراک نیست. در ارتکازات اصالت ربط به خوبی قابل ملاحظه است.





بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۲۹

موضوع: تبیین اصالت ربط (تعریف اصل و ربط)

تاریخ: ۶۵ / ۲ / ۳۱

مقدمه

برادر نجابت: بدنبال مباحث دوره دوم بعد از اثبات اینکه مجموعه در خارج هست و برای شناخت آن نیاز به منطقی داریم. به این مطلب رسیدیم که منطقیهای موجود من جمله منطقی صوری برای این امر کفایت نمی کند. یعنی نمی توانیم همان منطقی را جهت شناسائی مجموعه بکار بگیریم و بعد از آن مباحث و کلیاتی پیرامون خصوصیات منطقی کل نگر عنوان شد و طبعاً خصوصیات که در این قسمت به آن اشاره شده است. هماهنگ با ایراداتی است که بر منطقی صوری یا هر منطقی دیگری وارد است.

سه شاخصه کلی را بعنوان خصوصیات منطقی کل نگر عنوان فرموده اید که عبارتند از

۱ - منطقی کل نگر به اصالت ربط باز گشت می کند.

۲ - اصل تغییر یا ملاحظه زمان بر مجموعه عینی حاکم است. یعنی از خصوصیات این منطقی اینست که زمان را در نظر می گیرد و اصل تغییر یا زمان بر مجموعه عینی حاکم است یعنی کلی را که می خواهیم ملاحظه کنیم دارای زمان است.

۳ - در منطقی مجموعه نگری تقسیمات حقیقی است نه انتزاعی و اضافی.

این سه خصوصیت به نوعی در انتقادی که بر منطقی های دیگر و من جمله منطقی صوری وارد آمد منعکس

است. اما در بحثی که خدمت دوستان داشتیم بنا شد هر سه اصل را مشروح تر توضیح بفرمائید.

اولین سؤال اینست که اصلت ربط یعنی چه؟ این سؤال از دو نقطه نظر مورد سؤال بوده است یکی در کلمه اصل بودن و اینکه می‌گوئیم یک چیز اصل است آیا همان اصل و فرع یا تابع و متغیری که متعارف است و افراد می‌شناسند مدنظر است یا چیز دیگری است؟

پس قسمت اول این سؤال اینست که اصل چیست؟ یعنی از این کلمه افراد یک تلقی دارند. به یک چیز می‌گوئیم اصل و به تعبیر ساده تر می‌گوئیم این چیز مهمتر است.

متغیر است و همه چیز تابع آن است این استنباط عادی و متعارف آن است و ربط هم نوعاً ارتباط بین دو شئی یا دو موضوع یا دو امر و به ذهن میرسد که نه تلقی از اصل با اصل متعارف شبیه باشد و نه تلقی از ربط. حضرتعالی ابتدائاً اصل و ربط و سپس اینکه چگونه منطق کل نگر به اصلت ربط بازگشت می‌کند را تبیین بفرمائید.

#### تعریف اصل

برادر حجت الاسلام حسینی: هر موضوعی که مطرح می‌شود اصل نسبت به آن موضوع چیزی است که اگر نباشد و آن موضوع هم نباشد. یعنی بود و نبود یک موضوع به چیزی باز می‌گردد که در آن چیز خصلت یا موضوعی اصل است.

مثلاً می‌فرمائید در مفهوم دایره در هندسه مسطحه اصل وجود انحاء ۳۶۰ درجه است. نمی‌توان دایره بدون انحاء پیدا کرد. اگر بخواهیم مثال آنرا جهت تقریب به ذهن در منطق صوری بیاوریم یعنی از ارتکازات موجود ذهن ترکیب بوجود آوریم.

در گام اول عرض می‌کنیم که آقایان چگونه می‌گویند یک ذات داریم و یک صفت ذات و بعد می‌گویند ذات بدون آن صفت ذات معنایش اینست که آن ذات موصوف به این صفت نباشد.

می‌گویند ممتنع است که صفت ذات از ذات تخلف کند اگر تخلف کرد یعنی آن ذات بود و فرضاً این صفت نبود دیگر این صفت ذاتی آن ذات نیست.

بنابراین مقصود از بکارگیری کلمه اصل در هر مورد و موضوعی این است که بینند آن چیزی که این کلمه متعلق و مربوط به او و موضوع آن است چیست؟

گاهی می‌گوئید آنچه که در اسناد حکم به تبارک و تعالی اصل است داشتن سند به یک نحو است. حتی آنجا که می‌گوئید فحص و یاس و نرسیدن و معنایش اینست که تعلقش به یک شرطی است این تعلق مشعر به علیت است.

به عبارت دیگر شما در نسبت دادن حکم به خدای متعال نمی‌توانید ادراکات بشر را جایگزین وحی بفهمائید؟ نمی‌توانید اعلام استغنا از وحی کنید و بگوئید که من بوسیله ادراکات باطنی یا ادراکات عقلی یا ادراکات حسی می‌توانم حکمی را به خدای متعال نسبت بدهم و بگویم خدا اینگونه گفته است.

بنابراین در سندیت اسناد (خود سند) لفظ سند را که ملاحظه کنید در سندی که می‌خواهد بوسیله آن حکم نسبت به خدا داده شود در این سند وحی اصل است نه ادراکات بشری. زمانی استدلال می‌کنید و می‌گوئید ولی در فهمیدن مطلب از سند اصل عقل است می‌گوئید اصل در حجیت و ادراکات بشری عقل است. و نهایتاً هماهنگی ادراکات باطنی و عقلی و حسی را در جای خودش تمام می‌کنید. تا وقتی که تمام شود و بگوئید یک حکم را می‌شود نسبت به یک موضوع خاص مشخص عینی تمام کرد.

لذا معنای اصل بستگی به این دارد که شما آنرا در کجا بکار ببرید و موضوع مورد نظر شما چه باشد؟

تعریف اصالت ربط در منطق مجموعه نگری (بیان فلسفی اصالت ربط)

کمی که دقیق تر شویم گفته ایم (اصل در منطق) در منطق یک نسبتها و ارتباطات و احکام و تعاریفی است تا یک فرمول را تمام می‌کند و آماده تحویل شما می‌دهد.

در یک معادله منطقی هم تعریف و هم نسبت حکمی وجود دارد. شما یا مدعی می‌شوید که در این تعریف و این نسبت حکمی اصالت ربط را ملاحظه می‌کنند یا می‌گوئید در آن اصل بودن ربط را ملاحظه نمی‌کنند و در اینجا کمی دقت بیشتر می‌شود خوب ممکن است سؤال بیش آید که در کلیه احکام منطقی از جمله منطق صوری که نسبت ملاحظه می‌شود.

پس چرا گفته می‌شود که در این منطق ربط اصل است و در آنجا می‌گویند اصل در آن ربط نیست؟ در اینجا که می‌گوئید در این منطق اصل ربط است معنایش اینستکه تعاریف اولیه باید بازگشت به ربط نماید.

معنایش اینستکه بازگشت هر تعینی باید به ربط باشد. برای توضیح مطلب عرض می‌کنیم که گاهی است که می‌گوئیم در چگونگی اشیاء «تعین اشیاء» اصل ربط است آیا این حرف بدین معنی است که در تعلق اشیاء به یکدیگر ربط اصل است؟

اما در اینجا که دو چیز ملاحظه می‌شود یکی اشیاء و دیگر تعلق آنها به یکدیگر و در حالیکه شما می‌گوئید اصل یک چیز است که آنهم ربط است.

اصل در هستی و بودن ممکنات تعلق به اوست نه اصل در کیفیت آنها.

در پاسخ با طرح یک مثال عرض می‌کنیم که چگونه در بحث جزء لا یتجزأ گفته می‌شود تا وقتی که اشیاء طرفین دارند وسط آن طرفین قابل فرض است و همینکه شکستن آن عقلاً ممتنع نباشد یعنی دلیلی بر امتناع نیاورید عقلاً فرض تجزیه دارد.

و می‌گوئید عقلاً فرض تجزیه داشتن همینگونه قابل ادامه است. بعبارتی چگونه نمی‌توانید موضوعتان را در عالم تحقق منهای ابعاد فرض کنید؟

حتماً در بحث ماده سه بعد و شش وجه را لازم می‌دانیم.

طول و عرض و ارتفاع را لازمه تحقق می‌دانیم اصلاً ملاحظه کردن موضوع در عالم تحقق را منهای سه بعد قابل فرض نمی‌دانیم اگر ما گفتیم زمان داشتن عین همین است یعنی ملاحظه سه بعد منهای زمان ممکن نیست.

این یک رتبه از حرف است رتبه دومش اینستکه آیا هستی این شئی مورد نظر و مورد توجه چیست؟ اگر گفتید هستی آن تعلق به جلت عظمت است. اینجا اصل در هستی آن تعلق می‌شود نه اصل در کیفیت. اصل در بودن ممکنات تعلق به اوست نه اصل در کیفیت ممکنات.

اگر فرمودید اصل در کیفیت تعلق به اوست آنگاه به تفاوت این دو قول با هم توجه داشته باشید و کیفیت آنها موصوف به عدل می‌شود اما اگر اصل ذات ممکنات را متعلق به دانستید خود خلقت آنها هم عدل است و تناسب به دارد.

خوب حالا اگر گفتید جاذبه غائی یا جاذبه جهت غائی یعنی هیچ مرتبه‌ای از هستی ممکن الوجود را نمی‌شود فرض کرد مگر اینکه لغو خلق نشده است. بنابراین:

۱ - ممکن است و هیچ مرتبه‌ای از ممکن الوجود را نمی‌شود فرض کرد که واجب و مستقل از حضرتش باشد.

۲ - هیچ مرتبه‌ای از مخلوقات را نمی‌شود فرض کرد که خلقت آن مخلوق لغو یا ظلماً از ناحیه حضرت حق خلق شده باشد. هستی اشیاء در هر مرتبه‌ای که فرض شود متعلق به جهت غائی فرض می‌شود.

وقتی متعلق به جهت غائی فرض شد آنگاه دیگر وقتی که می‌گوئید جاذبه و تعلق به تبارک و تعالی در هستی اصل است این دقیقاً وجود را به معنای عین ربط بیان کرد نست.

همین جا یک نکته‌ای را عرض می‌کنم. چگونه آقایان در تحلیل عقلی حرکت و موضوع حرکت و حرکت و مبداء و مقصد آن بحث می‌کنند و بعد می‌گویند موضوع حرکت با حرکت منفسک از هم نیست.

و آقایان دیگری هم در بحث نسبیت می‌گویند ماده منهای زمان ممکن نیست.

شما اگر گفتید هستی ممکن منهای جاذبه و منهای تعلق ممکن نیست و امتناع دارد. یعنی اصل در هستی ممکن ربط است ربط در اینجا دیگر دو طرف نمی‌خواهد و به خلاف ربطی که در تعلق شئی بیکدیگر ذکر کردید که طرفین می‌خواهد.

و به خلاف ربطی را که در ملاحظه منطبق صوری ابتدائاً به ذهن میرسد که طرفین و ربط بین آن دو طرف لازم دارد.

اگر گفتید هویت آن ربط است معنایش اینستکه هیچ طرف دیگری نمی‌خواهد هستی این تعلق به دارد. بله البته تعلق به در مرتبه تعین و در مرتبه کیفیت که میرسد تقسیم به سه می‌شود.

ولی در مرتبه اصل و ذات آن که نگاه کنیم فقط یک چیز بیشتر نیست ربط و تعلق است. در مرتبه نازل که میرسد این را که توجه کنید درست ضد آن چیزی که از کلمه تعلق فهمیده می‌شود.

درباره کافر می‌گوئید کافر متعلق به غیر خدای متعال است. در اینجا باید سرپایش فنا فرض شود. تعلق به فرض بشود می‌گوئید بنابراین بیان که هیچ مرتبه‌ای از مرتبه ممکن ملاحظه نمی‌شود که وجوب بالذات داشته باشد.

پس در تمام مراتبش وجوبش بالغیر است و در تمام مراتبش غایت داشتن و جهت غائی و برای آن قطعی است. بعد در مرتبه پائین تر می‌گوئید پس هیچ مرتبه‌ای از هستی یک شئی را نمی‌شود فرض کرد از هستی عالمی که دارای تغییر و تغایر است در هر جایی که باشد.

عالم روح باشد یا عالم جسم باشد یا هر جا که فکر کنید و هیچ جا را نمی‌شود فرض کرد که در آنجا ممکن باشد ولی غایتی نداشته باشد و و ظلاماً و لغواً خلق شده باشد.

می‌گوئید هیچ جا نمی‌شود باشد که حرکت نباشد. اگر برای غایت است همینکه «برای» دارد معنایش اینستکه خودش مطلوب با الذات نیست وضعیتش هم مطلوب بالذات نیست.

سیر و جریان آن مطلوب است و یعنی افاضه در سیر ممکن می‌شود و افاضه محقق کننده سیر است. در هستی ممکنات جریان اصل می‌شود (جریان تعلق به) البته در هستی حضرت حق جلت عظمته تغییر ممتنع است کیفیت ممتنع است.

اصلاً در آنجا «در هستی» گفتن کلمه گزارفی است. در هستی ممکنات جریان اصل می‌شود جریانی که نفس آن تعلق به جلت عظمته است.

اگر چنین چیزی ملاحظه شد بلافاصله می‌گوئیم آیا این جریان می‌تواند مبداء مقصد و مسافت نداشته باشد؟ می‌گوئید: نه پس در کیفیت اولین قدم صحبت از تعیین و دیگر خصوصیات است.

مراتب مختلف اصالت ربط

پس بنابراین به اصل بودن ربط در منطق مجموعه نگر در چند مرتبه می‌توان برخورد کرد.

۱ - یکی اینکه بگوئیم تعین اشیاء تحت رابط است. از ابتدائی ترین شکل تصور و ملاحظه تعین اشیاء تحت رابطه اینستکه اشیائی هستند که بهم برخورد می کنند و آثاری روی هم می گذارند نتایجی می دهند.

یا منتهی هائی می دهند که ما در اینجا دو شئی دارای اثر داریم و یک منتهی داریم که آن منتهی حاصل برخورد این دو شئی است که آن منتهی قابل ملاحظه است که این منتهی متعین نمی شود.

الا تحت رابطه درباره خود هستی شئی هم عین همین منتهی را می توانیم صحبت کنیم و بگوئیم اشیاء خودشان کیفیتهایی از منتهی ها هستند تا اینجا را که بیان کنیم.

هویتی و آثاری و نسبت بین آثار داریم و در حقیقت یعنی اشیاء و نسبت بین اشیاء اول کار ملاحظه می شود. در این مرحله نوعاً مثالی را که ذکر می کنیم اینستکه ترازو یا قپانی را در نظر بگیریم یک شئی را این طرف و یک شئی را آن طرف بگذاریم.

بعد در کجای این قپان وزن را می گذارید تا چه عکس العملی و چه حرکتی پیدا شود. این در مرتبه اول خوب است اینگونه بیان شود.

۲ - در رتبه دوم می گوئیم اشیاء را اصل نگیرد و جریان خاصیتها را اصل بگیرد ما شئی ثابت نداریم و شئی در حال تغییر است بعد بگوئید جریان خاصیتها هست که اشیاء را تحویل می دهد. این هم یک مرتبه از تعین در رابطه است.

۳ - مرتبه سوم یک مقدار دقیقتر ملاحظه می کنیم می گوئید این جریان آثار بهم نسبت دارند و اختلافشان در اختلاف نسبت است و جریان آثار بی ارتباط بهم نیستند.

بنابراین اگر سرخی و سفیدی و سبزی می گوئید اگر از سختی و سستی سخن می گوئید این اوصاف را که ذکر می کنید و این جریانهایی که موجود هستند یک اختلاف نسبتی بهم دارند اوصافی را که می بینید چیزی جز اختلاف جریانها نیست.

یعنی وصف چیزی جز اختلاف نسبت و اختلاف ربط نیست. که اشیاء را تحویل می دهد.

۴ - یک مرله دیگر دقت بیشتری می کنید و می گوئید چرا هستی اشیاء زمان داراست؟

چرا جریان داریم؟ (اینجا بحث درباره اصل در تعین کیفیات نیست) اصل در هستی ممکنات را ربط

می‌گیرید (مرتبه دوم طبیعتاً اصل در تعینشان هم ربط است) که این مرتبه مرتبه ادق آن می‌شود.

مروری بر آنچه گذشت

پس اصل یعنی صفت ذات. اصل در منطق مجموعه نگری رابطه است یعنی ذاتی منطق مجموعه نگر رابطه

است. آنجائی که مطلب را بصورت این فرض کند که آنرا موضوعی قبل از رابطه قرار دهد.

در آنجا دیگر منطق مجموعه نگر نیست و الا در سیر اجمال به تبیین. الا اینکه برای تفحص عقلانی که

می‌کند و کاری را که انجام می‌دهد طبیعتاً اول مجبور است که ملاحظه شئی و ربط بین آن را بکند.

تا جلوتر بیاید. یعنی برای سیر کردن تا رسیدن بطرف مفهوم منطق مجموعه و لازم است که از مقدماتی

بگذارد و از مقدماتش گذشتن آنست که از آنچه که مرتکز بالفعل است برای شناسائی مرتکز مرتبه تبیینی آغاز

می‌کند.

این بحث ریشه‌ای ترین بحث منطق مجموعه نگری بود. آنوقت از موضع این مطلب که عرض کنیم دیگر

منطق صوری هویت مستقله ندارد منطق صوری در اینجا حل می‌شود.

یعنی بعداً صحبت می‌شود که تصدیق چیزی جز ربط شامل نسبت به مقدمتین نیست اینجور نیست که

تصور و تصدیق معنای تطابقی داشته باشد و جریان زمان را از آن حذف کنیم.

جریان زمان همانجور که بر رشد اطلاعات حاکم است بر کلیه هویت‌های ذهنی هم حاکم است یعنی همه

هویتها سیر از اجمال به تبیین دارند.

یک نکته مهم دیگر هم هست که آیا پایگاه یقین و جزمیت کجاست؟ و آن با اصالت ربط چگوه می‌شود.

ابتدائاً بنظر می‌آید که در اینجا خیلی محکم تر استوار می‌شود.

یعنی وجود جهت ثابت که در امر ثابت تمام می‌شود یعنی اینکه در تغییر نیاز به ثبات است و اثبات می‌شود

که تغییر بدون ثبات ممتنع است.



آنوقت نسبت تقریبی که هر چه بیشتر پیدا می‌کند به جهت ثابت مرتباً جزمیت روبه رشد میرود و جزمیت صحیح و باطل پیدا می‌شود که انشاء الله در بحث شناخت شناسی طرح خواهد شد.

پرسش و پاسخ

برادر نجابت: مسأله اصل را که فرمودید خیلی مبهم بود فرمودید اصل چیزی است که اگر آن اصل نباشد آن موضوع نباشد مثل انحناء ۳۶۰ درجه در دایره.

یعنی در ملاحظه دایره اصل انحناء ۳۶۰ درجه است. و بعد ذات و صفت ذات را مطرح می‌فرمائید.

ربط هم عمده اشکال را اشاره فرمودید اشکالی که در اولین برخورد بنظر میرسد ربط لازمه‌ای دارد که آن هم دو طرف داشتن است و سؤال هم از همینجا پیدا می‌شود.

که ربطی را که می‌گوئیم ربط بین دو شئی است خود شئی را همین دیدن بنظر میرسد که به یک دور یا تسلسل منتهی می‌شود که لازم می‌آید تلقی اینگونه ربط دو طرف و یک ارتباط بین طرفین داشته باشد. یعنی مسأله تعلق را اشاره فرمودید...

برادر حجت الاسلام حسینی: یک نکته را عرض کنم و آن اینستکه تسلسل اینکه ربط و بین طرفینش را در مرتبه نازله اش هم ربط شامل و مشمول و در جریان ترتیب است.

چون این اشکال مربوط به مکان است نه زمان و این تفکیک زمان از مکان هم هست که این اشکال را می‌آورد و اگر ملاحظه شود و اصل در ذات همه اشیاء جریان ملاحظه شود دیگر نمی‌شود گفت «اصل در ذات» و ذاتاً نمی‌شود گفت چیزی جز ربط و چیزی جز جریان است.

برادر نجابت: این حرف شاید در تعیین کیفیات هم شاید ساده تر باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: مسأله در مکان است که می‌فرمائید یعنی نسبت اشیاء بهم فرضاً این میکروفون را درست می‌کند.

برادر نجابت: در هستی یا معادله آن که وجود است...

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر در وجود ممکن اصل را تعلق به جلت عظمته بگیرد آنوقت خیلی راحت مسأله حرکت و کیفیت و تعین و تاریخ و فلسفه تاریخ و نظام داشتن دنیا که می‌گوئیم نظام حل می‌شود و بعد اینکه تناسب به است که می‌شود گفت نظام احسن پیدا می‌شود و الا نمی‌شود گفت نظام احسن.

### اخلاق

البته اینهائی را که ما عرض می‌کنیم در مقام احتمالات نظری است که صحبت می‌کنیم و زبانمان خوب و خوب می‌چرخد.

آن هم استفاده از شما برادران کرده ایم والا در مقام اینکه اگر همین ادراک هماهنگ با ادراکات قلبی و حسی بود آنوقت باید هیچگونه چیزی را در هیچ رتبه‌ای مؤثر ندانیم.

جز به جلت عظمته و معنایش این است که شبانه روز کمال حضور را داشته باشد یا حداقل مرتبه‌ای از فنا را داشته باشد.

بنا به آن بحثی که آنروز نسبت به فنا عرض شد. ولی بهر حال شب قدر هم می‌آید و از خداوند متعال بخواهیم که با یاری معصومین انشاء الله تعالی ما را موفق بدارد.

که در خانه معصومین نوکری کنیم و خودمان را در نوکری مورد نظر قرار ندهیم. همه اینها مفاهیم است و مفاهیم غیر از ورود در قضیه است بالمره انسان در مفهوم که میرسد از خوبان هم خوبتر می‌شود.

چون دست خیال و تو هم باز است هر جا می‌تواند حرکت کند و حتی خیالهای صحیح هم بکنند نه اینکه خیالهای باطل کند.

در خیالهای باطل هم همینطور دستش باز است خداوند تبارک و تعالی بشر را اینجور خلق کرده است. اگر عنایت بر این مطلب بفرمائید که گاهی آدم توجه به خودش که پیدا می‌کند دنبال اینستکه وضع نفسش را تغییر دهد وقتی هم توجه به ائمه پیدا می‌کند آنها را اولیاء نعمت می‌داند و دنبال اینستکه از آنها بخواهد که وضع من تغییر کند و خوب شود.

این یک رتبه‌ای است و رتبه مهم و قابل ارزشی هم هست اهمیت هم دارد. روایاتی هم که شاید مثل من عرف نفسه باشد شاید چنین معنائی از آن التفات شود انسان فقر خودش را بفهمد خوب این یک حالت پرستش برایش پیدا می‌شود.

یک مرتبه دیگر است که ورودی آن از این راه نیست. اول آنها را می‌شناسد. آنها را که شناخت ناراحت است که چرا ادب نسبت به آنها رعایت نمی‌شود.

دنبال این نیست که برای خودش ترقی حاصل شود. «اللهم عرفنی نفسک فانک ان لم تعرفنی نفسک لم أعرف رسولک اللهم عرفنی رسولک فانک ان لم تعرفنی رسولک لم أعرف حجتک» شاید گاهی بشود. آنرا اینگونه معنا کرد که آدمی که خدا را شناخت نه فقط عجز را برای خودش حق می‌بیند بلکه برای عالم حق می‌بیند.

به گردنکشی دیگران آنها در این رتبه که انکار می‌کنند شدیداً ناراحت می‌شود. در مراتب تهذیبی که انسان ابتدائاً مورد توجه قرار می‌دهد و متوجه می‌شود از آقایانی که نوعاً بحث اخلاق می‌شود بیشتر توجه به تهذیب نفس ملاحظه شده است.

نسبتش هم نوعاً زیاد است و کتابهای اخلاقی را که انسان ورق می‌زند و فهرست بعضی از این کتابها بدست نا اهل هم می‌افتد و بدست آدم می‌افتد و نگاهی می‌کند و حالا ممکن است.

که انسان بگوید توجه به نظام کم است یا ممکن است بگوئیم توجه به مجموعه کم است. می‌توانیم بگوئیم که اصلاً سیر ورودشان در اصلاح و تهذیب درست است.

که خدمت به خلق یک فصل است. نسبت به معصومین هم یک فصل است ولی آیا باید آن را محور قرار دهند و تزکیه جزء فروع آن باشد؟ یا بالعکس؟

یعنی اصل در عبادت و بندگی خدا طرفداری از خدا و معصومین قرار بگیرد. یک مقدار بالاتر از این عرض کنم که گاهی آدم زیات معصومین را می‌خواند و مزد می‌خواهد گاهی برای خود آنها دعا می‌کند.

و فرج می‌خواهد. بهر حال نفس تصویب می‌کند و جور می‌کند و آدم هم حرف می‌زند. نفس در مرتبه حرف زدن الا در جائی که ببیند آن حرف کاری انجام می‌دهد یاری می‌کند.

ولی در مرحله تحقق در واقع نفس دست خود آدم نیست و زور انسان هم به نفس خودش نمی‌رسد. هر چه زور آزمائی هم کند او از در دیگر می‌آید.

از در خود عمل می‌آید اگر من بحث توحید بگویم نفس می‌گوید به به بین چقدر خوب بحث توحید را می‌گویی بحث اخلاق می‌گوئی جناب عجب سر و کله اش پیدا می‌شود.

اگر من هم بگویم قابل نیست ولی عجب می‌گوید نه مطالب که قابل است. او که مرا رها نمی‌کند و ممکن نیست

نفس یک جائی رها کند و بگوید دیگر اینجا نیام تا در عالم تکلیف هستید ابلیس و وسوسه ابلیس است وجود دارد مگر اینکه خود معصومین عنایت و بزرگواری و آقائی و احسان کنند و آنها را هم خدا محسن خلق کرده است.

و خدا را شکر که خدا آنها را محسن خلق کرده این خیلی شکر دارد که آدم یک آقایانی داشته باشد که محسن باشند.

علاوه بر احسانی که خداوند مستقیماً می‌فرمایند اولیاء نعمی را قرار داده باشد. یک اسمائ رحمتی را قرار داده باشد. آدم از این آقایان انشاء الله تعالی توفیق پیدا کند و در این شبها بخواهد و تقاضا کند که ما خدای نخواستہ وقتی که شما مورد حمله هستید.

بی تفاوت بباشیم. حواسمان جمع باشد نه به معنای اینکه برای گرفتاریهای ظاهری و باطنی خودمان حرف بزنیم.

البته بشر هستیم ضعیف هستیم گرفتاریهای ظاهری و باطنی هم داریم. از نمک آش و پوست پیاز را نیاز داریم. یک وقت صحبت شد کسی گفت نزد سلطان که می‌روید زشت است که انسان یکی یکی حوائجش را بشمارد و می‌گویند معقول است.

که بگویند من یک چیزهائی را می‌خواهم که مایحتاج عموم حل شود ولی حالا همه چیز را بشمارد هم مایحتاج عمرش را بخواهد و هم اینکه بگویند ما یک مقدار پوست پیاز می‌خواهیم.

می‌گویند پوست پیاز را باید از آشپز سلطان گرفت ولی نه و اگر انسان کمال فقرش را بخواهد ابزار کند باید همه چیزش را از آنها بخواهد.

نهایت اعظم حوائج او و آن چیزی که دل آدم را از جا می‌کند و در حاجتها یک حاجتهائی هست که دل آدم را از جا می‌کند یک حاجتهائی هم هست که کنارش خیلی چیزها مطرح است.

ولی حوائج معنوی ما همیشه در کنار اینها واقع شده است. اگر یک وقت یک دین مطالبی داشته باشیم یک جا به مناسبتی در معرض خطری دنیائی قرار گرفته باشیم.

دلمان از جا کنده می‌شود انشاء الله که خداوند اینجور قرار می‌دهد که اینجوری نباشیم وقتی یک بمباران در جایی واقع شود که زیر پای ما هم زمین بلرزد مثلاً در زلزله‌ها نوعاً چنین حالی پیدا می‌شود. یک چیزهائی دل آدم را از جا می‌کند.

خوب یک حاجتهائی است که در کنار مطلبی که دلش از جا کنده شده و است می‌باشد و چیزهایی مختلفی می‌خواهد. دعا کنیم آن چیزی که دلمان را از جا می‌کند واقعاً انشاء الله رحمان خواستن طرفداری از معصومین و بی تفاوت نبودن نسبت به آنها باشد.

بی تفاوت نسبت به معصومین و نسبت به حق آنها در یک مرتبه‌ای روگرداندن است که من خودم مواظب باشم شاید من بتوانم این مطلب را عرض کنم بر حسب آنچه از نظر مفاهیم ذهنی می‌فهمم عرض می‌کنم نه اینکه نسبت به خدا و رسول بدهم.

من اینجوری می‌فهمم که اهم حاجات شما حاجات بقیه الله باشد غیر از آنست که آدم همش زیارت خود بقیه الله باشد یک چیز کوچکی که عرض می‌کنم.

شدتی که برای قلب شریف این وجود مبارک است را که نمی‌شود ما درک کنیم.

شدت در بندگی خدا و صبر در بندگی خدا و فشارهایی که بر وجود مبارک ایشان آمده است. و تخلفائی که واقع می‌شود از زمان غیبت گرفته تا الان.

این خیلی است. یک ذره مصیبت امام حسین را می‌خوانند ما که نمی‌توانیم آن را درک کنیم یک هزارم از آن را درک می‌کنیم بی تاب می‌شویم خوب این آقا وقتی که بخاطر مبارکش می‌آید که بعینه می‌بیند کانه در آنجا حاضر است.

لوازم او را هم تا الی یوم هذا می‌بیند طرفداری از کلمه باطل و تزییع حقوق اینها را تا الان می‌بیند. هیچ شدت و ابتلاء سختی منهای بر اجداد ایشان که آنها هم ناظر هستند ولی نسبت به انبیاء سلف حساب کنیم کدامشان هزار و خورده‌ای سال در این فشار و در این اندازه فشار بوده اند؟ جناب نوح (علیه و علی نبینا صلوات الله) خیلی صدمه کشیدند و خداوند هم سلام برایشان قرار داده است هم در کتاب خودش و هم در زیارتها و ولی من می‌خواهم بگویم وضعیت اجتماعی و آنچه در این زمان ملاحظه می‌کنید.

روابطی را که درست می‌کند و ارتباطاتی که درست می‌کند فشار و سختی‌ها را متمرکز و متشکل می‌کند. جریان عالم را یک جور دیگر می‌کند. کوره مصایب را یک جور دیگری داغ می‌کند و این وجود مبارک همینجوری در مشکل باشد؟ یا فرضاً اهواء ناس اینجوری طغیان کند.

که به حقایق عالم این رقم حمله کنند اگر یک وقت انسان احتمال دهد که یک مرتبه از تجسد این احکام نور و روابط نور است یک مرتبه اش به این میرسد.

که مثل آنچه را که در روابط یک پیکر ملاحظه می‌شود نسبت احکام با آورنده احکام باشد. این احکام مورد حمله شدید بشر قرار گرفته یعنی ابلیس بوسیله بشر چه کارها که در این باب نکرده است و چه جور ذکر باطل را در سراسر جهان گسترده کرده و درست است.

که در این مرتبه در این جهان این غلط ها را ابلیس می تواند بکند ولی از اینجا که رفتیم دیگر این حرفها نیست و کاری از او بر نمی آید بهر حال آن فرجی را که خدا برای محمد (ص) و آل محمد (ص) قرار داده است. در باره حرکت این جهل مجسم و ابلیس و ایادی او و این را دو صف ببینید یک صف شیطان را ببیند و یک صف نبی اکرم (ص) رئیس آن است.

آنوقت ببینید که در زمان ما صف نبی اکرم (ص) ۹ در چه مرتبه ای قرار دارد؟ صف نبی اکرم در مرتبه ای قرار گرفته که هر چند وقتی که تهذیب فردی را می خواهیم یاری نبی اکرم در مرتبه شخص و فرد است. ولی در مرتبه جمع نوعاً کسی ملتفت نیست ولی هم در مرتبه جمع و هم مرتبه فرد را چگونه میدان جولان خودش قرار داده است؟ در مرتبه فرد هم اگر اقامه حق نباشد به همان نسبت شیطان جلو آمده است. اینکه «السکوت اخُ الرضا و ان لم یکن مع ناکان عدونا» به حسب بعضی از نقل ها که منسوب است. این سکوت در امر اجتماع معنایش اینست که آن کسی که سکوت می کند از مراتب تهذیب هم به نسبتی دور می افتد.

البته حرف زدن هر کس یک گونه است ممکن است حرف زدن یک عارف به این باشد که کسی که به منزلش می آید یک کلام طرفداری از انقلاب کند و در روح کسانی که کنار او تلمذ می کنند. اثرش شدید باشد.

هر کس یک نحوه وظیفه ای دارد عالم عالم مختلفی است و باید در نظام اختلاف باشد. ولی انشاء الله در شبهای قدر بخواهید که خداوند ولی اش را یاری کند.

خدا نبی اش را یاری کند به آن رحمتی که مخصوص یاری نبی اش قرار داده است.

خداوند تبارک و تعالی در یک رتبه به اینها ولایت تکوینی داده است این شکی ندارد که هر چه خیر عالم باشد.

پیش می آورند و لکن در رتبه ای که شما قرار گرفته اید مواظب آن رتبه باشید. والا می شود گفت هر چه خیر من هم هست بوسیله خود آنها پیش می آید.

مؤمناً کان او فاسقاً می‌شود که اینجور صحبت کند می‌شود هم گفت من باید در رتبه خودم دنبال این باشم

که خداوند تفضل کند و از شر ابلیس و نفس مرا پناه دهد.

در رتبه خودمان ضایع شدن حق ائمه ما را از جا بکند.

خدا یا در شب قدر اینگونه قرار بده که قلب ما برای چیزی کنده نشود الا برای بندگی تو و یاری اولیای تو.

خدایا قلب ما برای امور دنیائی از جا کنده نشود. خدا یا کبر حاجت ما را دنیای ما قرار نده. حتماً توجه به

حاجات اولیای امر و این دین آدم است. برای حاجات دین قرار گرفتن همین است. وجود مبارک این آقایان در

دین موضوعیت دارد اینجور نیست که بگوئیم این طریق نشد یک طریق دیگر. نه فقط و فقط طریق محمد و

آل محمد (ص).



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۰

۶ / ۳ / ۶۵

مروری بر بحث اصالت ربط

مقدمه

برادر نیاز: بحث در مورد خصوصیات (عام و شامل) منطق کل نگر بود که سه شاخصه داشت.

اولین مطلبی که مورد بررسی قرار داده شد این بود که در منطق مجموعه نگری ربط اصل است در جلسه گذشته حضرتعالی ابتدائاً به تعریف اصل پرداختید. و فرمودید اصل چیزی است که بود و نبود موضوع به آن بازگشت می کند در منطق هم فرمودید اصل همان صفت ذات است.

برادر حجت الاسلام حسینی: مطلبی که فراموش کردم بگویم این بود که اصل در لغت به معنای ریشه و بنیان است.

برادر نیاز: در همین بحث اصالت ربط در منطق مجموعه نگر سئوالی بنظر میرسد که عرض می کنم و مطلب این بود که در منطق کل نگر بدلیل ملاحظه نسبتها ربط اصل می شود.

بحثی هم قبلاً داشتیم که در منطق صوری هم بین مفاهیم کلی نظری ملاحظه نسبتها می شود حال به چه دلیل در آنجا اصل «ربط» نیست و در این منطق چنین است؟ پس از طرح سئوال در ادامه مطالب اصالت ربط را در چند مرحله بیان فرمودید رتبه اول اینکه هستی مخلوق در هر مرتبه‌ای «ممکن» است و فرض «وجوب» در هیچ مرتبه‌ای برای آن نیست. این اولین مهره‌ای بود که بیان فرمودید. مهره دوم این بود که هیچ مرتبه از هستی مخلوق لغو و باطل آفریده نشده است. و برای هدف و جهتی خلق شده.

در مرحله سوم فرمودید بین ممکن و غایت جاذبه و رابطه وجود دارد.

در مرحله چهارم فرمودید هستی چیزی جز تعلق به غایت نیست که نتیجه این بود که تمام این مراتب

یعنی وجود را بعنوان «ربط» معرفی کردن بود. هستی همان ربط است تعلق به است.

تعلق به خداوند تبارک و تعالی است. بعد در مورد تعیین در رابطه فرمودید یک شکل بسیار ابتدائی دارد که:

مرتبه اول آن همان شکل بسیار ابتدائی تعیین اشیاء در رابطه می باشد. در مرحله بعد هم فرمودید جریان آثار

است که در تعیین کیفیتها اصل است در مرحله سوم و دقیق تر می فرمودید ملاحظه جریان آثار و خصلتها

نسبت مهم است که در تعیین کیفیات اصل است.

و در مرحله چهارم این مطلب گفته شد که چون اصل هستی ممکنات تعلق به تبارک و تعالی دارد پس

می توان کل وجود را ربط دانست.

یک اشکال که به ذهن می آمد این بود که اگر اصالت ربط به معنی هستی و تعلق آن به فعله است این در

حقیقت یک چیز است یعنی ما اینجا یک ربط یک طرفه را ملاحظه می کنیم.

می فرمائید دیگر در اینجا بحث تعلق شئی به شئی دیگر و ربط بین این دو نیست.

بحث ربط دو طرفه نیست ربطی یک طرفه بین مخلوقات و خالق است یعنی در حقیقت می فرمائید اصالت

رابطه یعنی ربط بین فعل خالق و خالق.

یعنی هستی ممکنات که افعال حضرت حق باشند به خودش بر می گردند. آیا این برداشت صحیح است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا فعل حضرت حق ایجاد کردن است یا اینکه موجودات فعل حضرت حق

هستند؟

برادر نیاز: فعل حضرت حق ایجاد کردن است. موجودات آثار این ایجاد هستند پس ما نفهمیدیم که یک

طرفه یعنی چه؟ یعنی از مخلوق به خالق بر نمی گردد یا اینکه دو طرف ندارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: در منطق صوری کلیاتی را که انتزاع می فرمائید موضوع قرار می گیرند یعنی

اصل قرار می گیرند برای نسبتهایی که بین آنها بر قرار است. اینجور نیست که نسبتها برای موضوعات اصل

باشند در منطق صوری زمانی که بحث ماهیت را می‌کنید وقتی که به آثار می‌رسید آنها را منسوب به او می‌کنید.

آنجا اولاً ماهیت را بسیط می‌دانید ماهیت آب بسیط است غیر از وجود عینی خارجی آب است یعنی اگر آن را بشکنید دیگر آب نیست. یک ذره آن را کم یا زیاد کنید دیگر ماهیت آب نیست کل ماهیتها هم همینطور است پس شما در آنجا یک موضوعاتی را اصل قرار می‌دهید و بعد نسبت بین اینها را ملاحظه می‌کنید که کدام ماهیت شامل و کدام مشمول است؟ نسبتهای تجریدی که بین آنها برای مرحله دوم برقرار می‌شود. اول خود ما به الاشتراکها را تجرید می‌فرمائید مرحله دوم دیگر نسبتهایی که بین آنها است را ملاحظه می‌فرمائید.

این مطلب در منطق کل نگر بر عکس است. اصل را بر این قرار می‌دهد که ماهیت چگونه معین می‌شود؟ تحت رابطه تحت چه رابطه‌ای باشد تا چه خاصیتی را دارا باشد؟ یک وقت هست که می‌گوئید چه ماهیتی است... چه خاصیتی را داشته باشد؟

یک وقت می‌گوئید در چه رابطه‌ای است تا چه ماهیتی داشته باشد؟

پس خیال نکنید مسأله نسبت در اینجا و آنجا هر دو یکی است. شما یک مرتبه هم بالاتر وارد شوید و بگوئید اصلاً ما موضوع متعینی در کار نداریم.

در قدم دوم وقتی می‌گوئید جریان خاصیتها و معنایش اینستکه شما موضوع متعینی ندارید جریان خاصیتهاست که اشیاء را تحویل می‌دهد.

بعد خود اشیاء را هم بصورت یک جریان نگاه می‌کنید. در قدم بعدی شما یک چیز دیگر می‌گوئید. می‌گوئید برای جریان خاصیتها هم خصلتی را که می‌گوئید نسبت جریانها بهم است.

یعنی در رنگها و سفیدی و سبزی و سرخی و سیاهی گفته می‌شود.

که این جریانها خودشان نسبتی بهم دارند که این اوصاف همان نسبتهاست و چیز دیگری نیست. از اینجا بالاتر می‌آئی و می‌گوئی اصلاً صحبت از طرفین داشتن نیست صحبت از اینستکه هستی و هویت و حقیقت ممکن، جز تعلق چیز دیگری نیست.

یعنی دو طرف ندارد. رابطه به معنای ابتدائی که ربط بین دو چیز است نیست.

همینجور که نسبت به حضرت حق جلت عظمته می‌گوئید صرف الوجود (وجود محض). اینجا هم باید صرف تعلق بگوئید یعنی صرف احتیاج.

یعنی اگر برای این هویتی مستقل قائل شدید که موضوع برای تعریف قرار گیرد معنایش اینستنه در هر حدی که موضوع قائل شوید به همان نسبت از تعلق آن را بیرون آورده اید.

در ارتکاز این دیر وارد می‌شود. این عین همان است که می‌گوئیم موضوع حرکت و حرکت یکی می‌شود. در اول کار انسان بر حسب انس ذهنی که دارد می‌گوید باید یک چیزی باشد که حرکت کند. اینکه هر دو یکی شود و خودش عین حرکت است اینجا هم عرض می‌کنیم خودش عین تعلق است. برادر حائری: آنهم یک نوع دیگر از تعلق است.

برادر حجت الاسلام حسینی: عیبی ندارد بفرمائید. آن هم یک نوع دیگر تعلق است بفرمائید تعریف در دستگاهی که به حدود اولیه تعریف شما بر گردد آنجا مشکل می‌شود.

این در هر دستگاهی تعریف نمی‌شود. می‌گوئیم نباید بشود می‌گوئیم در مراتب اجمالی آن می‌شود مطلب را تقریب کرد در مراتب تفصیلی آن باید در دستگاهی که خود یک فلسفه دارد تعریف شود.

یعنی با صطلاح درون متناقض نباشد و تازه ما می‌گوئیم صرف تعلق که بگیری در آن تناقض بوجود نمی‌آید ولی اگر یک چیزی گرفتید در آن تناقض در می‌آید جاهای مختلفش هم می‌توانیم تناقض را نشان دهیم.

اگر علیت را با هماهنگی یکی بگیری دیگر تناقض بین اختیار و علیت پیدا نمی‌شود. اما اگر بگیری دستگاه منطقی شما تناقض خود را نشان می‌دهد و می‌گوید یا علیت حق است یا تناقض این بدین دلیل است که تفسیر شما از علیت با هماهنگی نمی‌خواهد.

عبارت دیگر در خود متن عرض می‌کنیم که نسبت بین کلیات را که شما می‌سنجید در مجموعه نگری هیچوقت نمی‌گوئید این هفت نسبت به آن صفت یک چندم است.

(در این شئی عینی خارجی) مدل که می‌خواهید بسازید نمونه عینیت که می‌خواهید بسازید می‌گوئید نسبت میزهایی که در این اتاق است با صندنیهایی که اینجاست ۲ / ۱ است هم قید این اتاق و هم قید تعداد دارد آنگاه ۲ / ۱ می‌گویند.

ولی نسبتی را که شما می‌خواهید در منطق درست کنید می‌گوئید مفهوم ۴ پایه شامل بر میز و صندلی است هر دو چهار پایه دارند. هیچوقت نمی‌گوئید نسبت شامل و مشمول یعنی یک چندم است و هیچوقت هم نمی‌گوئید که درباره یک اتاق که صحبت می‌کنیم.

و نسبتی که بین اینها برقرار است پس در نتیجه چه حاصل می‌شود. پس بنابراین ربطی را که بین کلیات داریم سنخ آن ابتدائاً دو قسمت.

سنخی که در اینجا دارد توجه به این دارد که در این عین خارجی چه نسبت عینی برقرار است؟ و کاری ندارد که نسبت تجربدی آن آیا شامل است یا مشمول؟ به این کار دارد که بین اینها چه نسبت یعنی در خارج وجود دارد نه در باب آن چیزی را که در عالم انتزاع تجرید کردیم.

نمی‌آید چهار پایه را نسبت به صندلی و میز بسنجد و این خصلت را تجرید کند بلکه می‌گوید این دو چیزی که در این اتاق است چه نسبتی بهم دارند (این یکی) دوم اینکه اصل برای تعیین یعنی آثاری که از میز و صندلی بدست می‌آید تابعی از نسبتی است که میز و صندلی بیکدیگر دارند.

این خیلی فرق پیدا می‌کند یعنی تعیین نسبت دوم یعنی تعیین آثار دوم را نسبت دادن با نسبتی که بین کلیات شما ملاحظه می‌کنید و می‌گوئید ربط بین آنها وجود دارد و نسبت برقرار می‌کند و فاصله دارد.

در مراحل دیگر خود موضوع را در ربط منحل می‌بینید نه اینکه ربط را اصل بدانید.

برادر حائری: خوب فعلاً معنای اجمالی ربط را می‌پذیریم ولی سئوالاتی است. آیا غیر از ربط شئی دیگری

هم وجود دارد یا هر چه هست فقط ربط است؟ (البته به معنای اجمالی آن)

برادر حجت الاسلام حسینی: جز ربط هیچ چیزی نداریم منهای ذات واجب الوجود که موضوع بحث ما قرار نمی‌گیرد و هر وقت هستی را می‌گوئیم هستی ممکنات را می‌گوئیم و غیر از او هر چیزی که در آن تغییر فرض دارد ربط است.

برادر حائری: بله امکان دارد چیزی که در آن تغییر فرض شود وجود داشته باشد ولی ممکن نباشد. برادر حجت الاسلام حسینی: نه چون امر ثابت را هم ممکن می‌دانیم و هم در آن بسیط زمانی میشناسیم. مثل حدوث ذاتی که آنجا می‌گوئید. می‌گویند حدوثش ذاتی است و قدمش زمانی است جمع بین حدوث و قدم می‌کنند اینجا هم ما بین دو چیز جمع می‌کنیم و می‌گوئیم بساطت.

نهایت بساطت زمانی نه بساطت ذاتی. ذاتاً بسیط نیست لذا مخلوق است و لکن بساطت آن بساطت زمانی است. زماناً بسیط است. ما یک امر ثابتی را لازم داریم خداوند متعال اشیاء را که می‌خواهد خلق کند اینجور نیست.

که نداند چه می‌خواهد بکند. و اینگونه نیست که طریق آن را خلق نکند. طریقهش را خلق می‌کند و بعد بر آن طریق است که خلق می‌کند. حالا اسم آن را عالم امر می‌خواهید بگذارید من دیگر آنها را وارد نمی‌شوم.

برادر حائری: آیا آن طریق ثابت است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یک طریقی قرار می‌دهد که لازمه آن جبر نمی‌شود شما روی این تابلو اگر از سمت چپ به راست بخواهید هزاران خط بکشید می‌توانید بکشید ولی در عین حال از این بستر خارج نیست. ابتدای کار یک بستر تعیین می‌شود که آن بستر جهت کلی عالم را بطرف غایت در بردارد و یعنی نمی‌شود چیزی از مخلوقات باشد که از غایت تخلف کند و بگوید من دستگاه خدا را بهم می‌ریزم تا آن غایت محقق نشود.

برادر حائری: پس هر چیزی که غیر از امر ثابت وجود دارد و قابل تغییر است ربط است و غیر ربط وجود ندارد، برادر حجت الاسلام حسینی: درست است.

برادر حائری: این معنای اصالت ربط است.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت. مثل اصالت وجود که می گوید هر چه هست وجود است. عده دیگری هم می گویند هر چه هست ماهیت است. اینجا ما می گوئیم هر چه هست ربط است.

برادر حائری: مقابل اصالت ربط کسی که بگوید اصالت ربط را قبول ندارم یعنی می گوید هر چه هست ضد ربط است.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی اصالت ماهیت را پذیرفته چون اصالت ماهیت دقیقاً ضد ربط است. برادر حائری: ابتدا در این دو مفهوم اجمالی افتاده. یکی می گوید ربط و یکی می گوید ضد ربط و هر دو هم مجمل است حالا ربط چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یک فرق مختصری در بحث معلوم شد که اگر ماهیت اصل باشد آثار منسوب ماهیت است. اگر هستی ممکنات هم اصل باشد آثار منسوب به هستی است بدون توجه به تعلق. اگر ربط اصل باشد آثار منسوب به تعلق است هر مرتبه‌ای از تعلق کیفیت و آثار متناسب با خودش را می‌طلبد.

برادر حائری: آیا تعلق غیر از خود ربط است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: همان ربط است.

برادر حائری: یعنی هر چه که هست چه ربط و چه ضد ربط آثار مرتبط به اوست.

برادر حجت الاسلام حسینی: بله

برادر حائری: بالاخره هر چه که هست همان است. آثار هم مال خودش است ولی آن چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یک مرتبه از معنای تعلق یعنی منسوب بودن حقیقی ذات اشیای حداقل اینستکه قابل ملاحظه است. یک جریانش را شما می‌بینید یک...

برادر حائری: قرار شد غیر از این باشد. این را که ما می‌بینیم دو طرف دارد. برادر حجت الاسلام حسینی:

یک رودخانه آبی را می‌بینیم این رودخانه خودش حرکت می‌کند.

نه اینکه حرکتی واسطه است. یک وقت می‌گوئیم جریان رودخانه از کوه به دشت است. یک رودخانه را ف

رض کنید که از یک چشمه هائی پیدا شود از کوهی مثل و دجله و فرات می‌آید و به خلیج فارس می‌ریزد.

آنوقت می‌گوئیم این رودخانه بین کوههای فلان و دریای فلان است و این یک معنا از جریان است. یک معنا این است که باران آمده است و آب و منبع و بساطی در کار نبوده ابتدائاً مجبور هستیم.

معنی ایجاد را در لسان نازلش مثل باران مثال بزنییم ابر آمده و به کوه باریده است حالا هم از کوه به دشت یا بطرف دریا آب جاری است ولی ایندفعه نمی‌گوئیم از کوه به دریا بلکه این دفعه همینگونه که آب حرکت می‌کند از کوه خارج می‌شود و جزء کوه نیست و منبع آن متصل به کوه نیست.

بارانی آمده است اما کوه خشک است. غیر از بارانی که مسیرش از کوه به دریا بوده است ولی خود نفس آن رودخانه را که آن مسیر را دنبال کنیم به یک جاهائی میرسیم که مرتباً از آنجاها خالی می‌شود و بیرون می‌آید. یعنی ما سیر تدریجی خارج شدن از این بستر و داخل شدن در مراحل دوم را می‌بینیم.

در چه می‌بینیم؟ در بارانی که متصل به منبع و چشمه نباشد حال اگر کسی آمد و گفت هستی عالم یعنی مرتباً سیل و رودخانه و بسترش و در حال حرکت هستند.

همه حرکت می‌کنند دیگر مبداء معین نمی‌کند و بگوید حرکت که می‌کنند از اینجا است و بین اینجا با آنجا رابطه است. می‌گوید بین حالات مختلف این سیر می‌شود ملاحظاتی داشت.

می‌شود اگر بارانی باشد که به کوهی باریده باشد و همان گونه که ابتدائش وارد قم می‌شود دنباله اش از آن کوه قطع شده است. دنباله اش که از قم بیرون می‌رود از دشت اولی هم پائین تر می‌آید. می‌خواهم عرض کنم در اینجا آن چیزی که جریان می‌کند حالت رابط بودن آن تضعیف می‌شود.

حالا اگر بعد از این مثال توجه بفرمائید به اینکه یک وقت است که آثار را نسبت به ماهیتها می‌دهید یک وقت است آثار را به مرحله‌ای که متناسب به تعلق است می‌دهید آن هم روی نفس خود تعلق. می‌گوئید تعلق جلوه‌های مختلفی دارند.

نه اینکه جریان آن رودی که حرکت کرده و دنباله و منبع در کوه ندارد به یک جا میرسد موجهای تندی بر می‌دارد شیب زمین زیاد است.



در رودخانه ها در جاهائی شیب زیاد است شتاب بالا میرود آنوقت اگر سنگی جلو باشد باصطلاح شترک می بندد. بعد از اینجا عبور می کند و به آن طرف میرسد آرام حرکت می کند.

حالا این آبی که دائمی نیست شترک مال یک مرحله خاصی از آن است به مرحله بعد که میرسد دیگر شترکی وجود ندارد. آن نحوه تموج مربوط به یک مرحله آن بود آن مرحله شتاب مربوط به یک مرحله آن بود. آن مرحله از شدت جریان مربوط به یک مرحله آن بود. یک مرحله دیگر هم اصلاً شدت جریان نیست. اگر یک چنین چیزی را ملاحظه کنیم آنوقت می گوئیم تعلق در کیفیات مختلف خود تعلق و بعضی دارای این شتاب است و بعضی دارای این شتاب نیست.

و همه اش وصف تعلق می شود. آنوقت این خیلی هم فاصله پیدا می کند با بعضی از تغییراتی که در آن عالم را جلوه هستی مطلق می گیرند. خیر عالم جلوه تعلق و افتخار می شود نه جلوه اطلاق. و در این مطلب دقت قابل ملاحظه ای است.

بنظر من می آید یکی از چیزهائی که خیلی قابل ملاحظه است اینستکه آیا کثرت جلوه فقر است یا جلوه غنا؟ در این باب یکی از چیزهائی است که از نظر عرفانی فرق پیدا می کند با مطالبی که گاهی به گوش آدم می خورد.

عالم صرف الاحتیاج می شود و کیفیات مختلف احتیاج و جلوات مختلف احتیاج می شود. آنوقت هم همین است که معرفت و التفات به همین عالم در کمال رتبه اش و کمال تعلق به و کمال ابتهاج را می آورد.

یعنی انسان موجودی است که ادراک می کند به دلیل داشتن قدرت اختیار و ادراک بر حالش می تواند داشت آنوقت نفس خود درک اگر در حال تعلق دید کمال ابتهاج برایش پیدا می شود.

برادر حائری: اگر خود درک در حال احتیاج نبود بلکه خود احتیاج بود.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت یعنی التفات به آنچه حقیقت آن است افتخار حقیقی را برایش می آورد

و تعلق حقیقی را برایش تمام می کند.

تعلق علمی تعلق بهجت است. فعلاً در این محلی که هستیم ببینیم آیا اینجا چه اشکالی دارد؟ و لوازم بعیده آن را کنار بگذاریم. فعلاً بحث در ما نحن فیه می‌کنیم. یک وقت می‌گوئید قند علت شیرینی است یک وقت می‌گوئید شیرینی علت قند است.

برادر حائری: خوب باید دو چیز باشد. شیرینی و قند باید باشد. اگر دو تا نباشد که نمی‌گوئیم کدام علت کدام است.

برادر حجت الاسلام حسینی: برای آن کسی که می‌گوید اصل ماهیت است شیرینی و قند دو تاست. برای آن کسی که می‌گوید شیرینی اصل است دیگر قند نمی‌بیند بلکه آن را منحل در شیرینی می‌بیند.

برادر حائری: اصلاً اگر چیزی را هم ببیند خیال است. هر چه هست شیرینی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. خیال را هم نمی‌تواند ببیند.

برادر حائری: یعنی فکر می‌کند چیزی را دیده است. پس این شد که اگر چنانچه ربطی باشد بهجت متصل به ربط می‌شود و اگر نه شیئی باشد...

برادر حجت الاسلام حسینی: آنوقت هم شیئی داریم هم ربط داریم. هم شیئی و هم اثر داریم.

برادر حائری: شیئی که همان ربط است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. می‌گوییم در آنجائی که شما ربط را حذف کنید و اصالت ربط را کنار بگذارید...

برادر حائری: دو تا می‌شود. شیئی و اثرش می‌شود. شیئی محتاج می‌شود. اگر چنانچه اصالت ربط را بگیریم بهجت مستقیماً به ربط می‌خورد.

برادر حجت الاسلام حسینی: در اول می‌گوئیم هیچ چیز جز احتیاج نیست.

