



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می باشد که طی ۱۲ جلسه و ۱ مجلد، از تاریخ ۱۳۶۸/۰۸/۲۰ الی ۱۳۶۸/۱۲/۱۷ به بحث پیرامون «ولایت مطلقه فقیه» دور چهارم پرداخته است.

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

فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست:

جلسه: ۱.....	۷
جلسه: ۲.....	۲۱
جلسه: ۳.....	۵۱
جلسه: ۴.....	۶۷
جلسه: ۵.....	۸۳
جلسه: ۶.....	۹۹
جلسه: ۷.....	۱۱۵
جلسه: ۸.....	۱۳۷
جلسه: ۹.....	۱۵۳
جلسه: ۱۰.....	۱۷۱
جلسه: ۱۱.....	۱۸۹
جلسه: ۱۲.....	۲۰۵

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۱

موضوع: برخورد مباحث دفتر با مباحث حوزه

حجت الاسلام و المسلمین حسینی ((۱))

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۳۴ - ۲۵۴۵

تاریخ: ۶۸ / ۸ / ۲۰

پیاد کننده: سید محمد باقر ناطقی

گزارش یکی از اعضا جلسه :

س (۱) فعلاً این فهرست خیلی ناقص است، چون در قسمت‌های مختلف کار خیلی انجام نشده است، مقداری از آن که بیشتر، مباحث دفتر است (از خدمت حضرت عالی استفاده کردیم)، تا آن جلساتی که فیش شده، حدود سی و دو یا سی و سه جلسه است فهرستی است [این] تقریباً از آن ۳۳ جلسه، منتها با ملاحظه بعضی از کتابهای فقهی که با توجه به فهرست‌هایی که آنها دارند بخاطر نزدیکی به اذهان حوزوی‌ها، عناوین کلی را تنظیم کردیم تا از این جهت عناوین کلی اش را سعی کردیم. بیشتر به آنها نزدیک باشد یعنی ترتیب آنها را داشته باشد، حالا برای این که خیلی طول نکشد به طور مختصر بیان می‌شود:

عناوین کلی که داریم ۱- تعریف است، بحث تعریف ولایت، از دید لغوی تعاریفی که شده است، مالکیت طاعت و [امثال] این معنا کرده‌اند و اصطلاح‌های کلامی و فقهی و همین اصطلاح «سر پرستی رشد» است. حجت الاسلام و المسلمین حسینی: به معنای در کتاب‌ها به معنی ولایت اجتماعی هم بحث شده است؟

س (۱) خیر. وقتی تعبیر به ولایت اجتماعی می‌کنیم فقط مباحث همین جا صورت می‌گیرد معمولاً جای دیگر بحثی به این صورت ندارند البته غربی‌ها کتاب‌های در زمینه حکومت، فلسفه حکومت دارند ولی آنها دیده نشده است.

(ج) غربی‌ها!

س (۱) در مورد فلسفه حکومت کتاب‌هایی دارند ولی به این ترتیب نیست و آنها هم دیده نشده است. در تعریف ولایت، باصطلاح همان بیشتر تعریفی که در کتاب‌های لغت هست و تعریفی که حضرت عالی دارید به معنای «سرپرستی رشد» البته این معنا خیلی نزدیک است به معانی که می‌کنند [یعنی] «مالکیت طاعت» [چون] «مالکیت طاعت» هم غایت آن برای رشد است، اگر [این گونه] فرض کنیم این تعاریف دفتر به تعاریف دیگری که هست نزدیک می‌شود.

بحث عمده‌ای که هست در واقع: «ضرورت ولایت»، «ضرورت حکومت»، «ضرورت سرپرستی» و ادله‌ای که برای این موضوع است که حدود ۲۳ دلیل تقریباً در همین مباحث دفتر موجود است. (مباحثی که شما بالا فرمودید).

این مطلب بیشتر مباحثی است که حاج آقا فرموده‌اند.

از ادله‌ای فقهیه هم، چهار یا پنج مورد از این ۲۳ تا، از ادله فقهیه‌ای است که در کتاب‌های فقهی اینها است که بعضی از آن مباحث حاج آقا، ناظر به آنها بوده و در واقع نقد ادله فقهی می‌باشد که در اینجا موجود است، از قبیل این که حکومت، لازمه رفع حوائج انسان یا لازمه رفع تزاحم‌ها یا لازمه انجام بعضی امور عامه، قدرت در سایه حکومت به وجود آمده است؟ این ادله‌ای که آنها دارند تحت عنوان «لازمه تأمین امنیت» است. که یکی از نیازها می‌باشد. یعنی مبنای حکومت را به نیاز بیشتر برگردانیم این ادله که در کتب فقهی است به این ترتیب است که به همین نیاز بر می‌گردد و که حاج آقا مباحث آن را نسبت به این داشته و در مباحث، ناظر بوده که بعنوان نقد این ادله می‌باشد، ولی عمده دلیلی که ما داریم؛ یکی همین مباحثی که حاج آقا دارند و به پرستش و ضرورت پرستش و ضرورت ولایت و حکومت بر می‌گردانند که در روایات هم این معنا زیاد است، روایتی که

در اصول کافی است: یکی ضرورت وجود امام برای بندگی خدا، (که از روایت استفاده می‌شود)، یا بهترین راه بندگی خدا. یا شرط قبولی اعمال، اهتمام به امام عادل هست، یا شرط ایمان، رجوع به امام و تسلیم امر او بودن یعنی اطاعت کردن امام است.

که البته بعضی از این موارد، خواست معصومین است ولی حالا ممکن است اگر شود تنقیح مناط کرد یا لا اقل تأییدی است، ولو این که دلیل نباشد اشعار به این معنا باشد که به همان دلیلی که لزوم اطاعت را برای امور اجتماعی می‌آورد.

(ج) در نوشتن بعضی از روایات احتراز شود از دو چیز، یکی تنقیح مناط، مگر این که لسان دلیل، کاشف از این باشد که اختصاص ندارد یعنی خود روایت در بیان علت حکم باشد و حتی استفاده تأییدی از روایت نشود یعنی نسبت، به روایت داده نشود مگر یا با یک بحث قوی که آدم بتواند نسبت دهد یا این که لسان روایت حداقل همان یک روایت صریح باشد و به دلیلی که مبنای ما این است نخواستیم چنین استفاده‌ای کنیم. س (۱) بله. البته این درست است، یعنی در روایات، خیلی از روایات، اختصاص به معصوم (ع) دارد که مشکل است.

در آن مباحث، بحث حکومت برای ایجاد نظم، مورد نقد واقع شده است.

(ج) یعنی خلاصه، شجاعت یک فقیه را در استفاده از روایت به آن معنا نداریم.

ممکن است سر جای خود اگر اهل استنباط باشیم، شجاعت را پیدا کنیم ولی در این بحث که فرصت بررسی و دقت و جمع و بندی کار کردن، که به هر حال کمال دقت شده باشد نداریم، و هیچ وقت نباید عبوری اجتهاد کنیم.

س (۲) احتمالاتی که در بحث صحبت کردیم مانعی ندارد؟

(ج) نه. ما می‌خواهیم یک مطلبی را تمام کنیم، عملاً احتمالی را می‌آوریم که اسم آن احتمال است، اصل کاری است که به آن استدلال می‌شود. و در مبانی عقلی احتمال می‌دهیم جرح و تعدیل می‌کنیم.

س ۲) با توجه به این که قسمتی از استدلالها در بحث ولایت، تمسک به این گونه روایات است یعنی اگر بخواهید که بحث شما ناظر باشد مجبور هستید که روایات را آورده [۹] مطرح کنید بعد هم ببینید مناسبت با بحث دارد یا ندارد، اگر قرار است بحث جنبه تعدی پیدا کند لازمه آن، این است.

ج) فرمایش شما متین است، باید لسان فقهی هم پیدا کند ولی لسان فقهی با ابزار فقهی باید انجام گیرد اگر لسان معقول است باید آن انجام گیرد و تمام شود، اگر بعد از آن (یعنی عنوان بعدی زمانی از نظر برنامه کاری) بحث روائی را کامل کرد، بعد مرحله سوم آمد بحث روائی را، را اصل قرار داد پس بحث عقلی را فرع قرار داد، چطور این به ذهن می‌آید یک چنین چیزی که حالا ببینیم چه رقم است.

روایاتی که در مباحث کلامی و عرفان است که توسط همه حرکات انسان خدای متعال پرستش می‌شود یا عصیان می‌شود، این موارد را که باید در کتب اخلاقیان زیاد [۹]

س ۱) یا مثلاً روایتی هست در زمینه ضرورت وجود امام بعضی روایت‌ها است که وجود امام حی و ظاهر را اثبات می‌کند، شاید اینجا برای ولایت عامه نه ولایت خاصه بتوان استفاده کرد.

در خود روایت دلیل هم ذکر شده است مثلاً وجود امام حی و ظاهر برای رفع اختلافات، حیرت‌ها، نگرانی‌ها، نا همواری‌ها، سختی‌ها، راهنمایی و هدایت مردم و آگاه نمودن مردم از قوانین الهی [می‌باشد]

این ادله برای وجود امام حی و ظاهر است که این موارد تقریباً مجموعاً در یک روایت است. حالا این موارد هم اگر بخواهد استدلال شود طبیعتاً باید بحث شود.

ظاهراً نیاز نیست تک تک این ریز عناوین اکنون گفته شود.

ج) فقط بعد از این که ۱- تعریف. ۲- ضرورت. و این که تحت هر عنوان چه مطالبی لازم است بیاید، ذکر شود.

س ۲) یکی همین تعریف ولایت، یکی ضرورت ولایت است، دیگری جایگاه و اهمیت بحث ولایت است. چه جایگاهی دارد؟ بحث کلامی یا فقهی است و یا هر دو جنبه را دارد؟

ج) بعضی از امور آن در این جنبه است و بعضی از امور در آن جنبه است.

س ۲) در بعضی از روایات داریم که «اصل الاسلام نامی و فرعه السامی» که در مورد ولایت است و در تعبیر روایت هم چنین می‌باشد، هست یعنی از آنهایی است که هم اصل، حساب شده است و هم فرع، حساب شده است و استفاده‌ای که از سخنان بعضی از آقایان می‌شود، استدلال می‌کنند به این که هم جنبه کلامی هم جنبه فقهی دارد و ولی این جا مطلب تمام نشده است که این که می‌فرمایند هردو است چطور؟ مرز آن کجا است؟ در فقه از کجا شروع می‌شود و تا کجای در کلام ادامه دارد. این به صورت کلی در مباحث دفتر، در مباحث حضرت عالی گفته شده است و هم حضرت آقای جوادی این مباحث را دارند و فرموده‌اند ولی مرز این دو خیلی روشن نشده است ما که چیزی پیدا نکردیم.

بعد از این جایگاه و اهمیت ولایت، انواع حکومت است که در تحت فلسفه این حکومت‌ها، فلسفه اصالت ماده، فلسفه اثرات ماده و پرستش ماده و عدم کمال بودن آن یا فلسفه احترام به تمامی عقاید، یا حکومت دموکراسی سوسیالیستی، که چند جلسه در اوایل مباحث به آنها پرداخته شده است. و حکومت اسلامی هم مجموع مباحث هست، که اثبات گر این است.

یکی دیگر از مسائلی که تحت انواع حکومت، می‌آید، عدم امکان دو نظام ولابی بر حق است؛ یعنی حق ضرورتاً بیشتر از آن هم شکل خاصی دارد.

بعد از انواع حکومت، عنوان بعدی این است که ولایت از آن چه کسی و با چه شرایطی است؟

ج) اگر بخواهیم اینها را در بحث زمان و مکان، یک مقداری

س ۲) عناوین به صورت کلی که نوشته شود آن وقت مقدار زیاد بحث [این] است که نحوه ورود و خروج باید چطور باشد؟ این جایگاه بحث ولایت، اولین کلام بعد از تعریف یا قبل از تعریف است؟ عناوین را هر کسی می‌تواند پیدا کند آنها هم این کار را انجام داده‌اند، عناوینی را داریم که حالا اگر در تنظیم آنها مقداری وقت بگذاریم خیلی چیزها روشن می‌شود که این می‌تواند چهار چوب مفهومی ما باشد.

آن وقت طبیعتاً، در مقال اگر کسی بخواهد کار تتبعی کند، برای آن ادله‌ای که موجود است بنویسد یا بخواهد در همان چهار چوب مفهومی آن بحث کنیم، امکان دارد.

(ج) گاهی جایگاهی که گفته می‌شود، ضرورت مشخص می‌شود.

س ۲) بعد این بحث پیدا می‌شود، حالا عناوینی هم در مفرداتی است که بنویسیم.

س ۱) شرایط رهبر مثلاً از جمله شرایط عقلی و شرایط نقلی که وارد شرایط نقلی مباحث خیلی نشده است و بیشتر شرایط عقلی پرداخته شده است. شرایط عقلی ضرورتاً برای رهبر ثابت می‌شود، شرایط نقلی هم که از روایات زیادی استفاده می‌شود، ظاهر این است که معمولاً شرایطی که فقهاً برای مراجع می‌گویند برای رهبر هم باید باشد مثل: مرد بودن، عادل بودن، شیعه بودن و امثال آن که اینها بیشتر همان مباحث دفتر هست و جای دیگر کمتر بحث شده است.

عنوان بعدی وظایف والی و حدود اختیارات او است، یعنی والی چه وظایفی دارد؟ اول اینکه باید در تمام ابعاد زندگی بشر حاکمیت به خدا دهد و رشد جامعه را عهده‌دار است یعنی موظف به این که جامعه را رشد دهد. و اینکه مباحثی که فرمودید با توجه به باید نسبت تأثیر ایمان را در مقابل کفر بالا ببرد در معیار صحت هم، البته بعضی از مباحث هردو جنبه را دارد یعنی هم در معیار صحت مطرح می‌شود هم در اینجا بعنوان وظیفه مطرح می‌شود.

بعضی مباحث از قبیل این بحث اصالت تعلق، بحث رشد، بحث کمال، بحث وحدت و کثرت، مباحث [؟] کم و کیف رابطه، ارتباط اینها با وحدت کثرت ترکیبی اینها در اینجا مطرح است.

فکر کردیم امکان داشته باشد بعنوان این که وظیفه والی این است و برای این که انجام وظیفه کند نیاز به اینها است.

و طبیعتاً حدود اختیارات والی هم در همین محدوده که وظیفه او مشخص می‌شود، تعیین می‌شود. حالا عناوین ریزی هم وجود دارد.

یکی هم وظایف مولی علیهم، وظایف مردم است، مولی علیهم و وظایف آنها که از قبیل: وجوب اطاعت محض و وجوب قبول مسئولیت، اینکه خروج از ولایت چه نتایجی را دارد؟ خروج از نور است، مسأله نیابت از

ولی در نظام ولایت، حرمت استخفاف به امام عادل، این هم یک بحث است، بحث دیگر هم کیفیت اعمال ولایت و ابزار آن می‌باشد.

برای این که ولی بتواند عمل کند و اعمال ولایت کند یا آن ساختار چهار تا تشکیلاتی، فرض نمی‌کند مثلاً چهار تا تشکیلات باشد، نیازی به ملاحظه آثار و آثار عمل است، نیاز به شناخت زمان و مکان است و برای این که جایگاه فعلی جامعه را از حیث رشد تشخیص دهد و متناسب با آن برنامه ریزی کند نیاز به شناخت زمان و مکان دارد. بحث زمان و مکان در اینجا بیشتر ممکن است متناسب باشد بعنوان یکی از ابزار کار والی برای اعمال ولایت، مطرح شود. به طور کل لزوم ملاحظه زمان و مکان در الگوی تخصیص رابطه اینها باهم، رابطه زمان و مکان که دو بحث از یک چیز هستند، کل این مباحث در اینجا مطرح می‌شود. یا مسأله لزوم شروع از اقتصاد، بعد از برپایی نظام ولایت، این هم یکی از ابزار کار ولی ممکن است حساب شود.

یا چگونگی نظام ولایت، بواسطه هم جهت شدن اختیارات، این که همه اختیارات باید جمع شود و یک جهت پیدا کند و تابع اختیار ولی باشد. همه بحث اختیار را متناسب داشتیم که این جا مطرح شود.