برادر حائری: و بهجت هم آثار آن احتیاج دیگر است. و اگر بگوئیم شیئی است و احتیاجی است آنوقت بهجت اثر احتیاج شیئی می‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: آنوقت اگر شما بگوئید شیئی و احتیاجی است یادمان نرود که شیئی را در یک مرتبه مستقل دانستید. وقتی چنین شد آنوقت برای رابطه آن را با اثر هم بادی یک فکری کنید. لذا باید تفکیک کنید و بگوئید از یک شیئی به شیئی دیگر نمی‌شود رفت. این ماهیت مستقل است با آثار خودش. آن ماهیت هم مستقل است با آثار خودش. اگر اینجور شد از یک وضعیت و به وضعیت دوم نمی‌شود رفت.

برادر حائری: شیئی مستقل است یعنی چه؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی وضعیت الان و آثارش مستقل می‌شود. وضعیت آینده و آثارش هم مستقل می‌شود.

برادر حائری: مستقل بشود یعنی چه؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی قند در آثارش مستقل از آب است. عین همین را که در هم عرضها و جریان ترتیب می‌گوئید عین همین را هم در جریان تبدیل می‌گوئید. می‌گوئید فلان طور شد. می‌گوئید خوب ربطی به جای دیگر ندارد و مربوط به خودش است.

برادر حائری: اگر بگوئیم بهم ارتباط دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا این ارتباط اصل است یا نیست؟ اگر اصل باشد کم کم در عرائض بنده تشریف می‌آورید اگر این ارتباط فرع باشد یعنی الان روی میز قند داریم در لوله هم که شیرها بسته است آب داریم در منطق اصالت ربط این دو تا مربوط که بهم هستند پیشکش و ربط آنها بهم است که این کیفیت جریان را نشان می‌دهد.

یعنی این خیلی فاصله دارد با کسی که می‌گوید آیا این قند در شیرینی خود محتاج به تری آبی است که در لوله آب است؟

برادر حائری: همین را می‌خواهم روشن کنم.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر امروز آب قطع شد این قند از شیرینی در می‌آید؟ یعنی می‌شود که انسان آن را وسیله مزاح قرار دهد.

برادر حائری: این نقض آن طرف در می‌آید. اگر گفتید اصل ربط است...

برادر حجت الاسلام حسینی: من در باب ربط می‌گویم نه در باب شئی. در باب ربط مدعی کسی که می‌گوید ربط اصل است اینستکه اگر آب درون لوله قطع شد مزه قند عرض می‌شود.

برادر حائری: من تصور کردم این طرف این حرف را می‌زند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه این طرف که می‌گوید اگر آب قطع شود قند سر جای خودش است و لوله هم پر آب شود باز هم سر جای خودش است. باران بیاید قند شیرین است آفتابی هم باشد قند شیرین است.

برادر حائری: لابد یک اثری می‌گذارد. اینکه همه اشیاء روی هم اثر می‌گذارند. اینکه همه اشیاء روی هم اثر می‌گذارند را انکار نمی‌کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر انکار نکنید این حرفی است اما آیا مبنائی را انتخاب می‌کنیم ملتزم به آن هستید یا نه؟ اگر اصل ماهیت است باید ملتزم به این باشید که ربط ماهیت را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد ماهیت بسیط است.

ملتزم به لازمه او باشید ماهیت بسیط است. آب خاصیت ما هویش بارد بالطبع است نمی‌شود آبی پیدا کرد که بارد به طبع نباشد. نارو حارء بالطبع. آتش داغ است آتش... که نمی‌شود پیدا کرد.

برادر حائری: چه اشکالی دارد که اصالت ربط را نگوئید و بگوئیم شئی است و احتیاج ولی شئی ها هم روی هم اثر می‌گذارند. اشکال این کجاست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: تعین اشیاء به چیست؟

برادر حائری: بیکدیگر.

برادر حجت الاسلام حسینی: خوب این که با اصالت شئی نمی‌سازد.

برادر حائری: شئی است و احتیاج است این دوتاست. یعنی شما می‌خواهید در اصالت ربط بگوئید هر چه هست و نیست ربط است شئی نداریم. من می‌گویم اگر گفتیم شیئی نداریم و ربط است پس تغییرش چه می‌شود؟ حالا می‌گوئیم دو تا داریم شئی است و احتیاج آیا این منافات دارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا کدام نسبت به کدام اصل است؟

برادر حائری: اینجا اصل معنا ندارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا هر دو اصل هستند؟

برادر حائری: ما اصل را معنا کردیم و گفتیم اصالت شئی و بعد گفتیم اصالت ربط یعنی ربط است و شئی نیست. معنای اصل اینستکه ربط تنهاست اینجا بگوئیم کدام اصل است اصل معنا ندارد. اصل یعنی ربط تنهاست ولی اینجا تنها نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: شما اصالت ربط و ربط تنهاست را کنار بگذارید سراغ این قسمت از بحث می‌آئیم این قسمت که روشن شد سراغ آن قسمت می‌آئیم بیانی که می‌کنید که ما هم شیئی داریم هم ربط داریم نسبت بین ایندو با هم چه نسبتی است؟

کدامشان اصل و کدامشان فرع هستند؟

برادر حائری: من اینجا دیگر معنای اصل و فرع را نمی‌دانم و هر دو را یکی میدانم.

برادر حجت الاسلام حسینی: سبحان الله..

برادر حائری: هر دو اصل هستند این دو تا لازمه وجود هستند...

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا اثر تغییر می‌کند شئی عوض می‌شود یا شئی تغییر می‌کند و اثر عوض می‌شود.

برادر حائری: هر کدامش تغییر کند عوض می‌شود. این دو لازمه هم هستند. از قبیل بعد است از قبیل عمق و طول و عرض شئی است. آیا می‌شود اینها را از شئی گرفت. حالا بگوئیم طول اصل است یا عرض؟ این نمی‌شود. هر دو مساوی هستند.

برادر حجت الاسلام حسینی: برای چه مساوی هستند؟

برادر حائری: برای وجود معنای وجود همین است.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت حالا وجود را برای ماهیت و آثار ماهیت اصل گرفته اید. حالا می شود صحبت کرد. اگر بگوئید من اصل را منکر هستم معنایش اینستکه می خواهید باب مفاهمه را ببندید تا بشود صحبت کرد.

برادر حائری: ما که او اول اصل را پذیرفتیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما عرض کردیم که اصل صفت ذات است حالا شیئیت صفت ذات هستی شئی است و آثار تابع شیئیت است. چه شیئی است تا بگویم چه اثری را دارد؟ اگر آب است بارد بالطبع است.

برادر: آیا بارد آثار آن است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: بله.

برادر حائری: آیا خودش نیست؟ چرا؟

برادر حجت الاسلام حسینی: صفت را به وصف می شناسیم. به وصف ذکر می کنیم و صف یک ذات را می گوئید؟

برادر حائری: من می گویم بارد دارای آب است. این وصف آن است.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر گفتید بارد یعنی رابطه ای که بین آب و سایر اشیاء است برودت نحوه اثر و نحوه ربطی است پس در بودن آب عیبی ندارد ما در این مطلب موافق هستیم.

برادر حائری: اینها همه اختلاف در تعبیر است در واقع نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: آثار عملی آن که بعداً خیلی زیاد پیدا می شود. عجیب است که حضرتعالی بفرمائید اختلاف در تعبیر است. از اینجا که شروع می کنیم و نسبت بین اشیاء را که در مدل ساختن می گیریم آن نسبتها را در پیدایش وضعیت دوم اصل می دانیم.

یعنی می‌گوئیم نسبتها را تغییر دهید وضعیت دوم تغییر می‌کند زمان تغییر می‌کند. من مثالش را به کار عینی و کاربرد عینی تنزیل می‌کنم آنوقت شاید مطلب روشن شود.

عرض می‌کنم که یک وقت می‌گوئید قند کم شده است بروید و در کاشتن چغندر قند سرمایه گذاری کنید. در ابزاری که آن را تبدیل به قند می‌کند.

چقدر قند کم شده است؟ می‌گویند یک میلیون تن قند کم داریم. یک میلیارد تن کم داریم شما می‌گوئید اینقدر قند از چقدر چغندر بدست می‌آید.

یک رقمی هم برای چغندر ذکر می‌کنند و می‌پرسید اینقدر چغندر چقدر زمین می‌خواهد؟ می‌گویند اینقدر زمین.

می‌گوئید خوق تخصیص بدهید از زمینهای کشاورزی خطه های فلان جا و فلان جا را به چغندر قند اختصاص دهید. ولی پیامد اینکه وقتی قند را به حد و فور برسانید و اینجوری فیزیکی برخورد کنید و نسبت آن را با سایر اشیای نسنجید بعد چطور می‌شود؟

بعد می‌گویند نان کم شد. بی قند می‌شد زندگی کرد می‌شد گفت چاری را با مویز بخورید یا با خرما بخورید.

ولی نمی‌شود که همه مردم بجای نان قند بخورند. تازه قند هم که بخواهید بخورند شما برای وقتی که بصورت عادی قند می‌خورند محاسبه کرده بوید که اینقدر قند کم بود.

حالا با طرحی که ریخته اید چون این قند مجبور می‌شود جای بعض دیگر از غذاها مصرف شود. چون غذاهای دیگر کم شده است. روی این قند هم کمبود می‌شود. قند به وفور نرسید که نرسید چیزهای دیگر هم کم شده این برخورد اصالت شئی است.

اگر نسبت بین اشیای را ملاحظه می‌کند. آنوقت مقدرات و نسبتهای بین آنها را هم می‌بیند و می‌گوید فعلاً نمی‌شود قند را آنجور کرد باید از مصارف قند به نسبت کم کنیم.

یک کاری کنید که مردم در زندگی کمتر قند مصرف کنند می‌گویند: چرا؟ می‌گوئید اگر بخواهیم زمینها را برای کشت چغندر اختصاص بدهیم ما شرایطی که ما داریم درست نیست هم کمبود نان می‌شود و هم کمبود قند.

یعنی وقتی نان نبود مردم مجبور هستند یک مقدار از مواد غذایشان را از قند تأمین کنند. آنوقت مریض می‌شوند. صحبت یک نکته است که ملاحظه اصل قرار دادن شئی و آثار را تابع آن قرار دادن خیلی فرق دراد تا آثار را اصل قرار دهیم و شئی را تابع آن بدانیم.

تا برای اصل تعریف نداشته باشیم محور برای برنامه ریزی نخواهیم داشت. برنامه ریزی اصلی را نیازمند است که براساس آن اصل بتواند کار کند.

برنامه ریزی در فلسفه که میرسد می‌گوید تغییر اصل می‌خواهد. همان چیزی را که در برنامه ریزی می‌گوئید برنامه ریزی اصل می‌خواهد محور می‌خواهد در فلسفه تغییر که میرسید باید تغییر یک اصل و ریشه‌ای داشته باشد.

یعنی باید یک چیزی داشته باشید که بوسیله آن بشود تغییر را هدایت کرد. شما می‌گوئید من نه شئی را اصل می‌دانم و نه آثار را اصل می‌دانم.

من می‌گویم عیبی ندارد یک چیز سومی را معین کنید. می‌گوئید من قائل به اصل هستم... اگر شما قائل شدید که یک مبنا ندارید معنایش اینستکه قدرت تعیین یک هدف را ندارید.

ممکن است بشود ممکن است نشود. شما می‌توانید بگوئید نسبت بین اثر و شئی را من اصل قرار می‌دهم این یک چیز و یک مبنا می‌خواهید.

چون آخرش می‌خواهید بگوئید یک هدف را می‌خواهم. اگر یک هدف را خواستید یک هدف از وحدت ترکیبی دو شئی هم که بشود آن وحدت اصل است اصل در شئی و ربطش آن وحدت می‌شود. پس یک نسبتی حاکم بر شئی و اثرش شد و آن نسبت اصل شد که این همان ربط است.

برادر حائری: اصل در اینجا چه معنی می‌دهد.



برادر حجت الاسلام حسینی: آیا اصل در تغییر داریم؟ یعنی حاکم بر تغییر داریم یا نه؟  
برادر حائری: قوانین.

برادر حجت الاسلام حسینی: اصل در قوانین چیست؟

برادر حائری: بعضی می‌گویند به خود قانون بر می‌گردد.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی تعلق به تبارک و تعالی می‌شود.

برادر حائری: تعلق و وحدت...

برادر حجت الاسلام حسینی: خود شما چیزی جز تعلق نیستید. نمی‌گوئیم بین شما و خدا تعلق است. خود شما صرف تعلق هستید.

برادر حائری: پس خودم حاکم بر خودم هستم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. آن که متعلق به او هستید حاکم بر شماست یعنی هر تعلقی...

برادر حائری: یعنی غیر از من و خدا کسی دیگری که نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: خدا حاکم بر شماست. هر شئی متعلقى نسبت به متعلقش تابع است.

برادر حائری: پس ما تابع خدا هستیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: پس اصالت ربط تمام است.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۱

موضوع: زمان ذاتی منطق مجموعه نگر

استاد: حجت الاسلام حسینی

تاریخ: ۱۴ / ۳ / ۶۵

مقدمه

پاسخ ها

\* در مرتبه نازل اصالت ربط است که منطق مجموعه نگر قدرت ملاحظه ربط بین کیفیات را دارد. صفحه ۳

\* از این موضع که همه چیز غایت دارند و در حال جریان الیه هستند و منطق مجموعه نگر هم در حال

جریان و تغییر است. صفحه ۹

\* تغییری که از اوصاف خاص منطق مجموعه نگر است غیر از تغییر به معنای عام است. صفحه ۱۱

\* منطق مجموعه نگر بر خلاف منطق صوری نمی تواند اشیاء را جدای از زمان لحاظ کرده و حکم بدهد.

صفحه ۱۲

\* زمان ذاتی کیف منطق مجموعه نگر است نه ذاتی اصل آن. صفحه ۱۴

زمان ذاتی منطق مجموعه نگر

مقدمه

برادر نیاز: در جلسه ۳۱ و روش طراحی دوره دوم هستیم که از جلسه ۲۴ به بعد به پرسش و پاسخ مباحث گذشته به آنها پرداخته ایم. جلسه قبل در مورد اولین خصوصیت منطق کل نگریا مجموعه نگر گفته شد که منطق کل نگر به اصالت ربط بازگشت می‌کند.

یعنی در منطق مجموعه نگری ربط اصل است. امروز در مورد دومین خصوصیت که تحت عنوان (ذاتی بودن زمان در منطق مجموعه نگر) بحث می‌کنیم.

بطور خلاصه عرض می‌کنیم که از طریق ارائه این مطلب به بحث وارد شدید که مجموعه مرکب عینی خارجی جدای از ترکیب نیست و ترکیب هم جدای از تغییر نیست.

یعنی مجموعه عینی دارای زمان است. مسلماً در ابزاری هم که این مجموعه مرکب خارجی با آن شناخته شود باید زمان را لحاظ کرد. حتماً باید زمان بعنوان یک اصل موضوعه در آن لحاظ شود و مورد نظر قرار گرفته شود.

سومین ویژگی هم این است که مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه حقیقی است و تقسیمات من جهت نیست و تقسیمات حقیقی وجود دارد.

اشکال اول – آیا خصوصیت اول و دوم منطق کل نگری یک مطلب واحد را تمام نمی‌کند؟

در مورد خصوصیت اول که فرمودید منطق کل نگر بازگشت به اصالت ربط می‌کند و از طرف هم وجود دارد همانگونه که در مرکب عینی خارجی وجود دارد؟

مقصود از اینکه زمان ذاتی منطق مجموعه نگری است آیا این مطلب است که همانگونه که مرکب عینی خارجی تغییر می‌کند همان تغییر و حرکت و همان زمان در این منطقی هم که می‌خواهد به شناسائی این مجموعه عینی خارجی پردازد وجود دارد؟

اگر چنین باشد آنوقت نمی‌توانیم ادعا کنیم که می‌توان برای شناسائی مجموعه عینی خارجی که در حال تغییر است احکام ثابتی وضع کنیم.

چرا که در آن زمان لحاظ شده و در حال تغییر است و مرتباً تغییر می‌کند یا در اصول آن زمان لحاظ نمی‌شود که در اینصورت ذاتی منطق است یعنی چه؟ و یا خیر زمان در آن وجود دارد اما به تعبیری دیگر است که آن را توضیح بفرمائید؟

پاسخ: در مرتبه نازل اصالت ربط است که منطق مجموعه نگر قدرت ملاحظه ربط بین کیفیات را دارد. برادر حجت الاسلام حسینی: قسمت اول فرق اصالت رابطه با ذاتی بودن زمان برای منطق مجموعه نگری و حقیقی بودن مقسم تقسیمات چیست؟

عرض ما اینستکه برای اصالت رابطه مراتب مختلفی را عرض کردیم در مرتبه عالی آن بود که گفتیم عین ربط است و عین تعلق است و جریانش هم معنی همان هستی در تعلق است.

یعنی هستی متعلق هستی که تعلق به غیر دارد نمی‌تواند هستی ساکن باشد. چون تعلق منهای علقه نمی‌تواند فرض شود و تحقق علقه منهای جریان امکان پذیر نیست این مسأله در مرتبه عالی بود یعنی یک وقت هست که نظیر اصل دانستن وجود یا اصل دانستن ماهیت و تعلق اشیاء به جلت عظمته را اصل می‌دانید. بگوئید دیگر نمی‌شود زمان را جدای از این مطلب فرض کرد. کسی که بود است بعد نمی‌تواند دیگر چیزی را قسیم وجود قرار دهد یعنی در کنار مطرح است.

می‌شود تحت وجود مطرح باشد یعنی زمان هم کیا نه چیزی مستقل در کنار وجود. بنابراین اگر گفته می‌شود در منطق مجموعه نگر خصوص بطه و دوم ذاتی بودن زمان و سوم حقیقی بودن مقسم و تقسیمات. این به اصالت رابطه در مرتبه الی نظر نکنیم.

چند مرتبه برای یک مرتبه اش این بود که تعین اشیاء تحت ربط است. دوم اینکه جریان خاصیتها اصل است و سوم اینکه در تعین کیفیات نسبت جریان آثار بهم اصل است و در این مراتب که هنوز قبل از رسیدن به اصالت ربط به معنای فلسفی آن است یعنی در مرتبه ملاحظه خصلت منطق است و می‌گوئید منطق مجموعه را نگاه می‌کند.

رابطه کیفیتها بهم را ملاحظه می‌کند و تا این مرحله ادعا نمی‌کنید که خود کیفیات چیزی جز ربط نیستند.

در این مرحله اصالت رابطه یعنی رابطه و نسبت کیفیات بهم اصل قرار می‌گیرد.

در این مرتبه که هستید اگر کسی سؤال کند آیا زمان ندارد؟ می‌گوئید چرا زمان دارد ولی جریان تبدیل

غیر از جریان ترتیب است و همانجور که وقتی اصل در اشیاء زمان داشتن است کسی نمی‌گوید پس بنابراین

دیگر مکانی در کار نیست.

یک بعد آن زمان قرار می‌گیرد و یک بعد آن هم مکان قرار می‌گیرد. در اصالت رابطه هم نیز وقتی که شما

رابطه بین کیفیتها را در تعیین آنها اصل می‌دانید یعنی یک تعیین و یک رابطه‌ای ملاحظه می‌کنید.

در این مرتبه که هستید می‌توانید نسبت مکانی آنها هم و و وضع مجموعه را ملاحظه کنید. یعنی جریان

ترتیب یعنی وضعیت مجموعه، اینها بهم نسبت دارند و نظام میسازند.

مجموعه می‌سازند از هم جدا نیستند. تناسب و ترتیبی دارند یکی رتبه اش شامل است یکی رتبه اش

مشمول است. این تناسب است که با اصل بودن زمان بعنوان اصل دوم سازگار است.

یعنی مثل اینستکه بگوئید هم مکان دارد و هم زمان دارد ولی اگر پا را بالاتر گذاشتید و در آن چیزی که

اصل در خود زمان و مکان است و نظر کردید که علت پیدایش مکان و زمان را می‌تواند جواب دهد دیگر آن

مرتبه‌ای نیست که هم عرض و هم ردیف با مکان یا با زمان قرار گیرد. آن در رتبه‌ای است که علت پیدایش

زمان و مکان است.

بنابراین در مرتبه نازل اصالت رابطه منطق مجموعه نگر حتماً قدرت ملاحظه ربط بین کیفیات را داراست

یعنی اگر چنین قدرتی را در این مرحله نداشته باشد که دیگر منطق مجموعه نگر نیست.

پس اصالت رابطه‌ای را که آنجا می‌گوئید ربط را در حد مجموعه تمام می‌کند نه بالاتر و در چنین منطقی

در عین حال باید اصل دومی را بنام اصل بودن زمان تمام کنیم کما اینکه بعدش هم می‌گوئیم مقسم و

تقسیمات حقیقی است یعنی مکان حقیقی است؟

یعنی ربطی را که شما در بالا ذکر کردید که تعلق اشیاء بیکدیگر و تعلق کیفیتها بیکدیگر و ربط آنها اصل قرار گرفت.

این ربط هم چنین نیست که تقسیماتی نداشته باشد. صرف ربط هم نیست من جهت ارتباط برقرار نمی‌کنیم. تقسیمات هم باز بیان دوم همان حقیقی بودن ربط است.

نهایت اگر اصالت رابطه را در موضع فلسفی و علت کیفیت بلکه بنا به بیانی که قبلاً کردیم علت غایی هستی موجودات شد یعنی تعلق به جلت عظمته را اساس در بهجت و ابتهاج دانستیم اگر اینگونه شد آنوقت دیگر اصل در هستی آن تعلق است.

یعنی اگر آن را در موضع فلسفی بیان کنیم همین یکی را بیشتر نداریم. بیان کردن در موضع فلسفی هم باعث می‌شود که شامل شود. اگر در موضع فلسفی اصالت ربط را ملاحظه کنید آنگاه کلیه مفاهیم نظری که از ادراکات نظری یا ادراکات قلبی یا ادراکات حسی باشد همه را شامل می‌شود و معنا ندارد که مستثنی داشته باشد.

اگر اصل را تعلق گرفتید آنوقت هر جا تغییر و تغایر است و وجود دارد و شما در منطقتان نمی‌توانید بگوئید ما یک اصول ثابتی را می‌خواهیم که ایشان آنجا نباشند بهر حال رشد ادراک شما و جریان رشد ادراک شما تحت این پوشش قرار می‌گیرد.

نهایت اینستکه آیا پایگاه یقین چیست؟ چگونه می‌توان گفت حتماً چنین است و راه به واقع چیست؟ اینها سئوالات دقیقی است که اگر محل سؤال قرار گیرد آن را عرض می‌کنیم.

در پاسخ اشکال اول عرض می‌کنیم که اصالت رابطه را به چه معنا می‌گیرید؟ اگر به معنایی بگیرید که در منطق لازم است و نه کافی.

در حدی که ضرورت دارد در مباحث منطقی عرض شود یعنی جزء شاخصه‌هایی است که کیفیت این منطق از کیفیت دیگر منطقها شناسایی شود.

خوب اگر در این حد است که اصل بودن ربط در چگونگی کیفیتها را عرض می‌کنیم ولی اگر آن را تا آنجا

بردید که بیش از مرحله لزوم منطق باشد و خود اصالت رابطه را ببینید که چه هست؟

خود این قلمرو و میدانش تا کجاست؟ منطق نظری را هم می‌گیرد. مفاهیم کلی دیگر را هم می‌گیرد. اگر

ادراک را و رشد ادراک را گرفت شما نمی‌توانید چیزی را از تحت آن خارج کنید.

کما اینکه در بحث اصل بودن هستی و وجود ممکن یا اصل بودن ماهیت عین همین مطلب هم در آنجا

صادق است. پس اگر در مرتبه نازل اصالت رابطه را ملاحظه کنید می‌تواند در کنار زمان قرا گیرد. می‌شود در

کنار مقسم تقسیمات حقیقی بودن هم قرار گیرد.

بعنوان شاخصه های منطق و کیفیت منطق و ابعاد منطق هم می‌تواند طرح شود. نه بعنوان بعد هر کیفیت.

در اصالت رابطه در شکل فلسفی آن مستثنی از کیفیات ندارد و یعنی شما نمی‌توانید بگوئید که یک چیزی

دارای تغییر و تغایر است و متعلق به جلت عظمته نیست.

هر چه دارای حرکت و تغییر است همینطور است. هر چه دارای تغایر هم هست از اشیاء متغایر است هم و

چنین است.

برادر نیاز: پس آیا اصل بودن جریان به بحث فلسفی اصالت رابطه بر می‌گردد؟

یا اینکه ما در بحث کیفیتها هم می‌توانیم آن را ذکر کنیم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر بخواهید آن را در منطق ذکر کنید باید آن را در حاشیه ذکر کنید. این

جزء اصول نیست که جزء لازمه شناختن منطق مجموعه نگریا شد.

اصل بودن تعلق به تبارک و تعالی یعنی عین ربط بودن همه اشیاء و معنای عین ربط بودن هم عین جریان

و عین تعلق بودن است. این یک مرحله‌ای است که مرحله منطقی است.

برادر نیاز: روشن شود که آیا حضرتعالی در مرتبه فلسفی اصالت رابطه اصل بودن جریان را بکار می‌برید یا

خیر؟



برادر حجت الاسلام حسینی: شما جریان را در بحث ذاتی بودن زمان باید یک تکه از آن را بیاورید. و یک تکه آن را در آنجا می‌آورید که آیا جریان ذاتی مجموعه عینی است یا نه؟

ولی اگر بعنوان اثبات اصالت ربط بخواهید آن را عنوان کنید دیگر زیر بنای کل منطقتهاست.

در اصالت ربط چنین نیست که بگوئید پس منطق صوری دیگر فلان مفهومی دیگر مفهومی ثابت است و چون می‌خواهیم ثبوت آن را حفظ کنیم جزء امور متعلق نیست و بگوئید فلان مفهوم ذهنی که دارای تغییر و حرکت نیست.

فلان قاعده علمی دیگر دارای تغییر و حرکت نیست در مرحله اصالت ربط که آن را می‌بینیم همه اینها متعلق هستند.

پاسخ به اشکال دوم: از این موضع که همه چیز غایت دارند و در حال جریان الیه هستند منطق مجموعه نگرهم در حال جریان و تغییر است.

اما در مرحله دوم آیا منطق نیز دارای زمان است؟ یعنی وقی می‌گوئید اصل در منطق زمان داشتن است یا ذاتی منطق زمان داشتن است یعنی منطق هم مثل سایر اشیاء تغییر می‌کند؟ یا نه؟

این مطلب یک تفکیکی لازم دارد که باید به آن توجه کرد. یک بحث در اصالت رابطه است که شامل بر کلیه مفاهیم ثابت است که طبیعتاً بر منطق مجموعه نگر نیز جاری است یعنی چیزی مستثنای از آن پیدا نمی‌کند.

همه چیز متعلق هستند همه چیز در حال جریان الیه هستند و همه غایت دارند (این یک مرحله است) از این موضع حتماً منطق مجموعه نگر هم مثل منطق صوری و مثل سایر و مفاهیم در حال جریان تغییر است.

رشد ادراک عدم اطلاق مفاهیم را ایجاب می‌کند و این مساله و مساله بسیار مهمی است که اطلاق در مفاهیم چگونه می‌شود؟

این یک رتبه است چگونه می‌شود گفت فلان مفهوم مطلقاً همین است؟ تحول اسمی و بنا به تعریف می‌گوئید یا ادراک از حقیقت و واقعیت را بیان می‌کنید؟ اگر ادراکی از حقیقت بیان کنید جزء علمی است که لا اختلاف فیه اوصاف آن کم و زیاد نمی‌شود؟

مثل تعریفی که یک فرد در ابتدا کار از هستی دارد که می‌گوئید هستی دیگر قابل تعریف نیست وحد اولیه است با تعریفی که یک فیلسوف از هستی دارد و در ضرورت و امتناع و امکان حرف زده است یکی است و بعد همه اطلاعاتی که درباره وجود پیدا کرده است.

قید توضیحی نسبت به مفهوم وجود شده است. در آنجائی که همه اشیاء را بالغیر می‌بیند و هستی را منحل وفانی می‌بیند در اراده و ایجاد فعله تبارک و تعالی و ظل را هم بکار نمی‌برد و ظهور تعبیر می‌کند.

با تغییری که از وجود داریم که یک طفل می‌فهمد یک کسی که بدیهی می‌فهمد و می‌فهمد. آیا این یکی است؟

برای عوام و عموم موجودات و اعدام خاصه محسوس هستند یعنی اینکه این قندان این دستمال نیست بدیهی است نه اینکه نبستی فلسفی که او بیان می‌کند نه هستی فلسفی که او بیان می‌کند هستی فلسفی را در یک مراحل عرفانی که ما هم نمی‌توانیم آن را تصور کنیم.

مرحله‌ای را که معصومین «صلوات الله علیهم اجمعین» بیان می‌فرمایند حتماً ما نمی‌توانیم تصور کنیم (حتماً را قید می‌کنم) «الغیرات من الظهور ما لیس لک» ممکن است چندین معنا برای آن بگوئیم که آیا برای دیگری هم قدرتی هست که تحت قدرت تر نباشد؟

بگوئیم آیا برای دیگری هم استقلالی هست که آن استقلال ظهور او باشد؟ ولی آیا معنای جمله واقعاً چیست؟ «الغیرات من الظهور ما لیس لک».

بر حسب متنی که منسوب به معصوم شده است در مفاتیح و آیا معنای این چه می‌شود یا خیلی از معانی عالی عرفانی که ما می‌دانیم که در علم آنها اختلاف نیست یعنی در آن رشد نیست.

اول و آخر و وسط ندارد. حقایق معارف در نزد آنها هست، خوب با بنده‌ای که هر روز باید معرفتم تغییر کند آیا مطلب یک جور است؟ پس بنابراین می‌خواهیم عرض کنیم که به مفاهیم ثابتی نداریم (یقین نسبت تقریبی است که نسبت به جریان هستی افزایش پیدا می‌کند).

یعنی ادراک ما به هر نسبت که هماهنگ تر می‌شود جزمیت و جزمیت صحیح است یقین و یقین صحیح است. به همان نسبت نزدیک به واقع شده ایم. پایگاه یقین به نزدیک شدن به واقع قرار دارد). پس بنابراین عرض می‌کنیم که تغییر در منطق به دو معنا قابل توجه است معنای اول تغییری که عمومیت بر منطق مجموعه نگر و منطق صوری و کلیه مفاهیم ذهنی دارد و کلیه کیفیتهای عینی یعنی شما کیفیتی را نمی‌توانید در تغایر ملاحظه کنید و بعد در آنجا تغییر را ملاحظه نکنید.

تغییری که از اوصاف خاص منطق مجموعه نگر است غیر از تغییر به معنای علم است.

(۲) تغییری که از اوصاف خاص منطق مجموعه نگر است (در مقابل منطق صوری) توجه به تغییر داشتن است جزء اصول موضوعه آن روش محاسباتی و محاسبه زمان نمودن است این غیر از تغییر به معنای عام است. معنای این حرف اینست که همانجور که شما می‌گوئید وزن شئی ضربدر چه و چه اگر شما چنین نکنید نمی‌شود حرکت و شتاب و غیره را بدست آورد.

اینجا هم ما می‌گوئیم اگر شما زمان را از نظر دور بدارید و بخواهید منهای زمان ملاحظه کنید ممکن نیست و یعنی مفاهیم تجریدی و جدا شده از زمان و تغییر نیستند.

هم نسبت مفاهیم بهم راجع به یک موضع عینی خارجی است و لذا صحبت از نسبت بین کلیات شامل و مشمول نیست چند در صد این است و چند درصد آن است و هم توجه دارید که نسبت تأثیر آنها در تغییرات چگونه است؟ و در تغییرات چگونه عرض می‌شوند؟

الان چه نسبتی دارند؟ بعد چگونه تغییری بکند چه نسبتی پیدا می‌کند؟

یا چه نسبتی پیدا کند چه تغییری خواهد کرد؟ جزء منطق مجموعه نگر تغییر را حتماً در رابطه ها ملحوظ داشتن و رابطه ها را ثابت ندانستن کیفیتها را ثابت ندانستن و کیفیتها را مجرد از حرکت و زمان ندانستن است. ضربدر زمان نمودن و توجه به زمان داشتن جزء این منطق است.

منطق مجموعه نگر بر خلاف منطق صوری نمی تواند اشیاء را جدای از زمان لحاظ کرده و حکم بدهد. این نمی تواند اشیا را جدا از زمان ملاحظه کند و تجرید از تغییر کند و حکم بدهد بلکه هر گونه مجرد کند بعد باید در رابطه با زمان آن را ببیند و این فرقی با منطق صوری اینستکه مفاهیم مجرد شده از زمان را در منطق صوری می توانید مورد توجه قرار دهید حکم روی آن صادر کنید.

انسان را مورد توجه قرار دهید حکم روی آن صادر کنید.

حیوان را مورد توجه قرار دهید حکم روی آن صادر کنید اعم از اینکه احکام شما احکام تعریفی باشد درباره معرفی کردن یک مطلب یا احکامی باشد که به چیزی نسبت دهد و صحبت از تعاریف نباشد و صحبت از احکام تصدیقی باشد البته تصدیق در معارف و تعاریف هم می آید و لکن گاهی تصدیق مرحله دوم قرار می گیرد. گاهی مرحله اول است و مرحله اول خود شئی را تعریف می کند یک وقت هست که معنای مربع را تعریف می کند و تعریفش را حد اولیه اش آمده است و گاهی است که احکامی را به مربع نسبت می دهد. مساحی مربع یا دایره یا مثلث اینگونه می شود.

حکمی را که منطق مجموعه نگر می خواهد بدهد چه حکمش حکم تعریفی باشد چه حکمش در مرتبه دوم و تصدیقی باشد و بخواید نسبتی را بدهد در هر دو مرتبه محتاج توجه به زمان است و نمی تواند زمان را نادیده بگیرد و زمان جزء آن است چون مجموعه عینی بدون زمان ندارید مجموعه عینی را می خواهید ببیند چگونه بدون زمان حرف بزند و بگوید هرگاه اینجور شد.

اقتصاد اینجوری می شود هرگاه اینگونه شد که ندارد. این گونه خاص جز در زمان و مکان خاص دومی ندارد با کلیه خصوصیات یکی است این همان وضعیت خارجی است.

باز یک مثال می‌زنم در محاسبه‌ای که می‌گوئید خط مستقیم در عینیت وجود ندارد در کلیه محاسبات مجبور هستید که یک کاری کنید که حرکت و جاذبه را راه بدهید اگر کسی جاذبه را لحاظ نکرد می‌گوئید این غلط است ولی آیا در هندسه مسطحه چنین چیزی هست؟

آنجا که اینگونه نیست یعنی در جایی که می‌گوئید مجذور شعاع ضربدر پی یا می‌گوئید قاعده ضربدر نصف ارتفاع یا می‌گوئید مجذور یک ضلع مربع یا الی آخر قضایای هندسی را که می‌گوئید و اثبات هم می‌کنید. و در فضای ذهنی و فرضی و ریاضی آن را ملاحظه می‌کنید و استدلال بر تصدیقها می‌آورید تعاریف را هم استدلال می‌کنید که تعاریف را به تعاریف اولهی و احکام به احکام اولیه متصل می‌کند در آنجا صحبتی از جاذبه و حرکت نیست و حکم شما هم صحیح است نسبت به همان موضوعات ذهنی که دارید حکم شما صحیح است.

حالا اگر بگوئید من حکمی را که در باره موضوعات ذهنی دارم درباره موضوعات عینی می‌خواهم صادر کنم می‌گوید نه غلط است. چرا؟

می‌گوئید در اصول موضوعه اش باید در پیش فرض اولیه باضافه امتداد و سلب امتداد یک مسأله‌ای هم از جاذبه حرکت بیاید.

در خارج منهای جاذبه نداریم آنوقت هر چیزی را بخواهید حاصل آن را بدست آورید باید دو عمل روی آن انجام دهید عملی که آن جاذبه و شتاب و حرکتش را هم بتواند مشخص کند همین جاست که خطها منحنی می‌شود.

اگر همین جا نبود ریشه انحناء خط کجا قرار می‌گیرد؟ آن ریشه در کلیه قضایای منطقی که می‌گوید خط مستقیم نیست وجود دارد. همینگونه که صحیح است بگوئیم مثلاً چنین ریشه‌ای جزء خصوصیات ذاتی روش محاسباتی نیوتنی است که جاذبه را هم اصل می‌داند.

عیناً همین را می‌توانیم بگوئیم که زمان داشتن جزء خصوصیات منطقی مجموعه نگر است.

یعنی نمی‌شود توجه به زمان در یک قضیه نکرد و حکمی را صادر کرد. وضعیتی را منهای زمان شناخت

برنامه ریزی برای مراحل بکنیم بدون توجه به مسأله زمان باشد.

برادر نیاز: فی الجمله اینکه زمان ذاتی منطق است یعنی این منطق زمان و الحاظ می‌کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی جزء اصول اولیه اش لحاظ زمان است.

برادر نیاز: پس مراد از ذاتی همین است.

زمان ذاتی کیف منطق مجموعه نگر است نه ذاتی اصل آن.

برادر حجت الاسلام حسینی: بله. پس زمان ذاتی کیف شد نه ذاتی اصل آن.

اگر ذاتی اصل شود عمومیت دارد و فقط منطق مجموعه نگر نیست. یک ذاتی چگونگی یک چیز را ملاحظه

می‌کنید و می‌گوئید ذاتی این گونه بودن اینست یک وقت روی علت چگونگی ها صحبت می‌کنید.

بعد علت اصل هستی را صحبت می‌کنید اصالت رابطه در آنجائی که شما ذکر می‌کنید و می‌گوئید اصل آن

معنی تعلقی است. اشیاء جز معنی تعلقی نمی‌توانند چیزی داشته باشند آنجا دیگر اعم از منطق مجموعه نگر و

صوری و همه اینهاست.

پس ذاتی بودن و ذاتی اینکه این را با منطق دیگر مختلف می‌کند یعنی اینگونه منطق داشتن یعنی منطق

مجموعه داشتن نه منطق صوری داشتن.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۲

موضوع: مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه‌نگری حقیقی است.

تاریخ: ۶۵ / ۳ / ۱۸

مقدمه

برادر نیاز: جلسه سی و دوم مباحث دوره دوم در باب شاخصه سوم منطق مجموعه‌نگری تحت عنوان «مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه‌نگری حقیقی است» می‌باشد در بحث‌های گذشته این مطلب را تحت این سه عنوان بیان فرمودید:

۱ – تقسیمات در منطق مجموعه‌نگری فرضی نیست.

۲ – حتماً باید شامل بر زمان و مکان باشد. یعنی باید هم ترتیب و هم توالی را ملاحظه کنند.

۳ – باید ساری ترین و ساده ترین باشد.

در قسمت اول در مورد منطق انتزاعی فرمودید: در این منطق تقسیمات من جهت صورت می‌گیرد و فرضی و ذهنی است و موضوعات مختلف هر چند هم در مراتب مختلف از تعیین قرار داشته باشند.

یا در مراتب مختلف از هستی و کیفیت و تغییرات باشند می‌توانند در این منطق از جهتی در یک دسته قرار گیرند. بطور مثال از جهت حجم و طول و عرض... و سپس فرمودید در منطق مجموعه‌نگری تقسیمات انتزاعی و اضافی نیست بلکه حقیقی است چرا که منطق مجموعه‌نگری می‌خواهد وضعیت ترکیبی یک مرکب عینی خارجی را مورد ملاحظه قرار دهد.

سؤال: آیا در منطق انتزاعی تقسیمات حقیقی نیست؟

در قسمت اول یک سؤال مطرح است که عبارت است از اینکه و می‌فرمائید در منطق مجموعه نگری تقسیمات حقیقی است نه انتزاعی و اضافی و اگر ممکن است منظور از حقیقی را روشن بفرمائید و که حقیقی به چه معناست؟

پاسخ:

برادر حجت الاسلام حسینی: سؤال اینست که چگونه است که در منطق مجموعه نگر به تقسیمات حقیقی گفته می‌شود؟ مگر در منطق انتزاعی تقسیمات حقیقی نیست؟

مگر وقتی که ما رنگ سرخ را انتزاع می‌کنیم از گل و شفق و خون شهید آیا واقعاً حقیقت ندارد که اینها سرخ رنگ هستند؟

وقتی زمرد و برگ درخت را در دست می‌گیریم آیا واقعاً اینها سبز رنگ نیستند؟ آیا وجه مشترک واقعاً وجود ندارد و همه وجه اختلاف است؟

اگر وجه مشترک وجود دارد آیا نمی‌تواند اساس تقسیمات قرار بگیرد و آیا احکامی که براساس وجه مشترک صادر می‌شود حقیقی نیست؟

آیا همانطور که آن وجه مشترکها من جهت است احکامش هم احکام من جهت است؟ از این جهت که این قندان این صفت را دارد این حکم بر آن صادق است و از آن جهت که صفت دیگری را دارد حکم دیگری آن صادق است؟

آیا احکام منطق صوری و احکام غیر حقیقی است؟ مگر صدق من جهت آن چه اشکالی دارد که بگوئیم این از این جهت خاص تحت این حکم است؟ و از آن جهت تحت آن حکم است؟ و بهر حال غرض از اینکه می‌گوئیم تقسیمات حقیقی است با اینکه بگوئیم تقسیمات حقیقی نیست و چیست؟

حال ببینیم منطق کل نگر چه چیزی را می‌خواهد تمام کند؟ آیا تعیین شئی خارجی را می‌خواهد تمام کند و بگوید این وضعیت خاص را می‌شود به این نسبت داد.



وضعیت خاصی را که متعدد هم نیست و به چیز دیگری نمی‌توان آن وضعیت را نسبت داد. یعنی و حکمی که از منطق مجموعه نگر نهایتاً بدست می‌آید حکمی کلی ناظر به مصادیق متعدد نیست.

و یک مصداق دارد اگر بپرسید آیا می‌شود در عالم فرض برای آن متعدد فرض کرد؟ عرض می‌کنیم که منطق صوری وظیفه اش و بر عهده اش نیست که بخواهد توجه به فرضهای ذهنی مطلب کند و علاوه بر اینکه فرضها را فرض غیر قابل تحقق می‌داند این یک مساله مهم است.

اگر شئی را در ارتباط با زمان و مکان خاص ملاحظه کنید تعدد برای آن ممکن نیست فرضی هم که دارد فرض غیر ممکن التحقق است و تحقق آن ممتنع است.

همین خودکاری هم که دست من است در ارتباط با زمان و مکان دارای وضعیت خاص است که نمی‌تواند «دو» داشته باشد. بالاتر اینکه این نمی‌تواند برابری یقینی با ذهنیتی که شما از آن دارید داشته باشد.

از این هم بالاتر اگر این بصورت یک جریان است اساساً تعیین آن. تعیینی نیست که بشود کلمه «این» را روی آن آورد.

یعنی اگر این خودکار را بصورت جریان ببینید کلیات آن با کلیات دیگر چیزها متفاوت است. یعنی می‌توانید جریان تفاوتها را بگوئید یک چیزی که قابل اشاره باشد و جدا و بریده از قبل و بعدش باشد و ندارید. به تغییر نظر دارد بنابراین نمی‌توانید وضعیت را ثابت ببیند و چه در جهت مشترک وجه در جهت مختلف.

در جهت مشترک هم جز یک حکم که عبارت از جهت کل باشد که آن را جهت غائی می‌گوئید چیز دیگری نداریم که بشود روی آن دست گذاشت و گفت این یکی تعیین زمانی این شئی یا آن شئی است. می‌توانیم بگوئیم زمان آن مساوی با حرکت بطرف غایت است.

خوب حالا به خود بحث بگردیم و وارد بحثهای فلسفی آن نشویم و بعنوان شاخصه منطق بگوئیم غرض

چیست؟

اگر بخواهیم غرض را با ساده ترین بیان عرض کنیم و اینست که شما به باغچه های این مدرسه میرسید و می خواهید گلکاری کنید یک تقسیماتی را که بلافاصله برای اینجا وضع مطلوب می دانید بدون هیچ محاسبه نسبت به قبل و بعد و حالا می شود فوری انجام داد.

هر چه که الان به ذهن برسد. مثلاً آن باغچه را گل اطلسی می کنیم آن را گل شمعدانی می کنیم یا اگر بخواهیم سبزیجات بکاریم یکی را شاهی و یکی را ریحان و دیگری را تربچه و تره و غیره می کنیم. هیچ چیز دیگر را ملاحظه نمی کنید نه قبل را ملاحظه می کنید و نه بعد را ملاحظه می کنید و در تقسیم کردن شما بالمره مطلبی رعایت نشده است الا اینکه نهایتاً آنچه در اول کار به ذهن شما رسیده است. اگر یک دقیقه تأمل بفرمائید می گویند ما می خواهیم سبزی آشپزخانه تامین شود. یعنی یک هدف خاص را برای شما می گویند و جا دارد که شما ملاحظه کنید و بگوئید مصرف تره و جعفری چقدر است و مصرف شوید چقدر است؟

و یک نسبت های اجمالی بین اینها رعایت کنید ولی باز تقسیمات به همین جا خاتمه پیدا می کند. عین همین مطلبی را که در درست کردن سبزیها ملاحظه می کنید در امور دیگر هم عین همین است. یعنی به یک اداره هم که میرسید می گوئید کارهایی که در عینیت در اینجاست چیست؟ و یک - دو - ده - یابست کار را مشخص می کنید. کارهایی که هم سنخ هستند و می شود آنها را به یک واحد سپرد چه کارهایی است؟

سنخ آنها دقیقاً تجریدی است و سنخ حقیقی نیست. مثلاً آدمی که می تواند چای درست کند آب هم می تواند ببرد آدمی که می تواند جارو کند شیشه ها را هم می تواند پاک کند. آدمی که می تواند تکثیر کند ماشین تایپ هم در اطاق کار وی باشد. تقسیماتی می کنید و نظام می دهید. این دقیقاً مثل وضع سبزی کاشتن می شود.

تا ربط بین رشد و وضعیت را شناسیم نه وضعیت را شناخته ایم و نه رشد را ولی اگر شما بگوئید مقسم و تقسیمات خاصیت قهری و طبیعی دارد یعنی نسبت تقسیمات روی هم یک منتهی می‌دهد که آن منتهی به کار شما جهت می‌دهد.

بلافاصله من می‌گویم کدام طرف می‌خواهید بروید؟ منتهی شما را به یک جای دیگر می‌برد. شما اگر خصوصیات شرایط اینجا را هم ببینید ولی توجه به اینکه نسبت بین آنها چه منتهی‌ای را می‌دهد نداشته باشید در همان کاشتن سبزی به این التفات نمی‌کنید که حتماً به آنجا برسید.

ما می‌خواهیم بگوئیم چه شما التفات داشته باشید و چه التفات نداشته باشید منتهی‌ای در کار است. نسبت و رابطه بین اجزاء تشکیل دهنده یک مجموعه خاصیت تکوینی خودش را می‌دهد چه شما بخواهید و چه نخواهید.

شما می‌توانید شناسائی کنید که در این مجموعه شما چه چیزی در چه بخشهایی قرار دارد؟ حالا من می‌خواهم یک مقدار دقیقتر ملاحظه کنم برای دقیقتر ملاحظه کردن من کافی است که بگویم آیا این مجموعه که آقای پرور رفته اند و باغچه‌ها را کاشته اند برای شناختن منتهی آن خوب است که من بروم و بگویم در عینیت می‌بینم که اینگونه است و آن گونه است.

گونه‌های مختلفی را ببینیم. این دسته بندی که نوعاً متعارف است و از این قسم است. در عینیت این دسته‌ها وجود دارد. مثلاً این منتهی هم از آن حاصل شده و این ثمره را هم داده است پس یک تناسبی بین این ثمره و این تقسیماتی که ایشان کار کرده اند وجود دارد و یا نه.

و باید از اینجا بیشتر دقت کرد آن اینست که نسبتی که تقسیمات بهم دارند وضعیت رشد را مشخص می‌کنند. شما راحت نمی‌توانید وضعیت رشد را بشناسید. چرا آثاری که دارد را شناسائی می‌کنیم و تقسیماتی هم می‌کنیم چرا نمی‌توانیم رشد را بشناسیم؟ عرض می‌شود که تا ربط بین رشد و وضعیت را شناسید نه وضعیت را شناخته اید و نه رشد را.

دسته بندی و شناسائی وضعیت زمانی درست خواهد بود که بتوانیم جواب - تقسیمات حاکم بر جریان تغییر را داشته باشیم و این جواب زمانی بدست خواهد آمد که جواب چرائی چگونگی وضعیت را داشته باشیم. یعنی چرا این تقسیمات این نتیجه را می‌دهد؟ اگر گفتید «چرا» نفس چرائی تقسیم بردار است. نفس آن را که تقسیم بردار بدانید یعنی «چرائی» و علت ترکیب و پیدایش یک اثر مرکب را نتیجه می‌دهد. و آن در شناختن برنامه اساس است.

بسیار ساده بر خورد کردن است که در عینیت بگوئیم این یکی - دو تا سه تا - چهار تا تقسیم است اثر را هم که ما می‌بینیم اینست و کیفیت ربط بین اینها را نشانسد. آن کیفیت ربط و اگر شناسید کیفیت تغییر را نخواهید شناخت. شما بدون شناختن کیفیت ارتباط آن ملوب و آن منتجه و آن اثر با اینها نه وضعیت را می‌توانید تعریف کنید و نه وضعیت مطلوب را معین کنید و نه ربط انتقال آن را بشناسید.

ولی اگر خواستید چرابی آن را بشناسید معنای چرائی دقیقاً اینستکه قوانین حاکم بر جریان را می‌خواهید بشناسید. تقسیمات حاکم بر جریان را می‌خواهید بشناسید. یعنی می‌خواهید ببینید چه چیز جوهره نسبت است.

آدم می‌تواند نسبت را نشانسد و سبزی کاری کند یک روز عشقش می‌کشد بیشتر به سبزیها توجه می‌کند و یک روز هم می‌بیند که از کار و زندگیش باز شد.

سبزی کاری هم کار خوبی نبود و فرضاً باغداری کار خوبی است. ایندفعه عشقش می‌کشد دنبال باغداری برود و این که این درخت ها چه درختی است و چگونه نگهداری شود و اینکه در این آب و هوا کدامش بهتر پرورش پیدا می‌کند.

و دنبال این کار می‌رود. فردا می‌گوید ما فهمیدیم که میوه های سیاه درخت را هم که به بازار می‌بریم وضعیت جور نیست و صحبت این را می‌کند که دنبال چرخ کارخانه برود. و از قضا چرخ را هم که انتخاب می‌کند چرخ است که خیلی زود از رونق می‌افتد.

چون قدرت ملاحظه نسبت بین آن هدفی را که می‌خواهد و آن چیزی را که رشد تعریف می‌کند آن منتهی راحتی در آنموقع که هدفش هم در سبزیکاری تأمین می‌شود و چرا اینجور می‌شود را نمی‌تواند جواب بدهد. تا نتواند چرائی آن را جواب دهد تقسیمات حاکم بر جریان تغییر را نمی‌تواند جواب دهد.

و تا تقسیمات حاکم بر جریان تغییر را نتواند جواب دهد نه شناسائی از وضعیتش درست است و نه دسته بندیهایش درست است.

نوفاً وقتی که ما عرض می‌کنیم تقسیم باید بر ۳ باشد. به ذهن برادران می‌آید که (البته این را باید در قسمت دوم و سوم در مساله ساری بودن و ساده بودن صحبت کنیم) اگر گفتیم بلند گو باید خود این میکروفون و پخش کن و آمپلی فایر را حتماً باید به سه دسته تقسیم کنیم و چاره‌ای نیست و می‌گویند میکروفون یکی و پخش کن هم یکی و آمپلی فایر هم یکی است اگر کسی هم بگوید این تقسیم بندی تناسب ندارد و آمپلی فایر با میکروفون از نظر دستگاه تناسب ندارند و می‌گوئیم خوب باید تقسیم به ۳ شود.

و چاره‌ای نداریم اگر بخواهیم خود میکروفون را هم بنا به این مطلب تقسیم کنیم باید اگر سیم پیچی داشته باشد (در صورتیکه مغناطیسی باشد) باید آن را یکی حساب کنیم و آهنربای آن را هم یکی حساب کنیم و شوکی را هم که آن طرف دارد یکی حساب کنیم.

بهر حال باید شروع کنیم این را تقسیم کنیم. بعد به یک جاهائی میرسد که می‌بینیم نمی‌شود یا اضافه می‌آید یا کم می‌آید. اگر یک چیز ساده را فرض کنید مثل خودکار و سر خود کار و تنه خودکار و نوک خودکار را می‌شود جدا کرد ولی وقتی به بدنه خودکار میرسیم می‌بینیم ۴ تا چیز است.

یک لوله است و یک مایع خاص و یک ته خودکار است که می‌گوئیم یکی اضافه آمد و یکی را باید در دو تایی دیگر وارد کنیم.

با داشتن قانون تغییر می‌توان وضعیت را کنترل نمود.

علت این نحوه برخورد ما در اینجا اینستکه اصلاً به مساله تغییر توجه نداریم. توجه به آن چیزی که حاکم بر جریان تغییر است نداریم. آن مطلب که داشتیم غیر از این بود. مقسم و تقسیماتی را که می‌گوئیم درباره جریان اثر است.

و اگر اصولی که حاکم بر جریان آثار است را شناسیم نمی‌توانیم کارمان را ولو بصورت اجمالی تنظیم کنیم. اگر علت «قانون تغییر را داشتید می‌توانید تغییر وضعیت را کنترل کنید و اگر نداشته باشد که نمی‌شود تغییر وضعیت را کنترل کرد. همه صحبتها برای تغییر وضعیت است.

پیدایش مجموعه تحت قوانین تغییر است و خود از تغییر نمی‌تواند جدا باشد پس بنابراین نحوه برخوردی که می‌آید و تک تک چیزهایی را که می‌بیند با هم مغایرند و جدا می‌کند و دسته بندی سه می‌کند یک نحوه برخورد استاتیک است یک نحوه برخوردی است که نباید در منطق مجموعه اینگونه کار کرد.

اگر جریان آثار را بخواهید حاکم ببینید و بعد بگوئید آنها هستند که علت می‌شود. آنگاه اگر انسان بگوید خودکار لازم نداریم یا بگوئیم خودکار لازم داریم.

کلمه لازم در جایی که می‌آید باید آن را بررسی کرد. چرا می‌شود گفت که لازم نداریم؟ آیا به صرف اینکه الان تخمین می‌زنیم لازم نداریم و کافی است؟ آیا واقعاً این به هدف ما نسبتی ندارد؟ اینجا به گمان می‌کنم از جاهایی است که باید بسیار روی آن دقیق بود. همانطوری که اصالت رابطه را در شکل بسیار بالای فلسفی به آن اشاره شد و عین همان را هم باید در مساله قوانینی که حاکم بر تغییر است باید نگاه کرد.

یعنی تغایر تحت چه امری پیدا می‌شود؟ مگر می‌شود مجموعه از تغییر جدا باشد؟ یا پیدایش آن تحت قوانین مجموعه و تحت قوانین تغییر است.

اینکه گفته می‌شود تقسیمات در منطق مجموعه نگرى حقیقی است و یعنی در این دستگاه تقسیمات هماهنگی با جریان بطرف غایت است.

جریان ترتیب از جریان تبدیل جدا شدنی نیست و نمی‌شود زمان را از مکان جدا کرد.

اینکه شما بگوئید این باغچه اینگونه است و من فقط توجه به اینگونه بودن آن دارم این دقیقاً بی توجه بودن به جریان ترتیب منهای جریان تبدیل است. معنای این بریده یک سطح مقطع است.

ولی اگر اینها را بخواهید مربوط بهم ببینید آنوقت تقسیماتی را که می‌کنید باید تقسیماتی باشد که بتواند احکامی را که از آن بدست می‌آید وضعیت را از نظر تبدیل و تغییر بشناسد.

وضعیت آینده را هم از نظر رابطه اش با این معین کند و این تقسیمات یا تقسیمات اولی با تقسیمات انتزاعی کاملاً فرق دارد. این تقسیمات حاکم بر پیدایش جریان ترتیب و وضعیت مکانی مجموعه است.

این تقسیمات ابدأ نمی‌تواند انتزاعی باشد. حقیقی است یعنی تقسیماتی و هماهنگ با جریان بطرف غایت است.

از این باب که می‌آید اگر شناخت شناسی را هم مورد بررسی قرار دهید باید همین تقسیمات را بکنید. جایگاه انتزاع را هم باید در این تمام کنید. دقیقاً این همان به معنای اصالت ربط در مرتبه شناسایی کیفیتها است.