بحث بعدی رابطه احکام ولایت با احکام التزامی الهیه است که متناسب با اینجا خود یک عنوان دیگری پیدا می‌کند که کل مباحثی که در اینجا است از جمله: وجود یک امر ثابت و حاکم و امور جاری تقریباً نزدیک به هم است بعد این که امر ثابت چیست؟ امور جاری چه هستند؟ احکام حاکم بر جریان رشد، احکام رشد، اینها عمدتاً مباحث جلسات ۲۷ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۲ و ۲۳ و ۳۰ می‌باشد مسأله فعلیت تحقق، فعلیت تعلقی، رابطه احکام حاکم با احکام جریان رشد رابطه ولایت تکوینی، اجتماعی و ولایت تشریعی، یا مسأله مصلحت نظام و مصلحت احکام، تمام موارد در این رابطه، اینجا مطرح می‌شود البته به تناسب بحث کیفیت اعمال ولایت و ابزار آن، منتهی در عنوان بعدی که اینها یک بحث مستقل است.

بحث آخر هم معیار صحت عمل والی است که بحث معنای عبادت و پرستش در مراتب مختلف آن بحث عدم جواز بی‌اعتنایی نسبت به لوازم و کارها و عبادات، یا عباداتی که موجب خشنودی کفار می‌شود، تمام این موارد بعنوان مقدمه مطرح می‌شود و معیار صحت عمل والی این است که پرستش، پرستش خدا باشد و آثار

پرستش را داشته باشد، باصطلاح آثار مخالفت با خدا را نداشته باشد، خشنودی کفر را به دنبال نداشته باشد نسبت تأثیر ایمان را بالا ببرد اینها بعنوان معیار صحت عمل والی مطرح می شود (همین که تأثیر ایمان را در برابر کفر بالا برده است).

این بعنوان یک معیار کلی، معیار کلی دیگری که استفاده کردیم هماهنگی و تناسب با رشد است؛ یعنی هماهنگی در مجموعه ادراکات. هماهنگی اگر بیشتر شد یا به تعبیر دیگر شدت که بیشتر شد در یک جهت، این خود یک معیار برای صحت عمل والی ممکن است حساب شود.

این مباحثی بود که استفاده کردیم و فکر کردیم دسته بندی آن به این ترتیب باشد.

(ج) جمعاً چند عنوان شده است؟

س ۲) عنوان های کلی؟ خیر. زیر آن است که من جمع نزده ام هر کدام از اینها هشت تا، ده تا، دوازده عنوان دارد بعضی از آنها هم بیشتر دارد.

(ج) عناوین کلی چند تا شد؟

س ۲) عناوین کلی ۱۰ تا است.

(ج) نمی توانید کلی تر کنید؟ یعنی هرچه بتوانید دسته بندی را کلی تر کنید موجب تسلط بیشتر به مطلب می شود.

یک بار کلی کلی کنید با کمترین تقسیمی که می خورد، تقسیم کنید بعد برسد به جزئی ها تا جایگاه خود عنوانها با همدیگر یک مقدار بیشتر مشخص شود. همین طور موضوعات را کنار همدیگر نگذاریم، ببینیم هر موضوعی چطور تحت یک عنوان کلی تری قرار می گیرد.

مثلاً اگر شما بتوانید یک عنوان کلی که شامل همه اینها است پیدا کنید بعد دقیقاً عنوان کلی را فرض کنید. حالا در دسته بندی که ما نوعاً می کنیم می توانیم تنها به سه عنوان ختم کنید، سه عنوانی که جامع است و نسبت به همه اینها مانع می شود.

بعد هر یکی از آنها را بمنزله عنوان کلی فرض کنید و اگر امکان دارد آنها را تقسیم کنید، به طور مثال عرض می‌کنم هر کدام آنها را هم به سه تقسیم کنید. این عمل را ادامه دهید تا جایی که عناوین ریز شوند (اگر عنوانی مثلاً به جای ۳ تا ۵ زیر مجموعه داشت.

عیبی ندارد، و لکن از اول اهتمام بر این باشد که حتماً در «یک» دسته بندی بیاید و یک روش دسته بندی در آن حاکم باشد.

س) این عنوانها را که بر گزیدیم متوجه شدیم بیشتر کتاب‌هایی که مأنوس باذهان حوزه است البته نه بطور خاص اینگونه هستند.

ج) به نظر می‌آید [بهتر است] یک بار تسلط کامل بر جایگاه مباحثتان در نزد خودتان محفوظ باشد، [بعد ببینیم] به چه لسان به حوزه بگوییم.

س۳) تقسیمی در ذهن ندارید؟ اگر بتوانید عناوین شامل را بگویید تا دوستان بهتر این توضیحات را به ذهن آورند.

ج) تمام اینها تحت موضوع ولایت و مثلاً ساختار ولایت و ثمره ولایت می‌شود. و لکن اینطور تقسیم کردن قبل از این که به نوشته بیاوریم فکر می‌کنم خیلی نافع به حال جلسه نباشد و الا می‌شود چنین کاری را کرد.

س۴) این تقسیمی را که حضرت عالی می‌فرمایید این بر یک مبنایی است ارائه‌ی یک موضوعی را ملاحظه کنید مبادی آن را بحث کنید ولایت را اول تعریف کنیم و ضرورت آن را تمام و بعد هم ساختار آن را بحث کنیم مثلاً اینطور که متعارف است...

ج) همین عناوینی را که دارید یک مرتبه آن این است که همین‌ها را کسی که بخواهد دسته بندی کند سعی کند در صورت امکان کلی‌تر بکند، از ده تا پنج تا کند، از پنج تا دو تا کند اینکه می‌تواند یا نمی‌تواند؟ که دو تا واقعاً شامل بحث باشد پیرامون آن دوتا بحث که می‌خواهد کند، در جاهای مختلف دقت کند درباره این دوتا چه مطالعه دارند.

س ۴) مستلزم این است که تقسیم بندی منطقی برای هر موضوع معینی داشته باشیم تا اینجا مصداقاً پیاده کنیم روی مصداق [؟]

ج) این کار از آن طرفی است که فرضاً اگر بنده بنا باشد این کار را انجام بدهم آن کار را به گونه‌ای انجام می‌دهم که اول بر اساس مبنای دسته، دسته بندی می‌کنم و لکن [اگر] آقایان [فکر می‌کنند] بدون آن مبنا هم می‌توانند این کار را کنند که به کلی‌ترین تقسیمات برسند. تأمل که کنند می‌بینند نمی‌شود.

س ۴) آن که یک سطح بودن عناوین است، یعنی مثلاً یک وقت صحبت می‌کنیم ضرورت ولایت بعنوان یک عنوان، وظایف مولی علیهم بعنوان یک عنوان. اینها ظاهراً هم عرض نیستند، حالا من برای شروع بحث جسارتاً عرض می‌کنم تقسیم بندی از خواصی که باید داشته باشد اول این که در عرض [؟] مثلاً عناوینی که انتخاب می‌کنیم ظاهراً یک وزن داشته باشد شاید که خیلی امکان نداشته باشد که مثلاً یکی موضوع جزئی است و یکی هم موضوع شامل بر هردو تا می‌شود و از نظر شما هم که فرمودید، مسئله‌ای است من چون در بحث بالا هم پیگیری کردم فهرست آنها هم بر اساس آن نحوه که حاج آقا فرمودند آمده است. آن مقداری تابع سؤالات دوستان بوده است، یعنی جایی دوستان گیر داشتند توقف نمود، مسأله تشریح کردند را شما آن جریان را هم تبعیثاً دنبال کردید، همان تصویر را خواستید عرض کردیم، بنابر این راهش این است که در این عناوین دقیقاً تقسیمی که می‌کنیم مثلاً متعارف‌ترین آن این است که ضرورت یک چیز را تمام کنیم، خود موضوع و آثار آن را هم توضیح دهیم آثار که می‌گوییم مثلاً در آن مقایسه سایر حکومت‌ها می‌آید، در تعریف آن و در وظایف آن هم می‌آید وقتی می‌خواهیم مقایسه تطبیقی کار کنیم همه جای آن تطبیق، مقایسه می‌آید به مجردی که ما تعریف کردیم [؟] به مجردی که موضوع و ثمرات آن را گفتیم می‌آید، [باقی هم] بعد مشخص می‌شود. البته به نظر من، این بحث‌ها خیلی سخت است چون حاج آقا خیلی وسیع گرفته‌اند اجتهاد زمان و مکان را در آن مشخصاً خواستند تبیین بیشتری نمایند الان که بحث‌ها می‌روند در بحثی که مقدمات و الگو است اینها هم دقیقاً باید دست ما باشد که کجا قرار می‌گیرد یک بار که می‌خواهیم عرضه کنیم قطعاً نمی‌توانیم بحث الگو بکنیم و یا حتی بحث،

س ۳) .. این که جدا کردیم تقریباً به این صورت بوده که مباحثی که وجود دارد تقریباً یک دسته بندی پیدا کند، مثلاً این عناوین موجود را هم عرضی آنها را خیلی لحاظ نکردیم مثلاً وظایف مولی علیهم که در عرض بقیه آمده است و شما اشاره فرمودید اینها را داخل یکی از عناوین دیگر نمی شد بگنجانیم. در این مباحثی که موجود است اگر دسته بندی شود در حذف و یا تغییر یا این که جایگاه هر کدام را پس و پیش کنیم، امکان این کار وجود دارد.

س ۴) یک مثال عرض می کنم، همین وظایف مولی علیهم را اگر که ما ساختار نظام ولایت را بگوییم، یعنی تطبیق عینی آن را بدانیم، جایگاه مجلس کجاست، جایگاه مردم کجاست، خود به خود وظایف هم از ناحیه والی هم از ناحیه مولی علیه روشن می شود، یعنی می گوییم به تعبیری که حاج آقا فرمودند نحوه جریان ولایت، اگر پذیرفتیم ولایت در عالم را، که جزء حقایق عالم یکی ولایت است، حالا این ولایت تحقق عینی می خواهد.. .. اگر آن یک نحو جریان است هم وظیفه مولی علیه هم وظیفه والی هم ساختاری که ارتباط را حفظ می کند مثلاً تحت این عنوان بیاید.

نه اینکه من بخواهم بگویم کم یا زیاد کنیم آن وقت خیلی هم سخت است این بحث های وحدت، کثرت و امر ثابت و مطالبی که می آید شاید آنها در بحث مقدمات فلسفی آید یعنی شاید لازم باشد شما اگر گفتید در اصول اعتقادات است، یک اصول ما قبل از اعتقادات داریم حالا مباحث ایمان باشد، مباحث عقلی باشد مثلاً شاید آنجا باید بحث شود، این که اصلاً ساختار فکر، ساختار تفکر، نحوه برخورد با عالم، رسیدن به احکام عقلی فعلاً یا احکام ایمانی، من نمی دانم اینها چطور باید باشد ممکن است بحث اختیار را که فرمودید یک مورد آن از ناحیه جریان ولایت است که اختیار عباد یکی هم اصل بحث اختیار است حتی به یک مرتبه قبل از بحث می آید.

س ۳) اگر بخواهید آنطور بحث کنید لازمه این گونه بحث این است که یک دوره اعتقادات بحث شود.

س ۳) من طرفین آن را می گویم، وقتی بنا شد به یک فهرست جامع و مانع فی الجمله برسیم اینگونه است، حال نحوه ادامه کار را باید...

س ۲) اینها تقریباً مباحث مبنایی است مباحث مطرح شده مثل بحث اختیار، یا خود اصالت تعلق، بحث وحدت کثرت ترکیبی تقریباً فلسفی و مبنایی است چون اصل بحث اینها نیست و اینها در مباحثی هم که حاج آقا فرمودند ابتدا معمولاً اوایل مباحث مطرح می‌شدند.

ولی تناسب به این بحث و باصطلاح نحوه ورود در این بحث اگر مستقیماً روی خود موضوع باشد بهتر جا می‌افتد و جایگاه این مباحث هم در اینجا یا وقتی به آن می‌رسند، اشاره می‌شود به مطلب و مبنای آن یا اینکه اگر بحث هم شود همانجا در جای خود بحث می‌شود مثلاً همین بحث رابطه زمان و مکان این برای چه مطرح می‌شود در اینجا، به عنوان اینکه کیفیت اعمال ولایت است.

این مثلاً در آن رابطه، حالا اگر این را اول آوریم [شاید] بحث آن حالت روشنی و جای خود را پیدا نکرده باشد، به این جهت این تغییر و [؟]

س ۴) به ذهن می‌رسد چهار عنوان اصلی است، اگر این چهار عنوان در نظر گرفته شود، یکی ضرورت جایگاه ولایت است، یعنی فلسفه حکومت، مباحث ساختار ولایت، انواع حکومت‌ها، وظیفه فقیه، والی و نحو ارتباط ولی و والی، دیگری کیفیت جریان ولایت است که شاید مباحث ابزار ولایت زمان و مکان، الگو، اصالت تعلق شاید به مناسبت در این مطرح شود یکی هم ثمره ولایت است.

ج) در باقی مانده از وقت هم به ذهن می‌آید که نحوه کاری که دوستان بنا دارند که باهم روی قضیه به صورت مستقل و فارغ از د فتر (مؤسسه) کنند چه حساب به ذهن آنها می‌آید خلا است، دنبال چه مطلبی است؟ یعنی بعنوان وقتی که بعضی از برادران قبلاً در شب‌های پنجشنبه تدریس داشتند آقای مکارم و آقای نوری بحث داشتند،

یک عده از آقایان یک سری از مباحث اجتماعی را لازم می‌دانستند برای رفع حوائج مردم در سؤال و جواب بدانند مدرسه امیر المومنین، قبلاً مدرسه حجیته برای بحث می‌آمدند، شرکت می‌کردند فکر می‌کنم عارف و صدر هم بودند آن وقت‌ها زمان آقای بروجرودی آنها هم یک چنین بحثی را مطرح می‌کردند بعنوان بحث تعطیلی و حاشیه‌ای است بعنوان اینکه خلا در جامعه است که حتماً باید به آن پرداخته شود و احساس یک

وظیفه دنبال دارد بعنوان همکاری با دفتر در یک چیزی که، ضرورت آن را دفتر تشخیص داده است اینها هر کدام یک نحوه کاری و یک نحوه وقتی را از برادرها اشغال می کند و متناسب با آن هم شاید انتظاراتی را تنظیم کند یعنی به عبارت دیگر نحوه انجام وظیفه در خدمت برادرها موکول می شود به اینکه ببینید طرفین چه انتظار خاصی را دنبال می کنند تا بتوان کمی هماهنگ کرد.

آن مقداری که من اطلاع پیدا کردم این است که برادرها می خواهند دنبال بحث ولایت را بگیرند و روی آن دقتی شود.

ولی این که خواستن دل به چه حسابی است این نه اینکه حالا غرض حقیقی و کنهش، غرض مرتبه ای، غرض ثانیه ای عالم مثالی را عرض می کنم، نه عالم معمولی غرض را در آن حدی که می شود کیفیت آن را تبدیل کرد و کار را بر آن تنظیم کرد.

س ۳) برادرها که مشغول این کار شده اند و این قسمت را بر عهده گرفته اند طبعاً یک سابقه ای دارند بر می گردد به کارهای عملی که در ستاد زمینه سازی به فرمان امام (ره) کرده اند.

والسلام

(۱) با حضور آقایان: میر باقری، صادقی، جمشیدی، الهی، معصومی، محسنی و سبحانی.

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۲

موضوع: ولایت

تاریخ: ۶۸ / ۹ / ۵

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: بحث درباره‌ی این بود که ولایت تکوینی و تشریعی و اجتماعی صحیح است یا کل آن ولایت تکوینی است؟ در صورتی که مفروض بدانیم که ربوبیت اصل هست. حالا یک مقدار در توضیح این مطلب انشاء الله تعالی صحبت می‌کنیم تا ببینیم که غرض چیست؟ بعد هم می‌شود باز گشت درباره اینکه یک همچنین ربوبیتی حتماً لازم است یا لازم نیست در آن صحبت کرد.

آیا بگوییم ولایت تکوینی به اختیار بر نمی‌گردد و ولایت تشریعی به اختیار بر می‌گردد، حاصل اشکال آقایان این بود (آن طوری که ما استفاده کردیم) آیا واقعاً اگر طلب ولایت بنا شد مفروض باشد که اصل باشد؛ یعنی ببینیم آیا اثر دومی که دارد نسبت به آنچه که تحت تصرف آدم واقع می‌شود، سرپرستی است تحت تصرف ولی واقع می‌شود.

اینها آیا تکویناً منسوب به ولی نیست؟ حالا اگر گفتیم که ولایت مرتبه‌ی نازله این است که انسان ولایت خودش به خودش داده شده است.