بر این اساس باید کلمه عدل روی مجموعه بیاید (وضع کل شئی فی موضعه) وضع هر چیزی سر جای خودش و برای شئی علاوه برای شیئیت آنجا را شناختن و جایگاه برای آن شناختن و خصوصاً اگر جایگاه را در روند خلقت (سیر خلقت) ملاحظه کنید رابطه اش نه تنها با قبل و بعد و خودش و فوق و تحت خودش ملاحظه می‌شود بلکه رابطه اش با کل اشیاء هم ملاحظه می‌شود.

و هر شئی که خلق شده باشد یا خلق بشود. اگر اینجور نشود تقسیماتی که حاکم بر چنین جریان تغییری است موضوعاً موضوعش با آنجائی که منطق انتزاع دارد و جدا است.

او احکامش من جهت است. من جهت که انتزاع کرده است. کلی است نهایت درباره هستی صحبت می‌کند. البته این جهت و جهت شامل است و نسبت به همه کیفیتها شامل است و حکمی که از این جهت صادر می‌کند طبیعتاً شامل بر همه احکام هم می‌شود.

ولی شما در اصالت رابطه خود این صدور حکم را تحت شرط می‌برید. بعد برای یقین و صحت آن و نسبت تغییر آن هم حرف می‌زنید یعنی آن را منحل می‌کنید. چرا؟

چون حکمی که حضرتعالی دادید چه نحوه حکمی است وقتی که شما هم نبودید آیا حکم داده بودید؟ اذعان لنسبه این نسبت بودن ولی آیا اذعان شما هم بود؟ اذعان شما که حالا است؟ پیدایش اذعان شما و راه بردن ادراک شما به حقایق که حادث است و نمی‌شود گفت که قدیم است.

قدیم زمان هم نمی‌توانید بگوئید. راه بردن شخص جناب آقای نیاز به یک حقیقت پس از وجود آقای نیاز ممکن است. قبلش که فرض ندارد که ایشان به حقیقت راه برده باشند اگر زمان حدوث برای آن قابل ملاحظه است آنوقت باید گفت این در یک جریان قرار می‌گیرد (البته یادمان نرود که بعنوان پاورقی عرض کنم بحث اختیار و حاکمیت آن بر رابطه نقض نمی‌شود و بلکه تکمیل هم می‌شود).

ادراک از واقعیت هستی و شئی غیر از ادراک از چرائی چگونگی شئی است.

پس باید در آغاز معلوم شود که غرض از تقسیمات مجموعه و کدام تقسیمات مجموعه است؟ مجموعه جریانهای را می‌بینیم و این جریانها همانطور که مجموعه ترتیبی آن را مورد توجه قرار می‌دهیم مجموعه عرضی و مکانی آن را مورد لحاظ قرار می‌دهیم در عین حال مکان مجموعه‌ای است که زمان دار است؟ نظام مجموعه‌ای است که زمان دار است؟ آیا تقسیماتی که دارد می‌تواند تابع قوانین زمان نباشد؟

یا تابع قوانین زمان است؟ نسبتهای ترتیبی که دارد تابع قوانین زمان است. بنابراین بیان عرض می‌کنیم که تقسیمات در منطق مجموعه نگری باید هماهنگ با عینیت باشد و بهر نسبتی که هماهنگی داشته باشد نتیجه و آثار پیدا می‌شود.

اگر آن را من جهت بگیریم احکام انتزاعی که صادر می‌شود بدرج جریان نمی‌خورد ممکن است احکام انتزاعی حاکم بر هستی شئی باشد. (ممکن است و ممکن الوجود و بحث درباره ممکن الوجود باشد) ولی این بحث در زمان تجرید بدرج می‌خورد.



ادراک از واقعیت هستی شئی غیر از ادراک از چرائی چگونگی شئی است چرائی چگونگی یک بحث دیگری است بحثی که در منطق صوری مورد توجه قرار می‌گیرد بحث از چرائی هستی است نه چرائی چگونگی.

چرا اینگونه است؟ حتماً باید تقسیمات آن با شئی خارجی رابطه داشته باشد به نحوه‌ای که بتواند جریان آن را کنترل کند بر خلاف اینکه چرائی هستی اعم از حرکت است.

ولی چرائی اینگونه حرکت کردن بحثی است که باید هماهنگ با خود حرکت باشد. در چرائی هستی درباره اصل هستی حرکت و اصل هستی مورد توجه است که اعم از اصل هستی حرکت است و در مرحله‌ای که می‌گوئیم اعم از اصل هستی حرکت است.

یعنی می‌تواند التفات به حرکت نکند. و حکم را عام تر صادر کند. بر خلاف اینکه چرا اینگونه حرکت می‌کند یک حکم دیگری است که حتماً باید به حرکت توجه داشته باشد از این جهت می‌گوئیم تقسیمات منطق مجموعه نگر حقیقی است که باید تقسیمات منسوب به جریان بطرف غایت باشد و لذا تقسیماتش حقیقی است و هماهنگ با عینیت خارجی است و خلاصه هماهنگ با حرکت هستی است.

حرکت هستی بطرف غایت باید در این تقسیمات بیاید بنابراین چنین تقسیماتی موضوعاً موضوعش جاهای دیگر نیست.

اینجا دیگر فضای موهومی ذهنی نمی‌شود درست کرد و بعد نسبت به شئی عینی خارجی حکم داد در اینجا باید فضائی که در ذهن درست می‌کنید تبدیل به نمونه‌ای از آنچه که در خارج است شود ولو نمونه ساده باشد. دیگر دست باز نیست در بابی که فرضی باشد و نخواهد نمونه‌ای از این شئی درست کند دستش از نظر ساختن طرحها آزاد است.

می‌گوئید یک دستگاه فرض می‌کنیم و مبنای فرض را این قرار می‌دهیم که اثر رنگ سفید در قند شیرینی باشد.

و فرض را جلو می‌برد این غیر از این باب هست که شما می‌گوئید یک نمونه‌ای از این می‌خواهم یعنی باید تغییرات این را در آن بخوانم.

من نمی‌خواهم بگویم آنهایی که در فضای موهومی ذهنی و فرضی درست می‌کنیم در خارج کاربرد ندارد و اما کیفیت کار بردش با کیفیت مجموعه بسیار فاصله دارد.

کیفیت کاربردش آنقدر فاصله دارد که هر علتی را می‌توانید برای شئی بیان کنید و بالمره می‌تواند علت نباشد. نزدیک به علتش هم نباشد. تجریدی حکم می‌کند که علت اینکه سبز یا زرد می‌شود اینست.

آنوقت دارویی را که پای درخت می‌ریزید بی اثر است. البته یک وقت است که می‌گوئید ۱۰ یا ۲۰ دفعه فلان چیز را پای درخت ریخته ام و حاصلش خوب شده است. این به تجربه غیر از اینستکه انسان بتواند علت مطلب را بیان کند. رابطه بین علت و معلول را اگر نتوانید بیان کنید قدرت تغییر وضعیت نمی‌توانید داشته باشیم. الا بصورت جزئی. یعنی اگر بگویند کاری که می‌کنید برای درختهای دیگر ضرر دارد یا نه؟

نمی‌دانید. میوه‌ای که می‌دهد برای خوردن نافع است یا مضر است؟ نمی‌دانید اصلاً صرف می‌کند چنین کاری را بکنید یا نه؟ نمی‌دانید. این نسخه قابل تعمیم برای یک کشور است یا نه؟

نمی‌دانید. کل اینکه بخواهیم این میوه را نگه داریم ارزش دارد؟ نمی‌دانید. برخلاف اینکه اگر قانون تغییر را بدانید باید با یک نسبت تقریبی بشود ربط بین اینها را بدست آورد.

توضیح را خلاصه می‌کنم. مقسم و تقسیمات در امر جریان هم و نسبتی که بین اشیاء است.

اگر کسی دقت کند در نسبت گفتیم کیفیت و اوصاف اشیاء در نسبت معین می‌شود یعنی یک چیز ممکن است خودش باشد خاصیتش کم بشود یا زیاد شود و نسبت تأثیرات عوض شود وقتی نسبت تأثیرها عوض شود ولو شما چهار باغچه می‌بینید ولی نسبت تأثیر آن فرضاً یا کمتر از چهار باغچه می‌بینید یا بیشتر هست امر بسیار مهمی است.

اگر از این باب ببینید البته قانون هم بر مسأله تغییراتی که از صدای من در این میکروفون حاصل می‌شود و آنجا میرود حتماً تغییراتش حاکم است ولی به آنگونه که بخواهیم بر خورد کنیم و بگوئیم میکروفون یک دستگاه و پخش کن یک دستگاه اصلاً مطلب آن جوری نیست.

مطلب را از باب تغییرات ملاحظه کنید آنوقت ملاحظه می‌کنید که تقسیمات آنگاه حقیقی است که سیر و جریان را بطرف مقصد حقیقی نشان دهد و هماهنگ با چنین سیری باشد.

برادر ذوالفقار زاده: سئوالی که من داشتم این بود که اگر ما بخواهیم در عینیت چیزی را مطالعه کنیم درست است که تقسیمات حقیقی می‌شود ولی آیا بحث تقسیمات در خود منطق مجموعه نگری را می‌توانیم بگوئیم که خود این یک کلی است یا تجریدی است؟

بعد وقتی می‌خواهیم اقتصاد ایران را مطالعه کنیم تقسیمات را حقیقی می‌دانیم. اقتصاد فلان کشور را می‌خواهیم مطالعه کنیم تقسیمات حقیقی می‌کنیم ولی آیا بحث آن در خود منطق تجریدی نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: این باید با فلسفه تغییر راه داشته باشد اگر فلسفه تغییر حقیقی است این تقسیمات هم حقیقی است. اگر فلسفه تغییر شما یک امر تخیلی است تقسیمات هم تخیلی است.

برادر ذوالفقار زاده: آیا فلسفه تغییرات کلی نیست؟ و ما دنبال مصادیق آن نیستیم؟

برادر حجت الاسلام حسینی: فلسفه تغییر پایگاهش هماهنگی است. هماهنگی ملاک صحت در ادراک است. آنوقت دیگر نمی‌تواند تجریدی باشد. معنایش اینستکه تجرید را در بر می‌گیرد نه اینکه تجریدی است. یعنی ادراک را نمی‌توان منحصر در تجرید کرد.

ادراکات قلبی و نظری و حسی در هماهنگی هر سه ادراک راه به واقع برده می‌شود به نسبت بین آنها آنوقت ادراک تجرید نیست. تجرید اگر به معنای جدا کردن یک وجه از وجوه دیگر است با آنجائی که شما جدا نمی‌کنید و یک مطلب را همانگونه که واقعیت دارد به آن راه دارد می‌یابید.

موقعی هست که در هماهنگی ادراکات نظام هستی و نظام ادراکات من ارتباط پیدا می‌کند و احکامی که من می‌دهم احکامی هماهنگ با هستی است نه اینکه احکام من است. احکامی که شما می‌دهید اگر احکام شما باشد این نقص را دارد ولی اگر حکم نسبت به هستی در مرتبه هماهنگی است دیگر این را نمی‌گوئید.

برادر ذوالفقار زاده: یعنی در خود هستی که هماهنگی را ملاحظه می‌کنیم آیا هماهنگی بعدی از هستی

است یا همه هستی است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: همه دستی ممکنات است.

برادر ذوالفقار زاده: یعنی آیا می‌توانیم مقابل هستی بنویسیم هماهنگی.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت. هستی ممکنات بعد هم می‌گوئید هماهنگی ممکنات.

برادر ذوالفقار زاده: آیا خود هماهنگی علت تغییر قرار می‌گیرد یا در داخل خود تقسیم بندی است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: هماهنگی عینیت دارد و جدا نیست.

برادر ذوالفقار زاده: در کجای تقسیم بندی قرار می‌گیرد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: عین هماهنگی هستی است. نه اینکه هماهنگی یک چیز دیگر است کنار آن و

حکمی ناظر بر همه آنها باشد.

برادر ذوالفقار زاده: منتجه را می‌توانیم بگوئیم که منتجه هماهنگی است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: منتجه هماهنگی است. همه اشیاء هماهنگ و در حال عدل هستند. یعنی در

خلقت ظلم راه ندارد. هماهنگی وجود دارد. هماهنگی صفت فعل تبارک و تعالی است.

شما همینکه می‌گوئید عالم تناسب به خیر مطلق دارد معنایش اینستکه حقیقت فعل را می‌گوئید. عدل

«وضع کل شئی فی موضعه» در هماهنگی معنا پیدا می‌کند. آنوقت ادراک از هماهنگ کردن بنده و شما در

مرحله دوم است.

ادراک از هماهنگی چند مرحله دارد یک وقت می‌گوئید من می‌خواهم کاری را هماهنگ کنم. اینکار ضعیفی

است و هماهنگی آن هم ضعیف است یک وقت می‌گوئید خود هماهنگی چطور است؟ خود هماهنگی صفت

فعل او است.

برادر ذوالفقار زاده: یعنی حداقل خود هماهنگی خارج از هستی ما می‌شود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی چیز بی ربط وجود ندارد. چیزی لغو و بی جا وجود ندارد. از ناحیه خدای

متعال نمی‌شود جائی ظلم پیدا کنید و بگوئید اگر اینرا خلق نکرده بود بهتر بود این را که خلق کرد ظلم شد.

در ارتباط با کل که نگاه می‌کنید وقتی منسوب به جلت عظمته است. شما نمی‌توانید هماهنگی عمومی را مشاهده کنید اختیار ما هم نمی‌تواند مزاحم این امر شود.

اختیار ما مزاحم اختیار به تبارک و تعالی نمی‌تواند بشود. ما فقط می‌توانیم به خودمان ضرر بزنیم والا احکام هماهنگ جلو می‌رود و بطرف منتهی و غایتی که هست می‌رود و منحل می‌کند.

همه افعال منحل می‌شوند بطرف منتهی و یا مستقیم یا غیر مستقیم و غیر مستقیم آن مربوط به ناهماهنگی‌ها است. غیر مستقیم آن به مربوط اختیارات سوء است که ضرر به خودشان می‌زنند.

ضرر به دستگاه خدا که نظامش بهم بریزد نمی‌زند. کسی نمی‌تواند نظام خدا را بهم بریزد. نظمی را که خدا قرار داده و هدفی را که قرار داده است بهجتی که هست اینجور نیست که یکی بتواند بگوید اول خدا خواسته یک جور دیگر دنیا را بسازد و جلو برود و یک جور دیگر از کار در آمده است.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۳

موضوع: صغیر اصلی در مجموعه "احکام منطق عمل"

تاریخ: ۶۵/۳/۲۱

\*مقدمه

برادر نیاز: جلسه سی و سوم مباحث روش طراحی را با پی گیری بحث گذشته آغاز می کنیم موضوع بحث قبل تقسیم در منطق کل نگری بود.

چند مورد را بعنوان مرور عرض می کنم و سپس چند سؤال کوتاه است که طرح میشود. عمده بحث جلسه گذشته پیرامون این بود که دسته بندی تک تک موضوعات یک دسته بندی استاتیک

است

و در حقیقت همان دسته بندی است که در منطق صوری لحاظ میشود.

و موضوع بحث تقسیم در منطق صوری است،

و با دسته بندی در منطق مجموعه نگری تفاوت دارد و فرمودید جایگاه بحث ما، در مقسم و تقسیمات در منطق مجموعه نگری درباره جریان آثار و اصولی که حاکم بر جریان آثار می باشد، است که مدعی هستیم شناسائی این اصول برای تنظیم کار حتی دراجمالی ترین مرحله آن ضرورت دارد، چرا که در صورت داشتن علت قانون تغییر است که قدرت کنترل تغییر وضعیت پیدا میشود

در ادامه فرمودید تقسیم در منطق مجموعه نگر به این دلیل حقیقی است که باید منسوب به جریان بطرف

غایت باشد و تقسیماتش هماهنگ با عینیت خارجی و حرکت هستی در بیاید.

هر دسته بندی که هماهنگ با جریان بطرف غایت باشد آن دسته بندی یا تقسیم حقیقی است یک سوال هم از مباحث قبل است که طرح میشود.

\*س ۱- آیا مغیر اصلی با تغییر مطلوب فرد تغییر می کند؟

اینکه می فرمائید برای پیشگویی نسبت به یک وضعیت و دستیابی به وضعیت مطلوب مغیر اصلی مجموعه باید شناخته شود و تعیین مغیر اصلی به پسند و ذوق باز نمی گردد آیا مراد از طرح این مطلب این است که با تغییر مطلوب ما، مغیر اصلی تغییر می کند؟  
و خود ذاتاً حقیقی ندارد؟

توضیح اینکه در بحثهای گذشته فرموده بودید که اینگونه نیست که هر جزء از مجموعه را که خواستیم دست بگذاریم و بگوئیم این مغیر اصلی است.

باید این مغیر اصلی را بشناسیم تا قدرت تغییر وضعیت داشته باشیم و مطلوب را بدست آوریم سوال در اینجاست که اگر مطلوب فرق کند آیا این مغیر اصلی در ربط با مطلوب شما مشخص میشود که مغیر اصلی تغییر می کند و یک مغیر اصلی دیگر میشود؟ یا یک مغیر اصلی در مجموعه بیشتر نیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: (قبل از اینکه وارد بحث امروز شویم یک توضیح مختصر را در مورد بحث مقسم و تقسیمات آن عرض می کنم و اشاره ای به آنچه که قبلاً در هفته های اقتصاد به نحو اجمالی طرح شد تا اگر بخواهید از آنجا هم مطلبی را اضافه کنید اشاره ای به مطلب شده باشد) اگر جریان آثار درهویت کیفیتها اصل باشد آنوقت واقعاً چه کیفیاتی مطلوب ما هست؟

باید بگوئیم آن کیفیتی که دیگر اسمش قند یا قندان نیست جریانی که مطلوب ما را نتیجه می دهد یعنی دیگر از شکل کیفیتی که این یک جزء است قندان یا قند، در مقابل میکروفون، این کاملاً جدا میشود.

می گوئیم این قندان یک خاصیتی، صفتی درارتباط با ما دارد آن صفت هم در ارتباط با هدف ما هست. مثلاً بهجت و لذت خاص مادی که از قند می برید آن را در نظر دارید.



یعنی اصل درخواست شما، این شئی و این کیفیت و این جریان کیفیت نیست جریان موصله به هدف است، جریانی که شما را به هدف میرساند مورد نظر شماست. و شئی و کیفیت و اینها در آن موضوعیت ندارد، لذا من اگر ساعت را بعنوان یک سیستم یا مجموعه در آورم و عرض کنم ساعت خوب چه ساعتی است؟ اگر در خاطرتان باشد قبلاً مثال زدیم که ساعت را اگر به کسی که ساعت ساز است یعنی تعمیر کار ساعت است، تکنسین ساعت است،

کاربرد قطعات ساعت فنی را می داند بدهیم، برای ما خواهد گفت که این چه چرخ است، این دقیقه شما راست، این ثانیه شمار است. این چرخ پاندول است این چرخ فنر است.

یکی یکی اینها را به نحو کاربردی می شمارد و اشتباه هم نمی کند میگوید چرخ فنر جایش در ساعت کجاست، دنده های چرخ فنر به چه چرخ دیگری اصطکاک پیدا می کند و نیروئی که باید منتقل شود چگونه منتقل میشود. شاید کلمه نیرون را هم بکار نبرد. میگوید این چرخ دوم را می چرخاند.

چرخ سوم را می چرخاند یا چرخ چهارم را می چرخاند. در آنجا عرض می کردیم که اگر بگوئیم ضخامت این چرخ چقدر باید باشد دیگر پاسخ به این دیگر از عهده ساعت ساز بر نمی آید،

از عهده مهندسی فنی ساعت بر می آید که بگوید متناسب با تخلیه نیروئی که در اینفنر است این چرخ چه ضخامتی باید داشته باشد تا بتواند مقاومت کند.

اندازه ضخامت محورها را هم خواهد گفت. مقاومت وضعیت مولکولی اینها نسبت بهم چگونه باشد، چه اصطکاکی پیدا میشود که بتواند این کار را انجام دهد. این هم یک مرتبه از آن است.

یک مثال دیگر هم می زدیم و می گفتیم ولی آن کسی که مختوع یا کاشف ساعت است ممکن است اصلاً وقتی ساعت برایش مطرح میشود هیچکدام از این چرخ و غیره را نداند و بگوید ساعت وقت را نشان می دهد.

از چه طریق؟ از طریق تخلیه تدریجی انرژی انباشته شده در فنر ساعت.

طبق این تئوری میتوان با یک باطری هم که یک مقدار انرژی در آن انبار شده است

حالا نهایت ندادن طریق کوک کردن، نه از طریق انباره کردن، این یک انباره طبیعی دیگر بوجود می‌آورد یک اختلاف پتانسیلی بوجود می‌آورد که دارای یک پتانسیل فشاری هست، دارای یک انباره هست که آن را به جریان می‌اندازد خوب حالا عنایت کنید که مختوع دیگر به فکر چرخ ساعت نیست.

بالتر به فکر این که یک شیشه جدا می‌خواهیم، یک عقربه هم جدا می‌خواهیم نیست.

اوبه این فکراست که در خود این شیشه چکار کنیم که علائم خاصی را که برای تنظیم وقت می‌خواهید از طریق جریان واضح شود. شما ساعتهای کامپیوتری را که ملاحظه کنید دیگر چرخ ندارد، عقربه هم ندارد.

بلکه یک باطری کوچکی پشت ساعت می‌گذارید که در دستگاه ساعت نحوه‌ای در تخلیه این انرژی یا انتقال از این قطب به آن قطب یا هر چیز دیگری، درست کرده اید که ساعت نشان داده شود.

\*مطلوب ما از جریان خاصی که متناسب با مطلوب باشد بدست می‌آید، و در رسیدن به مطلوب جریان خاصی که ما را به آن مطلوب برساند اصل است.

همه اینها را که تکرار کردم برای این یک نکته است که چه مقدار از اجزائی را که در اینجا در کنار هم گذاشته اید

و نظام ساخته اید چه مقدار آن درجریان خواص مطلوب شما هست؟ به عبارت دیگر آن جریانی که میتواند نتیجه‌ای را که شما می‌خواهید در اختیار شما قرار دهد آن جریان کدام جریان است.

نباید به این فکر بود که اینجا چند چرخ دارد باید آن جریان را شناخته شود.

چرا؟ چون وضعیت مطلوب حاصل همین جریان است و در آن اینکه چند چرخ، فنر یا قوه داشته باشیم موضوعیت ندارد، چگونگی رنگ آن موضوعیت ندارد. شما یک هدفی دارید و هدف بنا شد بوسیله جریان خواص بدست آید

و هویت کیفیتها تابعی از هویت جریان خواص باشد یا منحل در جریان خواص باشد. پس مطلوب شما از جریان خواصی که متناسب با آن مطلوب باشد بدست می‌آید.

و در رسیدن به مطلوب جریان خاصی که شما را به مطلوب میرساند اصل است نه چیز دیگری. اگر چنین شد هرگاه که کارائی بالا می‌رود و افزایش پیدا می‌کند

در حقیقت وضعیت دستیابی شما به جریانی که مطلوب را درست می‌کند و شناسائی از مطلوب را ممکن می‌سازد بالا رفته است هم مطلوب را بهتر شناخته اید و هم جریانی که شما را به آن مطلوب میرساند شناخته اید.

\* تفاوت ساده سازی و نمونه ساده ساختن و چگونگی ساختن یک نمونه ساده

حالا بین ساده سازی و نمونه ساده از عینیت ساختن یک مقایسه می‌کنیم یعنی بین حالا بین ساده سازی و نمونه ساده از عینیت ساختن یک مقایسه می‌کنیم

یعنی بین کلی سازی و درست کردن نمونه‌ای که به کمک آن بتوان جریان خواص بطرف مطلوب را ملاحظه کرد مقایسه‌ای می‌کنیم، گاهی عناوین اقتصادی را بصورت ساده سازی دسته بندی می‌کنید و می‌گوئید کلیه نیروهای انسانی که ما در اختیار داریم و اسم آن را نیروی کار می‌گذاریم.

کلیه قدرت خرید هایی را که داریم پول می‌نامیم. ابزارهایی را که داریم مثلاً سرمایه می‌نامیم و محصولاتی را که داریم کالا می‌نامیم. عین همین کار را هم در قوانین می‌توانید انجام دهید،

قوانین را هم دسته بندی کلی کنید آن را ساده کنید و نامهای مختلفی بر آنها بگذارید مثلاً قوانینی که برای سازمانها و نهادها هست، قوانینی که امور حقوقی را در اختیار دارد، قوانینی که امور مدنی را در بردارد، قوانینی که چنین و چنان است.

ولی ساده سازی به تنهایی مشکلی را حل نمی‌کند، حالا فرض کنیم که شما به هشت تقسیم هم برسید گرچه می‌توانید آنقدر ساده سازی کنید تا دو و یک هم شود و کلیه قوانین را در بر بگیرد ولی ساده سازی کاری نیست که برای شما یک نمونه‌ای از جریان عینیت تحویل دهد هم بنا شده که مجموعه باشد و هم اینکه شرط مجموعه زمان داشتن باشد یعنی بصورت جریان ملاحظه شود.

اگر توانستید اختلاف فشار در شکل مکانی و زمانی و ربط بین آنها را ملاحظه کنید و جریان را ببینید که چگونه انجام می‌گیرد آنوقت می‌توانید یک نمونه ساده‌ای را از وضعیت موجود بسازید.

\*در نمونه ساده ساختن برخلاف ساده سازی جریان آثاری که در جهت مطلوب باشد ملاحظه می‌شود.

نمونه ساده با ساده کردن انتزاعی دوتاست.

نمونه ساده یعنی نسبت‌های بین اشیاء را دیدن، نسبت تأثیرها را دیدن، جریان خواص و جریان تأثیرها را

دیدن جریان این تأثیرها را نسبت به مخلوق خودم هم می‌توانم محاسبه کنم،

ولی اگر ساده سازی انتزاعی باشد می‌گوئید ساعت قلم، ساعت که می‌گوئید یعنی جدا در یک فصل دیگری

است.

قلم هم که می‌گوئید در یک فصل دیگر است و غیره.

پس بنا براین در دسته بندی من دیگر روی اسمش مقید نیستم حالا با استاتیک یا ایستا بگوئید یا

تجربیدی یا انتزاعی یا ملاحظه قدرت مشترک و ملاحظه کلیات، در اینجا ملاحظه نسبت بین اینها در عینیت

انجام نمی‌گیرد و نسبت تأثیرها و جریانی را که مطلوب شما را نتیجه بدهد مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

ولی آن نمونه سازی باید طوری باشد که بتواند حرکت را ملاحظه کنید جریان را ملاحظه کنید. کدام

جریان؟

جرینی که در آثار وجود دارد هر جریانی که در آثار وجود دارد؟ نه جریان آثاری که در جهت مطلوب شما

است.

از همین جا مقدمه‌ای هم برای بحث مغیر اصلی شد.

\*مغیرا صلی از موضع حقیقت مستقل از کفر و ایمان یکی بیشتر نیست

مغیر اصلی از نظر تکوینی دو تا سه تا، چهار تا نداریم بلکه یکی است در دستگاه کفر باشد یا در دستگاه

ایمان باشد.

اما از چه موضعی؟ از موضع حقیقت مستقل از کفر و ایمان، جهان دارای حقیقی است که یک مؤمن به نسبتی راه به آن حقیقت می برد می گوئید جهان بر باطل نیست. جهان برحق است: بر حق استوار است، جریان بطرف غایتی است. چون غایت تناسب با حق دارد.

الان هم جریان تناسب با فعله تبارک و تعالی دارد. پس چه چیزی را میخواهیم عرض کنیم؟ میخواهیم عرض کنم که یک وضعیت تکوینی وجود دارد که در آن تغییر واقع نمی شود الا تحت قوانین تغییر، یک مطلوب داریم

که مطلوب ما گاهی صحیح است گاهی فاسد است اگر صحیح بود هماهنگ با حرکت و هماهنگ مستقیم با جریان هستی است (حرکت ما با نظام هستی هماهنگی مستقیم دارد) یک حرکت باطل و غلط داریم میگوئیم آنجا هماهنگی ندارد.

هماهنگی غیر مستقیم است. میگوئید هماهنگی غیر مستقیم یعنی چه؟ میگوئیم یعنی در حرکت قبلی منحل میشود. یعنی در حرکتی که هماهنگ با نظام هستی است منحل میشود میگوئید اینکه منحل میشود آیا لازم است کسی که کاربرد می کند آن را بداند؟

می گویم چه بداند و چه نداند منحل میشود کسی که اتخذت اله هوی کسی که لذات مادی را اله خودش قرار داده حتماً یک سری دارد که آن سیر انجام می گیرد و آن سیر منحل شدن در دستگاه متالهمین است.

کافر تصور می کند که به یک کامیابی هایی دست پیدا می کند البته به کامیابی هم دست پیدا نمی کند. " و من اعرض عن ذکری فان له معیشتاً صَنَکاً" خیال نکنید کسی که بطف شهوات می رود، خوشی را میتواند درک کند همیشه در هوس خوشی است نه اینکه خوشی را درک کند، وصول به خوشی نمی تواند پیدا کند.

یک افسری که از سرهنگ ارشدش در دستگاه طاغوت امروز یک عصبانیتی شنیده باشد و پیغامش داده باشند که تا دو روز دیگر درجه ترا می گیریم اگر به لذیذترین و بهترین غذاها هم او را دعوت کنند، مزه غذا را که نمی فهمد به فکر درجهم است.

بنا است در جه از روی دوش او کنده شود. نمی‌داند چه کند. شما خیال می‌کنید سیاستمداران و ریاست

طلبان شرق و غرب غرق در این مطلب نیستند و آیا از این عالم متمتع میشوند؟

هرگز چنین نیست چون آنها اضطراب دارند در حینی که مشغول به این شهوات هستند اضطرابشان نسبت

به شهوات دیگری مرتباً او را آزار می‌دهد مرتباً تحرکء افزایش پیدا می‌کند.

تحرکء اعم از اضطراب و لذت است تحرکی که بطرف یقین و آرامش شدید تر و شوق و ابتهاج شدیدتر

است در یکء آدمی که به ظاهر جسم آرام هم هست ممکن است در یکء عارف پیدا شود آن حرکت فرق

بسیار دارد، با حرکتی که برای یکء شخصی که در شهوات غرق است پیدا میشود.

گاهی یکء مجلس مذاکره‌ای که از اینها در تلویزیون پخش میشود که مسئولین دستگاه الحادی در آن

هستند،

گاهی آدم نگاه که می‌کند بنظرش می‌آید که اصلاً شکل ظاهری اینها شکل شیطان است. به ذهنش می‌آید

که اگر کسی بخواهد ابلیس را ببیند باید در چهره و نگاههای اینها ببیند این آرامش و سکون واقعی نیست که

می‌بینید مطلب را می‌توانند تدریجی و آرام بیان کنند خیلی وضعشان با وضع یکء عارف فرق دارد.

اصلاً قابل قیاس نیست این آرامش آنها، آرامشی بسیار تصنعی و ربایی است که روی اینکه خود را آرام نگه

دارند زحمت می‌کشند

یعنی خیال کنید اینها در همان حالی که با آنها مصاحبه میشود آنقدر می‌ترسند از اینکه مبدا دست و

پایشان را گم کنند مبدا نتوانند درست مصاحبه را انجام دهند و مشاورین اینها مقادیر زیادی هم کاغذ و بساط

و تشکیلات هم مهیا کرده اند.

ولی وقتی امام خمینی می‌خواهد صحبت کند شما خیال می‌کنید اگر بخواهد با رئیس جمهور آمریکا

صحبت کند یا مصاحبه کند او هم همینطور است؟

حضرت نایب الامام امام خمینی که میخواهد صحبت کند کسی نمیخواهد برای ایشان کاغذ بنویسد. آنها یک‌دستگاه مفصلی برای تنظیم کردن صحبت مثلاً رئیس جمهور آمریکا دارند که چند کلمه و چند جمله بگوید و در جمله هایش چه بگوید.

روی این مطالب مشاوره میشود تازه بعد از این مرحله در نحوه گفتنش مشاوره میشود و بعد از اینها در نحوه گفتنش، آدم می‌بیند که او غرق در تصنع است. همه اش هم اضطراب دارند که این کاری که صورت گرفت چگونه شد؟

ولی امام که صحبت می‌کند خودش را متوکلاً علی‌ال.. تبارک و تعالی، توکل بر خدا می‌کند و وارد صحبت میشود و تأملی هم اگر بکند و کلیاتی را ببیند نه اینکه هم واحدش باشد اصلاً برای حکومت موضوعیت قائل نیست.

این مطلب مهم است. تمام توجه او اینست که آنچه وظیفه دارم گفته باشم بعدش هم با رجاء به خداوند تبارک و تعالی از جای خودش بلند میشود. خیلی هم آزاد بلند میشود.

بعدش هم اضطرابی ندارد که حالا چه شد؟ راحت است. خود این معنایی که ایشان در هنگام ورود به ایران وقتی از او پرسیدند چه احساسی دارید؟ ایشان فرمودند هیچ این حرف امام برای مزاح نبود واقعاً هیچ احساساتی نداشت. هم عراق که بود مهمان خدا بود و هم در فرانسه و هم ایران مهمان خدا هست.

هم قبلش در قم که بود مهمان خدا بود و هم حالا که در جماران است و هم بعد از ظهور حضرت بقیته ال... (ظهور علنی ایشان انشاء‌ال.. در عالم) وقتی هم که بخواهد از این دنیا برود آنجا هم خودش را مهمان خدا می‌داند. اینجوری نیست که ایشان نسبت به این عالم اضطراب داشته باشد. اگر خوف و شوقی داشته باشد نسبت به یک‌دستگاه دیگر است. امیدی هم داشته باشد نسبت به اولیاء دیگری است.

• اینگونه نیست که اگر هدف عوض شد مغیر هم عوض شود، چون مغیر امری است تکوینی

بهر حال غرض این نکته است که در دستگاه کفر، آنها نه تنها خوشی ندارند بلکه مغیر اصلی را اشتباهی بگیرند یا نگیرند.

مغیریکه چیز بیشتر نیست. در دستگاه ماده ممکن است بگویند اقتصاد زیر بناست در حالیکه اقتصاد در انسان شناسی اسلام زیر بنا نیست (مثلاً فکر و اختیار زیر بناست).

اختیار بالای سر انگیزه می‌آید و انگیزه هم بالای سر فکر می‌آید) دیگر اینجور نیست که کافر چون اختیار کرده اقتصاد زیر بنا هست حتماً زیر بنا اقتصاد شود. بله آثارکسی را که اقتصاد را زیر بنا قرار داده است در رفتارش که در یک مدت کوتاهی در دستش است ظاهر میشود.

یعنی چون فکر می‌کند هیچ چیزی جز ماده نیست تمام قوای را که خدا به او داده است را در برابر ماده به سجده می‌کشد. این مسأله اینطور نیست که اشیاء را جلو خودش می‌گذارد و سجده می‌کند یعنی دلش در برابر اینها تسلیم و نرم میشود.

کمال خضوع پیدا می‌کند. کمال خضوع شیفته شدن، رسیدن به پرستش و سجده، نداشتن برابر ماده، لذا شما نمیتوانید به آنها بفهمانید الا آنهایی که به این رتبه از سجود نرسیده باشند.

من این مطلب را عرض کنم که آنها در دستگاه اقتصادیشان مغیر اصلی را اقتصاد قرار می‌دهند شما فرضاً می‌گوئید مغیر اصلی فرهنگ است.

اگر مغیر اصلی در حقیقت فرهنگ باشد هم برای مسلمین مغیر اصلی فرهنگ است هم برای کفار چه مسلمان آن را بشناسد چه نشناسد چه کافر بشناسد چه آن را نشناسد. در جریانی که در نظام ایجاد می‌کند مغیر اصلی فرضاً فرهنگ قرار دارد.

اگر فرهنگ آنها فرهنگ باطلی شد بر اساس اینکه اختیار سوئی را انتخاب کرده باشند اختیار سوئی را نموده باشند و جهت گیری بدی را کرده باشند طبیعی است که به مقاصد فاسد و هله‌ای میرسند ولی باز هم مغیر آنها فرهنگ است.

اینجوری نیست که اگر هدف عوض شود مغیر عوض شود مغیر امری تکوینی است جریان تغییرات امری تکوینی است مستقل از ما و کافر مستقل از مسلم و کافر مغیر است. مغیر باید در قوانین تغییر شناخته شود.



برادر نیاز: اینطور که از حضورتان استفاده کردیم مغیر اصلی که فرمودید اگر در هر دو دستگاه فرهنگ باشد لاقلاً از نظر ظاهری دو آثار ظاهری دارد.

در دنیای کفر آن اثر خاصی را در خدمت خودشان دارد ولو آنها مغیر اصلی را اقتصاد بدانند فرهنگ مغیر اصلی است آیا آنها نتیجه خودشان را در دستگاه خودشان خواهند گفت؟

برادر حجت الاسلام حسینی: در فرهنگی که ماده پرستی اصل است این فرهنگ که اسمش را فرهنگ غلط و کفر می‌گذاریم، آثارش مسلماً غیر از فرهنگ حقیقی است طبیعتاً فرق می‌کند، خود فرهنگ که مغیر است چه وضعیتی را دارد. وضعیت صحیحی را دارد؟ وضعیت باطلی را دارد؟ وضعیت درستی را دارد؟

وضعیت غلطی را دارد؟ چه وضعیتی را دارد؟ می‌گوئیم مغیر در دستگاه هر دو فرهنگ است ولی اگر فرهنگش هماهنگ با حرکت جهان شد نتیجه اش هم هماهنگ با حرکت جهان میشود.

اگر فرهنگش هماهنگیش غیر مستقیم بود نتیجه اش این میشود که نتیجه اش هم هماهنگی غیر مستقیم دارد یعنی میتوانیم کلمه باطل را روی آن بگذاریم.

یعنی آنچه می‌نماید آنگونه نخواهد شد تا آخر کار رشد نمی‌کند جریان رشد همراه این نیست.

برادر نیاز سؤال دیگری هم از جلسات قبل بود که اگر اجازه فرمائید طرح کنیم و از هفته آینده خصوصیات کلی منطق کل نگر اسلامی را خدمتتان باشیم. سؤال اینستکه آیا احکام منطق عمل هم کلی است یا جزئی؟  
\* آیا احکام منطق عمل کلی است یا جزئی؟

برادر حجت الاسلام حسینی: احکامی که منطق عمل را میسازد یعنی می‌گوئیم هر جامعه‌ای را که بخواهیم مطالعه کنیم هر نمونه‌ای را که بخواهید بسازید " روش نمونه سازی این است " این باید کلی باشد.

ولکن احکامی که میخواهد از این قوانین بدست آید او حتماً باید مصداقش، مصداق عینی و یکی هم بیشتر نباشد. هر قدر که بتواند ظاهراً تعداد بیشتری را بپوشاند معنایش اینستکه نسبت تقریبش واقعاً کمتر است

برادر حجت الاسلام حسینی: آن احکامی که بعداً می‌خواهیم نتیجه عینی از آن بگیریم و می‌گوئیم العالم متغیر کل متغیر حادث، العالم حادث این کلی است. پس می‌خواهیم از آن نتیجه بگیریم و بگوئیم عالم متغیر است.

برادر حجت الاسلام حسینی: حکم شما العالم متغیر.

برادر حائری: هر عالمی نه فقط این عالم.

برادر حجت الاسلام حسینی: و کل متغیر حادث هر متغیری است یا فقط همین متغیر است.

برادر حائری: هر متغیری است که این یکی هم متغیر است. آنجا هم حکم کلی است در نسبت اربع هم حکم اصلی آن کلی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: حکم اصلی آن می‌گوید نسبت بین جریان فرهنگ جریان سیاست و جریان اقتصاد را بین تا بتوانی وضعیت منتجه را ملاحظه کنی که چه نسبتی بین اینها حاکم است.

برادر حائری: یعنی اگر نسبت الف بود چنین است و اگر نسبت ب بود چنین است. حالا باید ببینیم نسبت الف است یا نسبت ب.

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی می‌گوئیم جریان فرهنگ یا جریان سیاست. می‌گوئیم جامعه انتزاعی را ملاحظه کن و حکم بده که اگر چنین بود چنین است؟ مثلاً اگر نسبت ها این بود رشد مساوی باج است.

اگر نسبتها این بود جریان رشد مساوی دال میشود. حالا من سئوالی دارم آیا منطق کل نگری اینجوری حکم می‌کند یا می‌گوید باید برویم سؤال کنیم از عینیت،

این نمونه و آن نمونه را بیاورید و بنویسید یک نمونه دیگری هم روبروی آن بنویسیم و فرض کنیم سه نمونه‌ای را که بنا هست بیاورید آوردید آنوقت نسبتهای بین این سه نمونه و سه عددی که از عینیت بدست آوردید با هم بسنجید.

برادر حائری: هر دوی آنها می‌گوید اگر این بود آن است اگر آن هم بود آن است برو بنویس و نگاه کن.

بیاور ببین کدامیک است. همین که منطق صوری هم میگوید اگر نگاه کن مشاهده کن اگر عینیت عالم متغیر باشد متغیر است اگر متغیر بود اینجور میشود در انطباق هم همینطور است. میگوید کلی است بعد هم میگوید برو بیاور و نمونه سازی کن، نگاه کن.

برادر حجت الاسلام حسینی: خود اینکه که کل متغیر حادث یک حکم منطقی است درست است؟  
برادر حائری: بله.

برادر حجت الاسلام حسینی: زیر بنای کل متغیر حادث به چه بر می گردد؟ آیا به خارج بر می گردد؟ چرا کل متغیر حادث؟ بخواهد حکم عقلی باشد در آن تردید می کند.

بگوید المتغیر لیس حادث، کل متغیر قدیم. چرا نمیشود گفت کل متغیر قدیم؟  
برادر حائری: این به بداهت بر می گردد. باید آن را به بدیهی برگرداند.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا بداهتی که بر می گردد آن بداهت عقلی است و شمول آن کلی است؟ یا بدیهی است که عینی و حسی و تجربی است؟

برادر حائری: در منطق هر دو هست. اجتماع نقیضین از بداهتهای عقلی است بعضی از بداهتها تجربی و حسی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بداهتی که در مقدمات برهان قرار می گیرد آیا حسی است؟  
برادر حائری: حس هم هست. بداهت را می شناسید.

برادر حجت الاسلام حسینی: لقب برهان که بیاید فرق پیدا می کند لقب برهان کجا می آید؟

برادر درخشان: بحث منطق صوری این نیست که امر را ثابت کند بلکه می گوید اگر آن بود پس آن خواهد شد.

نمیخواهد موضوع بحث را در اثبات آن ببرد بلکه بصورت شریطه بیان می کند.

اگر الف مساوی ب باشد پس این نتیجه خواهد شد. اثبات الف مساوی ب است موضوع منطق نیست مبنای بحث یک قضیه شرطیه است. اگر...

برادر نجابت: در منطق بحث از ملازمه است اینجا هم همینطور است.

در مورد شاخصه های منطق که فرمودید از همان ابتدا بحث کل نگری مطرح شد

البته بعضی از خصوصیات آن که خدمت آقایان بحث داشتیم روشن بود، اما بعضی از نوشته ها سعی بر این

داشته که این دو را روبروی هم قرار دهد که بگوئیم در منطق صوری احکام کلی است و کلی نگری است

بعد روبروی آن بخواهیم بحث دیگری بگذاریم این منطق میشود که کل نگر است و کلی نگر نیست اما

همانطور که فرمودید احکام کلی که منطق عمل میسازد حتماً لازم است که کلی باشد.

یکه پارمتر در شاخصه دوم فرمودید که زمان را لحاظ می کند که تقریباً یکی از مشخصات حقیقی این

منطق است که با آنجا فرق می گذارد به این معنا که ما وقتی حجم اتاق را میگوئیم طول  $\times$  عرض  $\times$  ارتفاع این

میتواند کلی باشد.

وقتی زمان را لحاظ می کنیم و به همان تعبیری که می فرمائید نه، جدای از بعد بعنوان یکه پارامتر چهارم،

بلکه طول را در زمان ملاحظه می کنیم یکه مصداق دارد چون زمان یکی است طبعاً طول هم یکی است

بعد وقتی این فرمول را می دهیم که حجم مساوی است با طول در زمان، عرض در واقعیت زمان و ارتفاع در

زمان در واقع یکه مصداق خواهد داشت و این لحاظ کردن زمان خاصیت عینیتها است که تغییر در آن است و

بعضی از امور مثل کل بزرگتر از جزء است در این مرتبه تغییر را در آن راه نیست و زمان در آن راهی ندارد.

اجتماع و ارتفاع نقیضین ممتنع است چون خاصیت موضوع چیز دیگری است.

اما اینکه کلی نیست فرمولی که فرمودید در منطق عمل هم می دهیم کلی است و میشود واقعاً گفت که

آنجا ما ملازمه را ملاحظه می کنیم اصلاً مواد را رها می کنیم همانطور که حضرتعالی فرمودید کل متغیر حادث

آنها می گویند

ما صحبت درباره این نمی کنیم برای اینکه راه حل پیدا شود میگوئیم این را به امور بدیهی واگذار می کنیم

وقتی میگوئیم به امور بدیهی می رود یعنی میخواهیم در آن صحبت نکنیم بدیهی می دانیم مگر اینکه شما در

بدیهی بحثی داشته باشید.

ما مواد آن را کار نداریم به صحت و سقم هم به معنی تطابق با واقع هم کار نداریم میگوئیم اگر اینطور باشد این کبری این هم صغری لازمه وجودیش اینستکه این نتیجه وجود پیدا کند حالا کاری به این نداریم که درواقع باشد یا نباشد.

بنابراین شما در اینجا موادی را که در این کل می بینید به این کار ندارید در بعد علمی هم تقریباً همینطور است الا اینکه حضرتعالی می فرمائید و درست هم همین است که موادی را که در آن می ریزیم باید آمار باشد که این آمار حتماً باید از عینیت مورد نظر ما گرفته شده باشد.

آمار یعنی سؤال طرح کنیم. بنابراین یک شباهتی بین دو قضیه است که اختلاف در اختلاف موضوعی می آید که منطبق آنرا می پوشاند نه در اختلاف روشن.

یعنی اگر همراه منطبق صوری آمدیم و گفتیم به مواد کار نداریم گاهی روی کل نظر می دهد در مثالهایی که چند تا در کتابهای منطقی پیدا کردیم حضرتعالی برهان را که عنوان می فرمائید در آن اختلاف است بعضی مجریات و تجربیات را در مقدمه قیاس بعنوان برهان قرار می دهند و می گویند بقینیات و آنچه یقین آور است. برادر حجت الاسلام حسینی: فرقی که می گذارند اینستکه یقین را در مواد از مبنا نمی دانند در تقسیم بندی که می کنند مواد اقیسه را که می شمارند یقینیات را که می فرمائید یک بحث است و یک بحث هم این است که منطقی به کدام یقین میتواند یقین برهانی بگوید؟ والا کفار هم ممکن است یقین داشته باشند یقین را اعم از صحیح و درست منطقی می دانند.

درست منطقی را آن امری می دانند که بشود گفت نقیض آن باطل است و نسبت به نقیضش منع داشته باشد منع نسبت به نقیض را وقتی می گویند که بدهت عقلی باشد چون می گویند همه جا خطا راه دارد جزء در بدهت عقلی.

و بدهت عقلی خودش کلی است، بدهت عقلی یک امر جزئی و شخصی نیست.

برادر حائری: پس شکل اول گاهی برهان است و گاهی برهان نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: در مغالطه هم از شکل اول استفاده می کنیم وقتی ماده خراب باشد...

برادر نجابت: مغالطه منطقی نیست.

برادر حائری: شکل اول از مسائل منطقی هست یا نه؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. به شکل اول در همه جا برهان گفته نمیشود

برادر حائری: بالاخره منطقی صوری است چه برهان باشد چه مغالطه باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی شما مغالطه که می‌کنید گاهی مغالطه در صورت قضیه است گاهی در

مواد آن است.

برادر حائری: احسنتم ما میگوئیم منطقی صورت قضیه است.

برادر حجت الاسلام حسینی: این مسأله در جلسه آینده قابل تأمل است که آیا بالمره میتوان این دو منطقی

را به نحوه‌ای کنار هم پذیرفت؟ یا یکدیگر را نقض میکنند؟ آیا باید یکی از اینها در دیگری حل شود؟ یا مکمل

هم هستند؟ یا مؤید هستند؟ یا نقض می‌کنند؟ بعبارت دیگر در بحث تصور و تصدیق آیا تصدیق حکمی نسبت

به تصور اولیه است؟

یا تصدیق رابطه‌ای جدید است که نسبت به یک رابطه دیگر شامل است؟ و زمان آن با زمان تصور فرق

دارد؟

یعنی این مسأله قابل توجهی است که آیا مفاهیم نظری هم دارای زمانهای مختلف هستند و زمان تصدیق

زمان شامل است؟ و به این دلیل وقتی آدم غفلت داشته باشد میگوید جزء لوازمش است؟

برادر نجابت: آیا نمیشود این بحث را تحت رابطه ماده و صورت در خود منطقی صوری بحث کرد؟ یعنی آیا

میشود ماده را مسکوت گذاشت و فقط به صورت پرداخت یا بالعکس.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر منطقی صوری را در منطقی مجموعه نگر حل کنید برای رشد منطقی پاسخ

دارید.

این سئوالی است که آیا شما رشد خود منطقی را می‌پذیرید یا نه؟

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۴

موضوع: منطق صوری و منطق مجموعه نگر هر دو در یک مبنای اعم حل می شوند.

تاریخ: ۶۵/۳/۲۸

مقدمه

برادر نیاز: در جلسه گذشته این سؤال که آیا بالمره می توان دو منطق مجموعه نگری و کلی نگری را در کنار هم پذیرفت، آیا این دو منطق متضادند یا یکی از این دو در دیگری حل میشود و بالاخره آیا مکمل یا مؤید یکدیگرند طرح گردید.

امروز آنچه را که پیرامون این سؤال بنظر رسیده خدمتتان عرض می کنم در مورد قسمت اول یعنی در کنار هم پذیرفتن دو منطق،

اگر بپذیریم که این دو منطق در کنار هم هستند، اگر این دو منطق هدف مشترک و واحدی داشته باشند که بتوانند لازم و ملزوم یکدیگر واقع شوند شاید بتوانیم بگوئیم که این دو مکمل هستند اما این دو منطق دو کارائی مختلف دارند دو وظیفه مختلف به عهده آنهاست.

یکی کلی نگر و دیگری کل نگر است یا باصطلاحی جزء نگر است و در صورتیکه بتوانیم اثبات کنیم که کلی نگری لازمه کل نگری است شاید بتوانیم بگوئیم این دو مکمل هم هستند (این در جواب این سؤال بود که آیا هر دو در کنار هم هستند)

اگر بگوئیم یکی از دو منطق بایستی در دیگری حل شود اینجا بنظر میرسد که ابتدائاً اثبات ضرورت وجود منطق کل نگر هم بوسیله منطق صوری میشود.

یعنی اینکه بگوئیم یکی در دیگری حل میشود اگر به این معنا باشد که یکی از دیگری استخراج میشود بدست می‌آید توسط مقدمه چینی بوسیله منطق صوری و رسیدن به این مطلب که منطق کل نگر ی ضرورت دارد میتوانیم بگوئیم که منطق مجموعه نگر ی بوسیله منطق صوری ضرورتش تمام میشود و شناخته میشود. ضرورت وجودش اثبات میشود حالا نمی‌دانیم که به این معنا هست یا نه؟ سوم اگر بگوئیم این دو منطق متضادند. عرض می‌کنیم که متفاوت بودن دامنه عملکرد این دو منطق دلیل بر وجود تضاد بین ایندو منطق نمی‌تواند باشد.

نمی‌توانیم بگوئیم چون آن منطق وظیفه دیگری بعهدده دارد و کار دیگری انجام می‌دهد پس این دو منطق متضادند و یکدیگر را نقض می‌کنند حالا در این مطلب آخر که آیا مؤید اصول یکدیگرند؟

چیزی که بنظر رسیده این است که منطق صوری ربط را می‌پذیرد.

چون هستی را ممکن و ممکن را مخلوق می‌داند و حرکت را قبول دارد.

همینکه حرکت را قبول کرد یعنی غایت داری هستی را پذیرفت در نتیجه حرکت داری هستی را پذیرفته وقتی حرکت را پذیرفت یعنی تغییر را پذیرفته

همینکه تغییر را پذیرفت یعنی مرکب بودن ممکنات را پذیرفته همینکه مرکب بودن را پذیرفت یعنی ربط بین اجزاء را پذیرفته است پس ربط را می‌پذیرد اما اینکه آیا ربط را بعنوان اصل هم قبول دارد یا نه؟

عرض می‌کنیم که خیر منطق صوری اصالت ربط را نمی‌پذیرد ولی خود ربط را می‌پذیرد. پس نمی‌توان گفت که منطق صوری یکی از اصول منطق مجموعه نگر (اصالت ربط) را پذیرفته است.

آنوقت اگر بخواهیم بگوئیم که منطق تجربی هم انتزاع را می‌پذیرد یعنی از اینطرف هم این اصل را بگوئیم که یکی از اصول منطق انتزاعی هم توسط منطق مجموعه نگر میشود چرا که امر ثابت را در تغییر قبول دارد، از آن طرف هم میگوئیم که بحث احکام که میشود مفاهیم کلی نظری یا احکام تجریدی منطق صوری را قابل عملکرد در عین نمی‌داند.



یکه مطلب دیگر اینکه اگر مبنای این دو یکی باشد هر دو به یک مبنا برگردند و قبول کنیم که هر دو یکه مبنا دارند.

چرا در احکام و در بیان و در اعلامها یکی معتقد است که الجزئی لا یكونوا کاسباً و لا مکتسباً و یکی می گوید که الجزئی یكونوا کاسباً و یكونوا مکتسباً؟ پس ما در این هم به نتیجه نرسیدیم یعنی سئوالی که فرمودید در چند مورد روی آن فکر کردیم و مطالبی که عرض کردم نتیجه گرفته شد.

حالا راهنمایی بفرمائید که روی کدام قسمت تکیه دارید؟ ضمناً بیان تفاوتها را در جلسه ۲۴ همین دوره فرموده اید.

اگر می خواهید مشترکات را موضوع بحث قرار دهید در خدمت شما هستیم.

\*تفاوتهای که علیت در منطق با علیت در منطق مجموعه نگر دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض را که درباره دو منطق داریم که آیا دو منطق در کنار یکدیگرند؟ یا مکمل هم هستند؟ و یکی در دیگری حل میشود؟

اگر حل میشود آیا منطق صوری باید در منطق مجموعه نگری حل شود یا منطق مجموعه نگری است که در منطق صوری حل میشود؟ یا هر دودر یک مبنای اعمی حل میشوند؟ که آن مبنای اعم هم منطق صوری و هم منطق مجموعه نگری را در خودش جا می دهد.

آنچه که قابل تردید نیست اینستکه در منطق صوری ملاک صحت را به تطابق نظری باز می گردانند یعنی وقتی یک چیزی را مفروض قرار می دهند بعد آثار و لوازمی را نسبت می دهند به آن موضوع بگونه ای هم نسبت می دهند که می گویند اگر این اینگونه نباشد آن مفروض نمیتواند چنین فرض شود.

یعنی انکار ثمرات و استنتاجات به انکار فرض و به انکار موضوع مفروض می انجامد و این عمل را هم که انجام می دهند هیچگاه نسبت بین لازمه و مفروض را از راه تناسب و هماهنگی حل نمی کنند، و لذا با نسبت تقریب هیچوقت نمی گویند این حکم در این نسبت چنین است.

نسبت را یقینی می‌کنند. اینها فرقهائی است که علیت در آنجا با علیت در اینجا دارد.

\*علیت در منطق صوری همیشه حکم را صد درصد می‌دهد و بهمین دلیل نمیتوان در این منطق زمان را

لحاظ کرد

اگر علیت را از منطق صوری بردارید چیزی از منطق باقی نمی‌ماند. حتی حکم به امتناع اجتماع تفیضین،

تابعی از اصل علیت است.

یعنی در همان امتناع و اجتماع تفیضین هم که اولین اصل است هستی غیر از نیستی، است در تعریفان

هستی و نیستی با هم جمع نمی‌شود نسبت بین دو تعریف است.

نسبتی که بین دو تعریف بر قرار می‌کنید تابع علیت است علیتی را که آنجا ملاحظه می‌کنید با هماهنگی

یکه ما به الاشتراک و یکه ما به الاختلاف دارد.

علیت در منطق صوری همیشه حکم را صد در صد می‌دهد چون صد در صد می‌دهد در آنجا تطابق حتمی

است و در آن منطق معیار صحت است.

همین هم علت میشود که بگوئیم در آنجا نمی‌توان زمان را ملاحظه کرد.

هم علت میشود که بگوئیم در آنجا نمی‌توان زمان را ملاحظه کرد.

\*ما به هرد و منطق در عملیات استنباطی (ادراکی) نیازمندیم

اگر علی فرض اینکه بگوئیم بیان منطق مجموعه نگر از علیت، بیان هماهنگی است و بخواهیم علیت منطق

صوری را در هماهنگی حل کنیم، آیا چیزی را از دست داده ایم؟ یعنی مثلاً آیا اگر منطق صوری را برای بار

دوم که بنا می‌کنیم تعاریفی را که نسبت به قضایای منطقی قرار دارند اگر در فلسفه اصالت ربط حل شوند

تغییر می‌کنند؟ (البته قبول داریم دو منطق لازم است، قبول داریم یک جا احکامی را که می‌خواهیم نسبت به

استنتاجات تجریدی خاصی است که من جهت ملاحظه امور می‌کند.

یک جا هم مجبور است من جهت ملاحظه نکند.

همین شیئی که هست یک جا باید در ما به الاشتراک یا تجرید بحث کند یکجا هم باید روی ما به الاختلاف و تغییر و تغایر و مطالعه وضعیت و جهت گیری و این امور بحث کند.

هر دوی اینها را در عملیات استنباطی یا ادراکی لازم داریم) اگر در فلسفه اثبات شد که اصل ربط است ممکن است سؤال کنید چگونه اثبات می کنید؟ آیا با منطق صوری اثبات می کنید؟  
میگوئیم: خیر، هم با منطق صوری و هم با منطق مجموعه نگری و هم منطق ارتکازی.

\* آیا دستیابی به واقعیت و حقیقت در دستگاه منطق صوری امکان دارد؟

به عبارت دیگر می گوئیم هماهنگی امکان راه بردن به واقع را تمام می کند، شما در منطق صوری نهایت در شناخت شناسی مجبور هستید بحث کنید که آیا این واقع است که شما نظرتان را می فرمائید یا اینکه درکی است که شما از واقع دارید؟ و ادراک شما به واقع راه ندارد.

معلوم نیست واقع چیست. هنر منطق صوری اینستکه اثبات کند که شما واقعیت (حقیقت) را می توانید بشناسید سؤال اینستکه منطق صوری چه نحوه میتواند تمام کند میتوان واقعیت را شناخت؟.

\* منطق صوری و شناخت شناسی

یعنی به عبارت دیگر اگر با منطق صوری سراغ شناخت شناسی بیائیم یکی از دو راه را بر مبنای منطق صوری میتواند پیشنهاد کند یا راههائی که بگوید در این رشد واقع نمیشود. راه به واقع که برده شد دیگر راهی است که در آن رشد نیست.

شناخت هم وظیفه روح مجرد و عقل مجرد است تغییر هم آنجا نیست در این شناخت هم تغییر نیست این یک نحوه دیگر است یک نحوه هم هست که همانجا سؤال می کنیم آیا رشد در ادراک را قبول دارید یا نه؟  
می گوئید رشد در ادراک را قبول دارم می گویم پس بفرمائید با یک نسبت تقریبی می شناسم نگوئید کماهی شناختم.

\* اگر توانستیم بپذیریم که هماهنگی باهستی موجب پیدایش یقینی است که تداوم دارد، پایگاه محکمی

برای شناخت شناسی یافته ایم

آنوقت دقیقاً سؤال میشود که پایگاه یقین کجاست؟ آیا یقین حالتی نفسانی است که اعتباری هم ندارد بنا براین این ارزش کلاً زیر سؤال می‌رود؟

یا نه یقین به جایی بند است؟ اگر شما توانستید پای یقین را جایی بند کنید و بگوئید هماهنگی با هستی موجب یقینی است که تداوم دارد و مرتباً نسبت تقریب آن افزایش پیدا می‌کند آنوقت توانسته اید در اول کار پای شناخت شناسی را جایی بند کنید.

\*رشد در ادراک به معنای پذیرفتن تغییر برای جهت نیست

در اولین قسمت از این تزلزلی که در آن پیدا میشود (وقتی میگوئید رشد در ادراک مورد قبول است) می‌توانید این تزلزل را با اعلام اینکه فرض تغییر برای جهت ممتنع است برطرف نمائید (و بعد یقینهایی که رو به افزایش است وقتی که هماهنگی آنها ملاحظه شود) یعنی انسان نمی‌تواند بگوید جهان خیال است. یعنی یقین هائی را که نسبت به وجود خارج دارد و یقین هائی را که نسبت به حالات خودش دارد و یقین هائی! نسبت به ادراکات نظری دارد.

هماهنگ بودن این ادراکات راه به واقع را و یقینی را که میشود به آن تکیه کرد را تمام می‌کند.

\*احترام منطق صوری به حقایق است نه احترام حقائق به منطق صوری. پس این در ارتکاز آقایان نباشد که اگر کسی در منطق صوری دست ببرد همه چیز فرو می‌ریزد.

اگر که این ایستادن روی منطق صوری به حفظ حدود الهی تنه بزند. اینکه دیگر درست نیست.

اگر به تحقق احکام الهی در جامعه تنه بزند اینکه صحیح نیست این مطلب، اول کار مفروق عنه باشد که احترام حقایق به منطق صوری نیست بلکه احترام منطق صوری به حقایق است.

این مطلبی را که در چند جلسه قبل عرض کردم و گفتم که "بکء عرفتك" یکء تبارکء و تعالی اشیا شناخته میشوند.

اگر خدا به اشیا شناخته شود به روابط خدا شناخته شود که این خیلی بد در می‌آید، معنایش اینستکه آنکه واجب با لذات است به واجب بالغیر شناخته شود.

اگر رابطه اینها را با خدا قطع کنید دیگر پای اینها روی چیزی بند نیست هویتی ندارند اینها ممکن الوجود هستند.

بهرحال مرتبه وجود هم که "الممكن مالم یوحب لم یوجد" اگر ممکن به مرتبه ضرورت و وجود نرسد وجود پیدا نمی کند.

به معنی ضرورت حقیقیه را که نیست. معنا وجود حقیقی را که ندارد.

ممکنات مراتب نازله وسیله میشوند، برای اینکه یکسری از اوهام و وساوس کنار پرود. ولکن این مطلب یادمان باشد که نمی شود اینها را از حضرت حق جلت عظمته سفت تر دانست.

و اینها را عروه الوثقی دانست و گفت که این عروه شدیدتر از اتکاء به تبارک و تعالی است. هویت هستی و دلالت به چه بر می گردد؟

\* حقانیت منطق صوری به جلت عظمته باز می گردد.

اصلاً این مسأله بسیار مهم است که دلالت به ما انه و دلالت از آثار هستی ممکن، زیر بلیط امکان خوابیده است.

تکیه اش به واجب است دلالت، هدایتی را که شئی برای شخص با شعور دارد شعور دار و آن خاصیتی را که این اشیاء در هدایت با شعور دارند هیچکدام عروه ای نیستند که وثوق به آنها بیشتر از ایمان بالله باشد.

در مراتب نازله انسان در برابر اوهام می گوید محاسبه کن می بینی خدای متعال است

مثلاً می گوئید کل متغیراً حادث العالم حادث بعد هم می گوئید آن چیزی که حادث است باید به آن چیزی که قدیم است برگردد والا حدوشش...، این استدلالها و هدایتها و صحبتتهائی که هست اینها برای کنار زدن اوهام و تخیلات است.

در باب تخیلات که بگیری اینها نسبت به آنها سفت تر هستند ولی اینها که ایمان آور نیست.

اگر انسان کفر نوزد و رو برنگرداند متوجه میشود که همه عالم داد می زنند که ما قابل اتکاء نیستیم.

بله البته در جهت نفی، عالم دلالت دارد. خیلی فرق است که کسی در جهت نفی دلالت عالم را ملاحظه کند تا در جهت اثبات.

و بگوید به این ریسمان میشود چنگ زد و خدای متعال را شناخت بعد تازه شناسائی هر یک از اینها به میزانی که بازگشت به حق و باطل کند شناسائی هر یک از کیفیتها، اشیاء، موضوعات به میزانی که بازگشت به حق و باطل کند می بینید که حقانیت همه اشیاء، به تبارک و تعالی بازگشت می کند.

به حق تعالی باز می گردد. هیچ چیز از خودش هیچگونه حقانیتی منهای عنایت فیض او ندارد.

بعد از این رتبه عرض می کنیم که حقانیت منطبق صوری چه در استدلال چه در واسطه شدن در استنتاج و چه در حقانیت خودش "من حیث هو" (یعنی چه خواهیم قضایای منطقی آن را بگوئیم این نسبت حق است به این مطلب) این حقانیتش به جلت عظمته بر می گردد.

راه بازگشت آن هم باید این آثار و نسبتها تناسب به یک جهت داشته باشند و آن جهت به غایت و غایت لا محاله به صفت فعل و صفت فعل هم به صفت فاعل جلت عظمته.

\* در شناخت امور وحی مقدم قرار می گیرد نه ابزار شناختی که ساخته دست شده است اگر چنین چیزی را شما ملاحظه بفرمائید هیچوقت منطق صوری را کنار وحی بر نبی اکرم نمی توانید بگذارید.

ابزار شناخت خودتان را نمی توانید آنجا بگذارید و در شناخت امور حتماً وحی مقدم قرار می گیرد.

حالا سؤال اینست که حجیت به کجا بر می گردد؟ حجیت به عقل است ولی عقل اعلام افتقار می کند. عقل به

اینکه اعلام افتقار و احتیاج می کند محترم است عقل به اعترافش نسبت به حق محترم است اگر اعتراف نکرد که شیطنت است عقل نیست.

عقل چون معترف به حق میشود محترم است. هر جا عقل معترف نشد نمی توان به او عقل بگوئیم بلکه باید

به او شیطنت بگوئیم.

بنابراین سندیت عقل به این است که بگوید من در نسبت دادن احکام به تبارک و تعالی سند نیستم.

یعنی این جزء اعترافات عقل میشود که بگوید من سند نیستم، یعنی در آنجائایی که می‌گوید من بین خود و خدا حجت هستم که این کلمه چنین دلالتی را دارد در آنجاها حتماً هم حجیت و هم حقانیتش به جلت عظمته برمی‌گردد.

این غیر از بازگشت تبعدی است. این به معنای متعبد شدن به حجیت نیست بلکه معنای حقیقت هستی اش را می‌دهد.

فرق است بین آنجائی که میخواهیم بگوئیم حجیت را از وحی بگیر که می‌فرمائید حجیت از وحی نمی‌آید. نمیشود گفت متعبد شو به اینک این مطلب را چنین می‌فهمی. \*

\*پاورقی

(یکه نکته‌ای را در پاورقی عرض می‌کنیم که در آنجا میگوئیم دلالت به ادله اربعه بر میگردد عقل و اجماع و حدیث و کتاب. اما سندیت یکی بیشتر نیست. سند وحی است. سندی که دنباله پاورقی نسبت داده میشود، واسطه در نسبت قرار می‌گیرد یکی بیشتر نیست. حجیت هم یکی بیشتر نیست و آن هم عقل است. یعنی حجیت وحی به عقل بر می‌گردد. حجیت غیر از حقانیت است.

این کلام بین من و خدا حجت است که این کلام، کلام بشر نیست. این کلام وحی است.

این چیزی را که من مشاهده کردم معجزه است. خرق عادت است.

حجیت به خرق بر می‌گردد.

ما یکه اسناد داریم اسناد یعنی حکم، باید و نباید، یکه اسناد داریم که آن روشی است که این حکم را از این سند در می‌آورند.

روش عقلی است منطق عقلی است چرا؟

چون ملاک در حجیت عقل است، سند وحی است، یعنی عقل نمیتواند بگوید من می دانم که خدا چنین دستوری را داده است نمیتواند رجماً بالغیب اعلام اطلاع کند. هرگونه حکمی را هم که به آن مستقل عقلی میگویند به نحو تعلیق به وحی بازگشت می کند.

حتی در برائت عقلیه. یعنی وقتی میگوئیم فحمی و یاس کنید بگردید وقتی پیدا نکردید، چنین نسبت داده میشود چنین حکم داده میشود.

عرض می کنم این بگردید را که میگوئید معنایش معلق به گشتن میشود معنایش یعنی چه؟ معنای تعلیق اینست که سند در نسبت دادن قوله تبارک و تعالی است. حالا این عقلی را که میگوئیم اساس همه حجیتها است. خود حجیت عقل حقانیتش به کجا بر می گردد. حجت ولی حق ان باطل اما حجت که نمی تواند باطل باشد حقانیت به کجا بر می گردد؟ مگر حقانیتش را به هستی نمی آورید؟ و هستی را ممکن می دانید یا واجب؟ این باید بازگشت به تبارک و تعالی کند.

بنابراین عرض می کنیم که حقانیت نمیتواند بازگشت به خود اشیاء دنباله پاورقی مستقل عنه تبارک و تعالی کند مستقل منه تبارک و تعالی. مستقل از او چیزی نمیتواند حقانیت داشته باشد.

معنای حقانیت اینست که "اگر اینجور نباشد باطل است را که می گوید" این بازگشت به هماهنگی می کند و نهایت هماهنگی تناسب وجود به تبارک و تعالی است نه در مرتبه اول ولی در مرتبه آخر بله.

بنابراین عرض می کنیم که اگر از این باب بخواهیم مطلب را ملاحظه کنیم انیجور نیست که اگر دیدیم منطق صوری نتوانست در یک میدان کار را جلو ببرد و با احکامش منافات پیدا کرد اگر گفته جزئی لا یكونوا کاسباً و لا یكونوا مکتسباً در مقابل کفار هم با همین محاسباتی که اسمش را جزئی می گذارید به مسلمین هجوم آورد اند.

خدای نخواسته به کلمه اسلام هجوم آورده اند.



سفت نمی‌چسبیم بگوئیم چون ما یک‌ه حرفی دریک‌ه زمانی زده ایم سر حرفمان می‌ایستیم ولو حرف خدا از بین برود.

این چه صحبتی است؟ شما یک‌ه جور فهمیدید.

فهم ما که مطلق نیست فهم ما که نسبت به اشیاء کما هی که نمیتواند واقع شود حتماً در ادراک و تعاریف و احکام تغییر واقع میشود حتی در بدیهیات، بداهت در ارتکاز یک‌ه فیلسوف نسبت به هستی.

هر کاری هم بخواهد بکند و بگوید آن مرتبه‌ای که همه شریک‌ه هستند من به آن بدیهی می‌گویم.

می‌گویم شما اسم کلمه هستی را که می‌آورند مرتکز خاطر شریفان جلو می‌آید و نمی‌توانید در آن تفکیک‌ه و بگوئید هستی بدیهی آن است و لذا برهان صدیقین را برهان می‌دانید و می‌گوئید که ما به او همه اشیاء را می‌شناسیم وقتی هستی می‌گوئید در نظر شما یک حرف دیگر دارد. پایان (پاورقی)

\* یقین را بوسیله تطابق نظری نمی‌توان بدست آورد.

بنابراین صحبت دقیقاً درباره این میشود که آیا رشد در ادراک‌ه این مطلب را اثبات می‌کند که یقین را بوسیله تطابق نظری نمیشود بدست آورد.

و مسأله تطابق نظری با رشد در ادراک‌ه نمی‌سازد.

\* مبنائی بنام فلسفه اصالت ربط هم بر منطق صوری و هم بر منطق کل نگر حاکم شده و منطق صوری را از هویت فعلی اش خارج می‌کند.

اگر چنین چیزی باشد آنوقت یک‌ه مبنائی بنام فلسفه اصالت ربط هم بر منطق صوری و هم بر منطق کل نگری حاکم میشود و منطق صوری را از هویت فعلیش در می‌آورد و آن را در یک‌ه مرتبه دیگر می‌آورد.

دیگر تعاریفش عوض میشود.

تعاریفش که عوض شود معنایش اینستکه احکام انتزاعی داریم ولی نه براساس امتناع اجتماع نقیضین و آن مباحث تعاریف را بخواهیم تمام کنیم. حالا ممکن است گفته شود همه حرفهائی را که شما می‌زنید در صورت خلل وارد شدن به امتناع اجتماع نقیضین نقض میشود.

عرض می‌کنیم در یک مرتبه از ارتکاز همینطور است که می‌فرمائید فهم مقید به این ابزار نیست. این ابزار مقید به فهم است. و بنابراین اگر ارتکاز را فرض کنیم که در مواردی متعددی به سه ارزش در امور وجودی و در استنباطها بر گردد. \*

#### \*پاورقی

در بحث حرکت گفتیم که اتصال و انفصال مطلق نمیشود. طرفین مطلب را نفی کردن در \*پرسشها برادر درخشان: در آن قسمتی که فرمودند که منطق صوری وسیله‌ای برای شناخت است ولی ادراکات انسانی هم در رشد است و لذا یقین به معنی واقعی کلمه حاصل نمی‌شود چرا که ادراک به رشد ادراکات به معنی نداشتن یقین در هر مرحله است.

برادر حجت الاسلام حسینی: البته بنا به تعریفی که آنها از یقین دارند. چون هم

#### دنباله پاورقی

منطق صوری نمی‌گنجد و بعد گفتیم پس نتیجه می‌گیریم ربط اصل است. بین سکون و حرکت هم که طرفین نقیض هستند همین حرف را زدیم.

ثبات امر ثابت و تغییر جاذبه‌هایی را خواهیم گفت که طرفین یکی حرکت است یکی سکون.

نسبت بین آنها به بن بست و تناقض می‌کشد یعنی معنایش اینستکه اگر در موارد زیر بنایی آمدیم و از دو ارزش به سه ارزش گام گذاشتیم وقتی هم می‌خواهیم بگوئیم تصدیق هیچوقت نمی‌گوئیم اصل است تصدیق ادعان لاسبه است می‌گوئیم تصدیق نسبت به مقدمتین ربط شامل است و هیچوقت هم نمی‌گوئیم نتیجه تطابق است بلکه می‌گوئیم نسبت تقریب است یا هماهنگ است.

(پایان پاورقی)

یقین صد در صد داریم و هم یقین به جهت داریم یقین به جهت پید میشود.

برادر درخشان: این را مدافعان منطق صوری می گویند و از اینجا استفاده فرمودند در اینکه چون رشد در ادراکات است پس باید خود منطق هم رشد کند که ما به درک از واقعیات مرتب نزدیکتر شویم. معیار صحت برای اینکه ما به واقعیات نزدیکتر شویم بنابراین نمیتواند به خود منطق بر گردد. این تعبیری بود که من از فرمایشات حاج آقا کردم.

بعد فرمودند که این بیان به معنای نفی منطق صوری هم نیست بلکه به معنای بیان نقض در منطق صوری است و این نقض بکمک سایر بر خوردهائی که نسبت به منطق میشود کامل میشود و در نهایت کمال در منطق به کمک هماهنگی ادراکات باهستی تمام میشود،

پس در واقع یک معیار جامع و وسیعتر که شامل بر مباحث منطقی است مطرح شد و آن هماهنگی ادراکات ما از موضوعات مختلف با مفهومی بنام هستی است صحت منطق ها و کارائی منطق ها همه در ارتباط با این مطلب تمام میشود

\*اگر هماهنگی با هستی معیار صحت است برای شناختن این معیار باید هستی را شناخت آیا شناخت

هستی مستلزم داشتن منطقی دیگری نیست؟ (در اینصورت برای این منطق هم معیار صحت لازم است)

اولین سئوالی که به ذهن میرسد اینست که اگر ما میخواهیم صحت منطق ها را به امر شاملی بنام هماهنگی ادراکات ما از مفهومی بنام هستی تمام کنیم اول باید این هستی را بشناسیم

و این هستی خود ش یک موضوع شناخت میشود و تئوری شناختی ک برای درک از این موضوع مطرح میشود خودش مستلزم یک منطقی است ما بدون منطق که نمی رویم هستی را بشناسیم حالا اگر صحت قضایای منطقی در نهایت در مفهوم هماهنگی در ادراکات با هستی تمام میشود شناخت هستی به کمک چه تمام میشود؟ آیا به کمک منطقی است؟

یا منطقی است یا تلفیقی از منطق ها ست؟ اگر بله که یک تناقض به ذهن میرسد و آن این است که

معیار صحت منطق خود ش تحت شمول منطق میرود که این نمیشود.

اگر بگوئیم که نه بدون منطق می‌شناسیم که بنظر می‌آید که این حرف شاید منطقی نباشد بحثی که این جلسه میشود درباره نقایص منطق صوری و تحلیل دررفع این نقایص به کمک حل کردن منطق صوری در منطق‌ها ی وسیعتری است پس ما باید در این قسمت صحبت کنیم نه اینکه در مباحث منطق صوری و قضایای آن برویم و اینکه آنها چگونه هستی را، چگونه ب کمک منطق صوری تئوری شناخت هستی شناسی را مطرح می‌کنیم ما چکار به آن بحثها داریم؟

برادر حائری: هر منطقی را که بیاورید به این اشکال برخورد خواهید کرد.

برادر درخشان: بنابراین می‌فرمائید چون هر منطقی برخورد به این اشکال می‌کند دست به این اشکال نگذاریم؟

برادر حائری: نه. فقط بدانیم که یک حلی دارد اگر ما به حل آن نرسیدیم ولی یک حلی هست. این وارد نیست.

\*استقلال وحی را با عقل ثابت می‌کنید، استقلال عقل را هم در فهم نیازش به وحی می‌پذیرید، تقارن این دو استقلال را چگونه تبیین می‌کنید؟

برادر درخشان: بسیار خوب می‌خواهیم ببینیم این حل هست؟ اگر هست، چیست؟ از اینجا حاج آقا وارد شدند در بحث اینکه پس باید صحت منطق‌ها در نهایت به این برگردد که موضوع را آنچنان شناختیم که هماهنگ با وحی است یا خیر؟

پس در اینجا یک پارامتر دومی بنام وحی مطرح میشود پارامتر اول بنام هستی مطرح شد حالا پارامتر دومی بنام وحی مطرح میشود و عقل هم ارزشش به این بود که اظهار عجز کرد و اظهار نیاز به وحی کرد. خوب اگر ما قائل به این هستیم که عقل اظهار نیاز به وحی می‌کند قطعاً این استنتاج عقلی بدون کمک وحی حاصل میشود نمی‌شود عقل به کمک وحی نیاز خودش را به وحی اعلام کند دور حاصل میشود.

پس باید عقل بالاستقلال از وحی توانسته باشد عجز خودش را اعلام کند و نیاز خودش را به وحی اعلام کند پس حتماً منطقی در این استنتاج عقلی بوده است و آن منطق چق بوده اگر حق نبوده پس اصول کار ما در اینکه ما عقل را وارد مباحث خودمان کنیم باطل نیست

پس همین قضیه ما را متوجه می‌کند که به نحوی به منطقی بالا استقلال از اتکاء آن منطق به وحی اصالت داده ایم می‌فرمائید غلط یا صحیح.

در هر حال این جمله که عقل عجز و نیاز خودش را نسبت به وحی بالاستقلال از وحی اعلام میکند دلالت بر این می‌کند که منطقی وجود دارد که این قضیه را برای ما تمام کرده. پس این در ارتباط با بحث دوم بود.

\* آیا تعاریف منطق صوری با حل شدن در اصالت ربط کامل میشوند یا نقص میشوند؟

به تبع آن حاج آریال نکته سومی را مطرح فرمودند و آن این بود که بنابراین منطق صوری به کمکی سایر منطق‌ها شناسائی موضوعات را می‌کند هماهنگ با وحی هر جا تعارض واقع شد این منطق صوری نیست که حاکم بر دلالت‌هایی که در کتاب و سنت است، میشود بلکه آنها هستند که حاکم میشوند و آن منطق باید خودش را حل کند و کاملتر کند و آماده تر کند برای بیان و تبیین امور این هم به جای خود معتبر است نکته‌ای که در این قسمت به ذهن میرسد اینستکه تحول و تکامل معانی و تعاریف و قضایای منطقی نکته حقی است یعنی یک‌موقع ما صحبت از تحول یک‌منطق داریم یک‌موقع صحبت از یک‌تغییر مبنایی و کلی در یک منطق است.

مثلاً این منطق مجموعه نگری آیا هماهنگ با منطق صوری پیش میرود؟

در آنصورت ارکان منطق صوری جلو میرود و می‌گوید منطق صوری در من حل میشود و از بین میرود بحث منطق دیالکتیک ماتربالیستی میگوید من تکامل یافته منطق صوری هستم اما به قسمت از بین رفتن منطق صوری یعنی منطق صوری در من حل است.

در حالیکه بکمک آن مفهوم دیالکتیک این نتیجه را می‌گیرد.

در اینجا بحث ما آیا در این است که این منطق ربط و منطق مجموعه نگر ی به موازات و یک جنبه تکاملی منطق صوری است؟ اگر چنین باشد آن جمله آخر حاج آقا که فرمودند تعاریف منقلب میشود باید در این یک تأمل بیشتری شود اگر نه هماهنگ است مسأله‌ای نیست. ولی آن دو نکته اول هنوز محل سؤال است.

\*پاسخها

برادر حجت الاسلام حسینی: من سؤال ایشان را تقریر می‌کنم ولی جواب را برای جلسه آینده می‌گذاریم. در قسمت اول صحبت آنجوری که من از فرمایشات جناب آقای در خشان فهمیدم ایشان مسأله شناخت شناسی را مطرح می‌کنند و ابزار شناخت و استنتاج منطق است یعنی دقیقاً آن سؤالی را که حقیر بصورت یک دفع دخل مقدر اشاره به آن کردم را مطرح می‌کنند.

می‌گویند هماهنگی با هستی معیار صحت است بنا به مفروضی که حقیر عرض کردم تا هستی شناخته نشود نمی‌توان هماهنگی با هستی را شناخت و هر گاه بخواهیم هستی را بشناسیم

(۱) هستی شناسی کاری است که فلسفه انجام می‌دهد برای شناختن هستی منطقی را لازم داریم پس بنابراین بدینگونه تعاریفی را که می‌دهید به بن بست می‌کشید. کلیه تعاریف را که بدهید از راه شناخت و ابزار شناخت میتوانیم به بن بست بکشیم.

(۲) شرط صحت منطق را هماهنگی با وحی قرار دادید در حالیکه استقلال وحی را همانگونه که از عقل ثابت می‌کنید استقلال عقل را هم در فهمیدن افتقار و احتیاجش به وحی باید بپذیرید این هم با هم سازگار نیست.

قسمت دیگر و آخری اینکه آیا تعاریف کامل میشوند یا نقص میشوند؟ ک اگر نقص شوند به کمک دیالکتیک است.

ما عرض می‌کنیم ک تعاریف هماهنگ میشوند نه معنی نقض دارد و نه معنی کمال منطق صوری را دارد و لزوماً بگوئید اسکلت‌های آن حفظ شود چنین نیست بلکه لزوماً خودش است که تبیین مجدد میشود؟

خیر رشد در ادراک هم این را حکم می‌کند و این خیلی فرق دارد با حرف دیالکتیک که نقض را می‌گوید ما جهت اصلی درهماهنگی داریم و این امر بسیار مهمی است که دیالکتیک نمیتواند جهت اصلی داشته باش. دیالکتیک باید جهت را هم نقض کند. یعنی هیچ هویتی را نمیتواند منهای تضاد برایش تعریف دهد حتی جهت را و لذا آنها باید در کلمه تکامل در مانده شوند.

اشکال دوم هم این است که اظهار احتیاج به وحی مستقل از وحی میدان در احکام جزئی نیست و میدان در احکام عمل هم نیست.

احکام کلی عمل که به آن احکام تکلیفیه گفته میشود این احکام و احکام توصیفی که از ناحیه شرع آمده است و وحی اعلام می‌کند که من در اینها نمی‌توانم حرف بزنم.

این دسته از احکام خودشان، همانجور که عقل می‌گوید من نسبت به اینها نمی‌توانم حرف بزنم. خود اینها رامی پذیرد در اینکه معیار باشند تا هماهنگی در آنها در مجموعه نظام فکری شرط باشد.

یعنی در مجموعه هماهنگی و به عبارت دیگر عرض کنم عقل نمی‌تواند بدلیل استقلالش حکم متناقض بدهد هم بگوید احتیاج دارم هم بگوید احتیاج ندارم و هم اعلام کند که من باید علامت صحت حرکتم تبعیت از وحی است و هم بگوید هر چیزی نسبت به وحی شد صحبت من سر جای خودش باقی است

اگر چه من نتیجه بدهم که وظیفه‌ای ندارم اما در قسمت بالا اشاره کوچکی کنم درباره شناخت شناسی که فرمودند این بحث روی شناخت و ابزار شناخت می‌آید.

عرض می‌کنیم که یقین گاهی است که درباره اطلاع و انگیزه هم میتواند تعریف دهد گاهی است که نمیتواند تعریف دهد اگر بگوئید نمیتواند تعریف دهد کلیه سخنان دیگر مطلقاً کذب میشود و به دلیل اینکه کذب مطلق آن ممتنع است

چون اشراف آن به بعض آنچه را که خودش درک می‌کند در اعلامش این ربط را ملاحظه می‌کند انسان در اطلاعاتش نمی‌تواند کل آن را نفی کند و نفی کل را که ممتنع کند یعنی نفی مطلق ممتنع است این اعلام امتناع، اثبات هماهنگی است.





بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۵

رابطه رشد ادراک با یقین

مقدمه

برادر نیاز: در جلسه ۳۳ مباحث روش طراحی سئوالی طرح شده بود که آیا دو منطق مجموعه نگری و منطق صوری را میشود در کنار هم پذیرفت؟ آیا مکمل هم هستند؟ آیا یکدیگر را نقض می‌کنند یا مؤید هم هستند؟

در جلسه ۳۴ حاج آقا پاسخ فرمودند که این دو منطق در مبنای فلسفی اصالت ربط که یک مبنای اعم می‌باشد حل میشوند، که با حل شدن منطق صوری در این مبنای فلسفی احکام و تعاریفش هم تغییر می‌کند، تطابق نظری که ملاک صحت در منطق صوری است، دیگر اینجا نمیتواند پذیرفته شود. چرا که در اینجا با قبول رشد ادراک مسأله تطابق نظری نفی میشود، از طرفی با طرح عدم اتصال و انفصال مطلق اصل عدم ارتفاع و اجتماع نقیضین خدشه بردار میشود که تبیین این دو مطلب مورد تقاضای دوستان جلسه بود. البته لازم به تذکر است که وجود منطق انتزاع را نفی نمی‌فرمایند. و نمی‌گویند که به منطق انتزاعی نیازی نداریم و منطق عمل کافی است بلکه می‌فرمایند هم منطق عمل و هم منطق صوری را لازم داریم نهایت نه با این اسکلت فعلی و نه با این احکام و تعاریفی که فعلاً داراست اینها را حفظ نمی‌کند و این احکام تبیین هم نمیشود بلکه خودش با فلسفه اصالت ربط هماهنگ می‌کند.

مطلب دیگر تعریف رشد ادراک و رسیدن به یقین و دستیابی به واقع بود که فرمودند لازم دسترسی به واقع هماهنگ بودن ادراکات عینی و قلبی و نظری است. در پایان جلسه گذشته جناب آقای درخشان سه سؤال را مطرح فرمودند که قرار شد بررسی و پاسخشان را به این جلسه موکول کنیم، سئوالات از این قرار بودند:

سؤال اول: اگر هماهنگی با هستی معیار صحت است تا هستی شناخته نشود هماهنگی با هستی را چگونه می‌خواهید تعریف کنید؟ اگر بخواهید هستی را بشناسید منطقی نیاز دارید اگر منطق لازم شد منطق شما تحت شمول معیار صحت خواهد شد. اگر بگوئید منطق لازم نداریم که نمیشود. این سؤال اول بود که در واقع اشکال ایشان در شناخت شناسی بود.

سؤال دوم: شرط صحت منطق را هماهنگی با وحی قرار دادید. در حالیکه استقلال وحی را با عقل ثابت می‌کنید از طرفی استقلال عقل را هم در فهم احتیاجش به وحی باید بپذیریم تقارن این دو استقلال را چگونه تبیین می‌کنید؟

سؤال سوم: آیا تعاریف منطق صوری کامل میشوند یا نقض میشوند؟

حضرتعالی اجمالاً هر سه سؤال را پاسخ فرمودید فعلاً در خدمت برادر حائری هستیم تا اشکال خود را مطرح کنند.

برادر حائری: من یک سؤال داشتم که در مورد رشد بود و آن این بود که چگونه برای رشد فکری تناقض با یقین برایش تصور میشود؟ و یقین یا رشد را چگونه معنا میکنید که این دو دارای تناقض میشوند؟ تا اندازه که ما اطلاع داریم اینها نقیض نیستند و با هم جمع میشوند رشد فکری با یقین جمع میشود. برای انسان همیشه یک معلومات جدیدی حاصل میشود و معنایش این نیست که معلومات قدیم او باطل و خلاف حقیقت باشد. خوب البته خیلی وقتها هم هست که بطلان یقین هم آشکار شده و مشخص میشود که جهل مرکب بوده است. اگر بخواهیم رشد را مناقض یقین بدانیم این چگونه میشود؟

آیا تعاریف منطق صوری تغییر پذیرند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یکی صحبت این است که آیا تعاریف میتوانند تغییر کنند (تعاریفی که در منطق صوری درباره آنها صحبت شده است) یا نه؟ و خصوصاً این اصل امتناع اجتماع نقیضین چگونه است؟

یک مواردی که براساس قاعده‌ای که برای نقیضین ذکر میکنند نقیض کل شئی رفعه، نقیض هر چیزی اسلب همان چیز است و بنابراین طرف مقابل یک چیزهایی را عدم عام و نقیض دانستن. مثل اتصال و انفصال که اتصال یا هست یا نیست. ما در بحثی که داشتیم تمام شد که نمیشود گفت که وضعیت موجود نه وضعیت بعد مطلقاً متصل است. اتصال را نمی‌توانید به نحو مطلق تمام کنید و می‌توانید تمام کنید که به نحو مطلق هم منفصل باشد.

برادر حائری: آیا ما نمی‌توانیم تمام کنیم یا حقیقتش اینگونه نیست نه متصل و نه منفصل است.

برادر حجت الاسلام حسینی: این تعاریف در همان توانستن و نتوانستن تمام میشود. امتناع و ضرورتی را که بحث میشود در همین توانستن منطقی است بحثی را که کلاً داریم توانستن منطقی است، بعد رابطه شناخت و حقیقت را اذان بفرمائید که در مرتبه بعد عرض کنم.

در اینجا عرض می‌کنیم که در اصالت رابطه این مطلب تمام شد که نه انفصال مطلق و نه اتصال مطلق صحیح است بلکه ربط تمام میشود. نظیر این مطلب را هم داریم که آیا سکون ضد حرکت است یا نقیض حرکت است؟ آیا با رفع حرکت میتوان سکون را ملاحظه کرد و با رفع سکون میتوان حرکت را ملاحظه کرد؟ یا هر دو وجودی هستند؟ که بعدها می‌گوئیم رابطه بین شئی متغیر و امر ثابتی که حافظ جهت است و این بحث هم سر جای خودش مورد دقت قرار گرفته که نمیشود در تغییر مستلزم به جهت ثابت نشد، اگر جهت هم متغیر باشد اصل تغییر ممتنع میشود یعنی در اعتراف به تغییر وجوب جهت ثابت تمام است، که آن جهت ثابت را بنام امر ثابت که ممکن الوجود است ولیکن از نظر زمانی بسیط است. بسیط زمانی است نه بسیط ذاتی. بسیط ذاتی باید قدیم باشد و با ممکن نمی‌سازد ولی بسیط زمانی اگر وجود امر ثابت لازمه حرکت ممکنات شد که بدون او حرکت و غایت تحققاً ممتنع باشد میشود به بسیط زمانی ملتزم بود. آنوقت بسیط زمانی ضرورتاً به همین دلیلی که شما می‌گوئید زماناً بسیط است معنایش این است که ساکن است. رابطه اش با شئی که بسیط

زمانی نیست و زمان بعد آن است و تغییر می‌کند، باز در آنجا شما نمی‌توانید مطلب را حل کنید الا براساس اصالت ربط. در این دستگاه از جوهره های اساسی ربط بین ما به الاشتراک و ما به اختلاف یا ما به الافتراق که باید ضرورتاً بین زمان و مکان را شامل شود و ارائه دهد، جز براساس اصالت ربط ممتنع است، و معنای این که بین زمان و مکان نمیتوان چیزی را جز اصالت ربط قرار داد کلیه اموری که در رشد مطرح میشود و کلیه اموری که در تغایر مطرح می‌کنیم را شامل میشود. یعنی همه جریان ترتیب و همه جریان تبدیل را فرا می‌گیرد. زمان و مکان شما را فرا می‌گیرد. و ربط در این که جوهره حقیقی اشیاء است ظهور پیدا میکند. حالا که جوهره حقیقی شد میخواهیم ببینیم آیا صحبت از رشد نظری که می‌کنیم صحبت از رشد قلبی و رشد در ابواب مختلف می‌کنیم و هکذا صحبت از یقین و فکر که می‌آوریم اینها چگونه میشود؟ همه اینها براساس اصالت ربط تبیین میشود یعنی اگر دستگاه شما در هر جایی حرفهای متناقض بزند در آنجا دستگاه خراب شده است. آنجایی که میخواهد در تعریف نقض یا در تعریف یقین صحبت کند کلیه تعاریفش باید با هم بخوانده ابتدائاً در رشد اطلاعات یا ارتکازا و بعد در رشد حالات که رشد یقین باشد صحبت می‌کنیم تا ببینیم حالت جزمیت خاص چگونه پیدا میشود؟ و چگونه استمرار پیدا میکند؟ و چگونه استمرار آن با شدت بیشتر هم میتواند باشد و نقض هم نباشد و چقدر فاصله زیادی بین این سخن و حرفی را که دیالکتیسین ها می‌گویند است، که آن حرف در وجه مغالطه‌ای اصالت ربط است وجه برهانی آن که میتواند هماهنگ کند و نسبت به انگیزه و آگاهی جواب بدهد اصالت ربط است نه اصالت تضاد و وجه مغالطه‌ای آن تضاد میشود.

#### چگونگی رشد اطلاعات

اطلاعات نظری گاهی است که انسان میگوید مرتکزاتی که درباره اموری پیدا کردم یا چیزهایی که در ذهن من جا گرفته اند (چون ابتدائاً اینکه میگوئیم انسان تمیز میدهد این از چه سنی است؟ می‌گویند همینکه ممیز باشد بدیهیات نظری را می‌فهمد. میگویم آن سن را ساعت بزنید تا من از نیم دقیقه قبل آن سؤال کنم) ارتکاز اگر میگوئید بسیار خوب حتماً ارتکاز یک فیلسوف با ارتکاز یک فردی عادی نسبت به کلمه هستی مختلف است نسبت به کلمه یقین مختلف است معنایش این است که اطلاعات جدید نسبت به بدیهیات در توصیف

بدیهیات تصرف کرده است. اطلاعات یک فیلسوف در ضرورت و امتناع و امکان تصرف کرده و روشن تر شده است. بداهتی که برایش داشته، هستی غیر از نیستی است. ولی در یک مرحله میرسد که میگوید اصلاً نیستی جز در تحلیل عقلی در جای دیگری نمیتوان آن را پیدا کرد. شما اعدام خاص را پیدا می‌کنید نه عدم را. درباره هستی هم تعاریف و صحبتی را که دارد اینستکه به حقایق اشیاء و حقیقت هستی میرسد. یک عارف صحبت میکند آنهم صحبتی که اصلاً از فهم متوسط متوسط مردم بالاتر است. و ربطی به متوسط مردم ندارد. سؤال می‌کنید درباره چه حرف می‌زنید؟ میگوید درباره هستی می‌گوئید: نه اینطور نیست. میگوید: چطور نیست مگر نمی‌بینی آدم در آن بداهت را ملاحظه می‌کند.

این کلمه‌ای را که در جلسه قبل عوض کردم که استدلالها یک حقیقت و یک حقانیت دارند که حقیقتشان هم بازگشت به حقانیت آن میکند هر استدلالی که بیاورید خود استدلال من حیث انه و ممکن قابل ملاحظه است این استدلال اینگونه نیست که مستغنی عن... تبارک و تعالی باشد. نحوه ربطی بین و کیفیت ذهنی یا عینی یا ارتکاز وجود دارد این نحوه ربط و این نحوه رابطه‌ای را که شما می‌گوئید علیت حکم می‌کند که چنین باشد اصل امتناع اجتماع نقیضین حکم میکند که چنین باشد استدلال را خوب میکند. بعد من می‌گویم بهر حال آیا این وجود محتاج الی الغیر است یا در ذاتش مستقل است؟ می‌گوئید ممکن ولی دلالتش که دلالت ضروریه است. دلالتش که دلالت قطعیه است. می‌گویم بسیار خوب معنایش اینستکه شما حقانیتش را دارید بیان می‌کنید حقانیت اشیاء که نمی‌تواند به تبارک و تعالی برنگردد. حقیقتشان ممکن است، حقانیتشان، حق بودنشان، ضرورتشان که بدون افاضه او و بدون نسبت دادن به او که نمیشود نباشد بعد از این کلام می‌گویند در اثبات خداوند تبارک و تعالی به چه چیز می‌خواهید تمسک کنید که محکمتر از واجب الوجود باشد؟ می‌گویم چه چیز محکم تری داریم؟ می‌گویم برای پله پائین ترینها میتوانی استدلال کنید برای پله بالاتر می‌گوئید یک عرفتک به تو تو را شناختم. بلکه همه اشیاء به او شناخته شده است. هیچ شیئی ئی شی ئیتش و ظهورش و وجودش پیدا نشده است الا به جلت عظمته. این مرتبه از بداهت که برای یک نفر پیدا شود ممکن است برای ما صرف مفهومی در ملاحظات عقلی پیدا شود ولی برای بعضی از عرفاً قطعاً در مرتبه وجود مبارک معصومین

صلوات ا... علیهم اجمعین حتماً بدهت این مطلب بوده است. کلمه بدهت هم بی جا است که گفته شود. عارف به حقیقت اشیاء کماهی هستند (همانگونه که هست) حالا سئوالی که دارم این است که بدیهی و حالتی را که می‌بیند و می‌یابد هم حس و هم شعور آن و هم حالات قلبی آن هماهنگ هستند و آن ربط علی واضحی را که شما می‌گوئید در بدیهیات نظر می‌یابند و ملاحظه می‌کنند آیا این با آن بدیهی که برای متوسط مردم است فرق ندارد؟ با آن بدیهی که برای نازلتر از متوسط مردم است فرق ندارد؟ تا جایی که عدم وجود را به این معنا نمی‌تواند تمیز دهد؟

رشد در اطلاع توصیف جدید و ادراک جدید را تحویل می‌دهد

رشد در اطلاع توصیف جدید و ادراک جدید را تحویل می‌دهد یعنی مدرک شخصی که در پله پائین تر است با مدرک شخص که در پله بالاتر است فرق دارد. آنچه را که او می‌بیند این نمیتواند ببیند. شما شب اول ماه از نردبان بالا بروید کسی که در پله اول است ماه را می‌بیند. او که پائین تر است فقط شعاع نوع آن را می‌بیند. پائین تری کم تر و کم تر می‌بیند. تعریفی که اولی نسبت به وجود می‌دهد با تعریفی که آخری نسبت به وجود می‌دهد فرق دارد. معنایش این نیست که چون نقض میشود یعنی باطل میشود. معنایش یعنی وضوح جدید پیدا میکند. مغایرتش همینقدر که ملاحظه شود و در عین حال مغایرت هم جهتی آن، اینجا هم جهتی یا نقض نشدن جهت باز هم براساس همان اصالت ربط است. نقض نشدن جهت تمام میکند که مطلب براساس تقضاد نیست. هم متغایر است و هم کاملتر میشود. چیز دیگری است جدید است. مطلب دیگری و وضوح دیگری است. الان دیگر اینجوری نیست که دو چیز را قائل باشد آنچه را که قبلاً اطلاع داشت باضافه چیز دوم است. چیز دوئیت در بدهت در وهله واحد ممکن نیست الان یک چیز را می‌بینداز پله پائین به پله بالا آمده است اینجوری نیست که بگوید آن را می‌بینم باضافه وصف زائدی که غیر از او و عارض بر اوست تمام صحبت اینستکه آنچه را که در مرحله دوم می‌بیند دوباره وحدت ترکیبی پیدا کرده است. منتهجه واحد پیدا کرده یا اینکه دو چیز را می‌بینید؟ نسبت به هستی صحبت می‌کنیم. تعریفی دارد. تعریف اول، حالا همان تعریف است که دارای یک قید زائد بر آن ذات شده است؟ یا یک طبیعت مقیده ثانی پیدا کرده است؟ یا شما می‌گوئید همان

است باضافه یک قید شده است. یعنی الان قید هم بر آن زائد است. یک وقت هست که میگوئید طبیعتاً مقید است که این یک چیز دیگر است. نهایت یک چیز دیگر که میشود آیا در رشد ادراک می‌شکند؟ اگر اطلاع اولی صحیح است اطلاع دوم نمی‌شکند. اطلاع دوم وضوح پیدا میکند و آن هم جهتی حفظ میشود.

برادر حائری: اگر وضوح را هم قید می‌دانید میگوئید قید اضافه میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی: مثلاً من عینکم را بر می‌دارم الان تصویری که با تابش نور به چهره مبارک حضرتعالی است و انعکاس آن در عدسی چشم بنده، بنده چهره جنابعالی را می‌بینم ولی چشم و ابرو را تمیز نمی‌دهم. اینجور نیست که حالا که عینک می‌زنم آن تصویر اولی را داشته باشم و یک تصویر دیگر هم از چشم و ابرو داشته باشم و اینها را کنار هم بگذارم طبیعت مقیده را که یک قید زائد داشته باشد را نمی‌بینم من یک چیز را می‌بینم، که ذاتاً مقید است.

برادر حائری: این یک چیز از اولی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بین اینکه همان است به اضافه یک قید غفلت نشود.

برادر حائری: من میگویم همان است باضافه قید. میگویم همان صورت را دیدم چشم را نمی‌دیدم حالا چشم را هم می‌بینم.

برادر حجت الاسلام حسینی: اجازه بفرمائید یک سؤال کنم. نفت را قبلاً یک ماده‌ای می‌دانستند که مصرف ندارد الا برای بعضی زخمها. حالا می‌گویند برای آن زخم بد است.

برادر حائری: پس آن علم نیست باطل است.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا باطل شد؟

برادر حائری: یعنی دو علم معلوم شد جهل مرکب نیست اصلاً غلط است این تکامل نیست. دو چیز هستند.

برادر حجت الاسلام حسینی: مس را حالا نمی‌گویند نمیشود ظرف کرد. حالا هم می‌گویند چکش خوراگی دارد میشود آن را ظرف کرد ولی می‌گویند مقرون به صرفه نیست که ظرف شود. آنوقت می‌گفتند مقرون به صرفه است که ظرف شود.

برادر حائری: این علم است. این دومی که از آن استفاده میشود اولی سر جایش است.

برادر حجت الاسلام حسینی: استفاده از مس قدیم برای ظرف بود. حالا برای چیست؟

برادر حائری: مثلاً برای برق است.

برادر حجت الاسلام حسینی: آنوقت می‌گفتند مس فایده دارد. فایده چکش خوراگی را می‌گفتند حالا هم می‌گویند فایده دارد عبور جریان الکتریسیه را می‌گویند الان می‌گویند چکش خوراگی یک خصلت جدایی است یا همه را وصف یک چیز می‌دانند؟ یعنی نگاه به مس می‌کنند همه اوصاف آن را با هم برایش تصویر میکنند.

برادر حائری: آنوقت یک خصلتش را می‌دانستند حالا خصلتهای دیگر را هم فهمیدند. آن خصلت بیشتر بدردشان می‌خورد دیگر از خصلت قبلی استفاده نکردند. ولی این معنایش نیست که آن را دیگر ندارد. آن خصلت اولی را دارد و جایش است.

برادر حجت الاسلام حسینی: حالا اگر کسی بگوید در شرایطی فعلی ضرر دارد که مس را برای طرف مصرف کنیم چه میشود؟

برادر حائری: معنایش اینستکه از آن خصلت استفاده نمی‌کنیم. میتوانیم استفاده کنیم و نمی‌کنیم ولی آنوقت نمی‌توانستند استفاده نکنند.

برادر حجت الاسلام حسینی: می‌گویند الان مفید نیست.

برادر حائری: آن فایده را که دارد، ضررش در اینستکه اگر استفاده قبلی را از آن بکنیم، این فایده را از دست خواهیم داد.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر کسی بگوید الان مفید است که از ملامین و سیلیس ظرف درست کنیم.

برادر حائری: آنوقت ملامین نبود. یک چیز بهتری نداشتیم مجبور بودیم از مس استفاده کنیم. نه اینکه الان نمی‌شود از مس استفاده کرد. مثل اینستکه که آب گل آلود داشته باشیم و آب صاف نداشته باشیم بعد که آب صاف پیدا می‌کند می‌گوید آب گل آلود ضرر دارد.



برادر حجت الاسلام حسینی: می‌خواهم ببینم کلمه فایده چه تلقی دارید؟

برادر حائری: فایده چیز نسبی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: فایده چیز نسبی است اما همانجائی که می‌خواستیم شما بیائید آمدید خوب

حالا فایده چیز نسبی است در مرحله دوم که نظر می‌اندازید فایده اول را می‌بینید به اضافه یک قید جدید تا

فایده دوم را؟ یا فایده دوم موضوع جدیدی است؟

برادر حائری: دو موضوع است. دو فایده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: شما می‌فرمائید الان دیگر فایده نیست. آن را نسبی فرمودید. می‌گوئید در

اینجا دیگر فایده نیست.

برادر حائری: آنوقت هم فایده نبوده من خیال می‌کردم فایده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نسبی فرمودید؟

برادر حائری: نسبی به این معنا که من قبلاً راه بهتری را نمی‌دانستم این استفاده را می‌کردم. حالا بهتر

می‌توانم استفاده کنم.

برادر نجابت: آن فایده هم الان است. به تناسب استفاده از آن. در حد خودش آن فایده است این فایده هم

هست. الان هم چکش خوراگی آن را می‌بینیم هم خاصیت جریان الکتریسیته آن را.

برادر حجت الاسلام حسینی: همه حرف ما این است. الان اطلاع ما روی چکش خوراگی روی کشش و تنش

و وضعیت مولکولی این بر می‌گردد. این وضعیت مولکولی را هم یک تعریفی در وضع میدان این داریم. الان

ادراکی را که از چکش خوراکی دارید آن ادراک قبلی است؟

برادر نجابت: این دو موضوع است. یک وقت می‌گوئید اطلاع ما از مسأله چکش خوراگی رشد پیدا میکند. یا

حضرتعالی دو خاصیت را نگاه می‌کنید. دو خاصیت به مس عارض میشود موضوع مورد مطالعه مس است. یک

وقت است که موضوع مورد مطالعه رشد ادراک در آن حاصل میشود چکش خوراگی است. چکش خوراگی هم

در خودش رشد حاصل میشود اما اگر آن اولی یقین بوده و صحیح بوده و شما نخواهید از اشتباهات تاریخی

استفاده کنید هنوز همان همت ولی یک چیزی به آن اضافه شده است یعنی آنوقت می‌گفتند چکش خوراگی یعنی چکش بزنی مقاومت کند الان می‌گویند اگر الکترونهایش این نسبت را با پروتونهایش داشته باشند این نمی‌شکند. همان قضیه قبلی تبیین شده است در مثالی که فرمودید دو خاصیت عارض بر مس بود که موضوع مورد مطالعه ما مس است. مس در نزد من یک مرتبه تبیین شده بود و می‌گفتم مس یعنی چکش بخورد.

برادر حجت الاسلام حسینی: ادراک از چکش خواری یا ادراک از فایده، هر کدام اضافه از اینها را که انتخاب کنیم این ادراکات در مرحله دوم همان است که قبلاً بود به اضافه یک قیدی که دو چیز ما الان داریم میشود آن قید را به تنهایی ملاحظه کرد میشود آن شش و موضوع را جدا ملاحظه کرد یا اینکه الان یک طبیعت مقیده‌ای داریم یعنی چیزی داریم که ذاتاً دارای قید است. ذاتاً دارای قید باشد غیر از آن است که شما بگوئید ما یک طبیعتی داریم یک قید اضافه بر آن ذات داریم. سؤال من در اینستکه اطلاع جدید وقتی در ارتکاز وارد میشود آیا کلیه ادراکات متأثر میشود؟ یعنی ارتکازات قبل متأثر میشود و منشاء رشد همه شان میشود؟ یعنی اینجور نیست که یک اطلاع جدید من پیدا کرده باشد در نسبت مفاهیم وارد شده در حقیقت زمان کلیه تعاریف ما عوض شده است. نحوه ربطشان، ربط جدید شده است. ولی هم جهت حفظ شده است این غیر از نقض شدن است و میخواهم عرض کنم که اینکه ما عارف به حقیقت اشیاء کماهی نباشیم حتی در مساله امتناع اجتماع نقیضین ضرری ندارد. یعنی ادراک نبی اکرم (ص) قطعاً از هستی یک چیز دیگر است غیر از ادراک من است غیریت حتمی هم دارد. ایشان عارف به حقیقت هستی ممکنات هستند من کی می‌توانم به آنجا برسم تازه یک عارف و فیلسوف هم ادراکش از هستی غیریت دارد. نه اینکه همان ادراک متوسط مردم به اضافه یک قید یا دو قید یا ده قید است. هم عرض بنده اینستکه آیا ما نسبت (نه نسبی) اطلاعات داریم و جریان رشد اطلاعات داریم؟ یا جریان رشد اطلاع نداریم؟

برادر نجابت: آیا این چه تعارضی با یقین دارد؟

جریان رشد اطلاعات یقین را معنای جدید می‌کند و نه تنها با آن تعارضی ندارد بلکه آنرا محکم تر می‌نماید.

برادر حجت الاسلام حسینی: من می‌گویم یقین را معنای جدید می‌کند. تعارض که ندارد هیچ محک‌تر می‌کند هر یقین صحیحی در هم جهتی رشد می‌کند و هم آهنگ تر میشود یعنی به نسبتی که حالات (نه ارتکازات و اطلاعات) هماهنگ با هستی باشد و هماهنگی آن هماهنگی کاذب مثل هماهنگی کفار نباشد و هماهنگی صادق باشد یعنی هماهنگی مستقیم باشد. یعنی با اطلاع سازگار باشد به نسبتی که هماهنگ تر باشد به همان نسبت یقین شدیدتر است. پس نسبت بین حالت و زمان خاص روانی یا قلبی با جریان هستی است که میتواند نسبت یقین را معین کند.

برادر حائری: یقین هیچ ربطی به متیقن ندارد فقط باید هماهنگی آن با جریان هستی تمام کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: اینکه راه یقین به حقیقت چیست؟ یک بحث است راه یقین به حقیقت عالم از طریق نقضش که بیاید بلافاصله می‌کنید جوابی را که من به آقای درخشان دادم. آقای درخشان گفتند معیار صحت ادراکات ما چیزی جز هماهنگی با هستی نیست. تا هستی را نشناسیم که نمیشود هماهنگ با آن حرکت کرد شناسائی هستی هم منطبق می‌خواهد. پس بنابراین معیار صحت منطبق می‌خواهد برای منطبق هم که معیار صحت می‌خواهیم. پس بنابراین این باطل شد. حضرتعالی جواب دادید و گفتید اگر شما بحث شناخت را به میدان بکشید این بحث همانجور که بر اصالت ربط وارد است بر منطبق صوری هم وارد است. ایشان فرمودند اشکال را برطرف نمی‌کند اگر گفتید که این هم به منطبق صوری وارد است هم به منطبق اصالت ربط. حقیر در پاسخ عرض کردم شما نمی‌توانید مطلق اطلاع را نفی کنید و هر نسبتی از اطلاع را بپذیرید. بلافاصله این حرف شما نفی میشود شما گفتید اگر روی خود شناخت شناسی اشکال کردید اشکال را روی شناخت بردید و گفتید اینکه می‌گوید راهی به واقع دارم این را تو خیال می‌کنی که به واقع راهی داری هر چقدر هم دلت میخواهد استدلال کن. هر چقدر هم میخواهی صحبت کن چه در عالم حضوری چه غیره، من آخر کار یک کلام می‌گویم که این ادراکات و حالات حضرتعالی است. محسوسات حضرتعالی است. جوابی عرض کردم از آن طرف نقض آن تشریف بیاورید بگوئید که هیچ راهی به واقع نداریم. خود این حرف علم و اعلام اطلاع است. تا قبول نکرده باشید که شناخت راه به واقع دارد یا قدرت دارد خودش را بشناسد تا این را قبول نداشته

باشید اصلاً نمی‌توانید همین حرف را هم بزیند. این اعلامی که بکنید و بگوئید شناخت یعنی قدرت فهم نمی‌تواند بفهمد محدوده قلمروش را میخواهد بگوئید معنایش فهمیدن فهم است یعنی واقعیت فهم را درباره اش قضاوت می‌کنید نمی‌گوئید که مستنبط من است بنابراین مطلق یقین شناخت ممتنع است برای طرفین هم ممتنع است. یعنی میخواهم عرض کنم از قضایایی است که با اقرارش نتیجه مساوی دارد اگر در خاطرتان باشد در اوایل بحثهای نظری هم گفتیم که سنجش فی الجملة غیر قابل انکار است یعنی شناخت فی الجملة غیر قابل انکار است. حالا در اینجا دنباله همان مطلب است.