باز این ولایت خودش به خودش داده شده است یعنی چه؟ یعنی نیابت از طرف مولا در وجود خودش، خودش دارد. البته این که حالا این نمایندگی و این سلطنتی را که بر خودش دارد گاهی سلطان جائز است و گاهی سلطان غیر جائز است. اگر در عبادات خود، در رفتار فردی و جمعی خود، درست عمل کرد. نسبت به ولایتی که بالاتر از او قرار دارند تا ولی اعظم الهی درست عمل کرد؛ این یعنی تصرفاتی که در نفس خودش می‌کند، تصرفاتی الهی است.

هرگاه که هوای خودش را تابع هوای مولا قرار داد، رضای خودش را تابع رضای مولا قرار داد، میل خودش را تابع میل مولا قرار داد طبیعی است که نماینده‌ی مولا، در واقع شدن کیفیات دیگری که تحت تصرف او از طرف مولا است. تصرفات این گونه تصرفات الهی می‌شود. حالا اگر قرار نداد چطور می‌شود؟ معنایش طلب الولایه نیست؟ یا طلب ولایت در مرتبه‌ی متناسب با شأن خودش نیست؟ طلب ولایت حیوانی است، و مادون، مادون حیوانیت.

یعنی چه؟ یعنی اگر بنا شد چیزی خلق شود، برای این که او را بپرستند نماینده از نمایندگی سوء استفاده کرده است، تکوینی هم است، امداد هم می‌شود لکن می‌شود از نمایندگی سوء استفاده کند، در این شکل، شکل حیوانی می‌شود.

می‌خواهد این مصنوعی را که می‌طلبد، این گسترش که پیدا می‌شود، سعه قدرتی که پیدا می‌شود به خود این برگردد ولو این واقع نمی‌شود، این که این تصرف را می‌خواهد، این ولایتش شکل حیوانی می‌شود و الا اصل مطلب، جوهره‌ی حقیقی و آن چیزی که پیدا می‌شود متعلق به غایت است و در وحدت ترکیبی (بحث که بعداً اگر لازم شد، به عرضتان برسانم) منحل می‌شود و لکن این دنبال این است که اینها در خود آن حل شوند، شایعین شوند، نمی‌خواهد شایع به طرف مقصد الهی حرکت کند، ولو این طلبی که می‌خواهد این نحوه‌ی گسترش قدرتی که پیدا می‌کند در کل منحل است؛ یعنی چه در کل منحل است؟ یعنی این برای بالاتر مرکب می‌شود.

ولکن آنچه هم که درست شده به دلیل این که مرکب می‌شود، در ولایت بالاتر الهی منحل است؛ یعنی هیچ وقت نمی‌تواند به پای بقایش برسد، دوام، نسبت تأثیر، بالا رفتن و گسترش آن نمی‌تواند به ولایت الهی برسد. شبیه بستر می‌شود، شبیه بستر رشد آن می‌شود. و لکن این مطلب است که این شاه به اینکه اینها خودش را بپرستند، نه اینکه خدا را بپرستند، این را یک چند مثال کوچک می‌زنم،

(س) می‌فرمایید که خودش را می‌پرستند؟

ج) بله. آنها متعلق به مشیت این شوند، این شاه این طور ولكن شایستگی این شاه را ندارد، توهم این مطلب برای آن حاصل می‌شود، نه این که واقعیت پیدا می‌کند؛ یعنی نفس طلب آن است نه این که کُنه این مطلب هم تکویناً جاری می‌شود به حقیقت آنها که این بحث مرتبه‌ی بعد است. فعلاً شما در آن مرتبه‌ی طاعت ملاحظه کنید، غرض این است که بگوییم ولایت، ولایت تکوینی است و در خارج وجود آن تصرف می‌کند، در پرستش خدای متعال در همه‌ی مراتب بزرگ‌تر می‌شود، حالا اگر کسی چنین چیزی را بگوید آن وقت ولایتِ ابزار ولایت نبوی تشریعی نمی‌شود؛ یعنی حدود، حقوق و حدود چیزی را که معین کردند و تعقباتی را که معین کردند مناسباتی در جهت پرستش خدا است. همان طوری که شما یک تنظیماتی برای اداره‌ی شهر می‌کنید، فرض کنید فرماندار، شهربانی، آئین نامه‌ای برای رانندگی می‌نویسید، برای اداره‌ی رفت و آمد مسیرها یک علامتی می‌گذارید و یک مناسباتی می‌گذارید تا مردم بتوانند بروند و بیایند، بعد می‌گویید اینها ابزار اداره است. یا قوانینی را می‌گذارد و بعد می‌گوید اینها ابزار اداره است. اگر بر کل کائنات و تاریخ و خاصه‌ی انسان که تاریخ انسان یک اشراف دیگری سر جای خودش دارد، اینها ابزار ولایت نبوی باشد و لذا به همین دلیل اصلاً می‌گوییم حلالی را که ایشان معین می‌کنند، حلال است تا قیامت و حرام آن حرام است تا قیامت، تاریخ را ایشان سرپرستی می‌کنند ابزار ولایت نبویه است، ابزار سرپرستی ایشان است، همان طوری که طریق رسیدن احسان و لطف خدای متعال هم است، در وجه دیگری که آن را ملاحظه کنیم. در یک سطح بزرگ تاریخ مناسبات پرستش حضرت حق است، اینکه به یک مرتبه به نبی اکرم (ص) منسوب است. نسبت به خدای متعال هم در رتبه‌ی اعظم قرار دارد، و هم کثرت و وحدت آن بنابر بحث وحدت ترکیبی ایجاد همه شؤون مادون را را الی الله تبارک و تعالی می‌طلبد.

حالا اگر یک همچنین حرفی را بزنیم، آیا واقعاً ولایت تشریعی در قبال ولایت تکوینی قرار می‌گیرد؟

س (۱) یک رتبه قبل آن تکوین را باید ببینیم و در اینجا معنای اصطلاحی مان چیست؟ اگر شما تکوین را ایجاد در خارج می‌گیرید؛ یعنی به ازای آن تکوین را وجود خارجی می‌گیرید و همان متعلق آن ایجاد شده باشد و یک موقع این را می‌گیرید، بعد در تشریع در مقابل این تکوین منافاتی ندارد که یک فعلی با مفاد تشریع

منطبق شود؛ یعنی عمل مکلفین هم این طور است، ولی در عین حال در مقابل آن وجود خارجی یک مفاد می‌گیریم، منتها عمل مکلف به ازای آن مفاد و یا آن قانون یا هرچیزی که اسم آن را گذاشتید، سپس برگردیم و ببینیم اگر واقعاً می‌خواهیم اصطلاح جدید در مقابل اصطلاح تکوین پیدا کنیم، به این معنا که بیایم یک معنای عامی را در نظر بگیریم که شامل هردو شود و به این شکل شاید اشکال نداشته باشد، ولی اگر خواستیم با همان اصطلاحی که قوم مشی می‌کنند، مشی کنیم به این ترتیب وحدت ما برای این دو درست نمی‌شود؛ یعنی نفی تقابل به این شکل برداشته نمی‌شود.

(ج) در باب اصطلاح، به خاطر دارید که چند رقم اصطلاح می‌توان به کار برد، یکی اصطلاح را خیال کنیم یک عنوان و اسمی است که به یک مفهوم ذهنی یا عینی یا حالت قلبی نام می‌گذاریم مثلاً من اسم بچه‌ام را کریم یا حسن و غیره بگذارم و این را هم یک اصطلاح بگوییم، غرضمان از این اصطلاح این مفهوم است. یک وقت است که می‌گویید که باید نظام تعاریف شما همدیگر را تأیید کند و هماهنگ باشد.

و یک همچنین صحبتی دارید که مجموعه‌ی تعاریف اگر بر یک پایه بازگشت کرد و توانستیم صحت و سقم را به آن نسبت دهیم آن وقت نمی‌گوییم جعل اصطلاح و اعتبار اصطلاح، اگر پایه‌اش، پایه محکمی باشد که طبیعتاً نمی‌تواند از پایه غیر محکم هماهنگ همه را یکی کند، همه اگر به یک واحد تبدیل شد، آن وقت می‌گوید شما یک فلسفه‌ی خاصی دارید که تعاریفتان در آنجا جا دارد. حالا به ذهن می‌آید که معنی تکوین و معنی تشریع را که در اینجا به کار ببریم و در همان اصطلاح متعارف به کار نمی‌بریم، وقتی که قید توضیحی کنار آن می‌زنید، وقتی که سؤال می‌کنیم و وارد بحث می‌شویم، می‌گوییم حالا شما از موضع حوزه اشکال کنید، یعنی چه؟ یعنی در حقیقت از مبنای فلسفی تعاریف شما اشکال کنید؛ یعنی ضعف تعریف ما را بر مبنای خودتان مشخص کنید.

س (۱) پس اینجا دیگر ما نمی‌توانیم اول اشکال کنیم، یعنی باید روی مبنای تعریف بیایم، مبنای تعریف را نفی کنیم و اگر نه ما می‌توانیم خود مبنای تعریفی را قبول کنیم و بعد بگوییم این دو یکی یا جمع می‌شوند،

ج) نحوه‌ی ابطال مبنا این طور است که صحیح هم می‌فرمایید اول می‌آیند خود آن را مورد بررسی قرار می‌دهند). گاهی هم می‌گویند علی فرض که لو سلم که این طوری باشد، تعاریف آن درست در نمی‌آید، برای اینکه قدم به قدم که می‌رسیم نقض بر آن وارد می‌شود، این طوری هم می‌شود؛ یعنی می‌توانید در صورتی که در مبنای خودتان قدرت این را داشته باشید که بیایید تعریف ما را تحلیل کنید این تعریف، تعریف خاص و معرف مطلب نیست.

س (۱) الآن نقضی که حضرت عالی وارد می‌کنید با مبنای خود تعریف متداول که نیست؟ چون اگر تعریف متداول را که بگیریم آن بحث که عرض کردیم،

ج) یعنی اگر اصل را ماهیت یا وجود بگیریم، شما می‌توانید آن را به تکوین و تشریع تعریف کنید. اگر اصل را تعلق و [؟] ولایت بگیرند، به این نقض وارد نمی‌شود و بالعکس می‌توانیم نقض کنیم.

از موضع برگردیم و بگوییم این بیانی را که درباره‌ی تکوینی بودن فرمودید و باید گفتید، بایدتان بریده است از این، فلسفه اخلاق را دارید یا ندارید یا فلسفه اخلاقتان را در وضع ربط بین تکوین و تشریع برای من بگویید، اختیار دارید، می‌گویید که یک موجود مختار و یک موجود غیر مختار داریم، می‌گوییم که خود اختیار را برای من بیان کنید و در فلسفه اخلاق شما اختیار یک طرف آن شد علیت جبری هم یک طرف دیگر آن بلافاصله از فلسفه ارزشی‌تان بر می‌گردد به این که تعریف شما براساس دستگاه خودتان نسبت به اختیار و نسبت به شی غیر مختار است؛ یعنی از علیت که جبر است و از اختیار، باید جمع بین این دوتا را به ما براساس مبنایتان تحویل دهید، آن وقت ظاهر مطلب این است که ما تا حالا جمعی از آن دستگاه نشنیده‌ایم. همان اشکالی که آنجا است دقیقاً اینجا در رتبه‌ی دوم تعریف ظاهر می‌شود.

س (۲) این یک مقداری، البته ما در حضورتان استفاده می‌کنیم، اولین عبارت شما هم این بود که طلب الولایه را اصل بگیریم من نمی‌دانم ولایت آنجا چه کار می‌کند، متوجه تبیین آن هستم که چطوری می‌فرمایید اگر سؤالات وجود و ماهیت باشد، منجر به این می‌شود که این گونه تعریف کنیم و جدا فرض ببینیم و یا این که تقابلی ببینیم و اگر که نباشد، اشاراتی که می‌فرمایید به نظر من می‌رسد که خیلی روشن نباشد.

ج) اگر لازم باشد در هر کجای آن که اذن بفرمایید، بگویید که اینجا را بیشتر بگو همان جا را می‌گویم و اگر بگویید جلو برویم جلو می‌رویم، به نظر شما بستگی دارد. سؤالی را من عرض می‌کنم شما اختیار را با علیت می‌توانید جمع کنید؟

س ۱) علی القاعده باید جمع کرد.

ج) می‌توانید جمع کنید! عیبی ندارد. اگر بخواهیم مقدار بحث اختیار را کنیم، معنای اختیار این است که تحت قانون عمل می‌کند یا حاکم بر قانون است؟

س ۱) اختیار حاکم بر قانون عمل می‌کند، یعنی حاکم بر معنایش را معنا کنیم.

ج) یعنی اختیار، سبب خاصیت سبب دارد، گوجه فرنگی هم خاصیت گوجه فرنگی دارد، این انسان‌های مختار مثل خاصیت سبب و گوجه فرنگی خاصیت های مختلفی دارند، بعد هم عقابشان می‌کنیم که چرا سبب خاصیت سبب دارد؟

س ۱) به این شکل نه!

ج) در امور غیر مختار شما اینطور می‌گویید، سبب خاصیت خود را دارد، گوجه فرنگی هم خاصیت خود را دارد، در علیت،

س ۲) این تحت اجزاء،

ج) قانون آن است، حالا ما در آن دستگاه هستیم، نه در دستگاه خودمان، در دستگاه خودمان ممکن است، مطلب یک طور دیگری شود که الآن آن وارد بحث نمی‌شویم، بنا بر مبنای متعارف و مصطلح سؤال می‌کنیم، حاکمیت بر قانون؛ یعنی حاکمیت بر علیت، در جریان ولو اصل پیدایش آن علیت باشد، ما هیچ حرفی نداریم، موجود مختار یک وقت به دنیا می‌آید، یک وقتی ایجاد می‌شود، یک وقتی از دنیا می‌رود، سعه مقدار اختیار آن یک حدی است. همه اینها را قبول داریم، اینها تحت علیت است. ولی شما یک حوزه کوچکی به اندازه یک دایره ریزی و در دل یک دایره بزرگ یک دایره‌ی یک متری در دل یک منظومه شمسی می‌کشید. آن دایره

منظومه شمسی همه آن را تحت قانون علیت و جبر می‌گیرید، این یک دایره یک متری را خارج از این قانون می‌گیرید، علیت این را نمی‌پذیرد.

س (۱) تلقی من این است که نقض روشن نیست که حضرت عالی چطوری نقض را وارد می‌کنید؟ اگرچه ما در خدمت شما بودیم، ممکن است روشن شود، ولی فکر نمی‌کنم و گمان نمی‌کنم که اگر دوستان عنایت کنند که اصلاً حضرت عالی کجا را می‌خواهید نقض بفرمایید. لذا تلقی من این است که اگر حضرت عالی این را بفرمایید که یک، مفهوم طلب ولایت چیست؟ دوم، این که چطور براساس طلب ولایت و ولایت، نسبت به مادون نسبت به موجود مختار و غیر مختار دیگر نمی‌شود این تفکیک را در آن انجام داد که یکی را بگوییم تکوینی و دیگری را بگوییم تشریعی، عرض من این است.

ج) معنای آن این است که بحث اثباتی آن را شروع کنیم و بگوییم، این بحث اثباتی آن را گفته‌اند و منوط به این است که اول آقایان به نفی توجه کنند، یک وقتی می‌گویند پنج حرف درست داریم، که مبنای آنها هم با همدیگر جمع ندارد. یک وقت می‌گوییم که این طوری نمی‌تواند باشد، آن وقت معنای آن این است که صحت یک چیز بر اساس آن مبنا اثبات شود همان چیز از همان وجه، اثبات شود، بطلان آن براساس مبنای آخر.

س (۱) حاج آقا عرضم این است، الآن حضرت عالی می‌فرمایید که ما یک موجود مختار داریم و یک موجود غیر مختار،

ج) بنا بر مبنای آقایان؟ ما الآن در مبنای آقایان حرف می‌زنیم؟ وقتی می‌خواهیم محاکمه کنیم، بنا نداریم که در تعریف آقایان نقض وارد می‌کنیم.

ج) عرضم این است، خود حضرت عالی یک نوع تقسیم بندی را به یک معنا می‌پذیرید؛ یعنی یک نوع کثرتی را در مبنای خود یک نوع کثرتی را حضرت عالی می‌پذیرید؛ یعنی می‌فرمایید انسان بالاخره با این سنگ فرق دارد، هردو هم تحت ولایت نبی مکرم هستند و متناسب با ولایت ایشان خلق شده‌اند، آن وقت اعمال ولایت ایشان نسبت به اختیار مادون با اعمال ولایت آنها نسبت به این سنگ دو نحوه اعمال است.