برادر حائری: پس شناخت فی الجملة از واقع غیر قابل انکار است و صحیح است و هست بحث اینجاست که فی الجملة از واقع هر چه تبیین بیشتر شود آیا شناختهای بیشتری است یا همان شناخت تغییر کرده است؟ برادر حجت الاسلام حسینی: رشد در اطلاع اگر گفتید خود قوه فهم رشد پیدا کرده خود قوه شناخت آیا رشد پیدا می‌کند یا نه؟

برادر حائری: به این معنا می‌گیریم که اطلاع جدید بدست آمده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: نسبت اطلاعات جدید با اطلاعات قبلی بی ربط است؟

برادر حائری: نه از قبیل من اطلاع از میکروفون دارم بعد اطلاع از استکان پیدا می‌کنم. دو اطلاع است.

برادر حجت الاسلام حسینی: معنای بی ربط بودن اینجوری است که شما مثالی که می‌زنید در خاطر شریفتان چگونه است؟ استکانی که من اینجا می‌گذارم آیا وضعیت زمان این عوض میشود یا نه؟ اگر می‌گوئید زمان این عوض میشود عیبی ندارد ما هم همراه هستیم یعنی من این را اینجا می‌گذارم بعد بر می‌دارم این طرف می‌گذارم دو زمان پیدا می‌کند؟ یا فرقی ندارد؟

برادر حائری: در حالت نفس اطلاع را می‌گوئید یا مطلق را میخواهید بگیرد؟ یقین در حالت نفسی میشود بگوئید که این حالت نفس در کنارش من یقین دارم که زید مرده است بعد عمر و هم مرده است. این دو حالت نفسانی من روی هم اثرهایی می‌گذرند ولی دو اطلاع هستند.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض من اینستکه یک اطلاع که در مجموعه اطلاعاتی وارد میشود متأثر می‌کند و تأثیر تبیینی هم دارد.

برادر حائری: از قبیل اینکه من یقین دارم زید مرده عمر و هم مرده. این را می‌گوئید آیا یقین زید به هم عوض شد؟ نه آن هم مطلبی است نمیشود گفت عوض شده است تا این اندازه را قبول می‌کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: عرض من اینستکه شما اگر تأثر را قبول کردید گفتید یک تأثیری روی هم دارند و از هم متأثر میشوند اگر مجموعه را تغییر داد مجموعه دوم منتجه جدید دارد و همه زمانهای درونیش فرق دارد و قدرت فهم دارای جریان است. شما برای روح رشد قائل هستید یا نه؟ رشدی که پیدا می‌کند حتماً جریان است اوصافی که ذکر می‌کنید تغییراتی را که ذکر می‌کنید تغییری را که برایش ذکر می‌کنید از سنخ ماده نیست از یک سنخ دیگر است قبول است ولی همانگونه که در دستگاه منطقی می‌گوئید ممکن عن واجب بعد می‌گوئید ممکن روح ممکن است. همینجور هم در اینجا که میرسیم عرض می‌کنیم که رشد دارد تغییر دارد و رابطه اش با خارج و واقع مرتباً نسبت تقریبش نزدیک میشود وقتی هم جهتی حفظ میشود که نسبت تقریب حفظ شود هم جهتی وقتی از بین میرود که نسبت تقریب از بین برود اگر اطلاع اطلاعی بود که دومی که آمد معلوم شد قبلاً اصلاً بر او مشتبّه شده بوده است و اطلاع نبوده است این معنایش اینستکه نسبت تقریبش نسبت به اولی افزایش پیدا کرده است ولی اگر چیزی است که اولی تغییر می‌کند یعنی ذاتاً عوض میشود ولی هم جهت با قبل است این فرق بین هم جهتی قابل تأمل است که آیا مبنای یقین اساس یقین به هم جهتی بر می‌گردد و لذا نسبت تقریب بیشتر هماهنگی محکمتز منافی با یقین قبلی نیست. سریعتر در همین جهت حرکت کند این منافی با جهت قبلی نیست. زمان آن عوض شده باشد منافی با جهت قبلی نیست فرق بین جهت و اینکه بخواهید خودش را حفظ کنید خیلی فاصله است گاهی است که می‌گوئید جهت ثابت در یقین است راه به واقع داریم یا نه؟ راه شما به واقع به نسبتی است که هم جهت هستید. راه به کدام واقع؟ فقط علم حضوری و امر باطنی است که ما میتوانیم این نکته اخیر هم شایان توجه است که آیا اثبات راه به واقع منحصرأ به حالات حضوری بر می‌گردد؟ ابدأ راه به واقع به نسبتی هم جهتی بر می‌گردد و این اعم از واقعیت‌های

عینی، واقعیت‌های قلبی و واقعیت‌های نظری است یعنی عرض می‌کنیم که هماهنگی عمومی اینها هم هست یعنی هماهنگی حرکات نظری و عینی است که میتواند نسبت تقریب را افزایش دهد. هماهنگ هم میتواند افزایش دهد یعنی نفی در آن وقع نشود و الا اگر یکی از اینها را اصل گرفتید منشأهای ادراک را یک منشأ کردید و هماهنگی و علیت را در هر سه منشأ ادراک نیاوردید یک وقت علیت را در سه منشأ ادراک می‌آوردید این معنای هماهنگی می‌دهد. چون در عینیت دیگر علیت منطقی ندارید ضرورت منطقی ندارید ضرورت عینی دارید اگر علیت را در هر سه منشأ ادراک قبول دارید هماهنگی را قبول کرده اید آنوقت نقض هم نمیشود اطلاعات شما مرتباً همگی در جهت است. اگر فقط یکی از منشأهای ادراک را قبول کردید علیت را در یکی از منشأها پذیرفتید، در منشأهای دیگر علیت را نپذیرفتید در آنجاها حتماً برای شما اطلاع حاصل میشود چه بپذیرید چه نپذیرید. بصورت نسبی قبول شما را در یکی از منشأهای ادراک که قبلاً قبول کردید نقض میکند. بنا بوده این را که اینجا گذاشتید هماهنگیش را با دو تای دیگر ملاحظه کنید. هماهنگیش را ملاحظه نکردید طبیعتاً تصدیقهایی که دارید رفته رفته به بن بست عینی می‌خورد. تصدیقی دارید بنام این که الجزئی لایکونوا کاسباً و لا یکونوا مکتسباً تا چه اندازه میشود روی این تصدیق ایستاد؟ یکبار گفتیم چیزهایی را که معین میکنند تخمینی است برهانی نیست ولی نسبت تقریب در عالم مطلبی است.

برادر حائری: هماهنگیش مطرح است. قبلاً فکر می‌کردم هماهنگ است. الان معلوم شد هماهنگ نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: در تصدیقهایی شما نسبت به عین تصرف میشود بعد آن کل مجموعه تعریفی که دارید در آن تصرف میشود. بعد اشیائی را که آنجا ثابت می‌گرفتید میشود هم جهت ساخت، رشد را در آن می‌پذیرید من می‌خواهم عرض کنم اگر شما بخواهید رشد را نپذیرید آن وقت یک اشکال دیگری پیدا میشود.

برادر حائری: رشد را به آن اعتنا می‌پذیریم.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما یک چیزی اینجا داریم این نسبت به چیز دومی که اینجا داریم رابطه‌ای ندارد یک چیز دومی وارد شده بسیار خوب نسبتی که بین این دون است، نسبت واقعی و حقیقی یعنی اضافه می‌توانید بکنید بنابه مبنائی که بگوئیم یقین قلبی خودش ثابت میشود. این قید هم این کنار می‌آید و ربطی

هم پیدا نمی‌کند. آنوقت معنایش اینستکه رشد در اطلاع که پیدا میشود ایشان هم سر جای خودش باشد در حالیکه تعاریف اینجوری نیست.

برادر حائری: نسبت اطلاعات کثرت اطلاعات میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی: کثرتهای غیر مرتبط. اگر کثرتهای غیر مرتبط باشد شما نقض آن را در رشد علوم عیناً نمیتوانید ملاحظه کنید. تعاریف کلاً یک مرتبه کثرتهایی که جدا جدا آمده و بعد یک مرتبه تعریف را نسبت به علم اصول عوض کرده اند بعد یک مرتبه تعریف را نسبت به فلان علم عوض کرده اند.

برادر حائری: یعنی اطلاعاتشان را نقض کرده؟ معنای عوض کردن چیست؟ البته آنوقت می‌گفتند استفاده اینجوری از آن می‌کنند الان جور دیگر استفاده می‌کنند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه تعریف عوض شدن معنایش اینستکه خود آن را حفظ نکرده اند.

برادر نجابت: یقینی را که در دستگاه اصالت ربط.

برادر حجت الاسلام حسینی: اول رشد ادراک و بدیهی بعد رشد ادراک و بدیهی و یقینی. یقین حالات نفس است. یقین نسبتی است که بین حالت یافت درونی با هستی است به هر نسبتی تقریبی که این نسبت وجود داشته باشد یقینی است. یعنی به عبارت دیگر منهای منطق یقین نمیتوانید چیزی را پیدا کنید یعنی کافر، ملحد از حداقل یقین برخوردار است نه یقین بالله، حداقل جزمیت ضرورت حرکت است نمیشود سلب شود کما اینکه حداقل شناخت چنین است نهایت بعید از حق است و دور افتاده است خودش هم مرتب خود را دور میکند. قوه اختیار قوه عجیبی است یعنی حاکمیت بر رابطه را که عرض کردم این معنا که مرتباً دورتر شود و شناختن مرتب نازلتر شود و مرتب اوضاع را وارونه ببیند. مرتب خودش را از چیزی دورتر کند. این مسأله تا به نسبتهای تقریب ایمان میرسد و به شهود میرسد. به مدارج بالا میرسد آنوقت جریان رشد را که دارد شما نمی‌توانید بگوئید من حالاتم عوض شد و بگوئید در وضع یقین هم هیچ فرقی پیدا نشد صحبت یقین رابطه مستقیم با هم جهتی دارد. آنوقت هم جهتی کفار غیر مستقیم میشود بعد حتماً زمینه برای خیرات میشود نهایت نه برای خود آن فرد که اختیار سوء کرده است. یعنی عمر بن خطاب علیه لعنه منشاء این شده که ظهور

بندگی حضرت علی بن ابیطالب (ع) در اطاعت از خدا حتی در حالاتی که به مثل صدیقه طاهره (س) جسارت میشود نمایان تر شود. این بر وجود حضرت علی بن ابیطالب سنگین بوده است نه اینکه خیال کنید مثل ما بوده است. ایشان بیش از همه صدیقه طاهره را می‌شناخته است و جلالت عظمت او را نزد خدای متعال می‌دانسته است و همچنین صدیقه طاهر نسبت به وجود علی بن ابیطالب (ع) چنین بوده اینها اطلاعاتشان ظهوری که پیدا کرده جناب حضرت ابا عبدا... (ص) حالت طاعتی را که پیدا کرده شمر نتوانسته به اینها ضرر برساند قطعاً در دستگاه پائین تر که می‌آئیم حق اینها ضایع شده است. در دستگاه خدا که به اینها ظلم نشده است در دستگاه خدا به اینها امدادهایی شده که جبرئیل هم برابر آن متحیر است. در دستگاه خدا که بیائیم یعنی در منتجه که نگاه کنیم که حل هستند از موضع منتجه که نگاه کنید می‌بیند اینها هستند تنها کسانی که به منتجه نزدیک میشوند و نزدیکترین بردار به غایت خلقت هستند معنای این حرف این نیست که لازمه اش این است که حتماً عمر بیاید این غلط را بکند اگر عمر اینکار را نمی‌کرد و خدا را بندگی می‌کرد باز زمینه معاونت همه ممکنات میشد ولی اختیار سوء ضرر که به دستگاه خدا یا علی بن ابیطالب که نمی‌زند.

اصالت رابطه پایگاهی برای یقین درست می‌کند که نه فقط می‌تواند واقعیت عینی اشیاء و حالات را ملاحظه کند بلکه از تغییر هم عبور کرده و تا امر ثابت پیش می‌رود پس بر گردیم و عوض کنیم که یقین اگر به معنای هماهنگی و هم‌جهتی با مصلحت و جهت خلقت باشد ممتنع است جهت تغییر کند. چیزی که یقینی است ثبات می‌خواهد چیزی که با امر ثابت تمام شده است و ضرورت تغییر برای آن تمام شده است یعنی امر ثابت از آن چیزهایی نیست که متزلزل باشد تغییر ممتنع است الا به امر ثابت. یعنی جهت داری جهان قرص تر از تغییر جهان نیست کمتر از تغییر جهان هم نیست ممتنع است بشود تغییر را فرض کرد مگر اینکه جهت داری را فرض کرد یعنی مگر پایگاه یقین را بشود فرض کرد مگر پایگاه صحت اطلاعات را بشود فرض کرد. آنگاه اصالت رابطه پایگاهی برای یقین درست میکند که نه فقط از ادراک پا بیرون می‌گذارد و به واقعیت عینی این شئی و آن شئی، این ملاحظه و آن ملاحظه این حالت و آن حالت را ملاحظه می‌کند بلکه از آنجا پا بالاتر می‌گذارد یعنی از تغییر رد میشود و تا امر ثابت حاکم بر تغییر میرود و این امر بسیار مهمی است که ما نه فقط



واقعیت هستی را میتوانیم پایگاه یقین بدانیم آنچه که حاکم بر همه حرکتهاست یعنی آنچه که در واقعیت مستقل از ما بر می‌گردد همه تغایرها و تغییرها بازگشتشان به وجود امر ثابت است. این در برهان تمام شد.

نسبتی که در هم جهتی است اسمش یقین است.

برادر حائری: پس جهل مرکب هم یقین است.

برادر حجت الاسلام حسینی: بفرمائید که از مطلق یقین عاری است؟ من میگویم خیر و الا محال است

حرکت بیاورد. بفرمائید که آیا یقین چگونه تعریف میشود؟ آیا رشد دارد؟ نسبتش با جهت چیست؟ آنوقت

جهت حاکم بر همه اشیائی است که تغییر میکند حاکم بر خود یقین و رشد یقین هم هست.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۶

تاریخ: ۶۵/۴/۹

آیا نفس روش اسلامی و الحادی دارد؟

※مقدمه

برادر نیاز: در جلسه ۳۶ دوره دوم روش طراحی مباحث پرسش و پاسخ در خدمتتان هستیم.

پس از بحث در مورد خصوصیات عام و شامل منطق کل نگری اعم از اسلامی و غیر اسلامی که ویژگیهایش

ذکر شد. امروز در مورد روش طراحی اسلامی و تفاوتش با روش طراحی الحادی بحث خواهد شد،

در بدو ورود بنظر میرسد که طرح این مطلب که روش طراحی الحادی و روش طراحی اسلامی داریم یک

مقدار قابل تأمل است که جای چند سؤال را باز می‌کند.

۱\_ یکی اینکه عرض می‌کنیم که روش عقلی است و ما حاصل کار فکری عقلاء است مگر عقل در دستگاه

کفر و در دستگاه مسلمین مختلف است؟

اگر مختلف است آیا این اختلاف صرف اختلاف در تعریف عقل است؟ و یا اینکه این امر به یک حقیقی

بازگشت میکند؟

اگر چنین باشد و اثبات شود که عقل در دستگاه مسلمین با عقل در دستگاه کفار تفاوتش به حقیقی

بازگشت میکند آیا میشود این نتیجه را گرفت که اختیار اثر گذار در نحوه اندیشیدن است؟

اگر اختیار هوی را بکنیم یک گونه می‌اندیشیم و تفکر میکنیم و اگر اختیار تقوی را بکنیم به گونه‌ای دیگر

می‌اندیشیم؟

علی فرض اینکه مختلف بودن عقل اثبات شود

و حتی اثبات شود که اختیار هوی یا تقوی در چگونگی اندیشیدن اثر دارد آنوقت خود این مطلب هم عقلی اثبات میشود؟ در اینصورت یکد نتیجه میشود

گرفت که ما یکد عقل مشترکی داریم. بین آنجائی که هوی را اختیار می‌کنیم. یا جائی که تقوی را اختیار می‌کنیم. بعد هم می‌گوئیم عقل صحیح کدام است؟

۲- مطلب دیگر اثبات و حدانیت حق تعالی و حقانیت اسلام بوسیله عقل واستدلالات عقلی صورت می‌گیرد. آیا این استدلالها برای اثبات حقانیت خداوند و روشن کردن اسلام است؟ قبل از اثبات شود اسلامی وجود دارد؟ و بعد از این علی فرض اینکه بپذیریم مطالب بالا تمام شده و استدلال شده است و بخواهیم بگوئیم روش اسلامی است انتساب روش به اسلام چگونه ممکن است؟ آیا باز به این بر می‌گردیم که منطق استناد را بکار بگیریم و اثبات کنیم

که روش طراحی اسلامی هم داریم؟ تازه مگر بحث روش نبود؟ یعنی آیا خود منطق ها منطق صوری، منطق استناد هم اسلامی و غیر اسلامی دارد؟  
فعلاً در سؤال اول خدمتتان هستیم

که اگر روش عقلی است و ما حاصل کار فکری عقلاً و متفکرین است مگر عقل در دستگاه کفار با دستگاه مسلمین تفاوت دارد؟ اگر تفاوت دارد آیا این تفاوت به حقیقتی بازگشت میکند یا صرف تفاوت در تعریف است؟  
\* آیا عرائض اسلامی و غیر اسلامی دارند یا نفس روش؟

برادر حجت الاسلام حسینی: وارد قسمت جدید مباحث شدیم یعنی یکد سری از امور بود که بحثش تمام شد حالا درباره روش (روش طراحی، منطق طراحی) صحبت میکنیم.

آیا روش طراحی اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ یعنی کفار برای تنظیم امور شان غیر از مقاصدی که دارند روشهایی دارند که در عمل هم این روشها با موفقیت نسبی انجام گرفته است

یعنی یکد د رصدی از توفیق و تقریب را برای آنها نتیجه داده است. فرض بفرمائید وسیله‌ای برای حمل و نقل خواسته اند بسازند. راه آهن و ترن و لوکومو تيو را بسازند. قصد و غرضی که داشته اند

و عبارت از حمل و نقل بوده است در خارج واقع شده است. حالا با یک‌ه نسبت تقریب واقع شده است یا صد در صد بهر حال واقع شده است. خواسته اند حرکت را سریع کنند و مطلوبشان این بود، که قدرت طیران و پروازی داشته باشند. وسیله‌ای برای پرواز داشته باشند خوب این با یک‌ه نسبت تقریبی محقق شده است حالا این نسبت تقریب کم یا زیاد باشد

نسبت به بعضی مراحل حتماً خیلی زیاد است چون یک‌ه وقت هست که آدم پرواز پزند ههای طبیعی را می‌بیند سرعتش قابل قیاس با سرعت هوا پیمای نیست.

کسانی هم که می‌گویند بعضی از این حیوانات و پرندگان سرعتشان برابر جت است به نسبت بزرگی جت این را یا ضریب تصاعدی می‌گیرند یا یک‌ه نحوه ضرب می‌کنند و می‌گویند والا اگر فقط سرعت بگیرد و کاری به بزرگی و کوچکی نداشته باشید پرنده‌ای نداریم

که با سرعت هواپیما قدر پرواز داشته باشد پس بنا براین اگر یک‌ه روز هم قصد داشتند مثل پرندگان بپزند حالا از یک‌ه جهت اگر مطلوب را ثابت بگیریم قدرت عملکردشان افزایش هم داشته است. علاوه بر اینکه صد در صد بود یک‌ه چیزی هم بیشتر بوده است.

مثلاً اینها می‌خواهند معایش خود را تنظیم کنند اجناس آنها به دست مصرف کننده برسد موادشان دست تولید کننده و کارخانه برسد و در هم قفل نشود. درواحه‌های بسیار بزرگ.

مدیریتی که در واحدهای بسیار بزرگ انجام می‌گیرد که در روز فرضاً هزاران کالا درمقیاس ظرفیتهای هزاران هزار تن (واقعاً در مقیاسهای میلیون تنی) تولید و مصرف دارند فرض کنید مصرف نفت آنها روزی یک‌ه میلیون سه میلیون یا بیشتر مصرف می‌کند.

از آن طرف هم تولیداتی دارد. هماهنگ شدن این امور که به موقع مواد خام و مایحتاج برسد کارگر و متخصص و افرادی که بدر اینها می‌خورد ساخته شود.

یعنی روی ظرفیتی که می‌خواهند وارد شود و رشد کند و حاصل شود یعنی اگر ما اینها را بصورت یک‌ه جریانهای عظیم بینیم جریانها با یک‌ه نسبت تقریبی هماهنگ هستند

از همه بالاتر نسبت به آینده قدرت پیش بینی داشته باشند. نسبت به معالجه مشکلاتشان قدرت استنباط داشته باشند چرا گران شد؟ چرا ارزان شد؟ در آینده چه میشود؟

ولو در یک برنامه ۵ساله باشد. حتماً می‌دانید شرکتهای بزرگ مثل بریتیش اویل یا شرکتهای ژاپتی یایی، بی، ام مثل دولت برنامه ریزی دارند تا چه رسد به اینکه دولتهای اینها هم در تحت روابط بین المللی بهر حال کارهائی می‌کنند

اگر کسی دقت کند شاید کلمه توحید را در خطر سعی می‌کنند مهره ها را آنگونه پرورش دهد ملتها را آنگونه پرورش دهد که اینها می‌خواهند با یک نسبت تقریبائی هم اینها موفق شده اند.

حالا این که روش طراحی اسلامی و غیر اسلامی دارد غرض چیست؟

غرض اینست که مقاصد اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ خوب این حرف را قبول داریم کسی هم مخالف نیست، مقصد کفار مطالع مادی است.

مقصد مسلمین آن مطالع نیست. آنها دنیا را برای خود دنیا می‌خواهند مسلمین دنیا را برای آخرت می‌خواهند. حالا چه عیبی دارد ما از روشهای آنها استفاده کنیم و ما هم موفق شویم.

حداقل با یک نسبت تقریب و همین اندازه که اینها در عینیتی که توانسته اند کفر را به یک صولت ظاهری برسانند ما حداقل همین قدر قدرت پیدا کنیم که اسلام را گسترش دهیم. این روشهای اینها روشی است که یک رابطه هستی را بیان می‌کند

چرا ما خودمان را از روش اینها محروم کنیم. مثلاً اگر کسی بگوید با این قلم خود کار میشود مقاله غیر اسلامی نوشت ما هم آن را دست نگیریم و بگوئیم اگر آن را دست بگیریم غلط است

ولو از مسلم بخریم یا ولو طرز درست کردن آن رایاد بگیریم و یک ریال هم از پول ما دست کفار نرسد.

مواردی هست که خدا خلق کرده و در دنیا تکویناً خواصی قرار داده است ما برویم آن فرمول و روش را یا د

بگیریم قلم خودکار بسازیم و یا آن بحثهای خوب بنویسیم. آیا این خلاف است؟

(این را که مقدمه شرح می‌دهیم برای اینست که واقعاً معلوم باشد که نسبت به چه چیز می‌گوئیم

خطرتها جم براسلام است و روی آن هم دقت داشته باشیم. آنچه را که در این بحث می‌خواهیم عرض کنیم اینستکه بله روش آنها غیر از مطلوب و مواد، غیراز آن چیزی که مقصد آنها هست و غیر از مواردی که در یک‌ه روش می‌ریزند تا وقتی که آن نتیجه حاصل شود.

می‌خواهیم بگوئیم نفس روش اسلامی و الحادی دارد و شما نمی‌توانید از روشی که کفار برای نشر فساد استفاده می‌کنند

در نشر هدایت استفاده کنید تا مرحله خود قلم خودکار تا قوانینی که تجربی و محصول همان روشها هست هم خود روش و هم محصولاتی که از آن حاصل میشود.

\* عمل طراحی تنظیم نسبت تأثیرها برای رسیدن به مقصود است.

حالا ببینیم چگونه ممکن است این حرف را گفت که این روش اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ ادراک ما نوعاً از روش و عقلی بودن روش بیشتر درمنطق صوری بر می‌گردد

و بنظرمان هم می‌آید که در منطق صوری یا ریاضیات محض کار محاسبه کند یا مسلم محاسبه کند فرقی نمی‌کند  $2 \times 2 = 4$  نزد مسلم  $2 \times 2 = 4$  است پهلوی کفار هم همینطور است.

ابتدائاً چنین بنظر می‌آید. نهایتش اینستکه سراغ این بخش هم می‌آئیم ولی ابتدائی که شروع از روش طراحی می‌کنیم روش قید به طرح خوده است " روش طراحی ".

آیا روش طراحی یک‌ه خصوصیت دیگری دارد؟ عرض می‌کنیم که طراحی کارش اینستکه نسبت تأثیرها را تنظیم کند به گونه‌ای که مقصود حاصل شود.

عمل طراحی تنظیم نسبت تأثیرات برای رسیدن به مقصود است. یعنی باید مجموعه‌ای از نسبت تأثیرها بسازد بایستی نظامی از نسبت تأثیرها بسازد مدلی از نسبت تأثیرها بسازد نمونه‌ای از نسبت تأثیرها بسازد. اینها کلاً در اینجا که بکار می‌رود به یک‌ه معناست.

نمونه یعنی نسبتی که بین اوصاف یک‌ه کیفیت در حال حرکت است را مشخص کند ولو در ساده ترین وجه آن باشد ولو نمونه‌ای را که ساخته است.

براساس این نمونه بتواند مطالعه وضعیت را کند. پس اولاً استنباط است استنباطی از نمونه عینی است

استنباطی از رابطه نسبت تأثیرها ست. حال اینکه می گوئید استنباطی است، یعنی چه؟

یعنی براساس پیش فرض های اولیه ای که شخص در نمونه سازیش بکار برده نسبت هائی را بین آنها بوسیله

سئوالاتی که از خارج می کند برقرار می سازد.

پس اول پیش فرض هائی داریم (۱،۲،۳،۱۰ پیش فرض) بعد سئوالاتی که میشود بر اساس این ۱۰ مطلب

تنظیم میشود. اگر ۵ پیش فرض دارد براساس این پیش فرض ها از عینیت سؤال میشود بعد نسبت های

مطلوبی بین اینها هست

که هر گاه با آن نسبت های مطلوب نسبت سئوالاتی که از عینیت کرده برابر نشد مثلاً باید نسبتی که بین

اولی و چهارمی است فرضاً  $\frac{1}{5}$  باشد حالا از آن عنوان اول چهارمی در عینیت جامعه سؤال کرده و آنجا

سئوالش را نوشته  $\frac{1}{5}$  در نیامده و  $\frac{1}{4}$  شده است

یا اینکه بالعکس به جای اینکه  $\frac{1}{5}$  در آید  $\frac{1}{6}$  در آمده یا  $\frac{1}{8}$  در آمده، براساس این اختلاف وضعیت بحران و

مطلوب بودن وضع، رکور، رونق و غیره را بیان می کند.

\* روش طراحی کفار قدرت عمل کرد عینی دارد.

برای اینکه ببینید وضع چگونه است یک مدل جدا دارد که در مدل یک پیش فرض هائی است و یک

نسبت هائی بین آن است که از آنها مجموعه میسازیم. این مدل مطلوب فرضی است که مستند به یک تئوری

است.

حالا سؤال می کند (در مدل کینز) مقدار مصرف با مقدار پس انداز نسبتش چقدر است؟ در سئوالی که از

عینیت میکند چیزهای خاصی را سؤال می کند لقب پس انداز می دهد.

و چیزهای خاصی را سؤال میکند و لقب مصرف میدهد. آنوقت بعد آن را بالا می آورد از نظر کمی مقایسه

میکند ببیند نسبت هایشان چطور است؟ روی آن مدل نگاه میکند ببیند آیا آن نسبت میخواند یا نه؟

پس یک استنباطی کار بردی است استنباطی دارای یک نسبت از قدرت عملکرد است.



شما می‌گوئید این در قضیه فرقی ندارد بهرحال در عینیت شده است. باصطلاح خودشان این فرمول در عینیت به اثبات رسیده است از طرف فرض نبوده چون فرض مستند به استنباط از عینیت برنامه مقابله با آسیب را شروع میکند. وضعیت را برای چه ملاحظه می‌کنند؟

برای اینکه آسیب شناسی کنند. چرا آسیب شناسی می‌کنند؟ برای اینکه برنامه ریزی کنند تا این آسیب را برطرف کنند. می‌گوئید این مدل بهرحال پس از بکار بردنش برنامه‌ای را توانستند معین کنند که آن مشکل را حل کند.

هر چند حلش هم برای مرتبه دوم با همین دستگاه خوانده شده است. غیر از این حد اعلائی که شما بتوانید بگوئید، بگوئید اینکه آیا حل شده است یا بدتر شده است؟

دوباره با همین مدل خوانده اید ولی ما یک چیز را در اینجا می‌توانیم از نظر منطقی به شما بگوئیم و آن این بود. که پیشگویی مدل شما در عینیت مؤثر افتاده است. می‌خواست وضع را مطالعه کند مطالعه کرد بعد برنامه برای رفع مشکل داد.

آن چیزی که در این مدل بنام مشکل طرح میشد. پس از عمل به برنامه دوباره سؤال کرد در مرتبه دوم بنابر پیش فرضهای خود مدل نسبت تأثیر دارد یعنی عینیت را تغییر داد آنچه کم مسلم است این است که عینیت بوسیله این روش تغییر نموده است.

و در جهت مطلوب قرار گرفته است یعنی این روش قدرت تأثیر عینی داشته است.

بنابراین ظاهر مطلب اینست که نمی‌شود گفت این استنباط ابتدائاً باطل است و فاسد است چرا؟

چون اگر صرف خیال بون نمی‌بایست قدرت داشته باشد تغییر بدهد و ابزارری برای تغییر عینیت باشد. وضعیت موجود را به آن طرفی که می‌خواهد براساس مبانی خودش تغییر دهد.

این سخن در تأیید اینکه روش طراحی کفار قدرت عملکرد عینی دارد. پس بنابراین نمی‌شود گفت باطل است.

این روش طراحی چگونه می‌تواند اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد؟ ما این را هیچگاه نمی‌گوئیم که "باطل

است" یعنی قدرت عملکرد ندارد. در مغالطه هم نمی‌گوئیم

وقتی می‌گوئیم باطل است معنایش اینستکه قدرت نتیجه صحیح ندارد نه اینکه اصلاً اثر نداشته باشد آیا به

توهم می‌اندازد کسی را به غلط افتاده است؟ بله. والا مغالطه قدرت تأثیر دارد.

برای کسی که در دستش معیار و ملاک تمیز برهان از غیر برهان یا منطقاً یا تفرصاً نداشته باشد مثل

کسی که یا یک حدت ذهنی داشته باشد که قدرت انتقال و محاسبه و ملاحظه داشته باشد

یا منطق علم آن را خوانده باشد. روش را ادیگران تدوین کرده باشند و او به کار گیرد. یا قدرت فهم بالائی

داشته باشد یا کسانی که قدرت فهم بالائی دارند

روش فهمیدن خطا از صواب را بدستش داده باشند یا ملاحظه کند. والا کسی که فاقد منطق و فاقد قدرت

فهمی باشد که بتواند نسبت بین امور را ملاحظه کند حتماً به اشتباه می‌افتد به توهم می‌افتد.

سؤال اینستکه آیا غلط و اشتباه دروغ و کذب آن است که آثار عینی به معنای اینکه به نتیجه برسد نداشته

باشد. شما می‌گوئید قدرت عملکرد دارد و ابزار تغییر در جامعه است.

عرض می‌کنیم که اگر اختیار محدود به امور ذهنی شود غلط در خارج وقوع نباشد میدان رشد و سقوط فقط

میدان امور باطنی و قلبی باشد، حق با شماست ولی اگر عالم اختیار در جای خودش ثابت شد باید در خارج هم

این مطلب قابل جریان باشد.

حالا آیا چگونه این مطلب واقع میشود در جلسات آینده مفصل تر، بیشتر در قسمتهای مختلفش عرض

می‌کنیم و لکن در اینجا به همان قسمت اولیه اش بحث را شروع می‌کنیم.

اسلامی و غیر اسلامی داشتن روش را با طرح دو فرض تمام می‌کنیم.

روش نمی‌تواند مستقل از قوانی حرکت و تحرک و تحریک باشد.

۲- قوانین حرکت- تحرک و تحریک اسلامی و غیر اسلامی دارند.

مدل سازی، مجموعه سازی، روش طراحی را بدست آوردن، کشف چه چیزی و بدست آوردن چه چیزی هست؟

آیا بدست آوردن قوانینی است که نسبت بین کیفیات هستی را بیان می کند وضعیت اول یک کیفیت از هستی است و وضعیت دوم یک کیفیت از هستی است

آیا روش طراحی قانونی است که نسبت بین این دو را بدست می آورد؟ خوب این کشف یک قاعده است. آیا کشف قاعده چه ربطی به ربط بین دو کیفیت هستی دارد که اسلامی و غیر اسلامی باشد؟ شما ربط بین دو کیفیت را بیان می کنید آن دو کیفیت مستقل از مسلم و کافر در عینیت وجود دارند. حالا نسبتی هم که بین آنها هست باید مستقل از مسلم و کافر باشد.

ربطی نباید به این داشته باشد که این با چه نیتی یا با چه عقیده ای است. یا چه التزامی قلبی دارد؟ یا نه؟ عرض شد که استنباط کار بردی است. استنباط کاربردی معنایش اینستکه ربطهائی وجود دارد.

ادراکهائی از آن ربطها داریم می گوئید ادراک شما با یک نسبت تقریبی نزدیک به آن ربط اگر نباشید نمی تواند برای شما ابزار برای تغییر وضعیت شود. شما با استفاده از این روش وضعیت را تغییر دادید. معنایش اینستکه نمی شود ربطش را قطع کنید

و بگوئید هیچ نسبتی با خارج ندارد و صرفاً خیال است. در عمل محقق شدن غیر از اینستکه در عینیت تحقق به همان طرفی باشد که ما آن را قابل ادامه می دانیم.

همین جا بحثی را که فرمودند آیا عقل درد ستگاه مسلمین و غیر مسلمین تفاوت دارد یا نه؟ را شروع می کنیم نه فقط تعریف عقل، در تعریف آن چیزی را که در معاویه است را عقل نمی دانیم و آن را شیطنت می گوئیم.

آیا واقعاً نحوه حرکت این قوه هم در بخش محاسبه اش نه مطلوباتش در بخش حسابداری و سنجش باز فرق دارد؟ شیطنت حتماً در مطلوب و مقصد، مقاصد شیطنی و مقاصد الهی فرق میکند.

در این شکی نیست. ولی آیا در بخش تمیز محاسباتی و سنجشی هم فرق دارد؟ یا نه؟ در سنجش الهی، اسلامی، عقل مگر چکار می‌کند؟

عقل مسلم تسلیم به حقایق است و حالت انکار، هجوم و مقابله با حقایق را ندارد آیا در بخش روش محاسبه اش چه اثری را دارد؟ ثمره سنجشی که باطل باشد و مقصدش هم باطل باشد بدلیل این هم کلمه بطلان را روی آن بیاوریم که برای مقاصد فاسد بکار می‌رود ثمره اش باطل باشد حرفی نیست ولی خود اصل سنجش آن نه به لحاظ ثمره اش به لحاظ ملاحظه نسبت نفس این ملاحظه هم باطل است؟

اگر اثبات شود که نفس این ملاحظه نسبت باطل است حتماً روش اسلامی و غیر اسلامی دارد ولی اگر در ملاحظه نسبت مستقل از اینکه این نسبت بین چه چیزی است ملاحظه کنیم بگوئیم عقل خود این ملاحظه نسبتش صحیح است.

بهر حال تمیز می‌دهد. خداوند به بندگانش قوه تمیز داده است کفار هم قوه تمیز دارند. کمی هم ابتدائاً بخواهیم تأمل نکنیم یمدّ هولاء و یمدّ هولاء در بخش سنجش هم خدا اینها را کمک می‌کند و هم آنها را کمک می‌کند تمیز که می‌دهند. بهر حال حیواناتی که در دنیاست غیر از انسان، آنها هیچوقت نمی‌توانند چنین تدبیرات و تنظیمات و کارهایی کنند

که انسانها می‌کنند قوه تمیزش که دیگر تمام است. عرض ما اینستکه خود این بحث دارد. آن چه را بحث داریم درباره نفس تمیز است. بفهمیم آیا تسلیم شدن نسبت به حقایق چه اثری در نفس روش می‌گذارد؟ اگر فرض بر این شد که شناسائی قوانین حرکت، قوانین تحرک، قوانین تحریک یقینی شد که اسلامی و غیر اسلامی دارد. آیا نسبت‌هایی که داده میشود میتواند مستقل از این سه دسته از قوانین باشد آیا فرض استقلال آن اصلاً هست؟

یا این بحث روش طراحی نسبت به عینیت است؟ اگر شما قوانین حرکت و تحریک و تحرک اسلامی و غیر اسلامی داشته باشید نمی‌توانید روش طراحی کفار را برای مقاصد اسلامی بکار برید.

ممتنع میشود. عرض می‌کنم که اگر قوانی حرکت، قوانین تحرک و تحریک‌ء اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد و روش مستقل از این سه دسته از قوانین فرض نداشته باشد آنوقت حتماً اسلامی و غیر اسلامی پیدا میکند.

فرض اول این بوده که این سه دسته از قوانین اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد و روش هم در نفس خود روش مستقل از این قوانین نباشد نه اینکه خیال کنیم بوسیله روش این قوانین را می‌خوانیم.

در دستیابی به روش طراحی بگوئیم مجبور هستیم از این قوانین بر اساس این اصول حرکت کنیم یعنی نسبتی را که بر قرار می‌کنیم موضوعات و نسبتی که بین موضوعات درایم اصول موضوعه اولیه، حدود تعریف نشده اولیه اگر مستقل از این سه دسته از قوانین در نفس منطق سازی نه در بکار گیری منطق، در نفس تحقیق برای تدوین قوانین منطق،

در نفس شناسائی روش طراحی نه در بکار گرفتن روش طراحی، آن فرع دوم است، اگر گفتید این سه تا اگر در دست نداشته باشید اصل روش طراحی را نمی‌توانید پیدا کنید.

من الان در قسمت اول صحبت نمی‌دانم کدامیک از اینها اصل در روش طراحی و کدام فرع است، کدام مواد و کدام نسبت است. فعلاً می‌گوئیم در فرضی که برای تحقیق و روش طراحی ما نیازمند به این سه دسته از قوانین باشیم و مستقل از آن نشود کار کرد،

فرض دوم هم این باشد که این سه اسلامی و غیر اسلامی دارد، آنوقت واضح میشود که باید روش هم اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد. استنباطهایی که بوسیله روش حاصل میشود قدم بعد است.

بکارگیری روش طراحی قدم بعد است. طبیعتاً اگر بنا شد روش اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد بعد بکار گرفتن و استنتاج آن هم باید اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد.

برادر نیاز: فرض اولی را که می‌فرمائید خاص روش طراحی اسلامی است؟ یا می‌گوئید روش طراحی مستقل از قوانین حرکت و تحریک‌ء و تحرک‌ء نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا این اعم از روش طراحی کفار و روش

طراحی مسلمین است؟

یعنی اگر بخواهیم در دستگاه مسلمین روش طراحی بسازیم و روش الگو سازی داشته باشیم طبعاً باید

اینجور باشد که از این سه قانون مستقل نباشد و متکی به این سه قانون باشد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه آنچه را که می‌گوئیم عام است فرض ما در اینجا قید خصوصیت اسلامی و

غیر اسلامی ندارد. به نحو یک‌کسب قضیه حقیقی مستقل از مسلمین و غیر مسلمین است.

از حقایق عالم که این استنباط حاکم بر آن استنباط است هر کس به چیزی در اینجا ملتزم شد لوازمش را

باید آنجا داشته باشد. حالا خود این چگونه و کجا اثبات میشود یک‌کسب حرف دیگر است.

بصورت یک‌کسب امر حقیقی مستقل از انسان که انسان قدرت درک از حقیقت را دارد، حقیقت که خیالی

نیست، اگر چنین چیزی بگوئیم که یک‌کسب حقیقت اینجوری است.

اگر چنین چیزی گفته شود مطلب کاملاً حل میشود.

بحث امروز بیشتر در مقدمه بود ولیکن برای این بود که مشتبه نشود که وسط کار خیال کنیم قصدمان

اینجوری نیست

یا قصدمان آنجوری است نه اگر کسی بخواهد صحبت کند و در قسمتهای مختلفی که گفته میشود اشکال

کند بداند استفاده از محصولات جزئی آنها گرفته تا استفاده از ابزار تغییر جامعه اشان یک‌کسب ادعای بزرگ هم

محسوب می‌شود

که بگوئیم همه اینها مثل خودکار به کلمه کفر کمک میکند و به کلمه حق هجوم می‌آورد.

نه اینکه خرید و فروش آن کمپانی آن که این را می‌سازد بلکه قانون این چنین است.

آنوقت باید این خودکار را مسلم مثل شر خمر از آن استفاده اضطراری استفاده کند، از آن رشد نخواهد و

دنبال این هم باشد که بداند اسلامیش چگونه میشود.

اگر به فرض محال چنین چیزی هم تمام شد. استدلالش هم تمام شد باز من تأکید می‌کنم. نه اینکه این را

چون کفار ساخته اند

و خرید من یکء ریال به نفع آنها میشود امتیاز این در دستگاه بین المللی مال کفار است وقتی من کارخانه اش را برای تولیدش می خرم او سود می برد. از این جهت نیست

بلکه نفس خود این کیفیت اگر چنین شد آنوقت این وضعیت زندگی مسلمین در محصولاتی که کفار ساخته اند یعنی تکنولوژی کفر باید گفتن مهندسیش یکء مهندسی است که سازگار با تکنولوژی اسلامی نیست. این در محصول و هکذا در روش اداره و روش مدیریت هم چنین است. به عبارت دیگر تمدن کفار حاصل روشی است که سازگار با پرستش اهواء است.

و تمدن اسلامی رشد دارد. سرعتش هم پدر جد اینهاست قدرتش هم طوری است که اینها به گردش نمی رسند ولی از صدر تاذیل مستقل از دستگاه اینهاست. در بحثی که عرض می کنیم

اگر اشکالاتی است استفاده می کنیم و اگر اشکالی هم نباشد که ما می گوئیم یکء چنین تهاجمی به این سختی تا این مرحله است هر مرحله ای از آن را که اثبات کنید

که این مرحله نیست خیلی تفاوت کار است و راحت تر میشود انسان زندگی کند و زندگی الهی یعنی بندگی خدا را کند راحت تر میشود. شما بگوئید در بخش محصولاتش دیگر نیائید یا در بخش چه نیائید یا تقسیم کنید محصولاتی که من داشته باشم محصولاتی که من نداشته باشم

و ادله ما هو و غیر ذلکء را بیاوریم. این حرف معنای ضد علم بودن را نمی دهد ما ضد علم کفار هستیم نه ضد علم.

برادر پیروزمند: اشکالی که به بیان شما هست اینستکه به آن که دیگر اطلاق علم نمی دهیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: احسنت، ما ضد جهل هستیم. این حرف صحیحی است.

برادر پیروزمند: فرمودید که در مقدمه هستیم و توصیف اشکال را فرمودید و عملاً به جواب اشکال

نپرداختید

الا دو فرضی که گفتید بعد باید به آن پرداخت ولی سئوالی که هست اینستکه آیا شما قسمت قوانین

حرکت، تحریکء و تحرکء را که فرمودید منظورتان اینستکه روش از این سه قسمت تشکیل شده است؟

یعنی این سه قسمت را حل در روش می‌دانید یا اینکه مثلاً قوانین حرکت بعنوان استنباط از عینیت یا توصیف هستی، منتجه بکارگیری روش طراحی میشود و یا قوانین تحركء بعنوان مبانی ارزش حاکم میشود؟ موضع روش قرار می‌گیرد و قوانین تحركء که روش تنظیم است جوهره منطق میشود؟ یعنی خود اصل روش طراحی قوانین تحركء میشود و قوانین حرکت خاص بکارگیری این روش میشود؟

یعنی قوانین حرکت توصیفی از عینیت است که این استنباط از عینی و عینیت بوسیله این روش صورت گرفته و این روش یکء مبانی و اصولی داشته است براساس یکء نظام ارزشی استوار است که نظام ارزشی آن قوانین تحركء میشود

. در نتیجه اصل روش قوانین تحريكء میشود و اگر بخواهد بحث در این شود که روش اسلامی و غیر اسلامی دارد

باید بحث در این بشود که قوانین تحركء اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ لذا ما می‌خوانیم بدانیم کدامیک از دو توصیف مراد شماس است.

و بعد در جلسات آینده استفاده کنیم که خلاصه روش قوانین تحريكء میشود و قوانینی حرکت استنباط و توصیف از هستی است که بوسیله این روش صورت گرفته است توصیفی هم که مقدماً خودتان فرمودید و قوانین تحركء اینکه نظام ارزشی را تشکیل می‌دهند حاکم بر روش میشوند و جوهره روش را می‌سازند که بعد بر آن اساس ساخته میشود؟

خلاصه این چه شکلی دارد؟ یا اینکه نه یکء آکولاد باز می‌کنیم و جلوش می‌نویسیم روش و می‌گوئیم سه قسمت است قوانین حرکت، تحركء و تحريكء است.

برادر حجت الاسلام حسینی: الان خصوصیت خاصی را نسبت به این سه بخش بیان نمی‌کنیم بصورت کلی بحث ما اینستکه روش مستقل از این سه نمی‌تواند باشد یعنی اگر بخواهیم فلسفه روش بنویسیم روش استدلالی یعنی منطق استدلالی اگر بخواهیم بنویسیم وپایگاه تمامی استدلالها را بخواهیم عرض کنیم،



نه فلسفه‌ای که بوسیله روش بدست می‌آید خود استدلالهائی که می‌خواهد یک‌ه روش را بسازد، بخواهیم درباره آن دقت کنیم ابتدای کار می‌گوئیم مستقل از این سه نیست.

حالا آیا کدامش قرار می‌گیرد و هر کدام چه نسبتی به روش دارد، ابتدائاً بصورت خاصی روی آن دست نمی‌گذاریم. در نزد کسی که قائل به اصالت حس باشد

قوانین تحریک‌ه برای روش اصل قرار می‌گیرد یعنی اگر در دستگاه کفار بروید اصل قوانین حرکت نباشد و از قوانین تحریک‌ه آغاز کنند تا تئوری حرکت را کشف کنند صحت اگر منحصر به حس باشد تئوری ه‌ای موافق حس تمام باشد.

سیر از قوانین حرکت به تحرک و تحریک‌ه نیست بلکه بالعکس میشود. اگر شما یک‌ه هماهنگی دیگری را جای دیگر تمام کردید سیر یک‌ه نحوه دیگر میشود

فعالاً ما بصورت کلی صحبت میکنیم که اگر مستقل بودن روش از این سه دسته قوانین ممتنع باشد یعنی قولی باشد که هم مسلم بر آن موافق باشد و هم کفار اینجا غیر قابل انکر باشد ولی دو قدم بعد ما به نزاع است یک‌ه حرف دیگر است.

این قسمت از صحبت اگر بین مسلم و کافر تمام باشد بدون اینکه بخواهیم به کفر یا مسلمین نسبت دهیم نگوئیم این موضوع مستقل از اینکه چه کسی می‌خواهد با چه دستگاهی آن را محاسبه کند؟

با چه منطق و با چه فلسفه‌ای، این موضوع از این موضوع جدا نیست که روش طراحی از این سه دسته قوانین جدا نیست

یعنی نمی‌توان روش را بدست آورد و تدوین نمود و به این سه دست قوانین کاری نداشت یعنی نمی‌توان مستقل از این سه دسته قوانین به بررسی و تدوین روش طراحی پرداخت:

بعد باید بگوئیم پس بنابراین اینها چه نحوه حکومتی بر روش دارند سر جای خودش بحث میشود.

آیا نسبت‌های اولیه روش باید از اینها تغذیه کند؟ ملاحظه نسبت باید از اینها پیروی کند؟ ما فعالاً کاری

اگر این فرض محال در یک‌جائی تمام شد که این روش طراحی از این سه دسته قوانین نمی‌توانند مستقل باشد. اگر نتواند باشد،

(۲) این سه از قوانین هم حتماً اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد یعنی تعاریف آنها، نسبت‌های حکمیه‌اشان بین مسلمین و کفار فرق داشته باشد. تعریفشان شرح الاسمی فرق نداشته باشد

معرفت را که نگاه می‌کنید در شناخت و معارف اسلامی، در ادراکی که تسلیم به حقایق عالم باشد نسبت به این سه دسته یک‌استنباط را برهانی میداند که نقیض و شکننده است نسبت به آن نسبت‌های حکمیه‌ای که کفار درباره این سه دسته از قوانین دارند.

اگر تمام باشد که این دو مقابل هم هستند و تنها یکی از آن دو میشود راست باشد و نمی‌شود هر دو راست باشد. آنوقت طبیعی است که روش طراحی اسلامی و غیر اسلامی پیدا میشود.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۷

موضوع: آیا منطق صوری به کمک عقل تسلیم به حقایق ساخته می شود؟

آیا این منطق با توجه به رشد ادراکات رشد نمی کند؟

تاریخ: ۶۵/۴/۱۴

مقدمه

برادر نیاز: در جلسه ۳۷ روش طراحی را در خدمتتان هستیم بحث گذشته پیرامون این مطلب بود که آیا روش طراحی اسلامی و غیر اسلامی دارد یا نه؟ که با طرح اشکالاتی از قبیل اینکه اگر اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد باید عقل در دستگاه کفار و دستگاه مسلمین متفاوت باشد و پیامدهایش خدمتتان سوالاتی طرح شد حضرت تعالی وارد خود بحث طراحی شدید و با طرح این مطلب که دو فرض را مطرح کردید یکی اینکه اثبات فرمودید که روش و منطق اولاً از سه زیر بنا و پارامتر تشکیل شده که عبارتند از قوانین حرکت، قوانین تحرک و قوانین تحریک و بالاستقلال از اینها نمی توان منطق عمل داشت ثانیاً اگر اثبات کنیم که این سه اسلامی هستند اثبات کرده ایم که روش طراحی هم اسلامی و غیر اسلامی دارد یعنی اگر اثبات کنیم که قوانین حرکت و قوانین تحرک و قوانین تحریک در دستگاه مسلمین با همین ها در دستگاه کفار متفاوت است اثبات کرده ایم که روش و منطق طراحی مسلمین غیر از منطق طراحی کفار است حال این اشکال مطرح است که اگر با استفاده از دو فرضی که شما فرمودید نمی تواند کارائی داشته باشد و اگر این سه قانون اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد منطق هم اسلامی و غیر اسلامی دارد باز به نظر می رسد به پاسخ این سوال که آیا منطق عقلی اسلامی و غیر اسلامی دارد نرسیده ایم چرا که جواب این سوال را اگر اینگونه بفرمائید که عقلی تسلیم حقائق

است می‌تواند مسلمین را در عمل یاری کند و روش طراحی اسلامی را تحویل آنها دهد و این اصل شامل بر هر منطقی شود باز این سوال در ذهن پیش می‌آید که آیا در موقعی که می‌خواستیم منطق صوری هم بسازیم باز عقل تسلیم حقایق را باید بکار می‌گرفتیم تا به منطق صوری برسیم؟ یا اینکه خیر این مختص روش طراحی اسلامی است که اگر این چنین بگوئیم به اصل عقلی بودن صرف منطق لطمه وارد کرده ایم. این یک مورد بود. پس اگر بپذیریم که طبق دو فرض شما بخواهیم عمل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که عقل تسلیم به وحی و عقل تسلیم به حقایق می‌تواند برای مسلمین روش طراحی اسلامی ارائه دهد. آیا این خاص منطق عمل مسلمین است یا هر منطقی را که بخواهیم بسازیم باید به کمک عقل تسلیم به حقیق باشد؟ آیا در منطق صوری هم اول تسلیم حقایق می‌شویم و بعد به حقایق می‌رسیم! مورد دوم این است که آیا قوانین تحریک همان قوانین تنظیم است اگر چنین باشد که منطق عمل اسلامی لازمه اش وجود این سه قانون است به نظر می‌رسد طراحی چیزی جز همان قوانین تنظیم و تحریک نیست و با یکی از این سه اصول هم می‌توانیم به روش طراحی اسلامی برسیم پس طرح دو مورد دیگر به چه دلیل است؟

مورد سوم می‌گوئیم علی فرض اینکه وار بحث اینکه عقل هم اسلامی و غیر اسلامی دارد یا منطق اسلامی و غیر اسلامی چگونه ساخته می‌شود. نشویم و به بحث عقل کار نداشته باشیم به این مبحث می‌رسیم که فرمودند برای ساختن روش طراحی اسلامی باید این سه پارامتر حتما وجود داشته باشد چون ابزاری برای ساخت منطق عمل اسلامی هستند. یکی از قوانین حرکت دوم قوانین تحرک و سوم قوانین تحریک در قوانین تحریک ما تعریف تنظیم را بیرون می‌کشیم روش طراحی همان قوانین تنظیم هستند مراد ما از روش طراحی هم این بود که قوانین تنظیم را در دستگاه مسلمین بدست آوریم پس بدون استفاده از قوانین حرکت و تحرک و با داشتن قوانین تحریک هم به تنهایی می‌توان به روش طراحی اسلامی رسید. آیا چنین نتیجه‌ای را که گرفته ایم صحیح است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: در جلسه قبل مدعی شده بودیم اگر منطق و روش طراحی مبتنی بر این قوانین باشد و اینها هم اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد حتما روش طراحی هم به لازمه کلام و التزام به

لوازمش اسلامی و غیر اسلامی دارد، فعلا وارد این بحث نمی‌شویم چون جلسه سولاتی پیرامون اینگونه بر خورد کردن به مطلب کرده است. سوال هم دو دسته است یکی اینک آیا تسلیم به حقایق شدن منطق صوری را بوجود آورده یا نه؟ آیا در منطق صوری انسان اول تسلیم به حقایق می‌شود بعد از آن به کشف منطق دست می‌زند؟ یا اول منطق می‌سازد تا حقایق را به وسیله آن بشناسد عین همین سوال را هم آقای پیروزمند فرمودند که عقل تسلیم به حقایق می‌خواهد منطقی بسازد که به آن حقایق دست پیدا کند و دور حاصل می‌شود و اصلا چرا منطق بسازد خودش که تسلیم به حقیق را تمیز داده است؟

روش طراحی یک چیز دیگری است هرگاه بگوئیم روش طراحی باید تسلیم به این قوانین سه گانه باشد نه به حقایق و کاری به این ندارد که حقایق هستند یا نیستند؟ اینها باید تسلیم به حقایق باشند یعنی واسطه می‌خورد. آیا روش طراحی نمی‌خواهد حق بودن این قندان را پیدا کند؟ روش طراحی می‌خواهد ببیند این قندان آیا با بعد بالله سازگار است یا نه؟ چیز دیگری را نمی‌خواهد ببیند. اینکار را که می‌خواهد بکند اول نمی‌شناسد که این قندان آیا مصداق امکانات سازگار با عمل به احکام است یا نه؟ بلکه این را باید بوسیله منطق بشناسد. اسم این قلم هم منطق است بوسیله این می‌خواهد مثل دوربین این را بشناسد. پس اول این را به عنوان یکی از حقایق هستی نمی‌شناسد ولی این بالائی‌ها یعنی انهایی که حاکم بر خودش هستند می‌شناسد اینها مربوط به حقایق عالم هستند و اینها فلسفه‌ای هستند و اصولی تمام می‌کنند که می‌گویند اگر می‌خواهی مدل سازی کنی اینگونه مدل سازی کن. خود عمل مدل سازی روش شناخت این است، یعنی کنترل این از طریق نمونه سازی انجام می‌گیرد ولی قواعدی که برای نمونه سازی کردن حاکم است با خود این قوانین نیست که این را بشناسد ان قواعد علی فرض اینکه یکی یا دوتا یا سه تای آن باشد اول کار ما صحبتی نداریم و فعلا از آن جهت ساکت هستیم می‌گوئیم از این سه خارج نیست اگر هر کدام از اینها یا همه اینها هم که باشد برای ما مساوی است و اسلامی و غیر اسلامی دارد. پس بنابراین این فقدان به عنوان یک شیء حقیقی خارجی، حقیقت اسلامی و غیر اسلامی ان را نمی‌دانیم. کی می‌توانیم بفهمیم؟ وقتی که با این منطق ان را مطالعه کنیم و ببینیم آیا این کیفیت امکانات بندگی خدا سازگار است یا نه؟

این را بوسیله منطق می‌توان شناخت. قبل از منطق نمی‌شناسیم ولی منطق را از یک اصول و پیش فرض هایی می‌گیریم که می‌دانیم آن اصول و پیش فرضها اسلامی و غیر اسلامی دارد. اگر گفتیم قوانین تحرک قوانین فقه است. می‌دانیم که قوانین فقه یعنی قوانین کیفی (ارزش) حتما اسلامی و غیر اسلامی دارد. اگر گفتیم قوانین تحریک نحوه تنظیم حتما به یک معارف توصیفی می‌خورد که اسلامی و غیر اسلامی دارد. فعلا دنبال اینکه آن سه را اثبات کنیم نیستیم الا اینکه در جلسه‌ای که قرار شود پیرامون این سه دسته قوانین صحبت کنیم به آن می‌پردازیم.

برادر پیروز مند: آیا خود این منطق (روش جمع بندی و دسته بندی) را قائل هستید که هر عقلی به آن می‌رسد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: علی المبنا یا بدون مبنا. هر عقلی علی المبنا بیاید تسلیم به این سه شود می‌تواند به آن برسد و اگر تسلیم نشود نمی‌تواند برسد.

برادر پیروزمند: پس بر عقلی که می‌خواهد به ساختن منطق تجربی بپردازد نیز یک چیزی حاکم است. برادر حجت الاسلام حسینی: این نمی‌تواند بر ذهن کفار حاکم شود آنها نمی‌توانند. بنا تا علیه حرکت کنند نمی‌توانند بگویند بنا به اینکه این عالم مخلوق باشد این قوانین مخلوق باشد ادراک اسلامی و غیر اسلامی دارد و نمی‌شود از موضع اختیار سو به اختیار غیر سو بپردازند این یک نکته مهم در شناخت شناسی است که ما عرض می‌کنیم که دستگاه کفار هیچوقت نمی‌توانند هماهنگ باشند در دستگاه کفار حرکت‌های قلبی، ذهنی و عینی نمی‌تواند هماهنگ در آید. تفسیر آنها درباره اختیار و انسان نمی‌تواند هماهنگ در آید و وقتی که اختیار سو اند حرکت آنها در این امور حرکت غیر منسجم و غیر مجموعه‌ای است در آن شکست است وقتی می‌خواهد بنا تا علیه تحلیل کند که اسلام حق باشد در هر لحظه‌ای که می‌خواهد ذهنش حرکت کند نمی‌تواند تحلیل کند.

اگر نگوئیم خاصا می‌خواهیم در باره روش طراحی صحبت کنیم و سوال این باشد که آیا این حکمی که می‌گوئید عقل تسلیم به منطق در هر سه منطق است؟ این سوال جنابعالی بود منطق صوری هم همین را

می‌گفت اگر درباره هر سه منطق یعنی منطق امور نظری و ارتکازی و عینی باشد چه جواب می‌دهید؟ می‌گوئید عقل برای ساختن منطق صوری در زمان ارسطو هم تسلیم به حقایق شد؟ اگر شده باشد کفار هم ممکن است منطق صوری را خصوصا در ریاضیات محض بکار گیرند. در ساختن یک دستگاه نظری که صرفا با روش قیاسی نفی و اثبات نسبت‌های نظری را تمام می‌کند هیچکاری حتی به وقوع ان ندارد می‌گوئید این نسبتها در فضای موهومی ریاضی در فضای فرضی ریاضی صادق است و این نسبت‌های دیگر صادق نیست. پس بنابراین من اشکال را تقریب می‌کنم آیا اصل پیدایش منطق صوری با تسلیم شدن به حقایق است یا نه؟ ثانيا: پس از آنکه پیدا شد کسانی از کفار که ان را بکار گرفتند و التفات به اعتقاد و التزام به حقایق هم نداشتند و نتیجه هم داده است انها را چه می‌کنید؟

منطق صوری به کمک عقلی که تسلیم حقایق اولیه بوده ساخته شده است

در قسمت اول عرض می‌کنیم که بدست آوردن منطق صوری را حتما با تسلیم شدن به حقایق بوده است می‌گوئید خیر، عقل منطق را ساخته یا کشف کرده که حقایقی را بشناسد. عرض می‌کنیم عیبی ندارد که مرتبه اول ادم به حقایق تسلیم شود تا اموری را آغاز کند بعد با آنچه که بدست آورده حقایق مرتبه ثانی را بشناسد. یعنی ادراک از اجمال به تبیین سیر کند. مرتبه اول ملاحظه کردن حقایقی که دست اول است و تسلیم شدن به انها برای ساختن منطق صوری بوده و مرحله دوم که مرتبه تبیینی است این است که همین منطق را در فلسفه بکار گیرد. تا اینکه به حقایقی در مرتبه ثانی دست پیدا کند. اشکال سوال اینست که کلمه حقایق اول با حقایق ثانی یک معنا می‌گیرد اگر به دو معنا بگیرد حقایقی را که انسان در فلسفه به ان دست می‌یابد با حقایقی که ابتدا کار برای تسلیم شدنش برای منطق ساختن لازم دارد اگر به دو معنا بگیرد نسبت به دو موضوع بگیرد و نسبت به یک موضوع نگیرد ضرری نمی‌کنید دو مرتبه از یک مطلب اما موضوعش دو تا است.

کفار نمی‌توانند اصول فلسفه منطق (تغایر و تغییر، هماهنگی و سنجش فی الجمله) را انکار کنند.

دوم اینکه اگر کسی بگوید اصلا منطق برای رسیدن به حقایق است قبل از منطق انسان تمیزی نسبت به حقایق در هیچ مرتبه‌ای ندارد عقل می‌خواهد منطق بسازد معنا ندارد که بگوئید تسلیم به حقیقت باشد چون امکان می‌دهید که کفار بروند و منطق دیگری بسازند و آنها هم بگویند شما تسلیم به حقایق شوید. عرض می‌کنیم که تمیز نسبت به یک اصولی غیر قابل انکار است و ان موضع حاکم بر منطق است، ان اصول غیر از اصول خود منطق است ان اصول را کافر نمی‌تواند بکار گیرد که قبلا هم این را عرض کردیم تغایر و تغییر و هماهنگی و سنجش فی الجمله و از این قبیل امور که در بحث فلسفه منطق به ان اشاره شده است و اگر بخواهید مفصل ان را ملا حظه کنید در انجا هست. عرض می‌کنیم که این مطالب مطالبی نیست که اولاً کفار بتوانند ان را انکار کنند در هر منطقی که بخواهند حرف بزنند دیالکتیک یا هر چه دیگر باشد. درباره معرفت شناسی هم بخواهند صحبت کنند نمی‌توانند منکر این اصول بشون و اینگونه هم نیست که ان اصول حرف مسلمین و کفار را در مرتبه واحد تائید کنند. (ان در بحث هماهنگی که همان معنای علیت در یک معنای عام تری از آنچه که متعارف است. هماهنگی نظام هستی را بکار گرفتن است که بحث ان جای خودش را دارد و در گروه نظری تا حدودی بحث شده است).

تعریف را معرفت و انگیزه بدون حاکمیت بر رابطه ممتنع است.

پس یک مطلب دیگر هم در اخر عرض کنیم سوال می‌شود درک از هماهنگی، هماهنگ بودن یا هماهنگ نبودن از کجا یقین پیدا کنیم که صحیح است؟ عرض می‌کنیم که حجیت فهم به خود فهم بر می‌گردد. نهایت اول کار از خود شناخت شناسی آغاز نمی‌کنیم زیرا خود فهم را اول کار در روش می‌آوریم و بعد از روش به طرف شناختن خود فهم می‌رویم ولی اگر اول کار بخواهیم فهم را برای خود نفس فهم بکار ببریم مبتلا به این می‌شویم که شما در میدان خودتان در مورد فهم صحبت کنید دیگران هم در میدان خودشان در باره فهم صحبت کنند ولی اگر از موضع هماهنگی صحبت کردید و از موضع روش صحبت کردید نهایتاً روی ان دو اصلی که درباره تعریف فهم است می‌آئید که می‌گوئید تعریف معرفت و انگیزه بدون حاکمیت بر رابطه ممتنع



است. و کفار از تعریف هر دوی اینها در هماهنگی عاجز هستند و نمی توانند این دو را تمام کنند و هر کدام از اینها را هم که به عجز برسند هماهنگی این دو را نتوانند تمام کنند برهانشان متناقض می شود یعنی نا هماهنگ می شود و نمی تواند اثبات کند. تشت وارد آن می شود و کلیه مفاهیم و معارفشان زیر همین سوال می رود. (بحث علم و انگیزه قبلا زیاد شده است).

منطق صوری مطلق نیست و ادراک از حدود اولیه بر اساس رشد ادراکات تفاوت می کند.

به صورت خلاصه عرض می کنم که منطق صوری هم حتما در تسلیم شدن به حقایق بدست آمده ولی باز این همبسته این معنا نیست که مطلق است ادراک از حقایق تسلیم بودن ادراک متناسب با یک مرحله را لازم می آورد نه اینکه مطلق می کند اینجوری نیست که شناخت و معرفت در باب منطق صوری متوقف شده باشد تعاریفی را که نسبت به هستی داریم تعاریفی که نسبت به نیستی و سلب و ایجاب داریم ادراک از این حدود اولیه بر اساس رشد ادراکات تفاوت می کند ولی نه تفاوت متناقض، تفاوت متکامل و علت ثبات آن هم در چند جلسه قبل عرض کردیم که نسبت تقریبی که بین آنهاست و هماهنگی آن با حرکت نظام هستی. آنچه که منشاء جزمیت و یقین می شود ربط کیفیت ادراک با حرکت نظام هستی است که این یا در بعد و یا در قرب است یا سازگار است یا ناسازگار است از یک مرحله خاصی می گوئیم دیگر نا سازگار شد. وارد ددر انکار و بعد شد از یک مرحله خاصی هم می گوئیم از اینجا دیگر هماهنگی آغاز می شود. جزء این بخش است که در خاطرتان هست که گفته ایم منهای مطلق یقین و منهای مطلق جزمیت حرکت ممتنع است ولی آیا کدام یقین هماهنگ و سازگار است و سازگار تر است؟ آن هایی که هماهنگی در آن ظهور نموده باشد به هر نسبت که ظهور شدید تر باشد این نزدیک تر است تا انجائی که علم معصومین سلام الله علیه که به حقایق اشیاء برابر با خود اشیاء است که دیگر آنجا نمی توانید بگوئید که نزدیک با روند هستی است بلکه باید بگوئید که روند هستی و علم آنها جدای از هم نیست ایشان حقایق اشیاء را همانگونه درک می کنند که هست و خداوند تبارک

و تعالی اشرف بر حقیقت این عالم را به آنها عنایت کرد و علم آنها تدریجی الحصول نمی‌باشد و در آن اختلاف نیست علم آنها اشرف دارد و محال است در آن اختلاف باشد.

ایا همزمان با رشد ادراک منطق هم رشد می‌کند؟

برادر نجفی: وقتی شخص یقین پیدا می‌کند از کجا بفهمد که این یقین هماهنگ است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: حضورتان عرض کرده ایم که شخص گاهی نسبت به هماهنگی در این سه مرتبه ادراک با هم غفلت دارد گاهی هست که هماهنگی را ملا حظه می‌کند، نفس تمیز را که شما در منطق به کسی نمیدهید یعنی منطق الت فهمیدن است نه اینکه خود فهم است حجیت به خود فهم بر می‌گردد گاهی است که انسان به تعریف می‌پردازد و می‌خواهد بداند که آیا این سه منطق با هم متناقض هستند یا نه؟ و نقض نبیند یعنی کلیه تعاریفش همدیگر را تأیید می‌کنند گاهی است که انسان به این تعریف نمی‌پردازد که آیا یکدیگر را تأیید می‌کنند یا نه؟ گاهی است که می‌پردازد که آیا تأیید می‌کنند یا نه. تعاریفی را که کفار دارند نمی‌توانند یکدیگر را تأیید کنند به تعریف علم و انگیزه که می‌رسند می‌شکنند وقتی تعریف شکست و گفتید علم کیفیتی است که تحت قانون حاصل می‌شود و اختیار به معنی حاکمیت بر رابطه لازم ندارد معنایش این است که علم را شکسته اید و احاطه بر رابطه ندارد. انوقت گفتن اینکه علم اینست این حرف زیر سوال می‌رود و همینکه بر شما معلوم شد که علم را نمی‌توانید بشناسید همینکه فهمیدید که تعریف شما درباره علم غلط است این غلط بودن در کلیه معارف دیگر سرایت می‌کند و هکذا در باب انگیزه اگر گفتید انگیزه تحت اختیار نیست و بحث قانون است حکم آن هم همینطور است.

برادر نجفی: این تسلیم به حقایقی که فرمودید آیا تسلیم به حقایق باشد تا

برادر حجت الاسلام حسینی: یعنی هماهنگی تعاریفش را با هم در مرتبه نازله لااقل احراز کند. فهم

هماهنگی تعاریفش را نسبت به هم حد اقل در مرتبه کلیات احراز کند.

برادر نجفی: در ساختن منطق وقتی که ما می‌گوئیم تسلیم به حقایق بشود این تسلیم به حقایق بودن اگر به این معنا باشد که خوب ادراک هم که تدریجی الحصول است و این ادراکش یک منطقی را ساخته است پس خود منطق هم باید همانطور که ادراکش رشد پیدا کند. اما ملا حظه می‌کنید که احکام منطق صوری ثابت است مثل شکل اول قیاس....

برادر حجت الاسلام حسینی: ما همین فرمایش حضرتعالی را قبول نداریم اشکال بر همین قسمت است. ادراک از منطق صوری حتما فرق کرده است چگونه فرق نکرده است؟

برادر نجفی: کلیت کبری و موجه بودن صغری شکل اول است و بدیهی الانتاجهم هست. اصلا کل مقدماتی هم که در منطق صوری می‌گوئید برای همین است و چه یک منطقی این مطالب را بگوید چه فرد عادی بخواهد ان را بکار گیرد. ظاهر قضیه این است که فرقی نمی‌کند و در هر حال نتیجه خودشان را می‌گیرند چون فقط تمام کردن ملازمه است یعنی بنده با تسلیم شدن به حقایق منطق صوری را درست کنم و بعد در این وارد شوم که بخواهم.....

برادر حجت الاسلام حسینی: من یک سوال می‌کنم. به هر حال منطق صوری یک وقتی پیدا شده است. آیا این مورد نیاز جامعه بوده است یا نه؟  
برادر نجفی: مورد نیاز بوده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: توجه بفرمایداز یک موقع منطق صوری تدوین شده آیا این تدوین ان مورد نیاز بوده است یا نه؟

خب بالاخره یک نفر دیده است که مردم نیاز به منطق دارد برای اینکه با هم حرف بزنند و استدلال کنند بایستی منطق را تدوین کرد.

برادر حجت الاسلام حسینی: تدوین ان مشعر به این است که مورد نیاز بوده است. آیا اگر بدیهی باشد مورد نیاز است؟

برادر نجفی: نه

برادر حجت الاسلام حسینی: پس بنابراین منطق صوری اگر شما بفرمائید که قضیه اش بدیهی است این دیگر مورد نیاز نیست که بیاید ان را درست کند و انرا کشف کند.

برادر نجفی: ما عرض می کنیم پایه ان به بدیهی بر می گردد. شکل اول وقتی می گوید کلیت کبری، کلیت کبری که هنوز تغییر نکرده، یعنی باید کبری کلی باشد تا بدیهی الانتاج شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: می دانید بین علمای منطقی در مسائل منطقی نهایتا اختلاف است؟  
برادر نجفی: بله اختلاف است.

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا می دانید موادش با هم فرقی ندارد مثل فلسفه نیست که یکی از این مطلب آغاز کند و دیگری از یک مطلب دیگر. هر دو از هستی و نیستی شروع می کنند پایه اولیه منطق صوری کلمه هستی و نیستی است که نیستی سلب و نقیض هستی است. شما که می گوئید تعریف از هستی و نیستی بدیهی است. زیرا نمی توان ان را تعریف کرد روش هم می گوئید قیاس شکل اول است و بدیهی است و مورد اختلاف هم نیست پس هم ماده را دارید هم صورت دارید اختلاف در قضایای منطقی برای چیست؟  
برادر نجفی: اختلاف در یک مباحث جزئی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: جزئی باشد و لو یک مورد باشد یعنی اگر یک مورد هم باشد موجب جزئیة نقیض سالبه کلیه است و سالبه جزئیة نقیض موجهه کلیه است. من سوال می کنم اگر ما یک مورد اختلاف پیدا کردیم سلب اطلاق فرمایش حضرتعالی را می کند یا نه؟ ماده یک روش هم یک کسانی هم بکار گرفتند ادمایی نبودند که ضعیف باشند که بگوئیم اشتباه می کنند.  
برادر نجفی: در ان تعریف اولیه اختلاف کردند.

برادر حجت الاسلام حسینی: در تعریف هستی که می گوئید بدیهی است و نمی شود اختلاف کرد. اگر بگوئید اختلاف است روی پایه ما می آید. شما با این حرف را قبول می فرمائید که هستی و نیستی تعاریفش بدیهی است قیاس شکل اول که صورت استدلال هم باشد بدیهی است علما منطقی بنا به این حکم که ماده و صورت هستند نتایج باید مطلقا بدون اختلاف شود. هر گاه این اطلاق با یک قضیه کوچک بشکند شما باید یا تعریفتان

مورد اشکال باشد یا نسبت بین تعریفان که قیاس است چکار می‌کنید؟ اگر بخواهید بفهمید که تعاریف فرق کحده معنایش این است که تعاریف درباره هستی بدیهی نیست. حد اولیه شما زیر سوال می‌رود اگر بخواهید بگوئید تعاریف فرق نکرده و بدیهی است بنده می‌گویم شکل اول هم که بدیهی است، هم شکل و هم ماده بدیهی هستند نتایج باید مطلق باشد. نتایج نباید اختلاف داشته باشد. چون نتایج در جزئی ترین امر دور افتاده منطق و... منطق می‌خواهد بعدش ریاضیات بسازد که مسائل خودش قطعاً نزدیک تر به خودش است تا مسائل ریاضی. منطق بعد می‌خواهد بیاید فیسفه بسازد که مسائل خودش قطعاً به خودش نزدیک تر است تا مسائل فلسفی چرا؟ چون آنها می‌خواهند مواد دیگری را بیاورند و با این روش جمع کنند ولی خود منطق رشدش بر اساس ماده‌ای است که خود قیاس شکل اول هم تابع ان است یعنی شما برهان علیت را بردارید ببینید چه می‌شود.

برادر نجفی: اگر علیت را بر داریم ممکن است قیاس قیاس شکل اول بر داشته شود ولی بدیهی اولیه که امتناع و اجتماع نقیض باشد سر جای خودش است. یعنی فرمایش حضرتعالی این بود که اگر برهان علیت را بر داریم ان هم زیر سوال می‌رود ولی ان نیست ان بدیهی اولی است. تابع برهان علیت نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: بدیهی اولی سر جای خودش روی هم که سر جای خودش است اختلاف در منطق صوری را چکار می‌کنید؟

برادر نجفی: اختلاف فقط در مواد است و در چیز دیگری نیست. اگر بدیهی نباشد در ان اختلاف است.

وجود یک مورد اختلاف جزئی بین علمای منطق موجه‌ای است که مطلق بودن منطق را خواهد شکست. برادر حجت الاسلام حسینی: سوال اینجاست که مواد منطق صوری که ماده اولیه ان امتناع و اجتماع نقیض یعنی هستی و نیستی است. ماده را هستی و نیستی می‌گویند نه اجتماع و امتناع نقیض یعنی دو تعریف ماده می‌شود اولین بسبت حکمیه اولین حکم موضوعی ما را می‌سازد ما می‌اثیم روی این دو تعریف اولی دست می‌گذاریم و می‌گوئیم تعریف از هستی و تعریف از نیستی مورد اختلاف است. می‌گوئید ابتدا چنین چیزی

نمی‌شود اگر بپذیرد که مورد اختلاف است که امتناع و اجتماع نقیضین حکم درباره تعاریف مختلف می‌شود اگر نپذیرد که مورد اختلاف است و بگوئید که این دو تا بدیهی است چرا؟ برای اینکه با هر چیز که بخواهید هستی را تعریف کنید نیازمند به این هستید که خود هستی را در مقدمه بیاورید. پس درک از هستی قابل تعریف نیست – بگویم چگونه درکی هست؟ بگوئید درکی بدیهی است می‌گویم این ماده که دو تعریف باشد حدود اولیه منطق می‌فرمائید که بدیهی است و در آن اختلافی نیست روش هم که اگر نسبت بین تعاریف نداشته باشید نمی‌شود. و به درد نمی‌خورد نسبت بین تعاریف هم که می‌وئید اختلافی در آن نیست و بدیهی است. با هم از همین جا حرکت می‌کنیم و می‌گوئیم پس اختلاف در مسائل منطق صوری در مورد چیست؟

برادر نجفی: از همین ابتدا شروع شده از همین تعریف شروع شده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: پس تعریف شما بدیهی نیست اگر تعریف بدیهی نیست حکم شما حکم نظری

است و نمی‌توانید بگوئید بدیهی است پس امتناع نقیضین که گفتید حکمی بدیهی است نظری است.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۸

موضوع: قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی (صحیح و فاسد) دارند

تاریخ: ۶۵/۴/۱۶

مقدمه

برادر نیاز: جلسه ۳۸ مباحث روش طراحی را تحت عنوان این که قوانین حرکت، تحرک و تحریک سه پارامتری هستند که روش طراحی بالاستقلال از اینها نمی‌تواند ساخته شود و حتماً اینها اسلامی و غیر اسلامی دارند خدمتتان هستیم.

حجت الاسلام حسینی: فرض اول این است که روش طراحی مستقل از قوانین حرکت، قوانین تحرک و قوانین تحریک و یا یکی از این‌ها یا دو تای از اینها یا سه تای از اینها نیست و فرض دوم هم این است که بگوئیم این سه دسته قانون اسلامی و غیر اسلامی دارد که هر گاه این دو فرض تمام شود یعنی مستغنی نبودن روش طراحی از این سه دسته قانون و اسلامی و غیر اسلامی داشتن این سه دسته قانون ثابت شود آن گاه روش طراحی طبیعتاً اسلامی و غیر اسلامی خواهد داشت اکنون می‌خواهیم عرض کنیم که غرض از بکار گیری لغت قوانین حرکت چیست؟ و دوم این که چگونه می‌شود این قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد؟ یعنی تصور قضیه را بکنیم اگر قابل تصور بود ببینیم این تصور تا چه اندازه قابل اثبات یا نفی است؟

بحث ما درباره کیفیت حرکت و قوانین آن است نه اصل حرکت

غرض از قوانین حرکت طبیعتاً این نیست که پیرامون اصل حرکت به صورت تجریدی سخن بگوئیم زیرا می‌توان اصل حرکت را موضوع سخن قرار داد و به بحث درباره آن پرداخت.

درباره این که آیا حرکت یعنی چه؟ مثلاً خروج از قوه به فعل است. درباره این که اگر معنای حرکت خروج از قوه به فعل باشد آیا چه چیزهائی در آن شرط است و چه چیزهائی شرط نیست. اینها بحث هائی در کلیات است که آن کلیات مجرد از این گونه حرکت یا آن گونه حرکت شده است.

نسبت عینی بین کیفیتهای مختلف حرکت را قانون می‌گوئیم.

پس بنابراین درباره اصل حرکت اگر موضوع سخن قرار گرفت این بحث تجریدی می‌شود که در هستی شناسی نوعاً به آن پرداخته می‌شود. ولی اگر در قوانین حرکت یعنی این که چه رابطه هائی در هستی حرکت وجود دارد؟ یعنی بحث از کیفیت حرکت می‌ومشد کیف حرکت مانند یک کیفیت از کیفیات هستی نسبتی با کیفیتهای دیگر حرکت دارد که نسبت بین کیفیتهای حرکت را قوانین حرکت می‌گوئیم. پس در حقیقت موضوع قوانین حرکت چگونگی حرکت است (کیفیت حرکت است) قوانین نسبت عینی بین کیفیتهاست. حالات که محل کلام روشن شد ملاحظه می‌کنیم موضوع بحث هر چند حرکت است ولی نه این که از باب اصل حرکت به صورت تجریدی بخواهیم چیستی آن را بیان کنیم ماهیت آن را بیان کنیم. بلکه بحث پیرامون چگونگی حرکت است. نسبتی که بین کیفیتهای مختلف حرکت وجود دارد این بحث غیر از بحثی است که درباره اصل حرکت است بنابراین آن چه راکه در اینجا از آن سخن می‌گوئیم نمی‌توان در حکمت دنبال آن گشت در فلسفه هستی شناسی و در آنجا که بحث درباره موضوعات چه از باب هستی و چه از باب چیستی بیان می‌کند ولی به چگونگی نمی‌پردازد بحث ما در آنجا نیست بحث ما موضوعش خود چگونگی است. چگونگی های حرکت چگونگی نسبت بین کیفیتهای مختلف بحث ما است.

بحث درباره چگونگی حرکت از فلسفه هستی شناسی (ممکن یا واجب بودن هستی) جدا نیست.

این غرض از کلمه قوانین حرکت بود اما این قوانین حرکت را چرا می‌تواند اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد. و چرا می‌گوئیم که نهایتاً اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ عرض می‌کنیم بحث درباره چگونگی حرکت متفرغ بر بحث درباره اصل هستی و سپس درباره اصل حرکت و سپس درباره چگونگی حرکت است. یعنی نمی‌شود چگونگی حرکت بحث بشود و تفاوتی نکند که انسان معتقد به این باشد که "هستی ممکن است" یا "هستی



واجب است" نمی‌شود بحث درباره چگونگی حرکت و قوانینی که نسبت بین کیفیتهای مختلف حرکت را بیان می‌کنند بشود ولی اصل حرکت وجود حرکت و هستی حرکت بالمره درباره اش تاثیری نداشته باشد حالا این روشن تر عرض می‌کنم.

پیش فرضها در شناسائی نسبت بین چگونگی حرکت اثر گذار است.

اگر کسی قائل باشد که ماده مخلوق است و بنابراین مخلوق بودن حرکت را معتقد باشد و در این باب بگوید که حتماً مخلوق غایتی دارد برای رسیدن به غایت حرکت ضروری است جهت حرکت به طرف غایت است با کسی که بگوید هستی مخلوق نیست بنابراین غایتی ندارد و حرکت هم ذاتی وی است بنابر این جهت خاصی به طرف غایتی خاصی که بخواهید. آن غایت را متناسب با کمال مطلق بدانید چنین چیزی نیست. این دو پیش فرض در شناسائی قوانین حرکت یعنی نسبت بین چگونگی های حرکت تاثیر می‌گذارد. چگونه؟

تئوری (فرضیه) هم در برنامه ریزی برای شناختن چگونگی حرکت و هم در استنباط از چگونگی اثر گذار است.

عرض می‌کنیم که شناختن قوانین حرکت یک شناخت ساده نیست چرا؟ شما نمی‌خواهید نسبت بین کیفیتهای موجود آن هم در مرتبه نازله را بشناسید. بلکه می‌خواهید نسبتی را بدهید و بگوئید نسبت بین این گونه حرکت کردن و آن گونه حرکت کردن این است. این نیازمند به یک استنباط است همین جا می‌خواهم عرض کنم "تئوری" فرضیه هم در برنامه ریزی شناختن چگونگی حرکت و هم در استنباط از چگونگی حرکت موثر است.

یعنی شناختن برای خود شناختن قوانین حرکت نیازمندیم که نسبتی را بین یک پیش فرضهائی درباره حرکت و کیفیتهای آن قابل مطالعه و ملاحظه بدانیم اگر بگوئیم ممتنع است بشود، و پیش فرضی در اختیار داشته باشیم و بگوئیم ممتنع است که پیش فرض داشته باشیم درباره این که پیدایش حرکت برای چیست؟ علت تغییراتش چیست در این صورت قدرت استنباط را از خودتان سلب می‌کنید. در چنین صورتی نمی‌شود استنباط کرد.

شناختن نسبت بین چگونگی های حرکت یک شناخت بدیهی نیست.

استنباط از مباحث حرکت یک استنباط ساده نیست حوادثی پدیده هائی مشاهده می شود بر اساس تئوری امکان استنباط است. شناختن نسبت بین چگونگی های حرکت یک شناختن بدیهی نمی تواند باشد؛ علاوه بر این که بدیهی نمی تواند باشد یک شناختن غیر مجموعه ای هم نمی تواند باشد. یعنی باید اگر بخواهد کنترل کندحتماً نمونه مفروض برای حرکت داشته باشد و بخواهد ببیند نسبتها در آنجا چه می شود؟ همه صحبت درباره این است که هر گاه حتی کلمه ای از مجموعه هم پیش نیاید صرفاً بگوئیم نیازمند به تئوری برای استنباط هستیم(چه در تئوری پیش فرضی را که می کنید چه در استنباطی را که بعداً باز به وسیله تئوری می کنید) کسی غفلت نکند که تئوری تا قبل از آزمایش است بعد از آزمایش عملکرد و قدرت عمل است عرض می کنیم قدرت عمل هم یک چیز ساده ای نیست قدرت عمل را کنترل می کنید و نسبت تاثیر بیان می فرمائید. نسبت تاثیر به وسیله تئوری خوانده می شود نسبت تاثیر تقریبی است که مبتنی بر استنباط تئوریک بدست می آید.

این گونه نیست که نسبت تاثیری که به دست می آید یک چیزی باشد که واقعاً اگر یک بقال را از پشت ترازو بردارید و در آزمایشگاه ببرید که روی قوانین حرکت کار می کنند و طرح و آزمایش صرفاً همان ادراکی را بکنند که در یک جمع بندی نهائی از تجاربی که در پیرامون حرکت است یک فیلسوف می کند. قضیه این جوری نیست قضیه یک استنباط کارشناسی درباره خود نسبت تاثیر است. چگونگی نسبت تاثیر و جهت گیری و این که آیا اصلاً منحصر در این است یا نیست.

قوانین حرکت (تغییر) جدای از جهت حرکت نیست و استنباط از این قوانین هم جدا از جهت نمی تواند باشد.

و به عبارت دیگر پروفیسور نمی تواند پیش فرض نداشته باشد و قدرت استنباط داشته باشد.

یعنی شما اگر او را خلع سلاح کنید هیچ اسلحه ای نداشته باشد استنباط کند. استنباط او مبتنی بر ابزارش است. تئوری او ابزار او برای برنامه ریزی مطالعه ای نسبت به حرکت است و سپس استنتاج آن. اول کار یک

تئوری ممکن است در باب حرکت بدهد و هنوز هم به آزمایش دست نزده باشد. معنای این حرف این نیست که بالمره آزمایش نکرده باشد چون یک اصول موضوعه اولیه‌ای در باب حرکت دارد بعد یک نسبت‌های تخمینی بین آنچه را که مشاهده شده و گزارش شده در ذهنش منعقد می‌شود و احياناً خلاف استنباط‌هایی که دیگران بیان کردند چون خلاف استنباط دیگران است یک فرضیه جدید می‌شود قدرت شمول، قدرت کارائی و قدرت تصحیح را هم شرط می‌گذارید تا به آن تئوری عینی بگوئید والا اصل تئوری و فرضیه بودن آن معنایش این است که تخمینها نسبت به پاره‌ای از مشاهداتی که با اصول مفروضه ذهنیش گزارش شده اول کار تا چنین چیزی را نداشته باشد نمی‌تواند یک تئوری ارائه دهد. بعد این تئوری در آزمایش هم که نتیجه اش را ذکر می‌کنند باز با همین ابزار نسبت تاثیرش می‌خواند بنابراین توصیف از نسبت تاثیر توصیفی کارشناسی است نه توصیفی ساده. توصیفی فنی است نه بدیهی. توصیفات مبتنی بر اصول تئوریک است. تئوری بعد از این که تجربه هم موفقیت آن را امضا کند در خواندن تجربه موثر است. این جوری نیست که بالمره تاثیری در خواندن تجربه نداشته باشد و یک توصیف ساده باشد. اگر چنین چیزی شد چگونه پیش فرض درباره اصل هستی، غایت هستی، علت حرکت هستی می‌شود؟

هستی که ما در این جا بکار می‌بریم هستی ممکن الوجود، هستی عالم ماده، حرکتی که در این عالم مشاهده می‌کنید این حرکتی که صفت ممکن را روی آن می‌آورید و نمی‌توانید آن را واجب بدانید چگونه می‌شود که اگر پیش فرض فلسفی مخلوق بودن و جهت خاص داشتن باشد با این که جهت خاص نباشد یک رقم استنطاق ممکن شود؟ به عبارت دیگر قوانین تغییر که قوانین حرکت است جدای از جهت حرکت نیست و استنباط کردن این قوانین و استنباط داشتن این قوانین جدای از جهت نمی‌تواند باشد.

اگر قدرت تاثیر عینی اصل گرفته شد یعنی از نظر فلسفی اصالت ماده پذیرفته شده است.

به آنکه می‌گوید من کاربردی توتجه به علوم می‌کنم و به آنکه می‌گوید من آثارش را می‌بینم باید گفت بنابراین این که می‌گوئید نسبت به غایت ساکت هستم بفرمائید که در وجود حرکت ماده را اصل می‌دانم و هستی را برای حرکت اصل گرفته ام و وجوب را برای ماده اصل می‌دانم کسی که خاصیت این شئی را واجب

دانست و گفت من به طرف غایت خاص بودن را کار ندارم و حتماً هم این خاصیت را دارد یعنی ممکن بودن را در نظر نگیرد چون اگر ممکن گفت معنایش این است که داشتن آن مربوط به یک جهتی است مربوط به یک غایتی است ولی اگر گفت که من فقط قدرت تاثیر عینی آن کار را دارم اصل در آزمایشات من قدرت تاثیر عینی ماده است. اگر این اصل قرار گرفت مثل این است که از نظر فلسفی بگویند در نظر من اصل ماده وجود و وجود برایش است.

ارزش نزد کسی که دنیا را در ابتلا نمی‌گیرد از موضوعیت می‌افتد.

برای این که روشن تر شود عرض می‌کنیم که کسی که قائل به مخلوق بودن ماده نیست و می‌گوید ماده واجب است حرکت را هم ذاتی و واجب برای ماده می‌شناسد چنین کسی اگر بخواهد قوانین حرکت را بشناسد مگر جز این است قدرت عملکرد را اصل قرار می‌دهد چنین فرضی معنا ندارد که بگویند غایتش را ببین چگونه است جهت حرکت روند حرکت قوانین حرکت چه تناسبی با این روند دارد؟ آیا قوانین تغییر کیفیت مناسبات خودشان هم می‌توانند عوض شوند یا نه؟ به کدام جهت هست؟ چرا می‌گوئیم مناسب است؟ این مساله بسیار قابل دقت است و با کمی دقت هم مطالب واضح است یعنی این جوری نیست که ابهامی در آن باشد. هر گاه شما گفتید آثار ماده در توصیف اصل است معنای این حرف این است که شما از اول دنیا را دار ابتلا نگرفته اید. آن کسی که دار ابتلا می‌گیرد می‌گوید ممکن است حرکت‌های فاسدی مشاهده شود ممکن است حرکت‌های صحیحی مشاهده شود. ارزش نزد کسی که دنیا را دار ابتلا نمی‌گیرد اصلاً از موضوعیت می‌افتد و برایش همین حرکات ارزش زا می‌شوند ارزش مبتنی بر همین حرکات می‌شود. اگر این قسمت را مورد توجه قرار دهید آن وقت ملاحظه می‌کنیم که استنباط‌هایی که در نسبت تاثیر داریم. در نسبیت غیر اسلامی معنادار است که شما بگویند که کدام حرکت سازگار با رشد است؟ در ماده همه سازگار با رشد است و یا دوباره همه آنها کلمه رشد بی معنا و بی مورد می‌شود. که البته این دومی صحیح است و موضوعاً موضوعیت ندارد. یعنی چه؟ ذاتی ماده

حرکت است حرکت هم می‌کند یعنی چه هماهنگ با رشد باشد رشد مسائله‌ای انسانی است درباره آن گفتن این که تغییرات متناسب با مراحل رشدی است که برای بشر پیش می‌آید معنا ندارد.<sup>۱</sup>

تناسب به تبارک و تعالی مبنا و اساس ارزش است.

حال یک سؤال مطرح می‌شود که یا در فلسفه واقعاً به صورت یک امر قطعی تمام می‌شود که حقیقت اشیا لغو نیستند و تناسبی با غایت دارند یا به معنای زمینه یا به هر معنی که می‌گویند تناسب نسبت، ربط، حقیقت حرکت یا یک نسبتی با غایت دارد یا این که درباره آن باید بگوئیم که لغو و ظلم است به هر حال در فلسفه الهی آنچه که مسلم و غیر قابل تردید است این است که حرکت را مخلوق می‌دانند همانجور که ماده را مخلوق می‌دانند واجب نمی‌دانند یعنی محتاج به واجب الوجود می‌داند و جوبش را وجوب بالغیر می‌داند نمی‌تواند بگوید ذاتاً مستقل است لذا ته بذاته در باب حرکت چنین چیزی را نمی‌گویند وقتی که نگفت واجب است لذاته بذاته ارزش همین جا وارد آن می‌شود همین که گفتند لذاته بذاته نیست بلا فاصله سؤال می‌کنم خدا برای چه؟

ارزش را خلق کرده است؟ شما ذره‌ای را در سماوات و ارضین پیدا نمی‌کنید و حرکت و حول و قوه‌ای (شدت: قوه، حول تغییر) شدتی و حرکتی پیدا نیم کنید که بتوانید به آن نسبت دهید و بگوئید لذاته بذات مستقل عنه تبارک و تعالی است مستقل منه تبارک و تعالی است و خودش برای خودش است اگر نمی‌توانید هیچ حرکتی را پیدا کنید که مستقل باشد مجبور هستید بگوئید مخلوق است من فوراً می‌گویم برای چه؟ ارزش مستقل از درک از ارزش است و پایگاهش به اطلاق برمی‌گردد.

---

<sup>۱</sup> به آیاتی که درباره قیامت است درباره زمین آسمان اوضاع همه اینها صحبت می‌شود و نحوه برخورد می‌شود. این که بگوئیم فیزیک اتمی هم می‌گوید فلان دوره یا چند هزارسال دیگر یا چند میلیون سال دیگر اوضاع افلام به هم می‌خورد ولی فیزیک اتمی که می‌گوید اوضاع بهم می‌خورد نمی‌گوید یوم دین پیدا می‌شود و لازمه اش این است. اگر چنین چیزی بگوید که آن را مربوط به رشد نمی‌داند مربوط به یک سیر و روند نمی‌داند ما به هر حال عالم آخرت را می‌گوئیم داربقااست. عالم دنیا دارابتلاست و بالغت دنیا و پست آن را معرفی می‌کنیم. در آن دستگاه که معنا ندارد این حرفها پیدا شود. مناسباتی که در این جا پیدا می‌شود قوانینی که در اینجا پیدا می‌شود حتی می‌شود نسبت به خدای متعال گناه کرد. طغیان کرد در آنجا چنین چیزی پیدا نمی‌شود این که حرکت نسبت به جهت حرکت ملاحظه شود و جهت حرکت با غایت ملاحظه شود در نسبت غیر الهی و بدون پیش فرض فلسفه اسلامی نمی‌شود در دستگاه مادی وارد شود.

ارزش در نفس خلق کردن آن مطرح می‌شود ارزش در نفس ایجاد کردنش همراه آن است و نمی‌تواند جدا شود. شما می‌گوئید فعل انسان چون دارای اختیار است ارزش درباره اش موضوعیت دارد ولی فعله تبارک و تعالی که باید تناسب به جلت عظمته داشته باشد آنجا ارزش نیست؟ هیئات همه ارزشها به او بر می‌گردد. چگونه می‌شود گفت فعل تاو تناسب با او و نسبت با او ندارد یا موضوعاً قابل نسبت نیست؟ گفتن این که موضوعاً خارج از دایره مفهوم ارزش است مثل این است که بگوئیم موضوعاً خارج از نسبت به اوست خصوصاً اگر در مبنای ارزش در فلسفه ارزش تناسب به تبارک و تعالی اساس ارزش شد. اگر تناسب به جلت عظمته در فلسفه ارزش نباشد فلسفه ارزش استقرار بر مطلق ندارد در صورت نسبی شدن آن فرض ارزش یابی در معنای حقیقی آن برابر است یعنی حق و باطلی ندارد یعنی ارزش اگر هیچ حقیقتی هم نداشته باشد دیگر ارزش است؟ آیا می‌شود گفت ارزش حقیقت ندارد باز هم بگوئیم ارزش است؟ ارزشی که اعتباری محض بدون هیچ گونه حقیقتی فرض کنیم بگونه‌ای که بگوئیم نسبی محض است و در نسبت خودش هم نسبت اطلاق ندارد. یک وقت می‌گوئیم برای مریض ارزش این است که شرب خمر کند ولی من می‌بینم برای همین موضوع نسبت به همین مریض در طاعت الهی جلت عظمته او را زیر چکش تردید می‌بریم و می‌گوئیم آیا نسبت به موضوعی که می‌گوئید دارای ارزش است؟ می‌گوئید نه ندارد یا نسبت به خود موضوع می‌شود سلب و ایجاب آورد یا خیر مرضی است شرب خمر برایش واجب و ترک آن حرام است. روی ادله تراحم که گفته شد. الان وقتی گفتید ترک آن حرام است نسبت به همین شخص و همین مورد و همین نسبت با حفظ همه خصوصیات که ذکر می‌کنند در بحث تناقص، نسبت به همین با حفظ ۸ شرطی که لازم است یا با حفظ بیشتر از ۸ شرط به هر حال با حفظ موضوع آیا مطلق است یا نه؟

می‌گوئید از دیدن این آقا و این مکتب باید این کار را بکنند از دیدن آن نباید بکنند. می‌گویم آیا این ربط بین این دو حقیقی هم دارد یا نه؟ می‌گوئید حقیقت دارد، ادراک از حقیقت موضوع مشکل است. می‌گویم من کاری به ادراک حقیقت که ندارم. فی نفسها می‌گویم این رابطه هستی دارد و هستی نمی‌تواند مردد باشد. هستی در هر نسبتی که هست باشد هست است. این نسبت اگر نسبت متناسب است دارای ارزش است اگر

نسبت متناسب نباشد دارای ارزش نیست. این مستقل است، ارزش مستقل از ادراک از ارزش است. اگر بگوئیم ارزش مستقل از ادراک از ارزش در یک مورد است بلافاصله صحیح است که بگوئیم آیا پایگاهش به اطلاق برمی گردد چطور است که نسبت به یک فعل آدمی وقتی تناسب به اطلاق دارد لغت ارزش را بکار گرفتن صحیح می‌دانید ولی برای فعله جلت عظمته می‌گوئید تناسب ندارد و قضیه قطع است؟ یا می‌گوئید تناسب هست و ارزش نیست؟

حالا در صورتی که بگوئیم موضوعاً خلقت و افاضه وجود و هستی به ممکنات و حرکت که کیف هستی است و نمی‌شود شئی بدون خصوصیاتش مورد افاضه قرار گیرد شئی با تعیینش است که می‌تواند تحقق پیدا کند با کیفش است که می‌تواند محقق شود با کیف تحققش است که نسبت به او پیدا می‌کند پس در این رتبه همه اشیاء دارای ارزش می‌شوند ارزش هم تناسب و تبارک و تعالی دارد.

آنچه که در این جا محرز می‌شود این است که پس بی ارزش در این جا وجود دارد یا نه؟ عرض می‌کنم که ابدأ نمی‌تواند وجود داشته باشد در مرتبه خلق و ایجاد بی ارزش مساوی با این است که خدا بر باطل ایجاد بفرماید سبحانه و تعالی عن ذلک خدا ایجاد بر باطل نمی‌کند. ایجاد بر باطل تناسب با او ندارد. می‌گوئید ارزش و بی ارزشی هر گاه که یک طرف آن ممنوع شد دیگر مساوی می‌شود ابدأ چنین چیزی نیست فرض عقلانی ملاحظه نقیض آن هست و بعد نسبت سلبی آن می‌آید اگر شما می‌گوئید خدای متعال صفتش صفت مخلوقات نیست. منزله از صفت مخلوقات است این حتماً باید خدا دارای صفت مخلوقات باشد تا بشود این جوری حرف زد؟ یا تنزیه صحیح است؟ یا این که می‌گوئید این تنزیه نیست در جایی که صرفاً تناسب با اطلاق گفته می‌شود اتفاقاً اساس تنزیه، اساس ارزش همین است که من نمی‌توانم فعل را خلق را ملاحظه کنم بینم حرکت در اصل هستی تناسب به اشیا و انسان دارد یا این که ابدأ تناسب در اصل ایجاد اینها داشته باشد؟ در اصل ایجاد شدن باید به جلت عظمته تناسب داشته باشد. به واجب تعالی تناسب داشته باشد اگر ما بگوئیم ممتنع الوجود شریک الباری ممتنع این که خدا ظالم باشد ممتنع می‌شود صفات سلبیه را که می‌شود بیان کرد خصوصاً نسبت به فعل چگونه نسبت به فعل نمی‌شود و اگر نشود صفت عدل برای فعل او ممتنع است که آورده

شود عدل صفت ارزشی است بنابراین می‌شود جز عدل از او سر نزنند ظلم از او سر نزنند و محال باشد در عین حال بگوئیم هماهنگ است عدل است و بگوئیم ظلم ممتنع است و تناسب به ندارد.

لازمه خلق موجود مختار این است که دست وی در اختیار صحیح و یا اختیار فاسد باز باشد.

حال که حرکت ممکنات بر اساس عدل استوار است سماوات و ارض بر حق جریان دارد بر حق استوار است بر باطل استوار نیست تناسب به دارد نه تناسب به غیر او حالا یک مرتبه نازلتر صحبت می‌کنیم آن وقت می‌گوئیم اگر بنا شود اختیار خلق شود. (بحث این که چرا اختیار خلق شود بحث دیگری است) نمی‌توانید بگوئید خلقت موجود مختار تناسب به ندارد؟ (موجود مختار سو اختیار نموده است در دایره اختیارش) فعل از جهت ایجاد و خلقت حتماً متناسب به جلت عظمته است مخلوق که خلق می‌شود و نباید اختیار را از او سلب کنند که نتواند کار متناسب با خودش انجام دهد. اگر گفتید باید موجود حاکم بر رابطه خلق شود باید این حکومتش حکومت نافذ باشد والا دیگر حاکمیتی در کار نیست و آنچه را درباره حکومتش بر فعلش درباره سو اختیار یعنی حرکت قوه اختیار در جهت سو از ادنی مرتبه اش که نیت باشد تا اعلی مرتبه اش که بتواند تصرف در حرکات عالم هستی کند و کیفیت و تناسباتی را در حرکت برقرار کند که متناسب با او باشد. باید همه اینها را عالم تکوین پذیرا باشد. یعنی باید ناهماهنگی را در یک نسبتی بپذیرد هر چند قابل دوام نباشد هر چند ناهماهنگ ضرر به دستگاه خدا نتواند بزند چگونه نمی‌تواند بزند؟ اینها در بحث اختیار طرح می‌شود موضوعاً خارج از موضوع بحث جلسه است. می‌شود نظر جلسه بر این قرار بگیرد که پیرامون اختیار و اختیار ناهماهنگ بحث کنیم. چه ضرورت چه تحقیق و چه تاثیر آن. هر سه را می‌شود بحث کرد ولی در فرضی که در فلسفه الهی تمام شده که (۱) جهان مخلوق است (۲) اختیار است (۳) اختیار موثر است اگر این جووری باشد حتماً آدم باید بتواند نحوه حرکت‌های متناسب با سطوح اختیار در کیفیت‌های مختلف هستی ایجاد کند.

آنوقت در اینجا قطعاً موضوع ارزش وارد می‌شود از پایگاه فلسفه الهی در تئوری شناسائی چگونگی حرکت‌ها و نسبت آنها به هم چون عده‌ای از حرکت‌ها نسبتشان ناهماهنگ است عده‌ای از حرکت‌ها، حرکتشان هماهنگ



است. بین اینها حتماً نسبت هست باید باشد ما این را مورد دقت قرار دهیم که قوانین حرکت بر این پایه ضرورتاً چنین خاصیتی را دارد.<sup>۲</sup>

در نظر آنانکه آثار ماده را اصل می‌گیرند قوانین ماده صحیح و فاسد ندارد.

عرض می‌کنم که اگر بعضی آمدند به چگونگی‌ها پرداخته‌اند و آن را اصل قرار داده‌اند معنایش این است که اصل قرار دادن آثار ماده در موضع پیش فرضهای فلسفی اصل را ولو به صورت فرضی قرار دادن بر این است که چیزی جز ماده و قوانینی که ما می‌توانیم بر آن احاطه پیدا کنیم مفروض نباشد. لذا هیچوقت هم خودشان را محتاج بر این که بخواهند ببینند آیا این نسبتی هم به قوانین حرکت صحیح دارد نمی‌بینند می‌گویند صحیح و فاسدی که ندارد. چون اصل صحیح و فاسد را در اصل انسان هم بی ربط می‌دانند وسیله برای خوشگذرانی می‌دانند. یعنی خیال نکنید آنها به ارزش معتقد هستند کسی که می‌گوید من به عقاید احترام می‌گذارم شما یک عقیده‌ای دارید محترم است عقیده او هم محترم است خدا شناسی محترم است دیگران هم که انسان هستند نمی‌توانم بگویم آنها بد هستند به آنها احترام می‌گذارم معنای این حرف این است که اصل باب احترام را زیر سؤال برده و می‌گوید می‌خواهم خوش باشم. چرا؟ چون دوست دارم این کمال استکبار است.

---

<sup>۲</sup> بعدها در باب احکام خواهیم گفت که احکام مگر در مورد چیست؟ احکام نسبتی است که بین دو کیفیت حرکت برقرار است یعنی شراب، خمر یک کیفیت و یک جریان حرکت است آدم بیمار یا سالم هم یک جریان دیگر نسبت بین این که منع باشد یا می‌گوئید و خوب باشد این هم یک چیز دیگر است. درباره احکام می‌گوئیم احکام لغو صادر نشده است احکام ارزشی الهی تابع مقتضیات است اقتضای تکوینی وجود دارد. اقتضای تکوینی یعنی کیفیت حرکت، تکوین یعنی بودن و نبودن اقتضای تکوینی که می‌گوئید اقتضای که در بودن اشیا است اشیائی که دارای حرکت هستند نسبتشان هم به هم عدم شرب یک دسته از کیفیتها را جور کند شرب ی دسته از کیفیتهای را جور کند شما که می‌گوئید اقتضا دارد اقتضا ندارد اقتضای آن بر منع است اقتضایش بر وجوب است با بخشی که عرض شد اباحه لاقضائی ممکن است کنار رود و اباحه اقتضائی مطرح شود یعنی نشود شئی نسبت به شئی دیگر بی تفاوت فرض شود بی نسبت فرض شود. یا این که در بیان دوم باید گفت که ارزشهای الهی هم خلاصه پشت بند حقیقی ندارد. احکامی گزاف و جزاف است. در یک مرحله بگویم مصلحت طریق است بگویم آخرش باید یک نسبتی باشد. اگر هیچ نسبتی نباشد طریقت هم نمی‌تواند در آن مصلحت فرض شود یک نحوه نسبت و سختی باید داشته باشد تا بگویند مصلحت طریقت دارد. اگر بگوئید هیچ چیز پشت آن نیست که باطل است. یعنی انکار بحث ارزش می‌شود. اگر هم نسبت حقیقی بین کیفیات حرکت است بنابراین قوانین حرکت جدا و بریده از فلسفه ارزش و فلسفه شناسائی هستی نیست.

پس بنا بر این قوانین حرکت جدای از پیش فرضهای فلسفی در فلسفه هستی و فلسفه ارزش نیستند و بنابراین آنچه را که درباره قوانین تغییر سخن گفته می‌شود آنچه که درباره قوانین کیفیتهای حرکت گفته می‌شود چگونگی تبدیل گفته می‌شود نسبت بین کیفیات گفته می‌شود در دستگاه مادی معنا ندارد صحیح و فاسد داشته باشد چون در حقیقت پای ارزش جایی بند نیست موضوعاً از قضیه خارج می‌شود در انسان هم که آن را مطرح می‌کنند موضوعاً وسیله است. یعنی درحقیقت ارزشی را که ذکر می‌کنند تناسب با این ابزار و با این تولید و این نحوه خوردن، این نحوه دارد نه این که ارزشمند است تناسب با این نحوه توزیع درآمد، تناسب با این نحوه تولید این است این مناسب با این که ذکر می‌کنیم معنای ارزشی که برای آن نیست. معنایش این است که ارزش وسیله‌ای است ارتقا وجدان بشوی را هم که قصه اش را می‌گویند قضیه وجدانی در کار نیست به معنی که شما بیان می‌کنید. یعنی ارتقا بشر شدت تحرک را وجدان می‌دانند نهایت شدتی را که به اصطلاح ملاحظه می‌کنند محال است شدت فردی باشد چون می‌گویند با اجتماع است و شدت باید شدت اجتماعی باشد آنوقت ارتقا وجدان می‌شود یعنی حریص‌ترینی که منضبط‌ترین عمل کند که شما در اخلاق رد پائین آن را جا دهید او در صدر اخلاق حمیده آن را می‌نشانند. در اقتصاد مصرفی کینز حرص است و حرص شدت به دنیاست در اخلاق حمیده آن را می‌نشانند و حتی ضد آن را خمود می‌داند.

پرسش و پاسخ

برادر پیروزمند: ابتدا فرمودید که دو فرض را اثبات می‌کنید و نتیجه اثبات آن دو فرض این می‌شود که روش اسلامی و غیر اسلامی دارد. و ما منتظر بودیم که ابتداءً به به فرض اول پردازید که منطق طراحی بدون آن سه قوانین نیست و مستغنی از آنها نیست ولی کنن عملاً به فرض دوم پرداختید و فرض این که قوانین حرکت

برادر حجت الاسلام حسینی: عیبی ندارد من فکر می‌کنم فرض اول را قرار دهید که این سه دسته از قوانین اسلامی و غیر اسلامی دارد یا ندارد؟ فرض دوم هم این که این سه دسته چه هستند؟ به فرض که شناختیم و اسلامی هم دارند اصلاً ربطی به روش طراحی ندارند و درباره آن فرض صحبت کنیم.

برادر پیروزمند: در اثبات این که قوانین چیست و اسلامی و غیر اسلامی دارد یا نه؟ به این پرداختید که استنباط از قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی دارد. و تاثیر استنباط را هم به وسیله تاثیر ادراکات فلسفی به وسیله تئوری در استنباط....

برادر حجت الاسلام حسینی: این یک بخش از صحبت بود و بعد هم در آخر کار به اینجا رسید که نسبت بین قوانین یعنی نسبت بین کیفیتها بعضی نسبتها صحیح است یعنی هماهنگ است و بعضی ناصحیح.

برادر پیروزمند: اسلامی و غیر اسلامی داشتن قوانین حرکت را برابر می گیرید؟

برادر حجت الاسلام حسینی: مستقل از خود انسان نیست. حرکتهای خارجی بعضی دارای ارزش است بعضی دارای ارزش نیست و ضد ارزش است معنای این که چرا ضد ارزش می تواند و چرا همه از نظر خلقت دارای ارزش هم هست بعضی از نظر استدامه دارای ارزش و بعضی دارای ضد ارزش هستند....

برادر پیروزمند: آنچه که در این بحث مراد است استنباط را هم داخل می کند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه در این قسمت استنباط دیگر کنار می رود قسمت آخر درباره این که ارزش حق است و مستقل از انسان است. نسبت بین دو کیفیت نسبت بین مشروع و نسبت بین مکلف حق وجود یک نسبت قبل از این که من بخواهم درک داشته باشم یا شما بخواهید درک داشته باشید است که بخواهیم بگوئیم هر کدام در یک منطق یا در چند منطق حرف می زنیم. خود این یک نسبتی دارد.