(ج) چون به حسب مراتب مختلف است.

س (۱) یعنی آنجا این طور نیست که ایشان برای ولایت نسبت به جمادات تشریع کنند، مثلاً، احتیاج به تشریع داشته باشند و اینها،

(ج) بفرمایید معنای تشریع در آنجا یک طور دیگری می‌شود، این طور بفرمایید.

س (۱) یعنی عرض من این است، احتیاج به ارشاد داشته باشند و انتخاب و ارشاد شوند، بعد یکی را انتخاب کنند، امثال و ثواب و عقاب به این معنا قطعاً نیست، حالا ما اسم این را تشریع، می‌گذاریم؛ یعنی می‌گوییم سرپرستی اختیار به سوی رشد، به امر و نهی است، به جعل قانون است.

(ج) کتک که در کار نیست؟

س (۱) عرض من این است، ما تحت روابط جبری نمی‌بریم. اما سرپرستی رشد نسبت به جمادات چه؟ باز هم به جعل قانون و تشریع است؟

(ج) حالا من یکی، یکی عرض می‌کنم و ببینید که آیا این اختیاری را که شما توصیف می‌کنید می‌توان تشریعی و این رقمی آورد؟ تشریعی که می‌گوید، اگر کسی در کار اجتماعی خلاف کرد، آن را کتک بزنید و جلوی آن را بگیرید، به چه اختیار؟ نمی‌گوید من واعظ هستم، موعظه می‌کنم، بعد اکثراً دلشان موعظه خواست، گفت خواه از سخنم پندگیر، خواه ملال، اکثراً دلشان خواست که بیایند و عمل بکنند، خوب ما هم خوشحال هستیم و آخرت برای آنها پاداش می‌دهند، در اجتماع که می‌گویند، اگر با این دستگاه مقابله کردید اول بروید و به او بگویید، بعد هم با اوقات تلخی بگویید، بعد هم کتکش بزنید، و بعد هم به آنجا می‌رسد می‌گویید او را بکشید،

قدرت اختیار اجتماعی آن را، اول آبروی آن را می‌برید، که اگر بخواهیم آبرو بردن را توصیف کنیم، اول تعلق اجتماعی را از او سلب می‌کنیم؛ یعنی اجتماع وقتی یک مطلب را می‌پسندد، تعلق اجتماعی آنجاست، این را که نمی‌توان حذف کرد و نمی‌شود کشت؟! حتی در موضع‌هایی که ما از نظر عالم ظاهری، ولی الهی را در ظاهرات ضعیف می‌بینیم، در ظاهر اختیار عباد بد شده باشد و ضعیف می‌بینیم، حضرت سید الشهدا (ع) این وجود

مبارک آبروی یزید را برد، تعلق اجتماعی را از او سلب کرد، بساط حکومت او را پشت سرش به هم زد. با موضع‌گیری معصومین کلاً بساط ولایت طاغوت به هم ریخته شد. شما قطع داشته باشید، هیچ کس این مطلب شک نکند که ابوبکر و عمر بنا داشتند بت پرستی را بیاورند، اصلاً قصه‌ای که خلافت اسلامی باشد در کار نبود، تمهید مقدمات بود، برای این که بت پرستی را سر کار بیاورند، صرف آمدن ائمه و به موضع‌گیرهای مختلفی که داشتند سبب شد که آنها هم بگویند ما طرفدار خدا هستیم، یک جو، در خودشان و نه در یارانشان صحبت دعوت الی الله نبود. در هیچ رتبه‌ای [اعتقاد به خدا و ائمه نداشتند بلکه] از اول قیام نبی اکرم مجبور شدند از نظر اجتماعی بیایند و بگویند به خدا و پیغمبر ایمان و اعتقاد داریم. استواری ائمه‌ی طاهرین که از نظر ظاهری مراتب دیگر است، در ولایت اجتماعی رتبه‌ای را که داشتند آن مطلب را شکستند.

حال برگردیم در آنچه که در حکومت عدل مسلم است، در حکومت عدل که مورد نظر شما است نمی‌گوید شما می‌خواهید یک امر فاسدی را شایع کنید، عیب ندارد! آزاد هستید! دموکراسی نمی‌آورد، به اصطلاح خود همین ممنوع بودن کتب ضلال خرید و فروش آن، خواندن آن ولو برای اطلاع اینها حرفهای است که یک وقتی در مجلس خبرگان صحبت از آزادی قلم بود، یعنی چه منظور شما؟ از این قصه‌ی آزادی قلم چیست؟ آیا منظور شما این است که ما یک حرف حقّی نداریم و هر کسی بیاید حرفی بزند، همه روی حرف او مشکوک هستیم؟ یا اینکه یک معنای مهاجه را حرف است و معنای دعوای فرهنگی را می‌گویید، اگر معنای دعوای فرهنگی را می‌گویید قبول داریم، آن وقت دیگر معنا ندارد که در جامعه باشد و اثر سیاسی از آن بگیرند و در مراکز تحقیقات باید دعوای فرهنگی باشد، عیبی ندارد.

ابن ابی العوجا هم می‌آمد در یک مرکز فرهنگی، (در یک محدوده‌ی فرهنگی علم و کتل درست نمی‌کردند)، بگوید بیایید بت پرستی کنید و برای بت پرستی تبلیغات راه بیاندازد، و امام معصوم هم بگوید عیبی ندارد که تبلیغات کند، به او اجازه نمی‌دهند که کار سیاسی انجام دهد، فرهنگ را در موضع فرهنگ، آن هم یک درگیری و نزاع بسیار محکم فرهنگی در جای خود آن عیبی ندارد. شمایی که ممنوع می‌کنید و می‌گویید جلوگیری می‌کند، حد می‌زند، یعنی چه؟ یعنی آزاد است؟ یا به لسان شما از نظر تکوینی جلوی آن را

می‌گیرید جلوی وقوع آن را می‌گیرید، جلوی رسم شدن زنا را می‌گیرید، جلوی رسم شدن شرب خمر را می‌گیرید، نمی‌گذارید روابط اجتماعی، بر مبانی دیگر درست بکنند، این را شما برای آن گویند اختیار یا جبر اجتماعی می‌گویند؟ البته ما صحبت دیگر به معنای ولایت اجتماعی داریم.

س (۱) عرض من این است ولایت اجتماعی با فرض وجود حکومت همین است.

ج) اگر بنا شد همین باشد، بنابراین آن دایره تشریع را در اینجا چکار می‌کنید آنجا می‌خواهید بگویند تشریع است که عباد می‌توانند فساد را اشاعه دهند، می‌توانند اشاعه ندهند و ما راه را نشان دادیم، یا می‌گویند جلوی آن را می‌گیریم؟ به عبارت دیگر بگوییم تعریف جدید تشریع چه می‌شود؟ این یک صحبت دیگری است؛ یعنی این که بگوییم ابزار ولایت نبوی است، این غیر از آن چیزی است که یک وقت بگویند ابزار سلطنت رسول الله «ص» یا ابزار رشد ایشان نسبت به مولی علیهم این است و آن هم تاریخی است و آن وقت بر همه تاریخ است و بعد آن می‌گویند وصی و نایب وصی، می‌رسد تا آنجایی که می‌شود در یک زمان خاص و متناسب با شرایط زمانی و مکانی خاص انجام می‌گیرد، فعلاً در این رتبه‌ی آن که هستیم جلوی آن را می‌گیرند، جلوی وقوع آن را می‌گیرند یا موعظه می‌کنند؟

س (۳) حضرت عالی در بحث ولایت اجتماعی این که دو اختیار باشد، را نفی می‌فرمایید یک اختیار به این معناست که آزادی و دموکراسی و هر کسی مثلاً هر طوری دوست دارد انجام دهد، این یک معناست. و یک معنای اختیار این است که شخص به انتخاب خود انتخاب کند، حالا یک وقت ولایت الهی را انتخاب می‌کند، یک وقت ولایت شیطانی را انتخاب می‌کند، حکومت قطعاً ولایت الهی را می‌تواند بر این شخص تحمیل کند، و جلوی ولایت شیطانی آن را بگیرد.

ج) عیبی ندارد! پس در بخش تشریع‌های اجتماعی می‌گویند ولایت تشریعی است یا نیست؟

س (۳) اصلاً ولایت تشریعی را این معنا را نمی‌کنیم، ولایت تشریعی را که در مقابل ولایت تکوینی قرار می‌دهیم، معنا می‌کنیم به این معنا که نبی اکرم «ص» احکام خدای متعال را جعل بفرمایند و در مقام حکومت اگر بیاوریم ولایت تشریعی را ثابت کنیم آن احکام را اجرا بفرمایند.

ج) عیب ندارد! این مسأله را می‌توان این طور سؤال کرد که این را شما جز تشریعی را تکوینی قرار می‌دهید، این کاری را که حکومت می‌کند، جزء ولایت تشریعی است و یا جزء ولایت تکوینی است؟

س ۳) یعنی شق ثالثی ممکن است ولایت اجتماعی باشد، چنانکه مرحوم کمپانی هم یک چنین بحثی را فرموده‌اند.

ج) مانعی ندارد، عملی که ایشان می‌کند یک والی و حکومت، جلوی تکوین را می‌گیرد و تصرف در شدن می‌کند یا اینکه ارشاد می‌کند؟

س ۳) نه جلوی تکوین را می‌گیرد و نه ارشاد می‌کند. تکوین گرفتن؛ یعنی این که آن تحقق خارجی و ایجاد خارجی که از ناحیه موجد باشد، جلوی آن را بگیرند و در آن فقط از ناحیه خدای متعال و اولیای خدای متعال که متصرف در کائنات هستند می‌توانند باشیم، این به معنای تکوین می‌شود، ارشاد به این معنا هم که بیاید ارشاد کند و به دست خودشان به این معنا نیست، ولایت اجتماعی به این معنا که در یک محدوده‌ی خاصی آن اختیار اشخاص را در آن محدوده‌ی خاص، هدایت می‌کند.

ج) در محدوده‌ی خاص اختیار افراد را به ابزار خاص مجبور می‌کند، به طرف خاصی یا این که ارشاد می‌کند؟

س ۳) مجبور به معنای تکوین؟ مجبور به معنای این که نمی‌گذارد غیر از این کار انجام دهد.

ج) می‌کشد وقتی می‌کشد؛ یعنی نمی‌گذارد اختیار او اصابه کند.

س ۳) او نه به معنای تکوینی که خلق جور دیگر بیاید تصرف تکوینی کند.

س ۲) شما ولایت تشریعی و ولایت تکوینی را قائل هستید. تشریع و تکوین، ولایت تشریعی و ولایت تکوینی تفاوت آن وسیع است.

س ۳) این مطلب که ولایت تکوینی تصرف در کائنات کند به تصرف موجدی که می‌آید ایجاد می‌کند.

ج) حالا «تصرف در کائنات» همین را بفهمیم، یعنی چه؟ در این مورد خاص، این محدوده تصرف در کائنات؛ یعنی چه؟ یعنی در شدن بودن؟

س ۲) یعنی در ایجاد.

ج) در ایجاد این تصرف واقع می‌شود و این آقا را مجبور می‌کند و می‌کشد. این یک تصرف است یا نیست؟

س ۴) تصرف است، منتها متعلق آن ایجاد نیست.

ج) این اعدام که معنای ایجاد به یک نحو دیگر هم می‌دهد، حالا ما سؤال می‌کنیم؛ این که دارد می‌کشد، چه دارد می‌کند؟ فعل دارد چه می‌کند؟

س ۱) غرض این است، هر کجا تصرف است، تصرف یک نوع ولایت تکوینی است تصرف بدون ولایت تکوینی معنا ندارد، هر کجا تصرف است حتماً ولایت تکوینی هم است. عرض ما اینجاست که آیا این تصرف حق است یا باطل؟ یعنی از طرف شارع مأذون در این تصرف است؟ حق دارد که این اختیار را بکند یا حق ندارد؟ ما تشریع را برای این می‌گوییم، می‌گوییم ولایت تشریعی؛ یعنی حق در تصرف داشتن، ولو این به فعلیت هم نرسد، ولایت تکوینی؛ عبارتست از تصرف عینی، ولو این که این تصرف بر خلاف اذن باشد، تصرفی که بر وفق اذن است، نه اذن تکوینی، اذن تشریعی.

ج) پس تا نصف راه را حضرت می‌آید که تصرف است.

س ۱) تصرف عینی، حتماً یک تصرف تکوینی است، این اعتباری نمی‌تواند باشد.

ج) به عبارت دیگر تصرف در جمیع مراتب آن تکوینی است.

س ۱) ولایت عینی، همیشه تکوینی است.

ج) بفرمایید هر جا تصرف است ولایت هم است، متناسب با همان جا.

س ۱) هر کجا که تصرف است، ولایت تکوینی هم است، منتها کلام سر این است که آیا کسی حق این تصرف را دارد و از ناحیه‌ی شارع مأذون است؟ یا اینکه مأذون نیست.

ج) عیبی ندارد، ما فعلاً در همین جا یک مقدار بحث آن را می‌کنیم، اینجا جلو برویم انشاء الله تعالی به آن هم می‌رسیم و صحبت آن را می‌کنیم که این مأذون است و یا مأذون نیست، آیا می‌تواند این را تشریعی کند یا نمی‌تواند تشریعی کند؟

س (۱) به اصطلاح شریعت ابزار ولایت نبی اکرم (ص)، این هم تمام نمی‌شود؛ یعنی ممکن است در همین مقام هم کسی تفکیک کند و بگوید مقام جعل احکام، مقام ارشاد است. یک رتبه بعد ولایت، مبتنی بر این احکام است.

ج (بین آن دو هم بحث می‌کنیم). بحث الآن، آن موضوعی که هست آن را تماش کن، که هر جا اسم تصرف آوردیم والی تصرف می‌خواهد، حالا یا تصرف آن تصرف طاغوتی باشد، یا تصرف آن تصرف الهی باشد، یا هر چه که اسم آن را بگذاریم، هر جا که متصرفی است، در حوزه تصرف آن تصرف تکوینی می‌کند، این تمام است، روی آن هیچ حرفی نیست.

س (۴) این تصرف تکوینی که مورد بحث است نه، به تصرف تکوینی معنا می‌کنیم؛ به این معنا که در ایجاد و اعدام فقط تصرف کند. ولی می‌شود؛ یعنی مطلقاً تصرف در خارج را تکوینی معنا کرد، منتها یک اصطلاح جدیدی می‌شود.

ج (بینیم تصرف اول معلوم شود که آیا کسی که متصرف است، می‌توانید بگویید ایشان ولایت تکوینی ندارد؟)

س (۳) یک بحث هم است که من چند وقت پیش شروع کردم، سر همین قضیه که آیا هر تصرفی می‌شود یانه؟ دیدم اگر ما بخواهیم این را به عنوان تصرف فرض کنیم، بگوییم ولایت؛ یعنی تصرف. دیدم هر چیزی وجود آن هم مؤثر است و هم ولایت دارد و هم مطلق علیه، حتی وجود یک شخصی، خود آن در اینجا اثر در این محیط می‌کند، بودن در آنجا باز هم اثر می‌کند، یعنی وجود و عدم هر چیزی اساساً مؤثر آثار این ولایت می‌شود.

ج (آقا این از برکات اجدادتان هست!)

س (۲) واقعاً تفاوت ماهوی تشریع و تکوین را تبیین بفرمایید، بعد حضرت عالی یک مصداق از ایشان پیدا می‌کنید، می‌خواهید ببینید این جزء کدام دسته می‌گنجد، (به ذهنم می‌رسد) مقدمه‌ای سریع جلو می‌رود باز ایشان در مبنای ما می‌گویند؛ یعنی آقای حسینی (جسارت می‌کنم) به مبنای شما اشکال می‌کنند، می‌گویند

شما ولایت تشریع و تکوین، فارقشان، ممیزشان و دسته بندیشان از کجا پیدا می‌شود و تعریف آن را بگویید، بعد ما باید بتوانیم یک نحوه ولایت معرفی کنیم: شما بفرمایید جزء کدام است؟ یا بگویید ولایت ثالثی است؛ اگر از یعنی این بگذریم، آن وقت همیشه در ذهن شما می‌ماند.

ج) در همین قسمت اول که شما تکوین را می‌گویید، فرمایش آقا را قبول دارید که هر جا تصرف است، ولو شما در خاطر خودتان، ولو در نفس خودتان، ولو در جهت‌گیری کُنه خودتان، همین که حق تصرف دارید؛ معنای آن این است که یک نوع ولایت دارید؟ ولو اصلاً تحقق پیدا نکند.

س ۱) آخر ما بعضی وقت‌ها تصرفات خارجی هم به نحو جز العله‌ی است، نه به نحو موجد در تحقق شیء خارجی یک موعده قرار می‌گیریم، ما تصرفات تکوینی را اطلاق می‌کنیم به این که متعلق آن متصرف، وجود خارجی شود و تحقق در خارج شود. بله، تأثیر در تحقق دارد، تأثیر در ایجاد دارد.

س ۳) نسبت به همان چیز تصرف تکوینی می‌کند و ایجاد می‌کند.

ج) نسبت به همان قبول دارید.

س ۱) بعد از دنباله‌ی این به نظرم رسید که ما قبل از این که وارد این نکته شویم، که اصلاً آیا ولایت تکوینی است یا نه، برگشتم به این که خود ولایت چیست؟ یعنی ولایت که بعد آن را تقسیم به ولایت تکوینی و تشریعی کنیم یا اصلاً تقسیم نشود یا بشود، فرع بر این است که اصل ولایت را بفهمیم، اگر هم صرف به همین معنا بگذرانیم و بگوییم ولایت؛ یعنی سر پرستی، یا نوعی از سلطنت، یا با قیوداتی که برای آن می‌دهیم، اصل مطلب به این بر می‌گردد که آیا ولایت را (یعنی من خودم هنوز نمی‌دانم) اگرچه با مبنای جنابعالی یا با مبنای دیگر بخواهیم بپذیریم، نفهمیدیم ولایت باید بالاخره در هر طرفی تکلیف آن به این معنا معلوم و روشن شود که آیا یک امر وجودی است، فرض بفرمایید نحوه آن را خواهیم گفت توانی است، اگر این در کسی یافت شود، برای آن می‌گوییم «ولی»، که حالا این هم اعمال بشود یا نشود، یا اینکه نه یک حق اعتباری است، به یک کسی می‌دهند. در واقع ولایت اکتسابی است باید آن را کسب کنیم، یا نه اینکه اعتبار می‌کنند.

ج) اعطایی است.

س (۱) اعطای چیست؟ اعطای اعتبار یک حق است؟ یا اینکه نه، ایجاد یک قدرت در شخص والی است، که با این قدرت اعمال تصرف کند یا غیر تصرف کند، اگر اولی را پذیرفتیم؛ یعنی گفتیم ولایت حق است، این این طور نیست که هر کس بتواند والی باشد، بعد بر می گردیم و می گوئیم در این نوع ولایت یک نوع ولایت داریم که اسم آن را «تشریعی» می گذاریم، می گوئیم آن حقی که نبی گرامی داشته برای این که بتواند به مردم بگوید بکنید یا نکنید، این حق را برای آن ولایت تشریعی می گوئیم و این را هیچ کس غیر از ایشان نداشت و لذا ولی فقیه هم آن کسی است که دارای این حق است. ولی فقیه؛ یعنی کسی که دارای این حق است، مثلاً عرض می کنم،

(ج) در همان ریشه که هستید اگر ولایت را بگوئید، عین پرستش است.

س (۱) ولایت اگر به معنای ولایت خداوند، به عنوان اصل ولایت باشد؛ یعنی «ولی و والی» دیگر پرستش معنا ندارد.

(ج) چرا؟ ربوبیت است از ناحیهی حضرت حق و اعطا و افاضه، [...]

یک وقت پرستش به سبحان الله گفتن است، حالا در همین «سبحان الله» گفتن، شما متصرف نیستید؟ چرا هستید، متصرف در ذهنتان هستید، متصرف در قلبتان هستید، متصرف هستید، برای شما هم این مطلب اعطا می شود حالا اگر شما به جمیع مراتب خواستید خدای متعال را بپرستید.

س (۳) با این بیانی که می فرمایید ولایت از مقولهی فعل شد؟ یعنی یک فعلیتی است که منع می کنیم، حالا به هر نحوی و به هر شدت و ضعفی آن را منع می کنیم.

(ج) شما طلب ولایت می کنید، شما خودتان نمی توانید ولایت کنید، طلب ولایت می کنید و اعطای ولایت به شما می شود.

س (۳) یعنی فرضاً خداوند متعال وقتی که بعنوان والی عمل می کند، طلب می کند؟

(ج) نه، ربوبیت است از آن ناحیه، ربوبیت و افاضه است.

س (۳) پیغمبر خدا چه ایشان هم همان؟

ج) نه فرق ایشان خیلی زیاد است، آن به معنای ولایت تشریعی نیست، ولایت تکوینی چیزی جز این نیست که حضرت وقتی می‌خواهد خدا را به جمیع شؤون پرستد و خدا به او این توانایی پرستش را افزایه می‌کند. این توانایی پرستش اگر ما برای آن یک وحدت ترکیبی و کثرت ترکیبی قایل باشیم، آن وقت طبیعی است که یک ولایت دیگری در مراتب پایین‌تر ایجاد شود؛ یعنی من باب مثال عرض می‌کنم، اگر شما بگویید حالات مختلف هر کس گرفتاری به حسب گرفتاری‌های مختلف آن، مختلف در مناجات کردن است، اگر حضرت بخواهد مناجات را به همه رقم کند، با همه لسان‌ها پرستش کند، چطوری شما در دعای ابوحمزه که می‌خوانید، پشت سر هم سخنان که می‌آید، می‌بینید که با لسان‌های مختلف با خدا حرف می‌زند، ولی در صفحات مختلف و در پاراگراف‌های مختلف، ولیکن اگر کسی بخواهد بگوید که همه لسان‌ها را در آن واحد داشته باشد این یک نوع رتبه است. یک رتبه است که می‌گویید آن حالات ایجاد شود، یک وقتی می‌گویید بالاتر آن ایجاد شود، مناسب با همه آنها باشیم.

مثلاً شما چطور به یک مریض دوا می‌گیرید می‌دهید «قربه الی الله»، کار یک گرفتار را حل می‌کنید «قربه الی الله»؟ نسبت به غیر ولی به خاطر خدا فعلی انجام می‌دهید، باید این تصرف را بگوییم، تصرف نازل است، با این ایجاد می‌شود، طلب ایجاد می‌کند، شما می‌روید بالای سر یک مریضی دعا می‌کنید که خدایا این را شفا بده، بالای سر یک مریض روحی که دچار ضعف در اعتقاد شده است دعا می‌کنید، گاهی این دقت را نمی‌کنید، آن وقت مناسبات پرستش بحث دیگری دارد. به هر حال اگر بگوییم ولایت از ناحیه‌ی حضرت حق ربوبیت و افزایه است. از ناحیه‌ی اینها پرستش است و تعلق به جمیع مراتب پرستش است. آن وقت به تبع جمیع مراتب پرستش با اعطایی که می‌شود مناسبات آن باید ایجاد شود. طلب تصرف است و این تصرف هم مرتباً افزایه می‌شود.

س ۱) نهایتاً به این بر می‌گردد که ولایتی که در ناحیه‌ی خداوند متعال است با ولایتی که در ناحیه‌ی بندگان است با هم فرق می‌کند.

ج) قطعاً.

س (۱) و حال آنکه مرحوم علامه، در آیهی قرآن دارد «انما ولیکم الله...» که سیاق این آیه نسبت به ولایت خداوند متعال و رسول آن و کسانی که ایمان آورده‌اند، یکی است.

ج) نه سیاق و ربوبیت، وقتی که شما می‌گویید سرپرستی، معنای افاضه،

س (۱) یعنی همان سنخی که ولایت خداوند متعال است، همان سنخ را ولایت پیغمبر دارد، و همان سنخ را الی آخر. منتها ممکن است (البته نوع ولایت‌ها را هم جدا کند).

ج) من همین جا می‌خواهم یک سؤالی از حضرت عالی کنم، اگر گفتید که سرپرستی خدای متعال و افاضه‌ی خدای متعال، اضافه به معنی الایجاد است، نه می‌تواند افاضه‌ای هم باشد که نفع آن به خودش برگردد، شما این را عقلاً تمام می‌کنید که نفعی به خود خدا بر نمی‌گردد «غنی عن العالمین» به روش اصولیین می‌گویید که این آیه را با آیات دیگر جمع می‌کنید، این روایت شریف را با روایات دیگر جمع می‌کنید، لوازم خطاب همه آن را نگاه می‌کنید، خدای متعال هیچ وقت نفع به خود بر نمی‌گرداند، ولکن نبی اکرم پرستش در همه‌ی عالم گسترش پیدا کند اگر گفتید شأن ایشان این رتبه به اصطلاح است، آن وقت یک فرق با شأن بالاتر پیدا می‌کند. البته ولایت هم صحیح است که بگوییم سرپرست خداست، و هم بگوییم سرپرست نبی اکرم است، و هم بگوییم سرپرست ولی از طرف اوست. همه اینها صحیح است و لکن نحوه‌ی فعل تبارک و تعالی که نمی‌تواند از قبیل نحوه‌ی افعال انسان باشد.

س (۳) لذا به همین جهت نمی‌تواند ولایت نتیجه همین گفتار شما باشد که من باید این را عرض می‌کردم که این نتیجه را بگیریم حالا که شما فرمودید من نتیجه آن را می‌گویم. نتیجه این می‌شود که ولایت یک چیز وجودی باشد، نیست. چون اگر بخواهد یک چیز وجودی باشد، ولایت خداوند متعال با بندگانش نمی‌تواند یک سنخ باشد.

ج) از ناحیه‌ی اینها طلب ایجاد است؟

س (۳) عرض کردم اگر چیز وجودی باشد این فعل است و آن انفعال، این ایجاد ربوبیت است و آن تعبّدی و پذیرش عبودیت و پرستش. حالا آیه‌اش هم همین «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا» که نسبت به پیغمبر

و نسبت به ائمه و بعد هم به دنبال او همه دلالت دارند «انما ولیکم الله»؛ یعنی ما که از لحاظ قرآن روایات پیش می‌رویم، می‌بینیم که ولایت یک چیز است و اصلاً نمی‌شود کسی غیر از خدا ولایت بالاصاله داشته باشد. این را که می‌گوییم می‌خواهم آن ولایت تکوینی و تشریعی را درست کنم؛ یعنی اول می‌خواهم مبنا را در بیاورم که ولایت نمی‌تواند یک چیز وجودی باشد و اگر یک حقی شد، آن وقت قابل تقسیم به تکوین و تشریع می‌شود.

(ج) سؤال: بنابر این به قول حضرت عالی نبی اکرم ولایت تکوینی ندارد؟

س (۱) دارد، عرض می‌کنم این ولایت تکوینی ایشان،

(ج) این ولایت تکوینی منصرف است از کلیه مخلوقات و به حضرت حق منحصر است؛ یعنی ایجاد که هیچ کس نمی‌تواند بکند. ولایت تکوینی بنابراین باطل است، روایات بسیار زیادی داریم که بالعکس فرمایش شماست.

س (۳) اما معنای این مطلب این نیست که اگر ولایتی را خداوند در ذیل ولایت خود به نبی خود اجازه داد؛ یعنی گفت من اجازه این کار را به تو می‌دهم؛ یعنی آن علت‌های که ما بحث از علت و معلول می‌کنیم علت اصلی خداست، و بالاصاله. علت و علل خداست، اما ما در این وسط یک چیزی را از خدا اجازه گرفتیم و داریم انجام می‌دهیم،

(ج) حالا جسارتاً این معنای تعریفی که فرمودید، علت اصلی خداست، ما در علیت اشکال داریم.

س (۳) حالا تا علیت! ولایت نبی خدا چه تشریعاً و چه تکویناً یک ولایتی است که خداوند متعال به آنها داده است.

(ج) پس می‌شود داده شود (فعلاً ما همین جا هستیم)، ولایت تکوینی به شخصی ولو این شخص یک مصداق بیشتر نداشته باشد، آن هم نبی اکرم باشد، می‌شود داده شود؟ له التصرف؟ تصرف تکوینی.

س (۱) اشکال ایشان که با مبنای اصاله الوجود که حل است.

(ج) «هذا عطا ربك فأمنن او امسك» این معنایش چیست؟

س (۱) ما از بحثمان خیلی [دور] نشویم، عرض مان این است؛ فکر نمی‌کنم یک مسأله‌ای را دوستان در ارتباط با حوزه هم نپذیرند، گیرم که در تحلیل آن یک کمی اختلاف پیدا شود با حد اولیه وجود ماهیت و یا مثلاً تعلق و آن این است که خدای تبارک و تعالی موجوداتی را در عالم خلق کرده است و تأثیری را هم برای اینها قرار داده است، بنابراین اینها نسبت تأثیری که خداوند تبارک و تعالی برای آنها داده است تکویناً مؤثر هستند.

ج) این را قبول داریم.

س (۱) حضرت عالی یک تحلیل دقیق‌تری می‌فرمایید، می‌فرمایید تأثیر جزء اختیار نیست و این تأثیری هم که هست در مراتب مادون در مشیت حضرت حق ایجاد نیست، فقط تصرف است. این فرمایش حضرت عالی است و اختلافی که پیدا می‌کند، ولی این که ما موجوداتی در عالم داریم که به این موجودات آثاری داده شده است و یک حق تصرفی به آنها داده است و در محدوده‌ای که تأثیر به آنها داده شده است تکوینی است و اعتباری نیست. این هم فکر نمی‌کنم که دوستان نپذیرند. و نظام عینی عالم یک نظام تکوینی است که در آن روابط همه روابط عینی هستند، تصرفات. تصرفات عینی هستند، موجودی که برای آن تصرف داده‌اند تصرف می‌کند، منتها تصرف را حضرت عالی می‌فرمایید صرفاً جز به اختیار تفسیر نمی‌شود، نه آن را به جبر و اختیار تحلیل می‌کنند و در پرتو جبر هم نظام علیت را جاری می‌کنند، بلکه نظام علیت را در اختیار هم می‌آورند، حالا آن اشکال سر جای خود است.

ولی این محل وفاق است که علاوه بر این یک مطلب دیگری را قایل هستند و آن این است که ما علاوه بر ولایت تکوینی یک حق داریم، که آن حق یک امر اعتباری است، یک امر واقعی و تکوینی نیست، این را در مورد حضرت حق هم می‌گویند و وجوب طاعت حضرت حق؛ یعنی این که اختیار هم باید از او تبعیت کند، یک ولایت تکوینی است که من را مجبور می‌کنند در محدوده‌ای مکره می‌کنند، در یک محدوده‌ای خود حضرت حق که به من اختیار داده است، دست من را از یک جهاتی بسته است، در یک مرتبه پایین‌تر آن ولی الهی دست من را از یک جهاتی می‌بندد، در یک مرتبه‌ای پایین بیایم.

علاوه بر این یک حقی قایل هستند که آن حق یک امر اعتباری است، که از حضرت حق می‌گیرند، که حضرت حق یک حق پرستش دارد، به اصطلاح تعبیر بعضی‌ها مثل مرحوم صدر حق مولویت از آن تعبیر می‌کنند، حقی را آنجا اعتبار می‌کنند، می‌گویند عقل آنجا حقی در می‌بیند و بر اساس حق می‌گوید اختیارم هم باید تبعیت کند بعد اختیار من بر وفق اختیار حضرت حق باشد.

حالا این حق را چطور تعبیر کنیم، اعتباری تعبیر کنیم، خیلی‌ها اعتباری می‌گیرند و خیلی‌ها عقلایی می‌گیرند و می‌گویند اعتبار عقلایی یا اعتبار است، یک حقی غیر از این که غیر از آن تصرفات تکوینی و نظام ربوبیت تکوینی عالم باشد، حضرت عالی می‌فرمایید قابل تصویر نیست؟ که ما می‌گوییم این حق را خدای تبارک و تعالی خودش بالذات دارد، در این رتبه این حق را به نبی مکرم اسلام داده است، در رتبه‌ی بعد به اولیاء تا برسد به «فرض بفرمایید» در عصر غیبت به فقیه که حق تصرفاتی دارد، به طوری که تصرفات آن غیر او به حق نیست، مأذون نیست.