برادر ذوالفقارزاده: در قسمت اول که فرمودید قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی فرق دارند این سؤال را هم داشتیم که وجه تمایز قوانین حرکت اسلامی با غیر اسلامی چیست؟ و وجه اشتراک آنها چیست؟

برادر حجت الاسلام حسینی: قوانین غیر اسلامی در اواخر سخن عرض شد قوانینی هستند که نسبت بین کیفیتها ناهماهنگی را نشان می دهد یعنی منحل شدن در جریان رشد رانشان می دهد و قوانین اسلامی آن اصل قرار گرفتن در رشد را نشان می دهد. استدامه را نشان می دهد. یعنی این که می فرمائید یک دسته از اعمال در قیامت هستند که حقیقت این همینطور است نه این که آنجا ظلماً واقع می شود. یک دسته از اعمال هم هستند که در روایت می گوئید مثل کره شتری که رشد کند در آنجا مثل کوه احد ملاحظه می شود. این از

باب تمثیل است یا می گوید شجره طیبه و شجره خبیثه به این یکی می گوید قوماً بورا به آن یکی وعده می دهد و می گوید خداوند تبارک و تعالی عمل این ها را هم اضاف می دهد و سنرید المحسنین بیشتر و زود هم می دهند هماهنگی به جهت غائی و ناهماهنگی با جهت اساس مطلب این است که در این بحث خاصاً ما بر وجود اختیار و به منزله بودن فعله تبارک و تعالی از لغویت و مبدا ارزش بودن فعل ایشان تکیه کردیم. نمی شود آدم بگوید که صفت عدل هم صفت فعل خدا نیست ارزش در باب صفت خدای متعال ایجاد کردن موضوعیت ندارد.

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۳۹

موضوع: قوانین تحرک، قوانین تحریک

تاریخ: ۶۵/۴/۲۱

برادر نیاز: جلسه ۳۹ مباحث روش طراحی در خدمتتان هستیم. جلسه قبل پیرامون اسلامی و غیر اسلامی بودن قوانین حرکت مطالبی را خدمتتان استفاده کردیم. امروز قبل از این که وارد به دو مبحث آخر این بحث شویم که قوانین تحرک و قوانین تحریک و اسلامی و غیر اسلامی بودن آنهاست. اگر ممکن است مبحث بفرمائید. در مورد مفهوم قانون توضیح بدهید تا روشن شود که منظور از قانون چیست؟

قبلاً قانون را نسبت عینی بین کیفیات مختلف حرکت تعریف فرموده بودید لطفاً این معنا را تبیین فرمائید.

تعریف قانون \_ نسبت و نسبیت

برادر حجت الاسلام حسینی: قبلاً عرض شده بود قانون یعنی نسبت عینی موجود بین کیفیتهای حرکت در هستی. حالا ممکن است این مطلب بعضی از قسمت‌هایش واضح نباشد ظاهراً در کلماتی که گفتم ممکن است کلمه نسبت قابلیت حمل به چند معنا داشته باشد والا ظاهرش این است که در کلمات عینی یا هستی یا کیفیتها و یا حرکت ظاهراً چیزی نباشد که تعریف بخواند شاید اجمال مطلب به اجمال کلمه نسبت را که به کار بردیم برگردد و لذا از کلمه نسبت آغاز می‌کنیم تا آن وقت انشاء... معلوم شود که غرض ما چیست.

نسبت گاهی هست که ذهنی است. نسبت کوچک و بزرگ اضافی و ذهنی بین دو کیفیتی که جدای از هم باشند و فرض به صورت جداگانه شوند ما یک نسبتی را برقرار می‌کنیم. این گونه نیست در این بحث مورد نظر ما نیست. زیرا چنانچه چنین نسبتی که صرفاً ذهنی است اساساً اثبات یا نفی شود اساس اثبات ادراک یک

مطلب در مرحله حکم ذهنی می‌شود. یعنی هر گاه بخواهیم حکمی را بدهیم مجبور هستیم در مقدمات نسبت‌هایی از نسبتی که نسبتها به یک دیگر دارند دخالت دهیم یعنی وقتی که ما یک عام و یک خاصی داریم این دو نسبتی پیدا می‌کند و بخواهیم حکمی را بدهیم این نسبتها در آن دخیل هستند این جور نیست که درباره حکم احکام نظری نستهای نظری کمه هست بی تفاوت باشد ولی این دسته مورد نظر ما نبود ما غرضمان از قانون این بوده است که بین کیفیتهای حرکت، بین جریانهای کیفیت، کیفیت جریانها نسبتی برقرار است نه این که شما آن نسبتها را برقرار می‌کنید. در متکیف بودن، در جریان داشتن، در تغایر داشتن آنها دارای نسبت هستند. نمی‌شود نظام و مجموعه فرضی شود و اجرا مجموعه به یک دیگر دارای نسبتی نباشند نمی‌شود جریان ترتیب و جریان تبدیلی فرض شود ولی نسبتها قطع باشد. نستهای در عینیت وجود دارد که کیفیتها را بر اساس این اختلاف نسبتها مختلف می‌دانیم. یعنی اگر این بحثی را که درباره نسبت و نسبت عرض شده و بعد در اصل بودن جریان آثار سخن گفته شده است آخر کار که گفتیم کیفیت آثار کیفیت اوصاف کیفشان منسوب به نسبت است را برادران دقت کنند معنای نسبتی را که عرض می‌کنیم در عینیت در آنجا به صورت مبسوط گفته شده است یعنی بحثی را که در جلسه بیستم این دوره درباره نسبت عرض کردیم نسبت را در شکل‌های مختلف آنجا ذکر کردیم.

آخرین آن را تصدیق کردیم و گفتیم این نسبت می‌شود یعنی خصلت را منسوب بودن به نسبت تعریف کردیم و گفتیم جریان خصلتها منسوب به نسبت هاست. نسبت کیفیت های مختلف ربط می‌شود که کیفیت های مختلف خصوصیت را متعین می‌کند. و به عبارت دیگر اوصاف، اوصاف نسبت هستند و مخل در نسبت هستند. بنابراین قانون را وقتی عرض می‌کنیم نسبت بین کیفیت ها به معنای این نیست که کیفیت ها خودشان رابطه نیستند خودشان یک چیز مستقلی هستند و بعد نسبت بین آنها را بگوئیم همه اینها در بحث نسبت در رابطه منتقل شده است. کیفیت های مختلف رابطه، هر رابطه‌ای بگونه‌ای شناخته می‌شود هر رابطه‌ای از رابطه دیگری قابل تمیز است و وصف وصف ربط است نه وصف وصف کیفیت باشد. کیف، کیف ربط است. نه این که رابطه بین دو کیفیت است نه آخر صحبت نسبت حضورتان عرض شد. در عین حال عرض

می‌کنیم پس بنابراین جریان روابط را اگر ملاحظه بفرمائید نمی‌توانید رابطه‌ها را متغایر ندانید یا اگر متغایر دانستید به هم مربوط ندانید یا ربطی که بین دو رابطه وجود دارد نامش را قانون نگذارید. بنابراین جای سؤال پیدا می‌کند که هم اولی قانون است و هم دومی و هم سومی می‌گوییم بله مراتب مختلف قانون است. جریان ترتیب می‌خواهد بگوید قوانین هم مترتب هستند وقتی که شرایط را صفر می‌گیرید و آزمایش می‌کنید که واقعاً شرایط صفر نمی‌شود. ولی یک قانون شامل دارید که هزار قانون جزئی می‌تواند تحت آن عمل کند یعنی تغییرات زمانی آن مختلف است یعنی اینجوری نیست که زمان شامل یا زمان تحت شمول دقیقاً یک اندازه باشد نه هر رابطه‌ای تغییرات و زمانش متناسب با خودش است. تا اینجا صحبت درباره شناختن خود قانون بود که قانون روابط هستی شد که هستی هم منهای روابط نسبت قانون همان جریان روابط هستی است. آن وقت طبیعتاً شما وقتی بخواهید ببینید که آب چگونه بخار می‌شود معنایش این است که آب را به عنوان یک رابطه می‌شناسید بخار را به عنوان یک رابطه می‌شناسید ربط حاکم بر هر دو را هم به عنوان یک رابطه شامل می‌شناسید.

ادراک از رابطه (قانون) غیر از خود قانون است.

ادراک از قوانین البته غیر از قوانین است. ادراک نسبت تقریبی است. (آن را در بحث تعیین خدمتتان عرض کردیم) ربطی است که به یک نسبت تقریبی با جریان عینیت مربوط می‌شود و هیچ ربطی بالمطابقه نیست. یعنی برابری یقینی نمی‌تواند داشته باشد هر ربطی یک زمان برابر با خودش را دارد. ولی اصول کلی مشترک می‌تواند داشته باشد. اوصاف کلی می‌تواند داشته باشد. تحت رابطه شامل تری می‌تواند قرار گیرد.

نسبت بین اوصاف از طریق حواس قابل ملاحظه نیست در این جا ابزار استنباط تئوری است.

گفته شد که قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی دارد مهم در بحث قوانین حرکت هم این بود که استنباط از نسبت است استنباط از ربط است یعنی حتی رابطه‌ای نیست که قابل ملاحظه باشد. رابطه‌هایی که قابل ملاحظه هستند آنها را یک دسته باید قرار دهید که با حواس قدرت ملاحظه کرد نشان دارید با حس می‌توانید آنها را ملاحظه کنید ولیکن ربط‌هایی که بین اینها هست را نمی‌توانید ملاحظه کنید آن چیزی که علت

پیدایش این اوصاف است قابل ملاحظه نیست آن را به آثار می‌شناسید. آثارشان هم هستی است روابطی هست ولی روابطشان در مرتبه‌ای نیست که شما بر آن مرتبه نیز شامل شوید. حواس قدرت شمول نسبت به برخی از روابط را دارد نه نسبت به کل روابط بعضی از روابط برایش قابل دیدن است و بعضی از روابط در سطحی است که هر چند چشم را مسلح هم بکنید آن را نتوانید ببینید. در آن سطح و در آن فاز نیست. مثلاً نسبتی که بین اوصاف قرار دارد نسبت قابل روئت آنچه قابل رویت است ممکن اوصاف باشد. نسبت بین اوصاف با یک ابزاری استنباط می‌شود.

هم در مرحله ساختن تئوری و مطالعه وضعیت اول و هم در مطالعه وضعیت دوم و هم در ملاحظه نسبت بین این دو وضعیت کار کارشناسی واقع می‌شود.

منطقی که می‌خواهد نسبت بین اوصاف را ملاحظه کند باید مدل بسازد نسبت فرضی درست کند و تغییرات را از طریق نسبت فرضی کنترل کند. نمی‌توانید بگوئید تئوری ربطی به این استنباط ندارد نمی‌توانید حتی بگوئید تئوری ربطی به خواندن نسبت عملکرد ندارد. وقتی هم بخواهید عملکردش را کنترل کنید می‌خواهید با همین مدل آن را کنترل کنید تصمیمی اول کار گرفته اید که وضعیتی را مطالعه کنید اوصاف این قلم چه نسبتی به هم دارند. خوب این را با یک مدل مطالعه کرده اید وضعیت را اول کار که خواستید توصیف کنید توصیف شما منوط به نمونه مفروض است یک تصمیمی بر اساس مدل گرفته اید که یک چیزی را مغیر می‌دانسته یک چیزی را مفروض کرده یک چیزی را مغیر. بعد هم که می‌خواهید کنترل کنید ببینید درست درآمد یا نه؟ دوباره با همان مدل آمده اید و وضعیت دوم را مطالعه کرده اید. و نسبت بین وضعیت اول و دوم را ملاحظه کرده اید پس هم ابتدای امر کار کارشناس است و هم در برنامه ریزی کار کارشناس است و هم کار دوم شما و هم کار سوم شما مطالعه وضعیت و خواندن ثانی است. کار کارشناس است این گونه نیست که بگوئید یک جایی از توصیف توصیف ساده شا. هر سه مرحله استنباط است اگر این استنباط است نمی‌تواند برابری یقینی داشته باشد یک توصیف ساده نیست و اگر توصیف ساده نباشد حتماً اگر مدل عوض شود تئوری



آن عوض شود، توصیفات شما هم عوض می‌شود می‌توانید اسم آن را استنباطهای کاربردی بگذارید نه توصیف از عینیت این در مرحله ادراک از رابطه ها بود.

تعریف از هستی و حرکت بدون ارتباط با غایت بی معناست.

یک مرحله هم مربوط به خود رابطه هاست از بیننده و کسی که می‌خواهد توصیف کند مستقل از کسی که می‌خواهد به کار گیرد یا کارائی را بیان کند می‌باشد و آن این بود که همان موقعی که شما فرمودید عالم مخلوق است ضرورتاً باید هر چیزی را که در عالم ملاحظه می‌کنید در ارتباط با غایت می‌توانید معنا کنید نمی‌شود گفت انسان لغو نیست اما لغو بودن نسبت به سایر هستی ها اصلاً مطرح نیست. هر چه منسوب به فعل تبارک و تعالی باشد فرض لغو بودن و فرض ظلم بودن و فرضی خلاف حکمت بودن به صورت فرض محال درباره اش می‌شود کرد. بعد هم می‌شود آن فرض را نفی کرد و گفت خدا منزله است از این که چنین فرضی نسبت به چنین کیفیتی یا چنین حرکتی باشد بنابراین هر حرکتی را باید منسوب به غایت از این موضع ملاحظه کرد تعریف شما از هستی و حرکت به نحوه‌ای انجام می‌گیرد که بدون ارتباط به غایت معنا ندارد و در اینجا در جلسه قبل عرض شد که اگر بنا شد فرض تحقق هر کیفیت حرکتی بدون ارتباط به غایت بی معنا باشد و آن وقت گفتن این که موضوعاً ملاحظه نسبتش به غایت امر غایت خارج است معنایش این است که بگوئیم موضوعاً خدا نمی‌خواهد. چون هر چه که مخلوق باشد را که می‌گوئید باید در ارتباط با غایت باشد معنایش این است که فعل تبارک و تعالی موضوعاً دارای ارزش نیست و فرض ارزش درباره اش نیست. این ضد آن چیزی است که در فلسفه ارزش برای معنا و ریشه ارزش گفته می‌شود.

اگر دنیا دار ابتلا و اختیار گرفته شد آنگاه قوانین حرکت هم صحیح و فاسد پیدا می‌کنند.

به دنبال این عرض کردیم که پس باید شما حرکت را دارای نسبت به غایت بدانید در کل مسیر هم در قیامت و هم در دنیا برزخ و هم قبل از آن. به عالم دنیا هم که می‌رسد می‌گوئید اینجا دار اختیار است. دار ابتلاست اگر گفتید دار ابتلاست آنوقت هر چیزی را که درباره حرکت اصل اختیار گفتید نسبت به تعداد رابطه هائی که در هستی و در عینیت این جهان است باید بتوانید بگوئید. یعنی نمی‌شود درباره هستی اختیاری که

می‌رسد بگوئید دو کیفیت دارد حرکت کفر و حرکت ایمان. دو اختیار می‌توانیم فرض کنیم. مگر دو حرکت نیست مگر اختیار کفر و اختیار ایمان دو حرکت نیست. نمی‌شود یک موجه جزئی در اینجا قائل شوید بعد به صورت سالیه کلیه بگوئید موضوعاً درباره هستی طرح نیست که حرکت دارای ارزش باشد یا نه. بعد از تشریح این قسمت معنایش این می‌شود که زمینه اختیار هم با وجود دو دسته از قوانین یک دسته قوانین الهی یک دسته قوانین الحادی که هر دو اصل در هستی منسوب به خدای متعال و دارای ارزش در مرتبه اصل خلق شدن هستند وجود دارند ولی در مرتبه درون مجموعه نسبتشان را که با هم ملاحظه می‌کنید یک دسته حل شدنی است. ضد ارزش به معنا این که مناسبت با تداوم با هستی ندارد مناسبت ندارد که در عالم رشد کند. بلکه مرتباً تناسب با زوال و دور شدن از رحمت دارد و شرایطی هم می‌تواند مرتباً برای خودش بسازد که از رحمت دور شود این را هم در یک جلسه گفته ایم معنای عذاب داخلی و خارجی هم همین است انسان وقتی از رحمت دور شد نمی‌تواند در محیطی باشد جز در محیط عذاب و نه به معنای این که در محیط عذاب خوش است معنایش این است که محیط باید محیط زجر باشد. محیطش باید محیط الم باشد و خودش هم مرتباً درالم غرق باشد لایموت فیها و لایحیی نه مرگش فرا رسد که نیست و هیچ شود و نجات یابد و نه زندگی پیدا کند تا منحل شود.

اگر قوانین حرکت شامل قوانین سو و قوانین صواب شد آنگاه قوانین دیگر قابل تفسیر می‌شوند.

قوانین حرکت اصلی ترین دایره‌ای است که اگر درباره اش بدی و خوبی، قوانین سو و قوانین صواب داشتن صدق کرد. آنوقت قوانین دیگر قابل تفسیر می‌شود آخرین قسمتی را هم که در بحث گذشته عرض کردیم این بود که اگر کسی بگوید در قوانین هستی جدای از انسان معنای ارزشی ندارد از موضوع ارزش خارج است گفتیم این هم با مبنای ارزش مخالف است یعنی تناسب افعال را به تبارک و تعالی نفی می‌کند هم با ارزشی که در ارتباط با انسان هم باشد مغایر است زیرا ارزشی که درباره انسان است. مگر انسان به عنوان یک کیفیت از هستی مطرح نیست مرگ زمانی که می‌گویند شراب نخور نسبت بین یک کیفیت که "هست" است و انسان که یک "هست" است و نسبتی که بین این دو هست را بیان نمی‌کنند؟ اگر بگوئید پشت سر او امری که خدا

می‌کند هیچگونه مصلحتی وجود ندارد معنایش این است که ارزش بی‌معناست. خدای تعالی ظلماً و جزافاً و لغواً خلق فرموده "و سبحانه و تعالی عن ذلک علواً کبیراً" اگر بگوئید مصلحت سلوکی و طریقی است یعنی از این راه رفتن اطاعت خدا کردن است، باز معنایش این است که این راه یک سختی دارد در مصلحت سلوکی هم نمی‌شود گفت که هیچگونه مصلحتی وجود ندارد، اگر گفتید مصلحت وجود دارد و صلاح در هستی است معنایش این است که اقتضا و صلاح هویت حقیقی عینی مستقل از ادراک و اراده پیدا می‌کند. آن هم معنایش است که آنجائی که می‌گویند شخص نداند و اراده نکند معنایش این است که کار بد واقع شده خدا می‌بخشد. خدا جبران می‌کند والا مقتضای طبیعی آن این است که اگر یک نفر غفلتاً دستش در آتش برود می‌سوزد و اگر هم غفلتاً شرب خمر می‌کند. باید رشدش نسبت به عالم اعلی تکس پیدا کند ولی خداوند قدرت دارد و خودش به اشیا این خواص را داده و خودش این حرکت را ایجاد کرده و خودش کیفیات را ایجاد کرده است و من باب فضل است که در آنجائی که این فرد علم ندارد و احتیاط لازم را رعایت نکرده او می‌بخشد اما این نه بدین معناست که اقتضا ذاتاً از بین رفته باشد.

حالا بحث را در قسمت قوانین تحریک می‌کنم که قوانین حرکت دومین دسته از قوانین بود گفته بودیم که در صورتیکه سه دسته از قوانین صحبت شود که عبارت از قوانین حرکت و تحرک و تحریک می‌باشد بعد هم ثابت شود مدل مجرد از اینها نمی‌تواند مطالعه کند حتماً این سه اولاً اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد و ثانیاً مدل منهای این سه تا (حالا همه یا بعض یا یکی از اینها کار نداریم) نتواند مطالعه کند آن وقت اسلامی و غیر اسلامی پیدا می‌کند. روش اگر روش موضوع شناسی یا روش برنامه ریزی و روش مطالعه عینیت نتواند از این سه تا مجرد فرض شود یا از بعضش مجرد فرض شود آن وقت این سه هم اسلامی و غیر اسلامی داشته باشند طبیعتاً روش هم اسلامی و غیر اسلامی دارد قسمت اولش قوانین حرکت که عرض شد اسلامی و غیر اسلامی دارد و بیان آن هم به اجمال تکرار شد.

قوانین تحرک یا احکام کلی عمل

قوانین تحرک یعنی چگونه حرکت کردن و چگونه موضع گیری کردن و نظام ارزشی حاکم بر رفتار انسان، قوانین حاکم بر کیفیت روابط انسانی است که برصفه‌های مختلف از مواضع مختلف می‌شود آن را توصیف کرد و به ساده ترین عبارت می‌شود گفت احکام کلی عمل می‌باشند. احکام کلی عمل یعنی مبتلابه ما هر چند در مجموعه شکل می‌گیرد و وضعیتش در مجموعه مشخص می‌شود که چه باید بکنیم ولی ترکیبی که این مجموعه برای آن پیدا می‌شود از چه چیزهایی است. آیا فقط ترکیبی از عینیت است؟ یا ترکیب از روابط عینی که شده تازه تحت عناوین کلی قرار می‌گیرد که حاکم بر موضوعات است.

#### تعریف مبتلابه

من یک مثالی برای این مطلب در دوره قبل عرض کردم و گفتم یک سلسله رشته سیم فرض بفرمائید که هر رشته یک مقدار از جریان پتانسیل برق را داراست این را بالای سر یک قطار کشیده اند قطار هم در نشیب و فرازهای مختلف مقدار برقی را که برای حرکت لازم دارد مختلف است در یک جایی سر بالائی است باید مقدار برق وارد زیاد باشد در یک مجا سرازیری است باید مقدار برق وارد کم باشد در یک جا مسطح است باید مقدار برق معمولی باشد. اگر گفتیم این مجموعه‌ای که شما می‌سازید از قوانین حاکم استفاده می‌کند به گونه‌ای که دستگاه کنترل و تنظیم و جریان برق و ارتباط این سیمهای برق را با این قطار تنظیم می‌کند یک جا می‌آید دستگاه واسطه شما و قطار می‌گوید ۱۰۰ هزار کیلو وات برق کافی است والا بیشتر می‌سوزد یک جا می‌گوید ۱۵۰ هزار کیلو وات باید باشد. طبیعی است مقداری که کنترل می‌کند به حسب میزان لزوم ارتباطش به رشته های برق هم فرض پیدا می‌کند آنجائی که ارتباط به هر رشته پیدا کرد به او مبتلابه می‌گوئیم این حکم مورد ابتلا است این قوانین که حاکم بر رفتار است بر موضع گیری حاکم است.

احکام کلی عملی فقه قوانین حاکم بر جریان رشد است.

این قوانین کلی قوانین حاکم بر جریان رشد است رفتار ما همیشه باید دارای رشد باشد نه حاکم بر رشد. آن قوانین حاکم بر رشد است. احکام کلی عملی فقه قوانین حاکم بر جریان رشد است که در شرایط مختلف رشد را نشان می‌دهد که چه باید کرد؟ وضعیت مبتلابه و نسبت را که با رشد دارد مشخص می‌کند و می‌گوید این

گونه که عمل کنید به رشد می‌رسد و از همین جهت است که در عین حالی که جریان وجود دارد. نفس آن قوانین لازم نیست تغییر پیدا کند مگر این که کلاً مگر این که جریان رشد اختلاف در اصل مرحله پیدا کند. مثلاً از عالم دنیا به عالم آخرت می‌روید. اصلاً مرحله اش عوض شده است یا از مراحل که جریان رشد اصلاً در این مرتبه و مرحله نبوده هر چند امم دیگر همه اهل توحید بودند شما پیامبری از پیامبران خدای متعال را محال است پیدا کنید که دعوت به چیزی جز توحید کرده باشد ولی ممکن است احکامی نسخ شده باشد یعنی مربوط به آن مرحله نیست ولی از مرحله بعثت حضرت ختمی مرتبت ص تا آخر که تشریف آوردن حضرت ولی عصر و آمدن وجود مبارک ائمه دیگر همه در این مرحله و تحت رسالت و نبوت نبی اکرم قرار دارد.

قوانین تحرک ضرورتاً= اسلامی و غیر اسلامی دارد.

بنابراین در این مرحله احکامی که بر جریان رشد حاکم است فقط همین احکام ارزشی است اینها مقتضای نفس الامری رشد را، مصالح رشد را متناسب با همه حرکت‌هایی که امکان دارد برای رشد واقع شود در زمانهای مختلفی که درون این مرحله است معین فرموده اند نمی‌شود گفت این قوانین اسلامی و غیر اسلامی ندارد تفسیر از رشد را که نمی‌شود گفت اسلامی و غیر اسلامی ندارد. این دسته ضرورتاً اسلامی و غیر اسلامی دارد اگر یک کسی بگوید در مورد رشد هم اسلامی و غیر اسلامی را کار نداریم یعنی تعریفمان از ارزش اسلامی و غیر اسلامی ندارد. اگر اولی می‌گفت توصیف اسلامی و غیر اسلامی نداریم و ما می‌گفتیم توصیف اسلامی و غیر اسلامی دارد وی راحت می‌گوید ارزش اسلامی و غیر اسلامی ندارد در این صورت اصلاً بحث ختم می‌شود. معنایش این است که اعتقاد به خدا در عمل هیچ اثری ندارد یا اعتقاد به کفر باز باید در اینجا عرض کنیم که قوانین ارزشی قوانین حاکم بر جریان رشد باید و نبایدهای کلی ضرورتاً با اقتضای که در کیفیتهای مختلف نسبت به رسیدن به غایت است حتماً نسبت عینی دارد یعنی اینجوری نیست که یک دستوراتی آمده باشد و نسبت به عینیت هیچ گونه ربطی نداشته باشد نسبت به هستی و جریان هستی هیچگونه ربطی نداشته باشد یعنی قاعدتاً باید کیفیت ربط هر نحوه جریانی از رشد را با غایت در نظام ارزشی و احکام کلیه که حاکم بر عمل

است مشخص شده باشد بر احکام حاکم بر جریان رشد هم مشخص شده باشد. بنابراین قوانین تحرک هم طبیعتاً با این بیان اسلامی و غیر اسلامی دارد.

### قوانین تحریک (تنظیم حرکت)

و اما قوانین تحریک، تحریک به آنجائی اطلاق می‌شود که اصل حرکت مربوط به ما نیست نظم حرکت و کیف حرکت است که به ما مربوط می‌شود پتانسیل حرکت مربوط به ما نیست کیف حرکت منسوب به ماست غلط است کسی بگوید من قوانین حرکت را به دست دارم. یعنی چه؟ مگر می‌توانی ایجاد سکون کنی؟ عالم را زیر و رو کنی؟ غیر از آنهایی که اختیار تکوینی در عالم داشته باشند که بتوانند چیزی را هست یا نیستی را هست کنند باذن... تبارک و تعالی غیر از آنها که حاکم بر اصل بودن باشند معنا ندارد که اسم قوانین حرکت به کسی نسبت داده شود. ما در افعال خودمان هم معنای این که حاکمیت بر اصل حرکت داشته باشیم نداریم بر کیف حرکت حاکمیت داریم اما اگر کیف حرکت شد تحریک می‌شود یعنی شئی متحرکی هست یا کیف جدیدی، تنظیم جدیدی برای او ایجاد می‌کنیم و تحریک می‌شود تحریک، تحریک ساکن نیست، و تحریک متحرک هم که قطعاً خلاف است ولی اگر گفتید تحریک به معنای تنظیم متحرک است که پیدایش کیف جدید حرکت است در این مرتبه شما قدرت دارید البته یادمان نرود که شما این قدرت را در این دنیا دارید یعنی آنجائی که وجود اختیار است سلطه تکوینی برای شما درست کرده اند و سخرلکم تحت تسخیر شما قرار داده اند مسخر شما قرار داده اند آنچه که تحت تسخیر قرار دارد تحت تحریک شما از طریق تنظیم است.

### تحریک تنظیم حرکت است نه ایجاد حرکت یا سکون

پس ما نه ایجاد سکون در شی متحرک می‌توانیم کنیم و نه شئی‌ای که دارای حرکت است او را به حرکت درآوردن ممکن است تنها تحریکی که ممکن است به صورت تنظیم شئی متحرک است در این تنظیم کیفیات مختلف حرکت پیدا می‌شوند. این کیفیاتی که پیدا می‌شوند بر اساس تنظیم یا تحریکاتی است که شما ایجاد کرده اید این تحریکات هیچ فرقی ندارد که در روابط انسانی باشد و جامعه های بزرگ را بتواند کیف حرکت کیف رفتار انسانی را عوض کند و یا فرق ندارد که در باب اشیاء خارجی تحت تسخیر انسان باشد که آدم کیف

حرکتی یک ملکول را عوض کند و یک آلیاژ جدید به دست آورد یا کیف حرکتی یک میدان انرژی را عوض کند و یک کیفیت جریان و خصلت جدید را درست کند در کلیه مراتبی که انسان خودش را فاعل می‌بیند. فاعل بالاستقلال نیست. در نسبت خاصی مختار است و در آن نسبت فاعل است در مرتبه خاصی فاعل است در مرتبه خاصی هم نمی‌تواند فاعل باشد و رای آن مرتبه بالمره فاعلیت منسوب به او نیست و را بی آن مرتبه همه حرکتها منسوب به افاضه اوست در آن مرتبه هر چند افاضه استمرار و جریان دارد ولی کلاً نمد هولاء و نمد هولاء تا زمانی که حضرت حق جلت عظمه بایست و نبایستی را قرار داده و دارای اختیاری قرار داده خوب امداد می‌فرماید با آنجا هم حتی در آن که تحریکاتش هم موثر واقع شود و بعدش کیفیات جدید از حرکت را نتیجه بدهد آن هم بازار خود این نیست. "لا موثر فی الوجود الا..." "آنجا هم رتبه از ترکیب آثار هم بدون اذن تبارک و تعالی محال است. "من ذالذی یشفع عنده الا باذنه" چیزی نتواند ترکیب یا تجزیه شود یا کیفیت جدیدی پیدا شود یک مرتبه تحریکی فقط در دست بشر است. تنظیمی در دست است. اگر اسم مناسب تری را دوستان صحیح می‌دانند که بهتر از تحریک باشد و به معنی تنظیم بشر باشد بیان کنند به نظر من می‌آمد که تحریک مرتبه بسیار نازله‌ای را از ریشه و ماده حرکت نشان می‌دهد آنجائی که فاعلیت در یک محدوده خاصی است پس از حرکت داشتن است نه این که قبل از حرکت داشتن است تحریک ساکن غرض نیست. به حرکت درآوردن شیئی که دارای حرکت نیست. نمی‌باشد تحریک در مرتبه تنظیم شیئی متحرک است البته به ذهن من می‌آید که لزوم به این نام هم در آن اضعار به این مطلب هست که آدمیزاد قدرت تحریک ساکن را ندارد یعنی ایجاد حرکت به او بستگی ندارد یعنی تصرف در معنی تحریک است یا به عبارت دیگر معنی صحیح تحریک را بیان کردن به هر حال شما تعاریفی را که دارید به دست آمده از دستگاه ذهنی خاصی است از تعاریف اولیه‌ای که دارید به هر حال باید وضع اینها معلوم شود که وضعش چگونه است در باب حرکت که می‌آئید اگر گفتید حرکت منسوب به است باید معلوم شود که تحریک چکاره است. نمی‌شود در بحث حرکت در توصیف صحبت کنید و بگوئید هیچ حرکتی وجود ندارد فاعل هر فعلی نهایتاً حضرت حق جلت عظمه است

او حق است و همه هستی ها به اوست بعدش در واژه ها هم تحریک به معنی تحریک ثابت داشته باشد و منسوب به ما باشد. چنین چیزی نمی شود.

تحریک همان برنامه ریزی است

حالا این قسمت سوم که قسمت تحریک باشد برنامه ریزی عملی تحریکی است مطالعه در این است که چگونه تحریک کنند؟ تا چه کیفیتی به دست آید؟ اگر برنامه ریزی را از این موضع بیان نکنید آن وقت معنای برنامه را با رشد و تبدیل و وضعیت را هم نمی توانید بیان کنید. دسته سوم که این دسته از قوانین هستند آیا اسلامی و غیر اسلامی دارند یا نه؟ در جلسه آینده عرض می شود.

پرسش و پاسخ

برادر صدوق: این که فرمودید قوانین تحریک نمی تواند جدای از عینیت باشد روشن است اگر ممکن است با چند واسطه هم آن را بیان بفرمائید؟ می فرمائید نسبت لا اقتضا نیستند ولی در هستی هم مراتبی هست. یک بحث از خود عینیت است یکی قوانین شامل بر اینها هستند تا به امر ثابت می رسد از این طرف هم قوانین تحرک را قوانین حاکم بر رشد گرفتید نه خود رشد...

برادر حجت الاسلام حسینی: بله قوانین رشد آن برنامه ای که شما تنظیم می کنید نسبتهای که بین کیفیتها در جریان رشد است را به وجود می آورد برای وضع خاصی

برادر صدوق: در صورتی که ما در عینیت رشد را به خود عینیت نسبت می دهیم. یعنی خود رشد را نسبت می دهیم یعنی با یک واسطه مربوط می شود. می خواستم بگویم قوانین تحرک با عینیت چند واسطه دارد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: از یک جهت قوانین حاکم بر جریان رشد همیشه ربطی بین حرکت و امر ثابت یا جهت ثابت است یعنی می خواهیم عرض کنم وقتی گفتیم جاذبه غائی ربط بین زمان و مکان را مشخص می کند به صورت تکوینی آن وقت این ربط بین زمان و مکان اگر اختیاری فاصله نشود به وسیله همان جزم



انجام می‌گیرد اگر اختیاری فاصله شد آن وقت شما همیشه یک بایدی دارید که کار جاذبه را می‌کند یک بایدی را دارید که نباید سلبی است که باز توجه به همان جزم می‌دهد یعنی جهت ایجاب و سلبی جاذبه را در شکل دارای اختیارش بیان می‌کند در حقیقت قوانین حاکم بر جریان رشد جای جاذبه غائی رانسبت به نفس اختیار می‌گیرد که اگر اختیار این قوانین را اختیار کند آن وقت حرکت انسان آن گونه می‌شود که جاذبه غائی آن را به طرف غایت می‌برد. چون اختیار نمی‌تواند از مسیر ادراک نگذرد در مرتبه انتخاب اول اختیار به جهت خورد و بعد به انتخاب کیفیتهای منتخب طبیعتاً همیشه با نسبت تقریب می‌تواند مجموعه سازی کند مجموعه سازی یعنی قوانین رشد نه قوانین حاکم بر رشد. قوانین رشد قوانین برنامه‌ای است یا احرازی است که مکلف می‌کند قوانین محرز عندالمکلف قوانین رشد است. قوانین شرع که منوط به احراز نیست نسبت به مبتلابه، بلکه بر اساس اقتضای تکوین خودش است آنها قوانین حاکم بر جریان رشد است یعنی اگر کسی تبعیت حقیقه نسبت به قوانین رشد پیدا کرد زمانش در آن ادامه دارد. درباره معصومین "س" لایشاء الا ما یشاء... "فعل بی جا هم هیچوقت از آنها سر نمی‌زند ترک اولی از آنها سر نمی‌زند و لاغیر معنایش این است که زمانش در زمان تناسبات رشد است یعنی جریان حاکم بر رشد رابطه اش رابطه یقینی است یعنی مجموعه سازی و ارتباط آنها با قوانین رشد ارتباط تقریبی نیست ارتباط حقیقی است ولی ما وقتی که مطالعه وضعیت می‌کنیم یا می‌خواهیم برنامه ریزی کنیم و عمل کنیم در هر سه مرحله ضعف پیدا می‌کنیم.

برادر پرور: در مورد قوانین حرکت اسلامی و غیر اسلامی بودن آن فرمودید به تفسیر ما از اختیار بر می‌گردد.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر عالم را محدود دانستیم نمی‌شود دنیا را دار اختیار ندید هر تفسیری که نسبت به اختیار در حرکت به طرف شی صحیح یا باطل پیدا کردید دو گونه حرکت در هستی واقع شده است یعنی شما می‌گوئید اختیار خوب و اختیار بد نمی‌شود که این دو یک کیفیت داشته باشد و باز هم بگوئید اختیار خوب و اختیار بد نیت خوب و نیت بد. آیا اینها دو کیفیت حرکت است یا نه؟ شما نمی‌توانید دو کیف حرکت را در هستی فرض نکنید بعد دو صفت متضاد یا متناقض را نسبت دهید باید یک حرکت واقع شده باشد

یعنی دو کیفی حرکت در هستی را در مرحله قلب گذاشتید هرگاه توانستید دو کیفیت از هستی را یکی خوب و یکی بد بگوئید عیبی ندارد برای کلیه حرکت‌هایی که در جهان وجود دارد دو بخش قائل شوید. شما یک وقت می‌گوئید حرکت‌هایی که در هستی است از خوب و بد دور است. یعنی موضوعاً موضوعی نیست که روی آن خوب و بد بیاید من می‌گویم این دو نیست را که فرمودید دو کیف از حرکت هست یا نه؟ چه گونه خوبی یا بدی را به آن نسبت می‌دهید؟

برادر ذوالفقارزاده: مثالی را که درباره حرکت اسلامی و غیر اسلامی اشاره فرمودید آن را به انسان ربط می‌دهید که البته قوانین تحرک هم به عبارتی می‌شود گفت رابطه طبیعت با انسان یا رابطه انسان با انسان یا رابطه بین انسان و خدا را مطرح می‌کند. البته در آنجا در قوانین تحرک مسائله انسان موضوعیت ندارد. آیا قانون، قوانین حرکت را منهای انسان می‌تواند اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد؟ بعد مثالی که درباره آب و بخار فرمودید می‌فرمائید آب یک کیفیتی دارد بخار آب یک کیفیتی دارد نسبتی که بین اینها وجود دارد قانون تبدیل را می‌توانیم مطرح کنیم آیا این تبدیل آب به بخار آب با چه نسبتی اسلامی و با چه نسبتی غیر اسلامی می‌شود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر دو شیوه داشته باشد یک شیوه آن اسلامی و یک شیوه آن غیر اسلامی، آن شیوه‌ای که غیر اسلامی است اسلامی نیست آن شیوه‌ای هم که اسلامی است غیر اسلامی نیست.

برادر ذوالفقارزاده: قوانین حرکت را که پارامتر انسان را داخل می‌فرمودید روشن نیست که در اینجا چرا پارامتر انسان را مطرح می‌کنید؟ در حالی که پارامتر انسان در قوانین تحرک باید مطرح شود؟

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا خود انسان یکی از موجودات است یا وجودی در خارج ندارد؟

برادر ذوالفقارزاده: اگر اختیار انسان نباشد...

برادر حجت الاسلام حسینی: اختیار نه، خود انسان. مثل لیوان آیا آدم یکی از هستی هاست یا نه؟ این

هستی مجموعه یک سری روابط است تا به خود اختیار می‌رسیم. اختیار هست یا نیست؟

برادر ذوالفقارزاده: این خارج از قانون می‌شود.

برادر حجت الاسلام حسینی: کیف اختیار هم قانونی ندارد؟ اختیار سوء و اختیار غیر سوء هم نداریم. خوب و بد هم ندارد.

برادر ذوالفقار زاده: پس گستره اختیار را می فرمائید، ذات اختیار را که استفاده کردیم. خوب و بد ندارد.  
 برادر حجت الاسلام حسینی: جریان اختیار را می گوئید اختیار کرد. این پرسش بت را اختیار کرد. پرستش خدای متعال را اختیار کرد، انسان مختار است. آیا دو کیف از هستی دو حرکت هست یا نه؟ یکی می گوئید این فعل بد و آن فعل حرکت خوب است. آیا این دو فعل دارند یا نه؟ اگر می گوئید در باب هستی است باید حذف شود تا معنای آن عوض شود. اینجا هم نباید که بگوئید ارزش دارد یا ندارد.

برادر ذوالفقار زاده: اگر هستی آنها از طرف خدا باشد خداوند همه هستی را خوب آفریده است.  
 برادر حجت الاسلام حسینی: نخیر بعضی را ذاهق یعنی از بین رونده خلق می فرماید. بعضی را دارای رشد خلق می فرماید بعضی تناسبانشان در آینده با هستی استمرار دارد مرتباً رشد می کند برای بعضی رشد محال است.

برادر ذوالفقار زاده: ولی همانی که محال است باید دید عدل بر آن سوار می شوند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: حین بودنش حتماً عدل هست ولی عدل درباره اش این است که ذاهق باشد. آنکه عدل درباره اش این است که ذاهق باشد نام بد را ری آن می گذارند. نام عدم تناسب با غایت را روی آن می گذارند نه به لحاظ الانس بلکه به لحاظ سیرش و جریانش است. دو جریان ببینید اشیا فیکس ثابت نیستند جاری هستند هویت معین و جدای از جریان که ندارند هویت آنها به جریان شناخته می شود یکی جریانش جریان منحلی است جریانش جریان ذهوق و از بین رونده ای است یکی جریانش جریان گسترش یابی است. رشد کننده است.

برادر ذوالفقار زاده: این جریان ذهوقی که می فرمائید آیا می توانیم بگوئیم تا هستی پیدا کرد که این نمی تواند بحث باشد.

برادر حجت الاسلام حسینی: اولین قدمی که گذاشته گام انحلال در طرف مقابل است اولین وهله‌ای که بدی پیدا می‌شود بدی منحل در طرف مقابلش است. بدی یک لحظه استقرار ندارد یعنی تناسب آن با غایت تناسب انحلال در ضدش است. تناسب انحلال در ضد غیر از تناسب در رشد است. خیلی فاصله دارد.

برادر ذوالفقار زاده: پس وجودی که پیدا می‌کند از اول انحلال در خیر می‌شود ولی آن وجود را می‌توانیم بگوئیم که...

برادر حجت الاسلام حسینی: وقتی منحل در خیر می‌شود دیگر خودش نیست. به میزان انحلالش تناسب با وجود ندارد و مرتب از آن کم می‌شود.

برادر ذوالفقار زاده: مرتبه هستی که پیدا کرده است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: جریانی که پیدا کرده آیا جریان در انحلال است یا نه؟ یعنی شما می‌توانید بگوئید هستی آن هستی بالاصاله نیست هستی تبعی است.

والسلام علیکم و رحمه ...

بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۴۰

قوانین تنظیم

مقدمه

برادر نیاز: جلسه ۴۰ روش طراحی در این باره که آیا قوانین تحریک اسلامی و غیر اسلامی دارند یا ندارند خدمتتان هستیم. ضمن اینکه قبلا پیرامون وجه تسمیه قوانین تحریک فرمودید که ادنی مرتبه تنظیم یا بکار گیری فعلی که انسان انجام می دهد تحریک است چون اسم این را نه می توانیم ایجاد حرکت بگذاریم و نه ایجاد سکون در متحرک، بلکه تنظیم متحرک است. و فرمودید در تحریک فقط نظم حرکت و کیف حرکت مربوط به ماست نه اصل حرکت و پتانسیل حرکت که قوانین تحریک (تنظیم متحرک) برای پیدایش کیفیت جدید است که مطلوب انسان است چه در اصول حرکت انسانی و چه در ارتکازات چه در اشیائی که تحت تسخیر و سلطه انسان باشند و بر نامه ریزی را هم فرمودید عملی تحریکی است.

رابطه عمل تنظیم و هدف تنظیم قطع نشدنی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: این قسمت اخر یعنی قوانین تحریک و تنظیم را می خواهیم مورد توجه قرار دهیم و بعد ببینیم که آیا قوانین جدای از ارزش هستند یا خیر؟ آنچه که در دو بحث گذشته محرز است (۱) قوانین حرکت بدون ربط با قوانین ارزشی نیست. (۲) قوانین ارزشی نیز نمی تواند با جهت حرکت بی ارتباط باشد یعنی باید حتما ربط حقیقی و واقعی احکام با کون و خلقت تکوینی حضرت حق جلت عظمته داشته باشد. در اولی معنا اینستکه کون بدون غایت نمی شود خلق شده باشد بودن حرکت و بودن اشیاء نمی تواند

ربطی به غایت نداشته باشد. ونمی شود این ارتباط قطع شود. این در قسمت قوانین اول بود (قوانین حرکت) در دومی بطور خلاصه عرض می کنیم که نمی شود رابطه ارزش با بودن قطع باشد یعنی شما بگوئید هیچ حقیقتی پشت سر ارزش از نظر کون (بودن) وجود ندارد. سومین قسمت این است که تنظیم و تحریک بدون فاعل نمی تواند باشند رابطه ان حتما با فاعلش است یعنی تنظیم کننده می خواهد، تحریک کننده می خواهد نمی شود تنظیم بدون اینکه کسی ان را تحریک کند اتفاق افتد. یعنی اولاً اراده فاعلی لازم دارد. ثانیاً اراده فاعلی اگر از روی شعور باشد بدون انگیزه و بدون مطلوب منتع است یعنی حتماً تنظیم کننده غایتی را در نظر می گیرد و تنظیم او برای دستیابی به غایتی هست. پس بنابراین تنظیم یک طرفش تنظیم کننده است و طرف دیگرش هم آنچه که از تنظیم مورد طلب است. یعنی غایت نقطه منتهی الیه تنظیم است. برای چه تنظیم سوال می کنیم دیوانه است یا با شعور است؟ می گویند با شعور است. برای دست یافتن به فلان هدف تنظیم می کند. پس تنظیم همیشه یک وضعیت ربطی بین وضعیت اول و وضعیت مطلوب وضعیت ثالث است دارد. نمی توان تنظیم را که اراده فاعلی می خواهد از با شعور ملاحظه کرد که نسبت به غایت و مطلوب ربطش قطع شده باشد. مطلوب قرار گرفتن خود عمل تنظیم در امر تنظیم از باشعور ممکن نیست انکه از تنظیم بازی کردن با نظم را هم می خواهد ارضاء همان لهو و لعب و بازی را می خواهد تنظیم بدون هدف ممکن نیست. از قبیل اینستکه بگوئید فعل از شخص مختار با اراده ممکن است انهم در فعلی که وصفش اراده را ذکر می کند. با صطلاح اقایون سلب شیء عن نفسه لازم می آید و چنین چیزی نمی شود. برای چه نظم می دهیم؟ برای رسیدن به هدف الف نمی توان گفت این نظم واسطه بین وضعیت موجود و وضعیت الی نباشد و باز بگوئید نظم بدهید. اگر نظم بدهد اتفاق بیفتد و نظمش خطا باشد می گویند خواستم چنین شود ولی نشد. می گوید در فلان برنامه موفق نشدم این کلمه عدم توفیق را نسبت می دهد یعنی چه؟ دقیقاً معنای عدم توفیق همین است که می گوید از نظم فلان غرض را داشتم ولی این رابطه بین وضعیت من و فلان غرض نشد. پس نظم با مطلوب نمی تواند رابطه اش قطع شود. که این مطلب در معنی تنظیم و تحریک اشاره شد.

ایا ثمره هویتی مستقل دارد یا اینکه تحت تأثیر انگیزه است؟

حالا ببینیم آیا قوانین علمی که در فیزیک و شیمی هم بدست می‌آوریم اینها هم با مطلوب کفر و ایمان رابطه دارد. چه ربطی دارد؟ آنها هم بنا باشد جزء قوانین تحریک و تنظیم باشند. قضیه چه می‌شود؟ علاوه بر این یک شبهه در حاشیه مطلب است که آیا انگیزه می‌تواند در ثمره یا ان چیزی را که پیاده کرده ایم دخالت کند؟ یا اینکه ثمره استقلال در هویت خودش دارد یک کیفیتی از هستی است که می‌تواند در راه این انگیزه ما واقع شود می‌تواند سر راه انگیزه دیگری هم واقع شود. ما انگور را برای سرکه بکار می‌گیریم دیگری از این انگوری که ما برای سرکه ان را تهیه کرده این شراب درست می‌کند، ظاهر مطلب هم اینستکه ان چیزی که بوسیله نظم در هستی بوجود می‌آید دارای هر دو جهت بتواند باشد.

ایا انگیزه هم اسلام و غیر اسلامی دارد؟

اگر ما توانستیم اثبات کنیم که انگیزه و اراده و تصمیم اولاً نظم با طلی را ایجاد می‌کند و ثانیاً نظم باطل محصول باطلی را هم ایجاد می‌کند سومین قسمت تمام می‌شود که بنابراین تردیدی نیست که انگیزه کفار ناشی از فرهنگ خودشان و در جهت رشد فساد است لذا حتماً نظمی را که ایجاد می‌کنند برای فساد است. محصول ان نظم هم فاسد خواهد بود. نتیجتاً انگیزه اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد. اگر بنا شد رابطه انگیزه با محصول حرکتی که براساس یک انگیزه پیدا می‌شود قطع باشد یعنی بگوئیم محصول عینی انگیزه مستقل از انسان است ان یک کیفیتی در جهان هستی است که هم میشود استفاده بد از ان نمود و هم استفاده خوب، یعنی هم این انگیزه را ارضاء کند که انگیزه فاسدی است و هم میشود انگیزه احیانا صحیحی را ارضاء کند از تاکستانی که در زمان طاغوت برای شراب درست کردن ایجاد کرده بودند مسلمین اب انگور درست می‌کنند شیره درست می‌کنند سرکه درست می‌کنند. آنها به چه قصدی درست کرده بودند؟ برای شراب ولی آنچه که بوسیله حرکت آنها درست شد، ان چیزی انسانی نیست بلکه چیزی طبیعی است. انگور که یک شیء انسانی نیست مستقل از انسان است مستقل از فکرو اراده انسان است یکی از کیفیات موجود طبیعی است. این کیفیتی

که در دل طبیعت وجود دارد می‌تواند برای شراب بکار گرفته شود (راه بد) و یا راه به راه صحیح بکار گرفته شود پس محصول انگیزه به دلیل استقلالش از انگیزه میتواند در راه صحیح یا فاسد قرار گیرد و بنابراین علم که روابط هستی است و محصول انگیزه هست لزوماً اگر با انگیزه باطل هم بطرفش بروند باطل نیست.

تصوری از جهت دار بودن انگیزه

این شبهه ضعیفی که در اینجا وجود دارد. چرا می‌گوئیم شبهه ضعیف؟ ابتدائاً سیر را به صورت مقدمه عرض می‌کنیم در این سیر صرفاً از جریانی که واقع می‌شود مطلب را عرض می‌کنم. ابتدائاً کاری به اثبات مطلب ندارم فقط مقدمه‌ای برای صرف قابل تصور نمودن مطلب است تا وقتی که ما می‌خواهیم تصدیق کنیم و نسبت حکمیه بدهیم بتوانیم با هم یک چیز را تصور کنیم نه اینکه یک چیز به ذهن من بیاید پشت سرش هم یک تصدیقی بیاید و یک چیزی بیاید و یک چیزی هم در ذهن اقایون جای دیگر باشد که ببینیم این حالت تصدیق پیدا نمی‌شود ادعان للنسبه واقع نمی‌شود بعد هم تعجب کنند که چرا ادعان للنسبه برای ما پیدا می‌شود؟

بر دستگاه روابط روابط انسانی که متمرکز عمل می‌کند چه می‌گذرد؟

ببینید من یک تصور حضورتان مبارکتان می‌دهم از دستگاه روابط انسانی که متمرکز عمل می‌کند یعنی اصل را بر سرمایه قرار می‌دهد. وقتی اصل سرمایه شد در نظام اجتماعی ربا را قبول می‌کند ربا یک امر طبیعی میشود چون پول و زمان نمی‌شود سود اور نباشد. اگر سود اور نباشد از بد گونه بکار گرفتن بوده است اگر برخورد عاقلانه، منطقی، اقتصادی به پول شود حتماً سود اور خواهد بود.

الف – پول پتانسیل اقتصادی است که نمی‌تواند بدون رشد باشد.

پول یعنی یک پتانسیل اقتصادی بوده و نمی‌تواند رشد نداشته باشد. این رشد بر اساس یک سازمان بنام بانک کنترل، متمرکز و سازمانی به آن بر خورد می‌شود تا بهتر عمل کند. چگونه شما می‌گوئید زراعت را مکانیزه کنید؟ یک زراعتی دیم یک زراعتی ابی و یک زراعتی مکانیزه است که دیگر کنترل در قسمتهای مختلفش است. شما می‌گوئید پول را سازمانی کنید اعتبارات را سازمانی کنید. نگوئید که هر کس پول خواست معاذاً بالله.. در خانه فلان شخص برود که ربا می‌دهد. پولهای ربوی برای مصرف بگیرد. پولهای ربوی برای



تولید بگیرید. یک سازمانی داشته باشد یک نسبتی بین مصرف و تولید داشته باشد. یک نسبتی بین تولید، توزیع، مصرف داشته باشد. اینجا من یک چند کلمه مختصراً بگوئیم. در نظام پولی اگر به اقتصاد دان بگویند بانک قرض الحسنه جاوید تهران به ده هزار نفر نفری ۵۰ هزار تومان در عرض یکسال قرض داده است ده هزار تا ۵۰ تومان ۵۰۰ میلیون می‌شود. جا دارد کارشناسان بانک مرکزی بگویند این خیانت کرده است سوال می‌کنیم چرا خیانت کرده؟ بندگی کرده وظیفه را انجام داده است. این ده هزار نفر در این شهر ده میلیونی تهران گرفتار بودند او می‌گوید این اعتبارات باید در یک جا جمع شود بعد معلوم شود چه مقداری از آن باید تخصیص به تولید پیدا کند؟ فرضاً از این ۵۰۰ میلیون ما ۳۰۰ میلیون را تخصیص به تولید می‌دادیم کارخانه‌ها تعطیل نشوند ارز نداشتند بانک نتوانسته به آنها ارز بدهد مواد اولیه در حدی را که لازم داشتند قاطی کنند و جنس بسازند. این پلاستیک یا آن را بسازند نبوده ارز نبود چون ارز نبود دولت نتوانست ارز تهیه کند وام به آنها نداند این شخصیت‌های حقوقی به نام کارخانه‌ها کاری به این نداریم که مال فرد هستند یا مال دولت است یا بدست چه کسی اداره می‌شود این چرخ باید بچرخد اگر نچرخد چندین هزار بیکار وارد جامعه می‌شود ده هزار بیکار وارد جامعه می‌شود. آن هم به علت این است که نتوانسته ایم به کارخانه‌ها ارز بدهیم قطعات یدکی حساس می‌خواستند. قیمتش چیزی نبود ولی ارز می‌خواست شما اگر این پول را به ما می‌دادید ۳۰۰ میلیون آن را به اعتبارات تولیدی می‌دادیم یعنی فقط به کارخانه‌ها قرض می‌دادیم ۲۰۰ میلیون باقی می‌ماند آن را هم می‌گفتیم شبکه توزیع خوب کار نمی‌کند مراکز توزیع چه دولتی چه خصوصی باید قدرت خرید داشته باشد تا بتواند بچرخاند. فرضاً ۱۵۰ میلیون تومان آن را هم تخصیص به شبکه توزیع می‌دادیم. به نمایندگی‌ها انهایی که می‌خواهند جنس بگیرند و مستقیم به محل برسانند ۵۰ میلیون آن را به قرض‌های مصرفی می‌دادیم حالا این کار را نکردید تاوان آن را بکشید تاوان آن چیست؟ کارخانه لطمه می‌بیند ارز به آن نمی‌رسد اختلال در شبکه توزیع هم پیدا می‌شود و دو برابر ۱۰ هزار تایی که امسال محتاج داشتید سال آینده محتاج خواهید داشت این حرفی است که کارشناسان بانک وقتی که زیر ساخت اقتصادی را می‌نوشتند گفتند که بانک‌های قرض الحسنه اختلال به نظام اعتبارات است یک حرف ضد کارشناسی نیست یا باید آنچه که خوانده اند به نظرشان باید دروغ

است یا اگر راست است طبیعتش باید همینطور باشد. ما در پی قبول یا رد این حرف نیستیم در پی اینکه این قانون هم یک قانون تجربی است نیستیم. دنبال یک چیز هستیم و آن روابط خاصی است که بانک دارد و به آن سازمان اعتبارات می‌گوئید. اینها ذاعتبارات تولیدی می‌دهند یعنی قدرت خرید های بدست آمده در کشور (پول قدرت خرید است) بر اساس کار تو لیدی مردم یک کشور را جلب می‌کنند یک مقدار از آن مصرف می‌شود و باقی مانده آن را سعی می‌کند جلب کند حالا به هر نسبتی که باشد. چرا؟ برای سازماندهی که در نظر دارد. در واحدهای کوچک است که بدون دقت میشود قرض داد اگر بخواهند قرض ۲۰۰ میلیون تومانی بگیرند قرض ۳۰۰ میلیونی و ۱۰ میلیاردی بگیرند نمی‌شود بدون اینکه ببینید پروژه و طرح چیست قرض بدهند. با این پول می‌خواهید چکار کنید؟ باید شما بگوئید من این پول درستی را که می‌خواهم بگیرم می‌خواهم قطعه اولیه یا فلان مواد اولیه را برای کارخانه بیاورم ولی یک جایی می‌رد که این حرف را نمی‌گوئید و می‌گوئید می‌خواهم کارخانه را توسعه بدهم می‌خواهم کارخانه‌ای را وارد کنم تا این حد گسترش را گاهی در مقیاس های کوچک نگاه می‌کنیم. معنای گسترش آن است که کارخانه ۲۰۰ تن تولید سیمان در روز بیش از ۳۰۰۰ تن شود. یک معنا هم این است که خیر می‌خواهم فرمول کشف کنم سرمایه گذاری تحقیقاتی کنم.

#### مراحل مختلف سرمایه گذاری در نظام سرمایه داری

ای سی-ام که نمی‌اید بگوئید صندوق بین المللی پول بانکهای که دارید سازمان اعتبارات پول بدهید که کارخانه ۲۰۰ تن سیمان در روز را مثلا ۳ هزار تن بکنیم او می‌خواهد سرمایه گذاری تحقیقاتی کند در تحقیقات چه چیزی برایش مهم است؟ برای اولین مسائلی را که درباره نظام توزیع اعتبارات عرض کردم در داخل یک کشور کوچک اصلا به این شکل مطرح نیست. صحبت او این است که در رشته جامعه شناسی باید معنی مصرف و بازار آن جامعه را بشناسیم روحیات مردم خصوصیات مردم را شناسائی کنیم. معنای نقطه مطلوب را در موضعگیری نسبت به بازار ایران، افریقا و دیگری را بشناسیم. مگر این کار، کار ساده‌ای است؟ کار

فنی می‌برد زیاد هم کار می‌برد. حالا اقتصاد دانان فلان شرکت بزرگ مثلا مورگان یا راکفلر تشخیص دادند که فعلا در وضعیت مصرفی مردم کره زمین در بازارهایی که تحت الشعاع این شرکت می‌تواند قرار گیرد از نظر عینی باید این رده از محصولات درست شود. چگونه؟ باید اینقدر ظرفیت سیمان درست شود. آیا همه را می‌خواهید یکجا تولید کنید؟ می‌گویند نه ان هم باید مطالعه شود عین شعر سازی که می‌گویند نقطه اپتیمم ان را پیدا کنید که بیمارستان را کجا بسازند؟ اداره را کجا بسازند؟ نظمیه و شهربانی را کجا بسازند؟ عین همین حرف را هم انجا دارد می‌گوید ببینید در کجاها باید سیمان تولید کنید. حالا که بنا شده است ۲۰۰ میلیون تن سیمان تولید شود در کجاها باید تولید شود؟ نقطه هائی را برای ان معین می‌کنند. در چه ظرفیتی تولید شود؟ مثلا می‌گویند بعضی جاهاست که ظرفیت یک کار خانه ۵ هزار تن ۱۰ هزار تن در روز است بعضی جاها ۲۰۰ تن در روز ات. بعد سوال اخری فیلسوف اقتصادی فقط گفته نقطه اپتیمم بین مصرف و تولید پیدا می‌شود کمی کردن ان را یک عده دیگر انجام می‌دهند. که انها در اقتصاد فیلسوف نیستند انها تطبیقی مطالعه می‌کنند که کجاها؟ چقدر؟ چه بازاری؟ چه خصوصیتی؟ این را پیدا می‌کنند. یک لیست آوردند گفتند ما کزیمم کارخانه هائی را که برای تولید سیمان لازم داریم ۱۰ هزار تن در روز است و می‌بینیم ان ۲۰۰ تن در روز است فرضا تعدادش هم ۱۰ تا هست ما ۲۰۰ تنی می‌خواهیم ۳۰۰ تنی و... می‌خواهیم. مطالعه میکنند اینجوری نیست که به طور دلخواه بگویند ۱۰ تن ۱۰ تن ان را اضافه کنند نه روی یک جاهائی است که می‌گویند اگر از ۲۰۰ بالا امدی صرف نمی‌کند روی ۳۰۰ بروی. بعد ۵۰۰ صرف نمی‌کند که روی ۷۰۰-۸۰۰-۹۰۰ بروید روی هزار بروید یا از روی ۱۰۰۰ روی ۱۸۰۰ بروید. ان را باید مطالعه کند همینجوری که حرف نمی‌زند. چگونه در این قسنت مطالعه می‌کند؟ در انجام ی امد روی بازار مطالعه می‌کرد در اینجا روی مدیریت ان مطالعه می‌کند روی سوخت و مصرف و همه چیزش حساب میکند. خرجش چگونه مقرون به صرفه است؟ از این سطح که به سطح دوم امد چگونه باشد. به کارخانه ۱۰ هزار تن در روز می‌رسد. این ظرفیتها را که معین می‌کنند اسم ان را مهندسی تکنولوژی می‌گذارند. نه مهندس فنی نه مهندسی مکانیک بلکه مهندسی تکنولوژی. در چه ظرفیتی تکنیک را در عینیت لازم داریم. این کار اقتصاد دان هم نیست. در ان سطح فلسفه اش کار کسی است که هم

اشنائی به تکنولوژی داشته باشد هم اشنائی به اقتصاد داشته باشد. بسیار خوب مهندس تکنولوژی ظرفیتهای را معین کرد ظرفیتهای مطلوب را معین کرد. نقطه های مطلوب در مناطق قبلا معین شده بود. ظرفیتهای مطلوب هم الان معین شد. نقطه های مطلوب در مناطق معلوم شده بود بر اساس آن گفته بودند چه نقطه هائی را داریم؟ چه مصرفهائی را داریم؟ و پشت سر آن گفتند چه ظرفیتهائی را می خواهیم؟ حالا آن را دست مهندسی مکانیک می دهند یعنی چه؟ یعنی مهندسی مکانیزم ساختار، طراح کارخانه، وقتی برای طراح کارخانه سفارش می آید. وقتی برای مهندس مکانیک برنامه می آید (مهندس مکانیک غیر از مهندس مکانیک است یعنی مکانیک چگونه باشد) وقتی به او می گویند که تولید سیمان باید ۱۰ هزار تن در روز باشد ایشان باید مقاومت مصالح را بسنجد و مثلا بگوید دهنه کوره سیمان باید اینقدر قطرش باشد این قطر اینقدر در دمای فلان با وجود فلان وزن فلان در کشش و تنش می تواند مقاومت کند یا نه؟ نمی آیند یکبار یک لوله بزرگیسازند و بعد سنگ در آن بریزند و شروع شود مچاله شدن بعد بگویند ایندفعه نشد نه باید روی آن مطالعه کنند وقتی آمدند کشش و تنش و تشکیلات آن را ملا حظه کردند نگاه می کند می گوید ما در ظرفیت ۱۰ هزار تن نمی توانیم تولید کنیم می گویند چرا؟ می گوید کشش و تنش مصالح مقاومت مصالح به ما اجازه نمی دهد ما مصالحی را که از فلزات داریم اینها هستند مقاومت هایشان این نسبت ها را دارد و ما نمی توانیم. سراغ مهندس متالوژی می فرستند میگویند آیا می توانید یک الیاژ جدیدی از نظر وضعیت مولکولی به ما بدهید که ما بتوانیم این دهنده را بگیریم؟ او گاهی می تواند و گاهی می گوید از اینجا نمی توانم بالاتر ایم...

حالا به آن کسی که گفته باید ظرفیت سیمان ده هزار تن شود به او بگو اقا دوتا کارخانه ۵ هزار تنی کنار هم بزنید می گوید این نقطه مطلوب است می شود اینکار را کرد ولی دو دستگاه مدیریت و دوتا سوخت می خواهد. در سوئس و فلان جا قدرت تجارتي بندری و فلان هم داریم بازارش هست مصرفش هم هست ۱۰ هزار تن می خواهیم تولید کنیم اگر آن را دو تا ۵ هزار تن کردیم اینقدر در صد هر روز گرانتر تمام می شود نقطه مطلوب ۱۰ هزار تن است. این غیر از این است که بخواهید برای یک دهات کوچک کار خانه سیمان بزنید ولی نتوانید سیمان را توزیع کنید و مجبور شوید کار خانه ۲۰۰ تن بزنید می گوید نقطه مطلوب ما در اینجا

۱۰ هزار تن است. مهندسی متالوژی هم می‌گوید نتوانسته ایم. روی مطالعه مولکولی هم کار کردیم ولی نشد از اینجا برای مطالعه زیر مولکول می‌روند یعنی مطالعات اتمی. چرا؟ برای اینکه ببینید کیفیت اتم را چگونه که تغییر دهند می‌توانند چنین فلزی را بدست آوردند که بتواند مقاوم باشد. حالا اینجا سراغ اتم و فیزیک اتمی آمده اند. اتم چکار می‌کند؟ او هم می‌آید پشت دستگاه آزمایش مهندس متالوژی می‌نشیند با چشم مسلح نگاه می‌کند یا نه؟ آنجا دیگر ابزارش عوض می‌شود ابزارش تئوری و مدلش می‌شود اینجا باید مطالعه روی نسبت اوصاف بهم کند. مطالعه اتم که صحبت از این نیست که شما عینک بزنی و میکروسکوپ بزنی و مطالعه کنید نسبت اوصاف بهم ابزارش از ابزار عینی تبدیل به یک ابزار محاسباتی ذهنی می‌شود ولی نه ذهن مجرد از عین. اوصاف را می‌خواهد کنترل کند. اینجا حتما نیازمند به ابزار است ولی اکتفا به ابزار دقیق آزمایشگاهی کردن بسیار خطاست تا آنجا که مربوط به مولکول بود می‌توانست با ابزار آزمایشگاهی کار کند. اینجا ابزار محاسباتی می‌خواهد که بتواند بین اوصاف نسبتی را که وجود دارد ملا حظه کند. به عبارت دیگر نسبت تأثیر می‌خواهد نسبت تأثیر معنایش اینست که شما یک عامل، دو عامل، سه عامل در اینجا دارید نسبتی که بین آن عوامل دارد می‌خواهد به هیچ کدام حق تأثیر مطلق نمی‌دهد. سهمی که به این می‌رسد اثر این را منسوب به نبت می‌دانید. حالا مدل می‌سازد چه می‌کنید / در باب حرکت تئوری دارید. بر اساس تئوری هم نمونه‌عینی می‌سازید. بر اساس نمونه عینی هم سفارش برای مطالعه و محاسبه و جمع بندی نسبتهای عینی می‌دهید. تا بتوانید چیزی را کنترل کنید و کیف حرکتش را تا بعد بتوانید بگوئید تغییر چگونه حاصل می‌شود وضعیت را کنترل کنید و کیف حرکتش را تا بعد بتوانید بگوئید تغییر چگونه حاصل می‌شود وضعیت موجود چگونه تبدیل به وضعیت مطلوب می‌شود آن فلز مطلوبی را که سفارشش از جامعه آمده است برای تولید آن کارخانه با ظرفیت ۱۰ هزار تن چکار می‌کنید؟

از نظر یک فیلسوف الهی حرکت‌هایی به طرف صلاح هستند حرکت‌هایی به طرف فساد که با اختیار هر یک ابزار متناسب آنها پیدا خواهد شد.

تا حالا که در باب تصورش صحبتی از اسلامی و غیر اسلامی نیست؟ عرض می‌کنیم کم کم همینجا نتایج ظاهر می‌شود. عرض می‌کنیم که شما می‌خواهید یک فیلسوف الهی را پیدا کنید او فیلسوف الهی در باب حرکت مطالعه می‌کند عالم را مخلوق خدا می‌داند حرکت را کیف هستی می‌داند و برای رفتن به طرف غایت انوقت برای این حرکت در مراحل مختلف قائل به فلسفه تاریخی خاصی است مرحله آخرت مرحله دیگری است مرحله دنیا مرحله دیگری است. دنیا چیست؟ دار ابتلاء و آزمایش در اینجا این فیلسوف الهی به بحث حرکت که میرسد می‌گوید حرکت‌هایی می‌توانند بطرف فساد باشند و حرکت هائی بطرف صلاح. می‌گوید اگر در عالم خارج اختیار بخواهند تحقیق پیدا کند. اگر اختیار سوء بخواهد پیدا شود باید یک ابزاری متناسب با آن قدرت انتخاب سوء و جریان سوء در خارج وجود داشته باشد و انتخاب صحیح هم همین طور است. جزء پیش فرض‌هایش است که قوانینی که با قوانین ارزشی که از طرف وحی آمده سازد آنها در عین حال قانون بودن در عین حال نسبت داشتن ولی قوانینی هستند ذهوق و گمرا هکننده و باطل می‌گوید دروغ مغالطه ضلال در اصل هستی که هستند اثرش هم معلوم است. اینجور که نیست اثر نداشته باشند ولی اثر سوء دارند اثرشان قابل رشد نیست. می‌گویید این دسته قوانین باید اینجوری باشند. معیار ما در سنجیدن چیست؟ می‌گوید باید تناسباتی را در عینیت کشف کنیم که هماهنگ با جریان احکام باشد. با این تئوری سوالاتی را که می‌خواهند از عینیت بکند فقط نسبت بین کیفها نیست نسبت بین کیفها و جهتها و مطلوب هاست. حرکت را مستقل از جهت در کل مسیر خلقت نمی‌داند. علائم ان هم احکام کلی الهی است و ابزار متناسب با ان هم توانسته بسازد بسازد. چه سوالاتی را بکنم که هماهنگی ان را با چه کیفیت‌هایی مشخص کنم؟ حالا که این سوال آمده که این را کشف کنید که تناسب با چنین مقاومتی داشته باشد هر چه آزمایش کنید می‌گوید برای اینکه روابط انسانی در اسلام متمرکز عمل نمی‌کند. این سفارش تناسب با ان دستگاه اجتماعی ندارد. یک قسمت کوچک دیگر در باب تصورش عرض می‌کنیم تا بعد سراغ بقیه بیائیم. اگر قوانین و نظام ارزشی را مثل یک کارخانه فرض و تصور بفرمائید و دو کارخانه فرض و تصور بفرمائید و دو کارخانه که دو کارخانه که دو محصول برای دو رشد و دو مطلوب ساخته شده است و محصول ان کارخانه مستقل از انسان است ولی چگونه استقلالی؟ یا توسعه

می‌دهد و زمینه رشد برای تقوی میشود یا زمینه رشد برای هوی میشود چرا؟ چرا زمینه مشترک برای هر دو نمی‌شود؟ چرا زمینه یا برای رشد ان میشود؟ مگر نقطه مشترک در رشد دارند. که زمینه و تناسبات عینی ان مشترک باشد؟ مگر رشد رابطه اش با هستی قطع است؟ مگر رشد تخیلی انجام می‌گیرد؟ معنای رشد با حقیقت عینی رابطاش قطع بودن همان است؟ مگر رشد یک جریان در هستی نیست؟ چگونه می‌توانند مشترک در توسعه و رشد با هم باشند؟ مگر نسبت بین انسان و عینیت نیست که مبنای ارزش را بر اساس حرکت به طرف حضرت حق جلت عظمته میسازد. اگر کسی قائل به مقتضای نفس الامری برای اشیاء و ربطشان به انسان نباشد. یعنی قائل باشد که ارزش پایگاه تکوینی ندارد. یعنی قائل باشد که ارزش جزافا و گزافا است. و بر باطل استوار است انوقت می‌تواند چنین حرفی را بزند. اگر التفات به لوازم حرفش داشته باشد؟ اگر جریان رشد و توسعه عینیت، هماهنگ با جریان روابط انسان با عینیت است یعنی به عبارت دیگر توسعه امکانات در جهت بندگی الهی در عالم دارید. و توسعه امکانات در جهت طغیان داریم جریان توسعه هم هست و توسعه بریده بریده نیست. این جریان نمی‌شود با جریان رشد رابطهاش قطع باشد. و تعریف که ارزش دارید با ان قطع باشد. یعنی حتما رشد عینیت متکیف به کیف است. این باب تصور تنها بود.

#### تصدیق جهت دار بودن انگیزه

باب تصدیق را از اینجا شروع می‌کنیم و عرض می‌کنیم که هر گاه توصیف ساده اوخانه‌ای از عینیت باشد که بشود یک بقال را هم آورد و گفت اینجا چه می‌بینی؟ او همنجور که من توصیف می‌کنم توصیف کند. هر گاه یک اینجوری باشد انوقت می‌توانید بگوئید توصیف ربطی به ارزش و انگیزه ندارد. هر کس را بیاورید می‌گوید اب تر است. اگر توصیف کمی فنی تر شد زیر میکروسکوپ آوردند بنده را بالای سر ان ببرند که ببینم یک چیزی هائی در اب حرکت می‌کند وحشت مرا می‌گیرد. می‌گویم اینجا چه خبر است؟ می‌گویند اب است می‌گویم این حرف دروغ است. من انجا دیدم که چیزهائی حرکت می‌کردند. این چیست؟ به من یک ابزار دقیق تری می‌دهند که فرضا حرکتها را در یک مرحله دقیق تری کنترل کند اصلا مبهوت میشوم و تا مدتی نمی‌توانم

حرف بزنم. ولی حالا ما یک سوال بالاتری در اینجا کرده ایم عرض کردیم نسبت تا تاثیر معنی ربط و جمع و مجموعه را می‌دهد. و مگر مجموعه بدون مشخص کردن محورهای سوال و تقسیم و مقسم ان ممکن است؟ استنباط کارشناسی از حرکت اتم محال است از ابزارش که تئوری ان باشد و مدلس باشد جدا شود و یک استنباط است. استنباط درباره نسبت بین دو وصف دو خصلت. این نمی‌تواند با ان تو صیف ساده ربط داشته باشد که قابل مشاهده و رویت است. نسبت بین دو وصف منهای تئوریهها و مدل منهای اصالت ربط منهای به نحوه‌ای معنی مجموعه را دخالت دادن محال است بوسیله ابزار بشود ابزار که نمی‌تواند نسبت را ببیند. نمی‌شود با ابزار نسبت را دید. ابزار فیزیکی فقط گزارش و مشاهده می‌تواند بدهد. اگر شما با کامپیوتر کنترل کردید و نسبت بدست اورید معنایش این است که کارتهای تنظیمی قبلی شما مدل نسبت را داده است. نسبت بین دو وصف منوط به محورهای که برای سوال طرح کردید و اصول فرضی که در نسبتها یتان فرض کردید است. یعنی قطاعی که بایک مدل که سه محور را اصل قرار داده فرض کنید بحثی را که ما خدمت برادران می‌کنیم که مقسم تقسیمات ۳ است و چنین و چنان قطاعا سوالات یک جور دیگر می‌شود. نسبتی که بین آنها برقرار میشود بر اساس فرضیه ما یک جور دیگر میشود. یعنی اصول مفروضه شخص تئورسین برای مدل سازی اگر تغییر کند مدل او و محور هایش تغییر میکند. نسبتهای بین ان تغییر می‌کند. واگر نسبت بین مدلها تغییر میکند. نسبتهای بین ان تغییر می‌کند. و اگر نسبت بین مدلها تغییر کرد قدرت مطالعه و استباطش فرق می‌کند استنباطش فرق می‌کند استنباط کارشناس از طریق مدل انجام می‌گیرد ومن همینجا یک لغزشگاه بسیار بزرگ می‌بینم گاهی وقتی منحنی اقتصادی می‌کشند. فرمول پول هست منحنی ان هم می‌کشند خیلی راحت می‌گویند اقا جون این که اسلامی و غیر اسلامی ندارد کار کارشناسی است. عجب اینجا همینجائی است که غفلت شدید حاصل میشود. نسبت بین مصرف و تولید را وصف کردن، وصف عینیت در مورد چگونگی رفتار، چگونگی است با این ابزار استنباط شده است. خوب نسبت تأثیر و عملکرد عینی دارد خوب داشته باشد. خواندن نسبت تأثیر عینی؛ خواندن وضعیت موجود با این ابزار انجام می‌گیرد یعنی برنامه ریزی تحقیقاتی شد. مدل مبنای برنامه ریزی برای تحقیقات شد. شما وضعیت را سوال می‌کنید استنباطی به شما می‌دهدبر اساس



مدلی که دارید. بعد برنامه برای عملکرد می‌ریزید مدل در آن نقش دارد. پیش فرضهائتان در آن نقش دارد بعد قدرت عملکرد کارتان را می‌خوانید قدرت کارتان را هم که می‌خواهید قدرت عملکرد کارتان را هم که می‌خوانید باز به صورت توصیفی که ساده هم نیست. نسبت تاثیر هارا که می‌خوانید یعنی مطالعه برنامه ریزی دوم نتیجه گیری و شناختن اینکه آیا عمل در چه حد بوده؟ به چه میزان بوده؟ در چه جهت بوده؟ هر سه اینها با ابزار انجام می‌گیرد و هر سه استنباطی کارشناسی است. هیچکدام از اینها توصیفی ساده نیست. خیلی فرق دارد علل و معالیل جزئی باشد و همه اش بازگشت به توصیف های ساده اوصاف کند و فرضیه هایی که درباره طبیعت اشیاء و خاصیت اشیاء و خصلت داشته باشیم مستقل از خاصیت های عینی آن اشیاء باشد عرق بیدمشک چه خاصیتی دارد؟ مقطر نسترن چه خاصیتی دارد؟ مقطر گلاب چه خاصیتی دارد؟ به صورت تک نفری تجربه کنند و استقرائی حکمی در طب به دست آورند و به عنوان یک حکم تجربی بیان کنند این حکم استقرائی که به وسیله تجربه پیدا شده که برای بیمار یرقان دار بسیار تفاوت دارد این را نمی‌توان با کاری که در مدل و تئوری انجام می‌گیرد یکی دانست. او اصلاً استقرائی نمی‌کند. او یک برنامه ریزی تحقیقاتی می‌کند بعد از این که فرضاً ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ آزمایش کرد بعد نظر درباره ۱۰۰ها هزار مطلب می‌دهد بعد اثرش در جاهای مختلف ظاهر می‌شود اصلاً نسبت بین اوصاف را تحقیق می‌کند و در اولی که استقرائی عمل می‌کند به اصطلاح فرضیه تئوری و فلسفه اش از تجربه اش مستقل است. در دومی نمی‌توانید نسبت تاثیر مستقل را از مدل و نسبت بین اوصاف بخوانید. مدل و تئوری و پیش فرض تئوری نسبت به استنباطی که دارید که استنباط ساده نیست کاملاً مربوط می‌شود. سوالی برای ابزار در شکل متمرکزش \_ طرح شده بود. نقطه اپتیمم را ۱۰هزار تن سیمان ذکر کرده بودند سفارش از جامعه برای آن آمده بود یک نسبت تاثیر متناسب طرح کردند و جواب دادند که با جامعه اسلامی که نقطه اپتیمم آن را الان به صورت قطع می‌توانید بگویید که نظام پولی ما درباره پول این جوری فکر نمی‌کند. ربا را اصل نمی‌داند جمع کردن پول ها را اینجوری نمی‌گوید. شما می‌توانید بگویید که روابط انسانی شما چه نحوه جامعه را درست می‌کند؟ و چه مطلوبیتهایی را مشخص می‌کند؟ آیا صره جوئی در مقیاس \_ تولید را روی ظرفیت می‌برد. یهنی می‌گوید نرخ شتاب تولید باید افزایش پیدا کند و نقطه مطلوب

بر اساس آن مشخص شود یا می‌گوید روی ظرفیت تولید باید مشخص شود؟ نقطه اپتیمم شما بر چه اساس معین می‌شود؟ تحرک اقتصاد شما چگونه انجام می‌گیرد؟ کار، گاهی از دوجبهت صدمه دارد یکی اینکه ادم بخواهد بگوید همه علم باطل است مثل این است که بگوییم همه دنیا پوچ است. انسان را وهم بر می‌دارد. واقعش این است که حالا از بحث خودمان بگذریم اگر شما را از اینجا بر دارند و در یکی نمایندگی های مثل میتسویچی می‌گویند این شرکت ۷۰ تا از قبیل کارخانه توشیبا دارد و توشیبا عمارت نمایشگاهش در ژاپن ۵۰ طبقه است حالا شما فرض کنید که به آنجا رفته اید در طبقه اول که می‌روید می‌بینید یک مقدار از اثاث خانه شما مشابه اش این جا هست غیر از رفتن و خریدن و از مغازه آوردن. آنجا که می‌روید می‌بینید انگار اینها که در خانه ماهست پس سر نخ اینجاست طبقه بالا هم می‌بینید سر نخ لباسها هم این جاهست بالاتر می‌روید سر نخ عینک هم آنجاست. مرتب می‌بینید که انگار حیات در تولیدات اینجا می‌گذرد. ادم وقتی بگوید همه باطل وحشت او را می‌گیرد می‌گوید پس باید از زندگی دست شست و رفت طرف قبرستان یا به جبهه رفت و شهید شد. چکار کنیم؟ وقتی وحشت ادم را می‌گیرد تازه این یک جزء کار است (یک نفر آمده بود می‌گفت در ماه ۲ هزار مجله ریاضی پخش می‌شود که حداقل ۵۰۰ مجله آن مطالب نو و جدید دارد و در ۵۰۰ مجله‌ای که اعتبار دارد و مقاله هایش نو و جدید است حساب ورقش را کردیم که ۲۰ هزار صفحه می‌شد. یک نفر بگوید هر ماه ۲۰ هزار صفحه در ریاضی مطالب نو وارد می‌شود یعنی در روز را حساب کنید که روزی چقدر مطلب نو در ریاضی است؟) یک ماشین عظیمی را انسان می‌بیند رعب را بر می‌دارد بعد اگر دو تا طلبه یک جا نشستند و گفتند علم جهت دارد می‌گویند معلوم می‌شود این ها یا عقل ندارند که اینجوری حرف می‌زنند یا اصلا نمی‌فهمند درباره چه حرف می‌زنند موضوع حرف چیست؟ اگر بفهمند موضوع حرف چیست، اینجوری حرف نمی‌زنند. من وقتی این ملب را می‌بینم به خاطر می‌آید که حضور مبارک امام که می‌فرمایند در انقلاب فرهنگی که صحبت می‌کنند مصداق " و کان ابراهیم امه واحده " است یعنی همه مردم دنیا یک چیز دیگر می‌گویند ایشان محکم ایستاده و یک چیز دیگر می‌گویند. حضرت ابراهیم هم وقتی ندا داد عده‌ای مثل لوط اسحاق و اسماعیل و غیره پیدا شدند ولی تا حضرت ابراهیم در حیات بود تعدادشان خیلی کم بود. چیزی نشد

تا آخر کار. حالا بعد خدا رشد داد یک حرف دیگر است ولی برابر عده مردم دنیا چیزی نبود. ان وقت هم مردم بت می‌پرستیدند این وقت ترکیبی وضعیت روحی و ارتکار در عالم کار می‌کند یعنی امکانات راسعه وضیق عجیبی می‌دهد وقتی همه دنیا یک چیز می‌گفتند ابراهیم و تعداد اندکی مثل پسرش کمک او برای ساختن خانه کعبه بودند و عده قلیلی هم طرفدار او بودند. حالا واقعه این است که ولیکن قلت نفر نباید نظر نسبت به مطلب را ضعیف کند. اگر ما مطلب برایمان تمام شد و اعتقاد به حقیقتی که در آن تردید هم نداریم وجود داشته باشد حالا البته در وضع فعلی اگر یک راهی پیدا شود مستمع زیادتر است و خیلی زیاد هم هست همه مردم جهان به یک نحو از تمدن فعلی رنجیده شده اند و تمدن فعلی را نمی‌پذیرند یعنی روابط انسانی بین کفار که بر اساس اهواء شکل گرفته بود یک تکنولوژی متناسب با خودش را می‌طلبند و تکنولوژی متناسب با ان روابط یک تمدن جدید یک جریان رشد جدید را متناسب با خودش را می‌طلبند کفر دوام ندارد این را یقین داشته باشید کفر یک طرفش شهوات است یک طرفش ظلم است یعنی ممتنع است که کفر با عدل سازگار باشد جوهرها ذاتا در کفر ظلم عظیم خوابیده است و... هیچ عظمت ظلمی با هندازه انکار حضرت حق جلت عظمه نخواهد بود و کسی که کفر ورزید هر ظلمی راحت انجام می‌دهد دیگر به چیزی پا بند نیست چرا ظلم را نکند؟ بنابراین نظام کفر لازمه جوهریش ظلم است و ظلم لازمه ذاتیش این است که از هم بپاشد دوام وثبات و رشد ندارد نمی‌تواند علی‌الابد باشد. بنابراین تمدن کفر خودش پوشیده است چیزی از ان باقی نمانده فقط انشاءالله... دوستان یک یا علی مدد بگویند فرو می‌ریزد. به یاری خداوند متعال و لا حول ولا قوه الا با الله العلی العظیم و عنایات حضرت بقیه الله (عج) را استمداد بطلبید و بدانید که کفار هم هیچ حول و قوه‌ای از خودشان ندارند که بتوانند روی پای خودشان بایستند اگر عده هم کم و را طولانی است نترسید شیطان کارش همین است شیطان نسبت به کار حق و صحیح از همین می‌ترساند. قدرت مال خداست. شما محکم دقت کنید و مطلب را مشخص کنید و مهیا شوید که در طرفداری نبی اکرم باشید یقین داشته باشید کسانی که در طرفداری نبی اکرم هستند جبرئیل به انها کمک می‌کند چون جبرئیل در کمک رسول خدا هست محال است جبرئیل رسول خدا را کمک نکند.



بسمه تعالی

لاحول ولاقوه الا بالله العلی العظیم

## روش طراحی دوره سوم

جلسه: ۴۱

آیا بین دو کیفیت یک نسبت و یک ربط وجود دارد یا خیر؟

برادر حجت الاسلام حسینی: یوالی که در این جلسه مطرح شده است این است که آیا بین دو کیفیت دو رابطه وجود دارد یا یک رابطه اگر دو رابطه وجود دارد دیگر اسلامی و غیر اسلامی ان چه معنا دارد؟ ابتدائاً ببینیم آیا امکان دارد بین دو کیفیت دو رابطه وجود داشته باشد؟ و این بحث را مکرراً در مباحث هفته های قبل اشاره کرده ایم که خطا پذیری و تحمل خطابین عینیت و ادراک چگونه می شود حالا همین مطلب را یک مقدار تو ضیح می دهیم.

یک وقت هست که شما می پذیرید رابطه بین دو کیفیت در عالم هستی جز یکی نمی تواند باشد. اگر بیش از یک شد قانون، قانونیت خودش را از دست می دهد یعنی معلوم نیست که کیفیت چه نتیجه ای را به دنبال دارد. جمع بین دو کیفیت منتهی به ای را می دهد اگر بنا شد که هم بتواند (الف) را بدهد و هم (ب) را گاهی ان، خود این موضوعیت را زیر سوال می برد. هر گاه رابطه بین دو کیفیت از یک خارج شد و به تعداد رسید قانونیت قانون مورد سوال قرار می گیرد. یعنی دیگر نمی توان گفت اب دارای رطوبت است زیرا قانون علیت دارد که بین اب و اثرش که رطوبت باشد اگر بخواهد بر قرار باشد باید اب فقط رطوبت داشته باشد. اگر تونست تخلف کند معنایش این است که گاهی اب تر کند و گاهی نر نکند این اصل اشکال است. ظاهر اصل اشکال بسیار قوی است در حدی که هر گاه ان را نفی کنید نفس قانون را نفی کرده اید. این یک طرف قضیه است. اگر ان را هم اثبات کنید معنایش این است که نفی کرده اید. این جور نیست که فقط یک طرفش مورد اشکال باشد. یک طرف دیگر هم تمام است در اب رابطه انسان و جهان. این را چه مجموعه نگر و چه جزء نگر چه در دستگاه منطبق تجرید

وچه در غیر آن می‌پذیرید که بشر میشود اشتباه و خطا کند می‌تواند رابطه انسان با جهان تحمل تعدد را داشته باشد، این را مجبور هستیند بپذیرند زیرا هر گاه رابطه انسان با جهان تعدد پذیر نباشد چه می‌شود؟ جبر بر آگاهی حاکم می‌شود و معنی احاطه از آگاهی گرفته می‌شود. وجود آگاهی و حاکمیت بر رابطه اثبات تعدد پذیر بودن را می‌نماید یعنی انسان در مسأله آگاهی تحت قانون قرار نگیرد حاکم بر رابطه باشد نه تابع رابطه زیرا اگر نفس آگاهی نه آگاهی بر قانون بلکه خود آگاهی و پیدایش آگاهی اگر تحت قانون قرار گرفت احاطه بر موضوع مورد آگاهی ممتنع می‌شود و مثل سایر روابطی می‌شود که در هستی وجود دارد اگر مثل سایر روابط شد درباره خود آگاهی نیز نمی‌توان قضاوت کرد. یعنی خود این قضاوتی را که شما می‌کنید یعنی علم و ادراک مطلقاً زیر سوال می‌برد. اگر چنین شد برابر با نفی آن است. آن وقت هر گونه اعلامی را که شما بکنید نیازمند به مرتبه‌ای از اطلاق در علم و آگاهی هستید که با این سوال مخدوش میشود حتی اینگونه رابطه ما با جهان چنین است، جهان چنین است. حتی تردید کردن، تردید اگر نفس تردید وارد شد نتیجه اطلاق است. پس نمی‌توانیم تردید کنیم.

به خودمطلب بر می‌گردیم انسان نسبت به شناختن این لیوان دید و آگاهی‌ش تحمل خطا دارد نسبت آگاهی من به این لیوان صد در صد نیست هماهنگی صد در صد ندارد رابطه اشیاء با هم صد در صد نیست یعنی دو زمان برابر نسبت به دو شیء وجود ندارد این قلم و این لیوان نمی‌تواند یک زمان برابر داشته باشد زمان این لیوان فقط برابر با زمان خودش است ولی نسبت بین اینها یعنی رابطه بین حاکم بر کل آنها صد در صد است یعنی حاکم بر کل آنها هم برابر با خود آن رابطه است.

سوال اینجاست که آیا ربط بین من و این لیوان هم از قبیل رابطه این پارچ و لیوان به اینگونه است که هماهنگی آن صد در صد باشد؟ یا اصل هماهنگی آن هم می‌شود ۷۰٪ یا ۸۰٪ یا ۹۰٪ باشد. اگر من سوء اختیار کردم هماهنگی " دید من " با این لیوان، یعنی اگر سوء اختیار کردم و به آن اندازه که باید حواس من به این لیوان باشد نبود، حواسم طرف میکروفون رفت وقتی حواس من به طرف میکروفون جلب می‌شود شناسائی من نسبت به این متمرکز نمی‌شود. این را ۷۰٪ به حساب آوردم در حال که باید ۸۰٪ به حساب می‌آوردم نسبت تا

ثیری را که به لیوان دادم ۷۰٪ بود نسبت تأثیری را که می‌بایست به لیوان می‌دادم ۸۰٪ است ۱۰٪ نظر من نسبت به واقعیت تحمل خطا پیدا کرد یعنی می‌توانم بنویسم شناخت دارای ۱۰٪ تحمل خطاست. انسان می‌تواند نظرش را دقیق کند و این لیوان را بشناسد در حالی که بیش از ۷۰٪ نسبت تأثیر دارد وقتی که می‌شناسد از زاویه شناخت او و بر اساس شناخت او اعلام شود که بیشتر از ۷۰٪ نسبت تأثیر دارد همینکه می‌گوید ۷۵٪ نسبت تقریب آنچه را که شما گفتید با تأثیری را که برای لیوان در نقطه ۸۰٪ قرار دادید نسبت تأثیرش بیشتر است. ان موقعی که می‌گوئید نسبت تأثیر لیوان ۷۰٪ است نسبت تقریب ان به ۸۰٪ دورتر است نسبت تأثیری را که لیوان در واقع مستقل از دید من دارد یا وقتی که می‌گوئید ۷۵٪؟ طبیعتاً می‌گوئید نسبت تقریب ان به عینیت بیشتر است. همینکه گفتید نسبت تقریب بیشتر و نسبت تقریب کمتر معنایش این است که شناخت تعدد پذیر است. شناخت رابطه‌ای با عینیت است که تعدد پذیر است. این قسمت اول بحث بود.

حالا اگر شناخت به عنوان یکی از کیفیات هستی مورد مطالعه قرار گیرد آیا شناخت خودش کیفیتی از

هستی است یا کیفیتی از نیستی است؟

فراموش نکنیم که بحث درباره تعدد پذیر بودن است نه اینکه شناخت ۷۵٪ یا شناخت ۷۰٪ کلاً قوه شناخت قدرت تمیز یا عینیت دارای رابطه است و در رابطه اش می‌تواند تعدد پذیر باشد یعنی میتواند رابطه ۷۵٪ را بر قرار کند می‌تواند رابطه ۷۰٪ را بر قرار کند. یعنی همان را که شما می‌گوئید ۷۰٪ اشتباه است من می‌گویم رابطه‌ای عینی است اشتباه که دیگر اشتباه کردن ان شخص نیست. اگر من یک فردی را که اشتباه کرده است مورد مطالعه قرار دهم و فردی را که اشتباه کمتری را دارد مورد مطالعه قرار دهم به عنوان شخص سوم آیا می‌توانم بگویم شناسائی قوه‌ای اسم که دو گونه رابطه با عینیت دارد یا نه؟ یعنی من می‌توانم به عنوان فرد سوم بگویم که شناسائی رابطه اش منحصر و در جبر نیست یعنی بگویم رابطه آگاهی نسبت به جهان می‌تواند متعدد باشد. پس پاسخ اشکال را در دو قسمت عرض می‌کنم.

یا رابطه آگاهی با جهان فقط یکی بیشتر نیست در این صورت نه فقط تحمل خطا و اشتباه محال است بلکه

پیدایش آگاهی هم محال است. چون انسان تحت قانون است و اعلام علم می‌کند نه اینکه علم دارد علم در این

معنا عمومی است و مال همه اشیا است. ادمیزاد چه علمی دارد؟ اگر بگوئید انسان بوسیله قوه اختیار حاکمیت بر رابطه دارد و قدرت شناسائی ربطش نسبت به جهان تعدد پذیر است میشود اشتباه کند و میشود نظر با نسبت تقریب بیشتری بدهد. نظر صحیح داشته باشد. صحیح و فساد را در شناسائی یک کیفیت از هستی و عینیت در جامعه دارد یا ندارد؟ نمیتوانید بگوئید خود قوه شناسائی لقب هستی را میشود از آن سلب کرد نمی شود گفت شناسائی وجود ندارد. زیرا اعلام اینکه شناسائی وجود ندارد برابر است با اقرار به اینکه شناسادی وجود دارد و خودش اعلام اینکه شناخت و معرفت است. اگر بگوئیم شناسائی وجود دارد یعنی پشت سرش بپذیریم که شناسائی موجود دارای دو رابطه می تواند باشد و قوه شناخت، لقب اولو نسبت اولی را که پیدا کرد ربطش با اصل هستی است. حالا که هست خصلتی را که می توانید به آن بدهید آیا خصلت ذاتی شناسائی است تعدد پذیر است خطا پذیر است؟ یا خطا برای آن ممتنع است؟ می فرمائید خطا پذیر و تعدد پذیر است می گوئیم به عنوان یک کیفیت هستی یک چیزی را در عالم پیدا کردید، یک کیفیتی را در عالم پیدا کردید که می تواند دو رابطه داشته باشد. با اینکه یک چیز است می تواند دو رابطه داشته باشد می تواند رابطه صحیح داشته باشد و می تواند رابطه فاسد داشته باشد. می توانید بگوئید رابطه فاسد است. در کجا؟ در جایی که می گوئید اشتباه کرده راه غلط را رفته است و الا خر. می توانید رابطه صحیحی داشته باشد. در کجا؟ در جایی که می گوئید نسبت تقریب ان بالاست و نظیر ان.

این مقدمه دوم و اما مقدمه سوم هرگاه شما یک موجه جزئیه برابر یک سالبه کلیه اوردید و سلب منطقی شما شکست دیگر نمی توانید ادعا کنید ان منع را مگر با دلیل و ما زمینه برای اثباتمان باز می شود. یعنی همینکه گفتید یک کیفیت از درون جهان هستی پیدا کردید به نام قوه شناسائی که دارای دو رابطه است و بلا فاصله این سلب کلی که نمی توان بین دو کیفیت هستی بیش از دو رابطه را فرض نمود کلا شکسته می شود همینکه این سلب کلی شکسته شد دیگر سوال می شود کیفیتهای دیگر چطور؟ کیفیتهای دیگر تحمل تعدد را دارد یا ندارد؟ چگونه دارد؟ بعد یک سوال دیگری که اول کار مطرح کردیم که اگر تعدد شد اصل قانون به خطر می افتد ان سوال را دوستان مطرح نکرده بودند که بعد به ان در پایان صحبت می پردازیم فعلا شما یک کیفیتی



در عالم پیدا کردید اسم ان کیفیت قوه شناسائی است که این قوه شناسائی دو گونه رابطه می‌تواند با جهان برقرار کند بنابراین این قانون کلی را که ادعا می‌کردید که بین دو کیفیت نمی‌تواند بیش از یک رابطه وجود داشته باشد و الا قانون کلا بی جا میشود علیت کلا بی جا میشود عجالتا در امر شناخت که یک نقیض جزئی پیدا کرد یعنی یک موجبه جزئی پیدا شد که به ان هم ملزم شدیم و پس از التزام به این موجبه جزئی، سالبه کلیه ما شکست. اطلاق قاطعی را که با سلب توأم داشتیم (بین دو کیفیت نمی‌تواند بیش از یک رابطه وجود داشته باشد این شکسته شد) یعنی حالا نمی‌توانیم بگوئیم هر دو کیفیتی بلکه می‌توانیم بگوئیم بعضی از دو کیفیتها. زیرا ما یک کیفیت پیدا کردیم که این سلب کلی بران صادق نیست (حالا با اجازه این را می‌خواهیم سریان بدهیم) در مقدمه سوم می‌گوئیم چرا آگاهی اینگونه است؟ شما آگاهی را از دو قسمت شروع به استدلال کردید یکی اینکه یا باید از سر آگاهی بگذریم بعد آنچه را هم که درباره قانون اعلام آگاهی کردیم رها کنیم یعنی یک اطلاقی را که درباره قانون پذیرفتیم با خود اعلام علم نا سازگار بود زیرا اعلام علم معنای حاکمیت بر ربط را می‌داد قانون معنی محکومیت نسبت به ربط. آنچه را درباره قانون می‌گفتیم.

بنابراین دو تعریف با هم در جنگ است<sup>۳</sup>

اگر کسی بگوید آگاهی بوسیله حاکمیت بر رابطه حاصل میشود یعنی یک امری انسانی که می‌توانست دو رابطه در عینیت داشته باشد رابطه بین کیفیتهای دیگر هستی که دارای اختیار نیستند تنها دارای یک ربط است. پس بنابراین اشکال را در مقدمه سوم طرح می‌کنیم و در پاسخ مطلب حل میشود قوه اختیار که تنها

---

<sup>۳</sup> که نمی‌توانید تعاریفی را که می‌دهید بگوئید این تعریف برای خودش کاری هم به ان تعریفی که ان طرف می‌نویسیم ندارد تعریفهایی را که در جاهای مختلف می‌دهید مجبور است به هم ارتباط داشته باشد. مستقل از دلخواه شماست. اگر در ان بین لوازم بعیده تعاریف شما نقیض شد ریشه آنچه را که برای مطالبتان معین کرده اید ان به خطر می‌افتد یعنی در حقیقت نارسایی وضعف ادراک نسبت به ان ریشه ظهور پیدا می‌کند و در لوازم بعیده بارز میشود پس تعاریف باید با هم بخواند تعریفی را که برای قانون می‌دهید باید با تعریفی که برای ادراک می‌دهید بخواند اگر تعریفی را که برای قانون می‌دهید با تعریفی که برای ادراک می‌دهید همدیگر را شکست دستگاه ذهنی شما نظام فکری شما درون متناقض است و همدیگر را می‌شکند و تشتت ایجاد می‌کند نمی‌توانید در امور نتیجه گیری درستی را بکنید.

انسان یا موجود مختار ان قوه را دارد قوه حاکمیت بر رابطه است یعنی قوه حاکمیت بر قانون است بنابراین علمی که بوسیله تکیه بر چنین قوهای پیدا میشود تعدد پذیر است ولی کسی درباره لیوان نگفت که امری است انسانی مثل علم که دارای اختیار باشد و مبتنی بر قوه اختیار دو گونه رابطه داشته باشد. پس اصل اشکال این شد که آنچه که رابطه انسان با جهان است می‌تواند بوسیله قوه اختیار تعدد داشته باشد (قوه حاکمیت بر رابطه) ان هم در قسمت آگاهی یعنی اختیار می‌تواند آگاهی را به طرفی ببرد که به اشتباه بیفتد. رابطه‌ای را برقرار کند که قوه آگاهی به اشتباه افتد. این ربط بین انسان با خارج هم نیست ربطی است درونی که یک انسان دچار اشتباه شده است حرکاتی هم که در جهان می‌کند غیر از این است که این اقا در اختیارش دچار شده است. حرکات یک حرکاتی در هستی هستند که مستقل از خواستن این شخص دارای اشتباه خاصی را دارند. در لوازم اشتباه واقع نمی‌شود انسان به لبه بام می‌رسد اشتباه می‌کند که هنوز بام ادامه دارد درعالم ذهن به تصور اینکه هنوز بام ادامه دارد گام بر می‌دارد. این گام برداشتن اثری را که دارد افتادن و سقوط از پشت بام است این اثر وضعیت طبیعی و قانونی خودش را دارد می‌افتد و سرش می‌شکند. این دو رابطه با هستی نیست فقط در مرحله آگاهی است که ممکن است شما بگوئید آگاهی میدانی است که میشود یک دید غلط داشته باشد یک دید صحیح ربط بین اشیاء حتی ربط بین انسان به عنوان یک شیء نه به عنوان آنچه که در ذهنیت وی وجود دارد با جهان خارج ربطی نیست که تعدد پذیر باشد بنابراین با وارد شدن این سوال در اینجا میشود که موجبه جزئیة، موجبه جزئیة‌ای نیست که عام باشد. محدوده ان مشخص است میدانش میدان آگاهی انسان است. در این میدان ممکن است انسان اشتباه برود و ممکن است صحیح برود. یعنی چه؟ یعنی روابطی که بین نظام فکری انسان بر قرار می‌گردد (نه نظام خارجی) نظام ذهنی بین کیفیتهای درونی رابطه تعدد پذیر است ما یک نظام یک مجموعه در داخل ذهن خود داریم این روابطی که در آنجا هستند تعدد پذیر هستند. با این بیان هم مفهوم علم را زیر سیطره اختیار پذیرفته ایم که به معنی حاکمیت بر رابطه باشد و هم درعین حال رابطه بین کیفیتهای دیگر هستی را (بوسیله اینکه آنها مختار نیستند) آنها رابطه ذهنی و ربطشان ربط بین کیفیتهای

ذهنی نیست. پس بنابراین می‌توانیم بگوئیم رابطه بین کیفیتهای هستی هر گاه ذهنی باشد تعدد پذیر است. هر گاه عینی باشد تعدد پذیر نیست. این تو ضیح مقدمه سوم بود.

اشکالی هم هست که علت اینکه شما می‌توانید بگوئید کیفیتهای ذهنی نسبت بینشان با هم دیگر تعدد پذیر است چیست؟ قانون علیت در انجا حاکم نیست؟ یعنی آنچه را که در باب قانون گفتید که اگر بین دو کیفیت بیش از یک رابطه باشد دیگر قانونیت متزلزل میشود بین کیفیتهای ذهنی یا علیت حاکم نیست و قانون هم وجود ندارد که منطقی و وسیله تصحیح امور ذهنی ممتنع میشود و اصولا بالا بردن نسبت تقریب و رفع اشتباه و شناسائی ان ممتنع میشود چون همان مطلبی را که در امر قانون در عینیت گفتید ما عین همین را در مجموعه های منعکس می‌کنیم که بالای ان نوشته اید " مجموعه کیفیتهای ذهنی " میگوئیم ربط بین مجموعه کیفیتهای ذهنی متزلزل میشود و بنابراین انجا هم هیچ چیز روی هیچ چیز بند نمی‌شود و اثر هم ممتنع است. علیت را که برداشتید اثر ممتنع است. علم و آگاهی زیر سوال می‌رود و ممتنع می‌شود که این خلاف است و این را نمیتوانید بگوئید. گفتن این مطلب اعلام علم است و با خود قبول کردن این خصلت برای کیفیتهای ذهنی ناسازگار و نا هماهنگ است پس باز می‌گردیم سراغ اینکه مجموعه ذهنی خصوصیتی ندارد خصوصیت از جانب اختیار است اختیار قوه حاکمیت بر رابطه است. اختیار می‌تواند دو نحوه ربط بر قرار کند هر ربطی را که برقرار کند هر جهتی را که اختیار کند ان جهت قانونمند است. لوازمش را به صورت قطعی تمام می‌کند. یعنی اگر جهتی را اختیار کرد در آگاهی که به ان جهت نام مغالطه را می‌دهید استنتاج حتما ناهماهنگ به نسبت مقدمات و مقدمات است. اگر جهت برهان را انتخاب کرد جبرا استنتاج و حرکت برهان نسبتی را که بین مقدمات بر قرار می‌کند سازگار است و ناسازگار نیست. بنابراین نگوئید دو جهت تحت قوه اختیار وجود دارد که اگر این جهت را سیر کند یقینا به لوازم ان میرسد و اگر جهت مخالف ان هم هست رابطه بین کیفیتهای ذهنی بر ایای دو محور و دو سمت گیری مشخص می‌شود هر یک از ان سمت گیری ها لوازم و قوانین خودش را دارد و جاری می‌شود قانون فرقی ندارد که در ذهن نسبت بین کیفیتها باشد یا در عین. اگر به معنای این میگوئید که فقط یک جهت داشته باشد نه یک جهت نیست اگر می‌گوئید وقتی در یک جهت قرار

گرفتیم نسبت بین کیفیتها یکی بیشتر نیست درست است پس بنابراین نسبت بین کیفیتها ی ذهنی در هر یک از دو جهت تنها یک نسبت است.

صدق قانون هم سر جای خودش است ولی در دو جهت حتما باید دوتا باشد چون شما از کیفیات دو نظام ساخته اید وقتی در دو جهت قرار می‌دهید در دو منته قرار می‌دهید دو کیفیت ربط دو گونه قانون را حتما می‌خواهد تعدد پذیر است از نظر مجموعه ساختن از نظر رابطه متعدد قرار دادن از نظر دو جهت قرار دادن.

پرسش و پاسخ

برادر حائری: آیا این دو جهت با هم همعرض هستند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: نه هم عرض نمی‌توانند داشته باشند همینکه گفتید اختیار یعنی حاکمیت بر رابطه.

برادر حائری: یعنی هیچ نسبتی ندارد فقط اختیار است که ان را در این جهت می‌اندازد و قبل از اختیار هیچ نسبتی ندارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر داشته باشد که اختیار به معنی حاکمیت نمی‌شود شما اگر بخواهید اختیار را با آن تعریفی که کردیم همه حرف این است که تعاریف شما با هم چه می‌کند؟

برادر حائری: اینکه می‌گوئیم به اشیاء دیگر نسبتی دارد این چگونه است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: معنایش این است که در مجموعه بالاتر که سه تا چیز داریم (۱) اختیار (۲) جهت اول (۳) جهت دوم. در مجموعه دوم که میرسیم بله یعنی اختیار جزء مجموعه شود ان وقت حتما دو جهتش را می‌توانید بیاورید اینها از طریق اختیار است که می‌توانید ارتباط داشته باشند.

برادر حائری: بالاخره بشر قبل از اینکه اختیار کند قوه اختیار را که دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: قوه اختیار قبل از اعمال اختیار خاصیت اختیار را ندارد.

برادر حائری: قوه اختیار را دارد قبل از یک قوه اختیار یک جهت اول و یک جهت دوم است. هنوز هم اختیار

نکرده است اینها چه نسبتی با هم دارند؟

برادر حجت الاسلام حسینی: هنوز اختیار نکرده ما عرض می‌کنیم اگر ربطش از طریق قوه اختیار بر قرار نشود هیچ نسبتی با هم ندارند.

برادر حائری: پس قبول کردید که بعضی از اشیاء هستند که نسبی ندارند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نه. ولی اگر سوال این است که قوه اختیار باشد و هیچ اختیار نکند. این امر ممتنع است. مثل اینکه اب باشد و هیچ را تر نکند.

اینکه هماهنگی اینها چگونه تمام میشود بعد خدمتتان عرض می‌کنم. در مجموعه بالاتر هم اشاره کردیم ظاهراً این مطلب را تا حدودی می‌رساند.

#### دنباله بحث

حال اگر گفتید قوه اختیار است که می‌تواند دو جهت داشته باشد در کیفیتهای ذهنی یعنی دو مجموعه از این کیفیتها با دو دستگاه و با دو سمت گیری با دو نحوه رابطه برقرار کردن بسازد می‌گوئیم پس بنابراین تعدد رابطه یعنی آیا اگر رابطه‌ها را عوض کنیم بوسیله قوه اختیار منته‌ها عوض میشوند؟ می‌گوئید بله. پس آیا اصل رابطه‌ها هستند نه کیفیتها؟ می‌گوئیم بله. می‌گوئید آیا حاکم بر نسبت بین رابطه‌ها و نسبتها هم ان در این مجموعه اختیار است می‌گوئید بله. عرض می‌کنیم که عین همین را ما با یک قید میدانش را گسترده تر می‌کنیم و می‌گوئیم در میدان قلمرو اختیار هر کیفیتی که قرار گیر د می‌توانید رابطه اش عوض شود. یعنی روابط تحت اختیار می‌توانند دو نحوه مجموعه پیدا کنند هر گاه نسبت بین روابط را عوض کنند هویت تاثیر آنها عوض میشود پس این دو جهت داشتن از کلمه ذهن با یک واسطه کوچک از ذهن بیرون آمد قلمرو اختیار، می‌گوئید قلمرو اختیار فقط در ذهن است ما حرفی نداریم اگر کسی گفت این دنیا دنیای آزمایش است و قلمرو اختیار تا بیرون از ذهن می‌آید و اگر گفت این عالم با عالم اختیار تناسب دارد و هماهنگ است جریان خواص، جریان کیفیتها جریان نسبیتها جریان قوانین با اختیار تناسب دارد بلا فاصله می‌گویم بنابراین بیان باید دو جهت دودسته قوانینی دو دسته کیفیت دو دسته روابط دو جهت گیری دو مجموعه در قلمرو اختیار باشد حال حکومت اختیار تا کجاست؟ فقط صور ذهنیه است؟ تا همانجا حکومت اختیار از صور ذهنیه نازلتر

آمد و وارد عمل عضلات ما هم شد؟ تا همانجا حکومت اختیار از قلمرو عضلات بین اشیاء هم آمد و توانست کاری را انجام دهد و ربطی را برقرار کند کیفیتی را بسازد؟ آنجا هم همینجور پس این محدود به مساله ذهن نمیشود. در عین حال این بحث بسیار مهم و قابل تاملی است با این بیانی که عرض کردیم نسبت بین کیفیتهای عینی تا انجائی که در قلمرو علم انسان قرار نگیرد و انسان خیال کند عالم بر آن است و الا اگر قدرت عملکرد و قدرت تاثیر و نسبت تاثیر و نسبت تقریب است انسان می تواند یک چنین مجموعه ای بسازد بصورت الف و یک مجموعه دیگر بصورت ب بسازد مجموعه الف دارای یک روابط و کیفیت رابطه هائی باشد و یک نتیجه متناسب داشته باشد مجموعه ب یک کیفیت دیگر داشته باشد و جهت گیری آن بر دو اساس باشد. با این بیان اینکه در عینیت چگونه تعدد را می پذیرید و تعدد باشد و لقب عینی هم بگیرد قاعدتا مطلبش بیان شد و مجموعه خیر دارد در دل تکوین چگونه بر قرار می شود؟ ربط بین اینها بوسیله قوه اختیار است و نظیر اینها، بحثهای تخصصی خود مطلب هم میشود آنچه را که در اینجا به عنوان اشکال خود بحث مورد سوال بود این است که آیا این تعریفی را که برای قوانین دادید یک نسبت بین اشیاء است یا متعدد است؟ تعدد پذیری از ذهن به عینیت نزول اجلال کرد.

والسلام علیکم و رحمه الله و بر کاته