(ج) آن بحث حق را در فلسفه ارزش و در فلسفه اختیار می‌شود، ولی قبل از اینکه وارد این مطلب شویم می‌گوییم هنوز یک چیز تمام نشده است، هنوز زود است وارد این بحث شویم. مناسبات اول کار را می‌خواهیم ببینیم که این ولایت تکوینی را الآن ولو ولایت شیطانی تکوینی (بوش) این را دارد یا ندارد؟ یا آن مردکی که در روس نشسته (گورباچف) اینها تصرفاتی می‌کنند و مصنوعات می‌شود، مثل این ضبط صوت و میکروفون و اینها حاصل تصرفات تکوینی اینها است، مثل بقالی که انگور می‌خرد و متدین است و سرکه می‌اندازد، بقالی هم انگور می‌خرد متدین نیست و شراب درست می‌کند، او تصرف تکوینی در آن شیء می‌کند یا نه؟

س ۲) بله، اگر ولایت را به تصرف معنا بفرمایید ما می‌گوییم گورباچف که چه عرض کنم و هر کسی هم حق تصرف دارد، چون هم اثر کرده و هم اثر پذیرفته است.

(ج) خیلی خوب، بنابراین، شما اگر ولایت را به معنای تصرف تعبیر کنید همه چیز ولایت دارد. قدم دوم بیاییم درباره‌ی حق و باطل آن اینکه تصرف حق یعنی چه؟ و اینکه «له حق التصرف» یعنی چه؟

این نسبت را اول به خود خدای متعال می‌گویید.

س (۱) نه. له حق التصرف.

ج) پس چه است؟

س (۱) حق این که ما از او تبعیت کنیم.

ج) اینکه می‌گویید این مطلب حق است، حقانیت به چه معنا است؟ این حق را به عقل می‌بینید.

س (۱) بله. این حرف در بحث فلسفه اخلاق گیر است.

ج) این که گیر است و نمی‌شود از آن بگذریم و وارد بشویم، باید ببینیم عقل می‌بیند، یعنی چه؟

س (۱) این واقعاً مشکل است، در فلسفه اخلاق هم معمولاً این را اشکال می‌کنند.

س (۳) این ولایت حقّی را که می‌گوییم و یا گفته می‌شود، حق نسبت به خداوند با حقّی که نسبت به پیغمبر

خدا گفته می‌شود فرق می‌کند.

ج) حق یعنی چه؟ تا بگوییم حق نسبت به این، با او فرق می‌کند؟ یک وجه اشتراک دارند، یک وجه

اختلاف، شما یک انتزاعی فرمودید، یک مفهومی در خاطر مبارکتان است که کلمه‌ی حق را و اجازه را و هر چه،

حقانیت به چه بر می‌گردد؟

س (۳) این قابلیت است برای آن چیزی که محق به او است.

ج) این که تفسیر به خودش نمی‌شود، می‌شود؟! یعنی من از حق سؤال کنم، شما به محق برگردانید!

س (۳) کلام قاصر از بیان این مطلب است، آن چیزی که در پیغمبر خدا باعث شد که خداوند این امتیاز را به

او بدهد،

ج) چرا عقل برای خدا را حق می‌بینید؟

س (۳) چون همه چیز قائم به اوست.

ج) اگر همه چیز قائم به او باشد چرا برای او حق ببینید؟

س ۳) وقتی چیزی قائم به او شد، وجود و عدم این متوقف بر اوست. او باید حق را در وجود همه چیز از جمله ربوبیت افاضه کند.

ج) چرا ربوبیت، ما هنوز در مقدمات بعدی نیامدیم، می‌گویید حق می‌بینم، من می‌گویم چرا حق می‌بینید؟ صرف قائم بودن به او، دلیل بر حق بودن است؟ دلیل است بر وجود او نه این که حق بودن. یک چیز زایدی، یک چیز اضافه‌ای در کار حق دیدن یا صرف بودن است؟ بودن یک قائم به حق دیدن است، یک نسبت اضافی است، که شما آن را اضافه می‌کنید، پایه این نسبت به اضافی به چه است؟ اگر گفتید همه بر پرستش خدا مقتور هستند، معنای پرستش هم همین است، آن مطلب یک طوری دیگر می‌شود، اصل مطلب این است که می‌گویید این بودن این منوط به اوست «خیلی خوب». حالا چرا عقل را حق ببینید؟ چرا امتناع دارد که حق نبینید؟

س ۳) این یک بحثی است که در همه‌ی حق‌ها پیش می‌آید، و حال اینکه این حقی که ما در اینجا می‌گوییم در مقابل باطل نیست، حق و باطل به معنای حق و باطل نیست، این طور نیست که حضرت رسول،

س ۱) همان معنای که می‌فرمایید یعنی چه؟

ج) همان معنای را که می‌فرمایید بر آن وجود یک اضافه‌ای دارد یانه؟

س ۳) مجاز بودن.

ج) بحث مجاز بودن را فعلاً نداریم.

س ۳) ما مرادمان از حق همین است. یعنی این حق در مقابل باطل نیست که بگوییم این است و آن را بگوییم نیست.

ج) پس خدای متعال مجاز است، صرف مجاز بودن را به دربار خدا،

س ۴) شما می‌فرمایید چرا مجاز است، دلیل آن هم روشن است.

س ۱) مجاز تکوینی یا اعتباری؟

س ۳) هر دو.

س ۴) این حقی که می‌فرمایید یعنی چه؟ حق یعنی تکویناً مجاز است؟

س ۳) مجاز بودن، حالا شما حق تکوین دهید در تکوین مجاز است، حق را به تشریعی دهید تشریعی می‌شود. همین است ما هم ولایت را به حق معنا کردیم، به همین معنا؛ یعنی مجاز بودن در آنچه که ما می‌گوییم نسبت به آن حق دارد، شما می‌گویید در تکوین، مجاز است در تکوین، مجاز است در تشریع، س ۴) پس تشریع چه شد غیر از تکوین؟ خدا تکویناً مجاز است.

ج) اضافه چرا؟ خلق می‌کنید، مجاز است یعنی چه؟ قدرت دارد و خلق می‌کند.

س ۳) ما در رابطه بعد این را انتزاع می‌کنیم، خود همین عقل ما هم تحت خلقت حضرت حق است. ج) یا اینکه معنای حق رایک چیزی دیگری می‌گوید که آن وقت یک صحبت دیگری می‌شود، حالا در اینجا ببینیم آن اضافه‌ای از آنچه که خلق کرده است، چه است که شما نسبت می‌دهید و عقل می‌بیند.

س ۵) سؤالی که من پرسیدم واقعاً روشن نشد، از مبنای حوزه که چه تفاوت جوهری و ماهوی به تشریع و تکوین وارد می‌کنیم؟ این ولایت تشریعی و ولایت تکوینی؟

ج) می‌گویند اذن در ایجاد در یک رتبه دارد، اذن در جعل در رتبه آخر دارد. این بیان آقایان به اینجا بر می‌گردد، اذن در ایجاد دارد، در یک رتبه اذن در جعل هم در رتبه آخر دارد، دوا اذن دارد. س ۵) حالا اگر این باشد خوب است.

س ۴) آنچه که مربوط به ایجاد است، هست. شما بفرمایید ولایت تکوینی و آن بایدها را آن کسی می‌تواند و اجازه دارد که این باید را بگوید و این باید را ایجاد کند، این را به آن می‌گوییم،

ج) این دو ایجاد تکوینی کردند یا این یک ایجاد دیگر است و آن هم یک ایجاد دیگر است؟

س ۳) نه. آخر این چیز آن اعتباری است و یکی از آن حقیقی است، تشریع ایجاد قوانین اعتباری است، باید نماز بخوانید، نباید بخوانید، کی حق دارد این را برای ما بگوید کسی که «له حق الولایه تشریعی».

ج) ربطی هم به هم ندارند، خدای متعال اذن دارد،

س ۳) هیچ ربط به هم ندارد، و لذا ممکن است یک نفر ولایت تشریعی داشته باشد به این معنای که عرض کردیم و ولایت تکوینی نداشته باشد.

ج) حالا من چند اشکالی از یک موضع پایین تری می کنم. اگر خدای قلدری داشتیم (فرض محال) شما برای هردو آن حق را قایل شوید.

س ۳) خدا اگر بخواهد خدا ایجاد کند، خدا هم باشد، هردو حق را دارد؛ یعنی یک خدای باطلی که بتواند ایجاد کند و بعد هم بتواند قانون بگذارد.

ج) بنابراین، همین که می گوئید که این نمی شود فرض کرد، سبحانه و تعالی. شما همین که می گوئید معنای آن این است که نسبت همانی که خلق کرده است بیان می کنید، تناسبات همان را می گوئید.

س ۳) منافات ندارد که تشریع با تکوین تناسب نداشته باشد.

ج) در تناسبات عینی او را دارید می گوئید.

س ۳) ممکن است حتی تناسب عینی داشته باشند، ولی لازمه آن یکی شدن نیست.

ج) حالا اگر تناسب عینی را ببینیم آیا تا چه اندازه؛ یعنی یک مرکب را خلق می توان خصوصیات ترکیبی اش را به آن ندهند؟ یا تفکیک کرد و گفت آن یک خلق است و این هم خلق الآخر؟ ببینیم تناسبات شما یک مجموعه مرکبی را خلق کردید، ضبط صوت را خلق کرد، می شود نوار و آرمیچر و هد و ترانزیستور و غیره نداشته باشد؟ مناسباتی در این نباشد؟ یا این با مناسبات آن با هم است که ایجاد می شود؟

آن وقت مناسبات، آیا مناسبات جهت غایی است؟ و مناسبات افاضی دائمی است و یا مناسباتی است، قطع و بریده نه زمان و نه مکان می شناسد؟ بعد آیا این مناسبات عین مناسبات تعلق و عین مناسبات ولایت است یا این که ولایت یک چیز زاید بر این هاست؟

س ۳) یعنی بتوانیم این ادعا را کنیم که گاهی اوقات تقسیم ما به اعتبار متعلق آن چیزی است که به آن ولایت تعلق می گیرد. یعنی گاهی اوقات چون متعلق مثلاً ولایت تشریعی، آنچه که ایجاد می شود اگرچه هر دو

تحت سرپرستی خداوند و نسبت‌های الهی قرار می‌گیرد، ولی وقتی که یک چیزی را ایجاد می‌کنیم آن چیز اعتباری است، صرف اعتبار است. نجاست، پاکی، وجوب و الی آخر.

(ج) این همه حقایق را زیر سؤال می‌برد!

س ۳) یعنی احکام شرع احکام اعتباری است. البته این اعتباری بودن آن نه این که بی ملاک است، ملاک آن سر جای خودش است، اما اعتبار آن نسبت به این که این باید این طور باشد و آن نباید آن طور باشد یک چیزی است که خداوند متعال برای اینها قرار می‌دهد.

(ج) پس خدا را حکیم می‌دانید یا نمی‌دانید؟

س ۳) مسلم است، مگر ما می‌گوییم خارج از حکمت است؟

(ج) اگر حکمت دارد که تناسب این از او باید عین روابط آن باشد، نباید زاید برای آن باشد.

س ۴) منظور ایشان اعتبار در مقابل حقیقت ایجاد است، منظور نه اعتباری به این معنا که هیچ منشأی نداشته باشد.

(ج) یعنی تناسبات رفتن به طرف غایت را می‌فرمایید، تناسبات که تناسبات رشد است، حالا اینجا از حضور مبارکتان استفاده می‌کنیم.

س ۳)... حضرت ربوبیت تکوینی را معنا فرمودید، عرض ما این است که پای اعتبارات به کجا بند است، اعتبار در فرمایش حضرت عالی یعنی چه؟ یک حاکمی گیرم حاکم زور می‌آید قانون جعل می‌کند، جعل قانون در فرمایش شما یعنی چه؟

(ج) تصرف دارد می‌کند، تصرف عینی.

س ۳) فرق این که به یک کسی می‌گوید تو این کار را نباید بکنی با این که به زور جلوی آن را می‌گیرد، این دو فرق چیست؟ قانون جعل می‌کند که نباید از چراغ قرمز عبور کرد، این یعنی چه؟ این جعل قانون یعنی چه؟ با اینکه یک پلیسی می‌گذارند و به زور جلوی کسی را می‌گیرد و نمی‌گذارد رد بشوند، این دو نوع تصرف است.

(ج) اگر جاهل تصرف کند، تصرف غیر مؤثر که اصلاً جعل آن بی معناست،

س ۲) وقتی می‌گویند نباید عبور کنید، خود نباید یعنی چه؟

ج) همین است، این مفاهیم را اگر به معنای تصرف بگیرید، دارد عین تصرف می‌کند.

س ۴) بالاخره یک نوع خصوصیت دارد که آن یکی ندارد؛ یعنی این نحوه تصرف با آن نحوه فرق می‌کند.

س ۳) این کثرت ترکیبی که است، وحدت کثرت ترکیبی دو نوع تصرف است یک تصرفی می‌کند، آب می‌خورد. همین آقای جاعل قانون (حاکم) یک تصرفی هم می‌کند می‌گوید، از چراغ قرمز عبور نکنید، تفکیک بین این دو نحوه تصرف ما به الاختلاف آنها به چه چیز است؟

س ۲) ما به اختلاف این که یک کسی قدرت تکوینی دارد و خلق می‌کند، یک کسی ضبط صوت خلق می‌کند، این مثل هم است؟ این چه تفاوتی است؟ این ریشه را که می‌گوییم تقسیم بندی کنید این دو تای آن را می‌گوید تصرف تکوینی است، ولی من می‌گویم یکی آن این است، یکی حرف می‌زند.

ج) من بالاتر از این می‌گویم، طلب ولایت می‌کنم.

س ۲) یک وقت من اراده می‌کنم قندان در خارج ایجاد می‌شود، می‌گوییم نه شما وقتی خواستید در قندان را بردارید این طور بردارید و یا این طور بگذارید، مناسب با مصلحتی که برای ایجاد این در نظر گرفته شده است.

ج) طالب طلب می‌کند که آب بخورد، وقتی آب خوردن واقع می‌شود، طالب طلب می‌کند، تصرف خاصی را در جامعه نمی‌تواند! بنا شد که سفارش دهنده،

س ۳) به نظر بنده بین ولایت اعتباری و حقیقی (فرق) است، جوهره‌اش را به ولایت اعتباری و حقیقی تفکیک می‌کنم که حضرت عالی بعد فرمودید، اعتبار و حقیقت به یک چیز را نداریم.

حرفم این است حضرت عالی ما به الاختلاف اعتبارات را اگر عنایت بفرمایید که با تصرفات حقیقی چیست؟ که هردو را هم می‌فرمایید تصرف حقیقی هستند. اما یک نحوه فرقی هم دارند، اگر این فارق روشن شود که تصرف حقیقی نسبت به اختیار مادون و نسبت به مجبورهای مادون، نسبت به روابط،

ج) مگر در مجبورهای مادون هر تصرفی را می‌توانید بکنید؟ ساختن ضبط صوت را طلب می‌کنید اما موفق نمی‌شوید، فرمول آن را کشف نمی‌کنید، پنج سال دیگر به یکی دیگر می‌دهند، و یا پنج سال دیگر به خودت می‌دهند، امروز الآن مصلحت کل نیست.

بحث امشب تمام شد، سؤالی که به ذهنم می‌رسد این است که اگر آن مقدماتی را که خدمت شما بحث شده است، اگر در طی یک جلساتی با برادرها باشد که آن وقت خیلی سریع می‌توانیم به جلو برویم، اگر آن مقدمات نباشد خیلی کند و در هر قدم آن صد اشکال به ذهن می‌رسد، ما هم در هر قدم آن (سبحان الله) این چه رقم صحبت کردنی است؛ آنها هم همین طور اگر حضرت عالی محبتی بفرمایید و وقتی باشد که با برادرها یک مقداری در آن قسمت مباحثه شود و برادرهای آن جلسه هم باشند که هر دوی آن یکی شوند و به ذهن می‌رسد که نزدیک شود والا خیلی مشکل می‌شود. یا اینکه لازم بدانید برگردیم از اول بحث وحدت و کثرت را کنیم.

س ۲) نه حاج آقا بنای اول بحث شما این بود که از مبنای خود متعارف نقض وارد کنیم؛ به عبارت دیگر نشان دهید که تعاریف منسجم نیستند از مبنای متعارف نشان بدهیم که تعاریف مثلاً قدرت تحلیل عینیت را ندارند. مثل آن مثالی که به نظر من یک پله باید رفت جلو و واقعاً فلسفه حوزه این ادعاست مگر [؟]

نمی‌تواند علیت و اختیار را در یک دستگاه جمع کند، بگوییم [؟] فرض ادعا اگر کسی بتواند این را خوب تبیین کند و جوابی نیابد اصل اشکال روشن می‌شود، لازم نیست مبنای جدیدی هم گفته باشیم، متناقض بودن تعاریف متعارف را. نشان دادیم حالا در مسأله این که ولایت شرعی و تکوینی هم تقسیم شود، یک تقسیم اساسی نیست، فرض کنید (ادعا باز عرض می‌کنم) این را قاعدتاً منهای آن اطلاعات می‌توانیم،

ج) اینها جهت اثباتی است یا اینکه حالت نقضی است؟ حالت نقضی را می‌شود نقض کرد، حالت نقضی این که اگر استمرار بخواهد پیدا بکند و برادرها خسته نشوند،

س ۲) سر این موضوع که بگوییم این ولایت را که تقسیم می‌کنیم (اگر ادعایی نباشد)، تقسیم می‌کنیم ولایت تشریعی و تکوینی و این تقسیم درستی نیست، به تعبیر عامیانه، این را نقضاً می‌توانیم نشان بدهیم یا نه؟

این در همان دستگاه حوزه، به نظر بنده اگر این تبیین شود، آن وقت آمادگی پیدا می‌شود، پس باید یک حرف نویی بزنیم و اگر نه، و من می‌دانم که آن هم طولانی می‌شود. آن را تکیه می‌دهیم به بحث بایدها و آن می‌رود سر ضرورت بالقیاس، الی آخر. تا آن وقت روشن شود که نمی‌تواند این جهت را تحلیل کند یا آن وقت، شروع کنیم که یک مبنای این طوری است و اگر نه چون آن روز بحث از ربوبیت شروع شد و مناسبات و لوازم آن که اگر ما قایل به ربوبیت حضرت حق شدیم این چطور می‌شود.

(ج) حالا اگر بخواهیم آن طوری هم بیاییم، یک مقدار در بحث اثباتی آن در خاطر من است که حضرت عالی نظرتان این است که زیاد اشکال درست شود.

س ۲) پذیرش اثباتی آن خیلی راحت‌تر است؛ یعنی شما فرض کنید [؟] طلب الولایه مفهوم آن را می‌فهمیم منهای تصدیق آن، حالا چه تصدیق بکنم و چه نکنم، ولی برای آقایان حتماً پیدا نمی‌شود من این عبارت را اینجا نوشته‌ام مختلف است، همه عبارات است، طلب ولایت یا قدرت تصرف، پذیرش اینها اینطور می‌شود که یک دستگاه غیر منسجم می‌دهد، مگر اینکه اول تمام شود و شرایط ذهنی و روحی پیدا شود که ما گیر نکنیم، این اشکالی هم که ما در دستگاه متعارف وارد می‌کنیم طبیعتاً ناشی از دستگاهی که می‌خواهیم پاسخ دهیم درست است، ولی این را لازم نیست که بگوییم، همیشه اشکالی هم که می‌کنیم با توجه به دستگاه درست خودمان است، ولی می‌شود. من دقیقاً مثال علیّت و اختیار را می‌گویم، که اگر علیّت قانون عمومی است، یک پدیده‌های است که می‌گوییم تابع آن نیست، استثناء برداشته این را چه کار می‌کنید، می‌بینید که در فلسفه واقعاً جستجو می‌کنند و در خود حضرت حق می‌برند، جبر در علم حضرت حق، قدیم بودن، حادث بودن همین طور می‌چرخد.

(ج) این که شما می‌گویید حق هم است یا مأذون هستند و یا اذن دارند.

س ۲) نه این که حضرت عالی می‌فرمایید در اصالت وجود و ماهیت این درست است، این با یک جمله ممکن است یک چیزهای به ذهن بنده یا آقای میرباقری بیشتر از بنده متواتر به ذهن شود، مثلاً اصالت ماهیت چطور

می‌شود که این درست در می‌آید یا درست در نمی‌آید و این را باید در بحث تعلّق و یا طلب برویم، و یا طلب الولایه یا نظام ولایت کل کائنات تا آنجا که جوابش را بخواهیم پیدا کنیم و این خیلی راه است.

(ج) حالا من یک پیشنهاد دیگری به ذهنم رسید، اگر مثلاً یک بحث نقدی نسبت به بحث ولایت در تعریف متعارف می‌توان کرد، که همین راهی که گفتید که اشکال روشن باشد، این که می‌شود که نوارهای جلسات قبل را اگر واضح باشد در آن قسمت‌ها، خدمت آقایان به یک نحوه‌ای داده شود که آقایان لااقل اگر بحث آن را هم نه، ولی نوارها را آشنا باشند و یا راحت‌تر،

یا قسمت دیگر هم می‌شود، اصلاً اینها را حذف کنید، آن خیلی چلوکشی و بازار دزدی می‌شود، یا شروع کنیم که آقا ولایت سه دسته است، یک ولایت اجتماعی داریم، یک ولایت تشریعی داریم، یک ولایت تکوینی داریم، کاری به مقدمات آن نداشته باشیم.

اما ولایت اجتماعی که مورد بحث است و مسأله حکومت است درباره‌ی خصوصیات آن وارد شویم. البته طبیعی است هر قدر پایه‌ها محکم‌تر باشد، انتظار ثمرات و این که تعاریف هماهنگ در بیاید محکم‌تر شود. هر وقت هر قدر هم که ضعیف‌تر برخورد کنیم،

(س ۴) در قدم بعدی فکر می‌کنیم در اولین مطلبی که ولایت اجتماعی طرح شود همان جا باز همین کشمکش وجود دارد،

(ج) طبیعتاً ما روی مواضعی که می‌گوییم این مطلب ثابت می‌شود، این ثابت می‌شود و آن ثابت می‌شود.

(س ۳)... شاید همان نکته‌ی انتهایی آقای میرباقری یک مقدار مسأله را حل کند که ایشان یک قدم بردن جلو ما اگر بخواهیم نقضی به قضیه وارد شویم، در مجموع شما در این دو جلسه یک نقضی وارد کردید و آن این است که در ولایت تشریعی، اگر قایل به صرف جعل شویم آن طرف محدودیتی که شارع می‌گذارد در مرحله ولایت آن قابل حل نیست؛ یعنی یک تصرفی را شما آنجا معنا می‌کنید، یک نقضی بود که در واقع به تعریف ولایت تشریعی وارد می‌شد، آقای میرباقری فرمودند که روی این نکته بحث کنیم که اولاً آیا این تصرفی را که شما می‌فرمایید قبول داریم؛ یعنی تصرف هم عرض با ولایت تکوینی می‌گذاریم؟ که آنجا هم یک ولایتی است

و هر دوتا را یک جور می‌دانیم یا نه؟ در قدم بعد این تفاوت را هم شما در اینجا ذکر بفرمایید که ولایت تکوینی با این ولایتی که مصطلح ولایت تشریعی است و شما می‌فرمایید تصرف چه فرقی می‌کند؟ یعنی یک نقطه اشتراک دارند که تصرف است یک نقطه اختلاف هم دارند، که واضح است آن هم باید روشن بشود. انشاء الله اگر از موضع نقض بیاییم این بهترین راه باشد.

ج) حالا هرطوری که دوستان حاضر هستند.

«و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته»

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۳

موضوع: ذات و ذاتی

حجت الاسلام والمسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۳۶ - ۲۵۴۷

تاریخ: ۶۸ / ۹ / ۲۷

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم...بار الها...» برای این که وارد بحث بشویم و ببینیم آیا تغایر و تغییر که در شکل ساده‌اش به صورت امور انکار ناپذیر و هکذا سنجش فی الجملة، باز به عنوان امر انکار ناپذیر و هماهنگی، باز به عنوان امر انکار ناپذیر در مباحث اصالت ربط طرح شد اینجا به یک شکل دیگری بخواهیم بحث کنیم، بحث اول را ببینیم آیا تعریف ما از ذاتی چگونه تعریفی می‌تواند باشد، بر اساس اصالت ربط یک طور می‌شود، که هیچ ذاتی قابل ملاحظه نیست. نه در مرتبه‌ی ذهن، و نه در مرتبه‌ی عین و خارجی از ذهن. و نه در مرتبه‌ی ماهیت، ولو به اشاره مگر این که یک روابطی داشته باشد؛ یعنی بریده‌ای از سایر مفاهیم یک ذات قابل لحاظ بر اساس اصالت ربط نیست، حالا در مقدمات بحث تعلق ببینیم اصلاً برای این ذات و ذاتی، می‌تواند فرض دیگری جز مرکب بودن لحاظ بشود؟ ابتدائاً می‌آییم سراغ فرضی که مرکب فرض نکنیم، بگوییم: یک ماهیت بسیط هست و ادراک از آن هم در مرحله ذهن هم بسیط است. بلکه بگوییم در خارج هم تحققش به آن معنایی که ذاتاً مرکب باشد نیست، حداقل آن حالا در مرحله ماهیت ذهنی‌اش در اینجا مورد نظرمان هست.

آیا می‌توانیم بگوییم اصلاً یک ذاتی فرض می‌کنیم که برای آن ذات اوصافی بنفسها ثابت است، خودش واجد

یک چیزهای هست، می‌شود این را گفت؟

پله‌ی اول و مرتبه‌ی اول در خود این مطلب چند فرض می‌کنیم، یک ذات بسیط باشد و چند مقوم داشته باشد و چند تا وصف باشد، که روی همه آن‌ها بنحو بسیط یک عنوان بگذاریم، بگوییم: فرض کنید مقومات این ماهیت چهار چیز است، اگر هر کدام از این اوصاف نباشد، دیگر این ماهیت نیست. یک ماهیتی را مورد توجه قرار می‌دهیم که در لحاظ خودش چند چیز دخیل باشد.

سؤال این است در رتبه‌ی اول، بعد این که یک ذاتی خودش باشد و یک دانه صفت [داشته باشد]. اگر چند صفت نشد، بگوییم ذاتی باشد و یک صفت داشته باشد، بگوییم آیا آن هم قابل لحاظ است و یا قابل لحاظ نیست؟ بعد بگوییم حالا یک ذاتی داریم دیگر آن یک صفت هم نداشته باشد، ببینیم آیا قابل لحاظ است یا نه؟ حالا اگر گفتیم که چند خاصیت، چند وصف و چند خصوصیت با هم مقوم یک ذات هستند، تعدد را در بین این خصوصیات پذیرفتیم، خصوصیات اول، خصوصیات سوم و چهارم و پنجم. این دوئیتی را که شما می‌گویید یا دوئیتی انتزاعی است و یا می‌خواهید بگویید دوئیت حقیقی [است].

اگر چند تا نیستند و شما چند تا لحاظ می‌کنید که بحثان درباره‌ی آن ذات نیست. آن ذات را بحسب وجود مختلف می‌گویید، می‌خواهید بگویید یک خصوصیات مختلفی دارد، شما هستید که این تقسیمات را می‌کنید، یا می‌خواهید بگویید مقوم خود آن ذات هست که بدون احدها دیگر آن ذات نیست. حالا اگر فرضاً چهار خاصیت برای آب ذکر کردید که همه‌ی این خاصیت‌ها مقوم ماهیت است، «بارد بالطبع، سیال» و نظائر آن این دوئیتی را که ذکر می‌کنند، آیا می‌توانید بگویید که دوئیت حقیقی هست؟ دوتا وصف یا، دوتا خصوصیت است یا نه؟ علی فرض این که بگویید دوئیت حقیقی است، تا کجا دوتا می‌شود؟ دو یکی ذاتاً غیر از یک است، بحسب خود همین برهان، دوئیت داشتن و دوئیت نداشتن، یکی نیست. این دوئیت را می‌برید و پای این خصوصیات را به این ماهیت بند می‌کنید، آنجا می‌خواهید دوئیتش را بردارید، بگویید دوئیت آنجا نیست.

یا می‌خواهید بگویید آنجا هم دوئیتشان حفظ می‌شود؟ اگر بخواهید بگویید دوئیت حفظ می‌شود، این ماهیت، سه ماهیت، چهار ماهیت، پنج ماهیت می‌شود. بگویید دوئیتشان تبدیل به وحدت می‌شود، این

تبدیل چطور می‌شود؟ تغییر می‌کنند این خصوصیت‌ها، پس خصوصیت‌ها که می‌گفتید متعدد هستند، متعدد نیستند در ذات، وحدت و تعدد خودش در اینجا اگر مورد توجه قرار بگیرد، جمع نمی‌شود، وحدت ضد تعدد است. مقوم به خود برهان «الذاتی لا یتغیر و لایختلف» مقوم وحدت این است که تعدد نباشد، مقوم تعدد هم این است که وحدت نباشد، اگر ماهیت بسیط است.

اگر بناست که روی این پا محکم بایستیم، بگوییم ذاتی، ما دام نسبت به ذات پیدا می‌کند، که تغییری در آن نباشد. مقوم ذات مادام می‌توانید مقوم ذات بگویید، که تغییری در آن نباشد. و حالا اگر بخواهید ماهیت را متعدد بکنید پس معلوم می‌شود که برای ماهیت فقط یک مقوم باید فرض کنیم.

بعد حالا قدم دوم آیا نمی‌شود بیاییم بحث کنیم. ببینیم که شما یک ذات و یک خصوصیت فرض می‌کنید، خصوصیت را زاید نسبت به ذات ملاحظه می‌کنید؛ یعنی می‌گویید وصف ذات است، دارای این وصف ذاتی است یا خصوصیت عین آن را فرض می‌کنید، اگر متعدد فرض کنید عین اشکال اول دوباره در این جا می‌آید، دوتا می‌شود.

اگر عین خودش فرض بکنید، آن وقت اختلاف آن با سایر ماهیات مورد سؤال قرار می‌گیرد، می‌گویید اختلاف آن، به اختلاف همین هویت خودشان است، می‌گویم اتحادی که نسبت به همه آن ملاحظه می‌کنید، می‌گویید همه‌ی این‌ها ماهیات هستند، آن چه هست؟

یعنی بین مابه‌الاشتراک و ما به الاختلاف آنها شما صحبت می‌کنید، فرد بالذات مابه‌الاشتراک تک تک این‌ها هستند و عنوان ماهیت برایش صادق است یا فرد بالذات نیستند؟ اگر هستند آن خصوصیتی که موجب تغایرشان می‌شود، از بین می‌رود، مگر ادعا بکنید نظر به اجمال و تبیین دارید؛ یعنی مسامحه می‌گوییم مابه‌الاشتراک واقعاً مشترکی ندارند.

و الا اگر گفتید یک خصوصیت مشترک است، یک خصوصیت مختلف است، دوباره دوئیت، خصوصیت می‌شود. باز هم این دوئیت خصوصیت می‌شکند. این که یک ذات، یک مقوم هم داشته باشد. اگر یک چنین بن بستی را در تعریف ذات و ذاتی ملاحظه کردیم و بعد برگشتیم، گفتیم اصلاً این نحوه‌ی تعبیر کردن. تعبیر

تمامی درباره ممکنات نیست. این به یک نحوه‌ی احدیت و صمدیت مشکل است، که این نمی‌تواند برای ممکن، به هیچ مرتبه در هیچ رتبه‌اش صادق باشد.

حالا این که خود این مشکل هست یانه؟ باید بعداً بحث این بشود، این وصف این را می‌گوید که یعنی شی مرکب وحدت ترکیبی، نه وحدتش به معنای وحدت بسیط است و نه کثرتش به معنای کثرتی است که این را جدای از هم تمام بکند؛ یعنی این‌طوری نیست که یک مفهوم داشته باشیم، برای ما به الاشتراک و یک مفهوم داشته باشیم برای ما به الاختلاف هر کدامشان علیحده جایی داشته باشند، بلکه توأم هستند و بهتر این است که در این جا اصل لغت وحدت و کثرت تألیفی و ترکیبی را لحاظ بکنیم، گاهی یک ما به الاختلافی را علیحده ملاحظه می‌کنیم، یک ما به الاشتراک را هم علیحده ملاحظه می‌کنیم، یک کثرتی را علیحده لحاظ بفرمایید، یک وحدتی را هم علیحده لحاظ می‌کنید، دوتا مفهوم که ابتدائاً این دوتا مستقل هستند، بعد حالا می‌گویید این‌ها وحدت ترکیبی هستند، از تألیف این دوتا یک چیزی پیدا بشود، گاهی می‌گویید نه، قوام وحدتش به کثرت است، قوام کثرتش به وحدت است، این یک حرف است، حالا اگر یک چنین چیزی را بخواهیم دقت کنیم؛ یعنی وارد بشویم در این که ذات و ذاتی، بحث کردن آن‌طوری تجریدی است، بحث وحدت ترکیبی که باز هم در آینده توصیف بیشتر می‌کنید؛ این نحو ذات بسیط و بریده و جدا را اصلاً بحث نمی‌کنیم و پایه‌ی شناسایی و مفاهیم ذهنی‌اش هم این نحو نیست، یک مفهوم در ذهنشان می‌آید که از سایر مفاهیم متأثر است، خودش هم نسبت به مفاهیم دیگر اثرگذار است و در نظام فکری شماست، این نظام «بهم ریخته باشد» منظم نباشد یعنی ترتیب اول و آخر بالا و پایینش تمام نباشد؛ ولی به هر حال شما یک مجموعه‌ای در خاطر مبارکتان وجود دارد هر یک اجزای این مجموعه هم قوامش به کل است و قوام کل هم به اجزاست.

چیز جدید هم بیاید، معنایش این است که تغییر هم در کل، هم در سایر اجزا و هم در خود این پیدا می‌شود.

حالا اگر یک چنین مفهومی را قایل باشید، در باب بحث ذات و ذاتی کلیه تعاریفی را که می‌دهید، از این امر مستثنا نیستند، قضایای مطلق ندارند. این که می‌گویید مثلاً قیاس شکل اول منتهی است، یا مفهوم سلب و

ایجاب را که می‌آورید، همه این‌ها قابل دقت هست، که منتج بودن یعنی چه؟ منتج نبودن یعنی چه؟ نسبت بین این‌ها بدیهی بودن یعنی چه، خود بدهت یعنی چه؟ این‌طوری نیست که یک اولیاتی داشته باشیم، بلکه یک غیر قابل انکارهایی دارید، که آنها می‌توانند یک چیزهای را تمام بکنند، مشروط تمام بکنند. یعنی چه؟ در جایگاه خودش قرار بدهند. در جایگاه خودش که زمان و مکان در آن راه دارد، شما اگر یک ادراک جدیدی از وجود پیدا کنید، دیگر قایل به اصالت ماهیت نمی‌شوید، و روی سایر مفاهیم تان تأثیر هم می‌گذارد.

در نظام ادراکات هرچند جایی دارد، آیا می‌شود گفت همین خودش مطلق است و یا مطلق نیست؟ می‌توانید بگویید در جریان تغییر این شکل را ما ارایه می‌دهیم و کاربردش در چیست؟ در این است که هماهنگی گسترده‌تری به وحدت کثرت بالاتری را ارایه می‌دهد، وحدت و کثرت یافتن، یعنی وحدت ترکیبی یافتن، وحدت ترکیبی بزرگ‌تر، مرحله‌ی کمال وحدت ترکیبی سابق است، بنابر مباحثی که بعداً اشاره می‌کنیم، یعنی جدای از زمان و مکان نمی‌توان مفاهیم را نیز ملاحظه کرد. چیز ثابت اصلاً در آن نیست، باز خود جهت در هیچ مرحله‌ی رشد نیست، باز سؤال از این که به چه معنا ذکر می‌کنید اگر بخواهیم مثال بزنیم.

اگر بگوییم مثلاً در مراحل استکمالش به رتبه بالاتر تمایل پیدا کند، مرتباً نحوه [؟] رشد کردن آن عوض می‌شود.

قانون بر کل آن ثابت است، ثابت بودن تکیه‌اش بر اطلاق است و شما آن اطلاق را که بعدها از آن صحبت می‌کنیم، از آن ادارک ندارید و تمام اوصاف را هم از او سلب می‌کنید.

فعلاً این که امشب عرض شد از بحث ذات ذاتی و مقومات ذات تا وحدت و کثرت به صورت فشرده و اینکه این زمان دار حتماً هست. حالا دیگر بحث بعدی مان درباره زمان و مکان به صورت فشرده هست، اگر به همین سرعت جلو برویم تا این که وارد بحث زمان و مکان بشویم.

س (۱) طبیعتاً این فرمایشاتی که فرمودید مربوط به بحث شناخت می‌شود و صلاح هم نمی‌دانید که اینجا مورد بحث قرار بدهید.

(ج) بحث ذات و ذاتی‌اش...

س ۱) نقش اثباتی که بیان فرمودید.

ج) در جای خودش مبسوط را می‌گوییم، این‌جا فقط اشاره است.

س ۱) در مرحله‌ی تغییر در خود ادراکات وحدت و ارتباط و هماهنگی خود ادراکات، اینها طبیعتاً می‌فرمایید در بحث شناخت باشد!

ج) فقط یک اشاره‌ای می‌شود که مفاهیم ذهنی هم بسیط نیستند.

س ۱) و بعد بحث این‌که فرق بدیهی و انکارناپذیر چیست و تکیه بر انکار ناپذیر بر چه پایه‌ای است و خود این‌ها باز نسبی هستند، پایشان به کجا بند است؟

ج) جمیع مراتب حق قابلیت انکار را ندارد. در یک مراتبش است که کافر هم مدعن می‌شود و مهجور می‌شود.

س ۱)... یعنی مدرکاتی است که قابل انکار نیست، بدیهی است، حالا یک توصیف از انکار ناپذیر و بدیهی بر این‌که بر پایه انکار ناپذیر می‌شود، یک نظام اثباتی ساخت یا این انکار ناپذیرها فقط برای مرحله‌ی جدل خوب هستند، این‌ها را می‌فرمایید برای بحث شناخت باشد.

فعلاً در مرحله‌ی نفی احتیاج به این نیست. اما در مرحله‌ی نفی یکی دو مطلبی را قبلاً هم فرموده بودید و الان هم فی‌الجمله اشاره شد و من تلقی خودم را عرض می‌کنم. یکی این که تلقی من این است حضرت عالی دیگر اصولاً مفهوم کلی در این نظام اصلاً قابل تصور نمی‌دانید، همه مفاهیم، مفاهیم جزئی هستند.

ج) جزئی به معنای مشروط؛ یعنی ولو سعه و ضیق من باب مثل، یعنی گسترش ظرفیت و ضیق ظرفیت دارند و لکن کلی به آن معنای تجرید نیستند.

س ۱) عرض من این است ما مصادیقی فرض بکنیم و انطباق بر مصادیق پیدا بکنیم، این بینش اصالت شیئی است هر مفهومی یک مصداق بیشتر ندارد، منتها مصادیق مفهوم وحدت ترکیبی در عالم دارند.

ج) احسنت!

س (۱) ما در مرحله‌ی تشبیه عرض می‌کردیم مثل این که مثلاً پنج، شش مواد را باهم بچینند، به تناسب‌های مختلف در یک پله که نگاه می‌کنید فقط فلز است، در پله دوم هم فلز هست و هم مثلاً هم آهن است و هم آلومینیوم، در پله سوم که نگاه می‌کنیم سه عنصر درش هست، ولی هر یکی از این مفاهیم بر یک واحد شخصی عینی که وحدت ترکیبی در کل دارد، فقط منطبق است، بنابراین مفهوم انسان هر کجا منطبق می‌شود، حکایت از واحد شخصی که به نحو وحدت ترکیبی در کل نظام عالم منحل است می‌کند.

(ج) احسنت!

س (۱) بنابراین اگر ما بگوییم زید انسان است؛ یعنی آن وحدت ترکیبی بنحوی با وحدت شخصی خودش در این جا هست.

(ج) در جایگاه خودش.

س (۱) ولی یک وحدت شخصی است که مفهوم انسان از او حکایت می‌کند و امر شخصی هم هست، امر تکررپذیر نیست، آن چنان که می‌گویند کلی به تکرر افرادش خارجاً مکرر می‌شود، طبیعتاً هیچ مفهوم تکرر پذیری

(ج) از «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی و الا فکلی» نداریم.

س (۱) یعنی می‌فرمایید اصولاً مفهوم خارجاً تکرار پذیر نیست؟ هیچ مفهومی بیش از یک مصداق در خارج ندارد، منتها مصداقش، مصداق وحدت ترکیبی است، که ممکن است وحدت ترکیبی در رتبه‌های مختلف آثار مختلف هم داشته باشد. بعد در یک پله‌ی بالاتر هم بفرمایید ما مفاهیم شخصی به این معنی هم نداریم. بعد خود این مفاهیم باید به یک وحدت ترکیبی شاملی برسند که یک مفهومی ما داشته باشیم که برابر کل عالم واقع بشود که آن هم کتاب است.

(ج) یا در انسان که می‌گویید همان ایمان است، تعلق به کتاب است، مراتب مختلف ایمان است، مستبصر به مراتب ایمان است؛ در جمیع مراتب یعنی متعلق به آن هست، نهایت این که این جا خارج تحقّقاً فعلیت دارد،

وقتی که می‌گویید در رتبه الف است، نه در رتبه ب، پس صحیح است بگویید مستبصر به نوع ایمان است در رتبه الف چون در بقیه آن هنوز تحقق نیافته است، تحقق فعلی نه تعلقی.

س (۱) به مرحله‌ی فعلیت تحقق‌ی نرسیده است؟

طرف دوم نوار

ج)...مکانی هستند زمان و قدر و قیمت این بزرگ هم که بشود، این کجا[؟] تا ابد هم این بخواهد رشد بکند، اصلاً وجود مبارک علی بن ابیطالب در آن رتبه نیست..

س (۱) عالم چون یک وحدت ترکیبی بیشتر ندارد، طبیعتاً یک مفهوم هم می‌تواند مقابل این وحدت ترکیبی واقع بشود.

ج) مفهوم اتمی که می‌تواند مقابل باشد، آن تعلق که به تمام این‌ها را در خودش دارد، که زمان آن برابر با زمان کل است، که فرد اکمل می‌شود، یعنی نماینده‌ی اعلا‌ی خدای متعال، حالا نبی اکرم و معصومین، ما در آن جا قلمرو صحبت نداریم، فقط می‌توانیم بگوییم که یک فرد اتم و اکمل است و لکن ما هم ارتباطشان با خود نبی اکرم چطور است؟ را ما نمی‌توانیم ادراک کنیم، مادونش که بیاید، آن زمانش برابر با زمان کل است، صحیح است بگوییم زمانش، یک: عین رشد است، دو: بگوییم تمام این‌ها ضل او هستند. این فرق بین این صحبت هم حالا که حضرت عالی با این دقت نگاه می‌فرمایید، این که اشیا دیگر ضل ذات حضرت حق - جلت عظمت - نمی‌شود. این‌ها ضل مخلوق اتم هستند، آن مخلوق اتم سیدنا سید الکونین زمانش برابر با زمان .. [تقرب تعلقش همه این‌ها...]

ج) که ارتباط مراتب به همدیگر چیست؟ که چطور می‌شود یکی زمان شامل داشته باشد در عین این که خودش نمی‌شود بگوییم کل وحدت ترکیبی است؟ مرتبه‌ی از وحدت ترکیبی چطور می‌تواند شامل بشود؟ نظیر همان اشکالی که ما عرض می‌کردیم، چطور می‌گویند بسیط الحقیقه کل الاشیا، مرتبه‌ای از وجود مشکک است در عین این که مرتبه است؟ مشتمل بر کل است. این چطور قابل تصویر است؟ حضرت عالی هم در عین این که

کثرتی قایل هستید می‌فرمایید زمانی که برابر با زمان کل است. این چه‌طوری قابل تصویر هست؟ حالا این را انشاالله در بحث دیگری در خدمت شما باشیم، یکی این بود که می‌خواستم عرض بکنم.

بنابراین دیگر مفهوم کلی اصلاً در این جا بی‌معنا می‌شود، و مفاهیم جزئی هم باز به صورت اصالت شی بی‌معنا می‌شود.

ج) آیا مفهوم کلی شکل عوض می‌کند و جز مناسبات تعلق می‌شود، جز فرهنگ جامعه پذیرفته‌های جامعه می‌شود یا شکل عوض نمی‌کند؟ مطلقاً نیست می‌شود؟ در این صحبت است، اگر گفتیم تعلق جامعه به ولایت است و تمام افراد باصطلاح این در همان مراتب هم طبیعتاً باید از آن ذکری به میان بیاید، که اگر گفتیم آن طوری است آن وقت ارتباطاتی که دارند کیفیت هم دارند یا ندارند؟ کیفیت هم اگر داشته باشند نه این که کثرتی است بریده از هم؛ و نه این که وحدتی است بسیط، و کلی شما در همه جا به کار می‌برید در مفاهیم، ضرری ندارد.

نه این که آن کلی که در آن جا ذکرش بود، آن کلی به عنوان وجود ذهنی نیست، کلی به معنای وجود عینی، یک نحو وجود عینی که آن وقت به اذهان مختلف هم ارتباط دارد، [؟] در همان بحث شناخت شناسی بحث بشود، در این که حالا این‌ها قاعدتاً بعد از بحث ولایت باید این بحث طرح بشود، ارتباط ولی با مولی علیه و متقابلاً چه نحو ارتباطی است؟ یک ارتباط تعلق شما می‌بینید به امر ثابت آن هم دارای وحدت و کثرت، یک ارتباطی هم بعداً مکانی ذکر می‌کنید، ارتباط مکانیشان چطوری می‌شود؟ آیا این مفاهیم کیف همان ارتباط نیستند؟ مفاهیم کلی، کیفیت همان‌ها در حوزه‌ی فرهنگ و در مناسبات ادراکی نیستند؟ ولیکن حداقل بهتر است در این قسمت از بحث همین قسمت را تمام کنیم نه بیشترش را، قسمت این که آن نحو کلی که از اصالت شی در می‌آید نیست، چه نحوی است و چه قیدی به آن می‌خورد، چون در مقدمات کار همه جا به کار می‌رود به اتفاق منطق صوری، ما برای نفی کردن طرفین قضیه و ارایه یک مفهوم هماهنگ با مفاهیم دیگر مرتباً از منطق صوری استفاده می‌کنیم، تا آخر هم همین‌طور می‌شود، تا در کل‌سازی، نهایت روش بکارگیری منطق

صوری به آن یک مطلب دیگر اضافه می‌شود که آن مطلب باعث می‌شود که تناسب و نسبت بین امور را ملاحظه کنیم.

فعلاً تا اینجا چیزی که تمام شده است، این است که به حکم خود منطق صوری ذات و مقومات ذات قابل ملاحظه هستند.

س (۱) یعنی می‌فرمایید دو تا حد اولیه را در منطق صوری بعد جاری می‌کنیم سلب می‌کنیم.

ج) احسنت!

س (۱) اما مفهوم اثباتی معین و مشخصی هم با ضابطه بدست نمی‌دهد.

ج) مفهوم را در آخر در هماهنگی یک وحدت ترکیبی ملاحظه می‌کنید، که همان تعلقی را که آن ادراک اجمالی داشتید تبیین می‌شود.

س (۱) یعنی در همه‌ی پله‌ها تعاریفی که می‌خواهیم بدهیم براساس سلب تناسبات دو تا حد اولیه است؟ آن وقت بعد این‌ها در هماهنگی...

ج) حد اولیه را که پرستش قرار دادیم تبیین می‌کنند، تعلق که در مرتبه‌ی دقیق‌تر از پرستش باشد.

س (۱) در هر صورت بنابراین مفهوم کلی هم می‌فرمایید نه مفهوم جزئی به آن معناست و نه مفهوم کلی به این معنا می‌باشد.

ج) احسنت! ولی فعلاً عیب ندارد که بگویید...

س (۱) عموم و شمول در این جا معنای جدیدی پیدا می‌کند، و الا مفاهیم شامل و غیر شامل داریم.

ج) خود گفتن این که زمان این برابر با زمان کل است، خودش حاکی از همین است. ولی نحوه‌ی شمول از نحوه‌ی ترکیبی نیست.

س (۱) البته می‌فرمایید این‌ها باز مربوط به بحث شناخت است، بحث تفصیلی‌اش... بحث دیگری که حضرت عالی فرمودید که ارتباط بین اجزا و مقومات خود ذات، و بین اوصاف ذات و ذات، قابل تفسیر نیست بنابراین یا ما باید قایل به وحدت ترکیبی بشویم.

ج) یا می‌رسید به «کمال توحید هی نفی صفاته عنه» یا این‌طور ذاتی را می‌گویید که اصلاً از محل کلام و صحبتتان خارج است. بحث ذات و ذاتی نیست. یا بر می‌گردانید به وحدت ترکیبی که بعدش کمال «افتقاره الیه» هست، هرچه هم رشد بکند، افتقار هم امر عدمی نیست، افتقار به عنوان امر وجوبی رشد می‌کند، محتاج‌تر است، نه این‌که بگوییم این رنج از عدم دارد، محتاج‌تر است، سعه پیدا میکند، در سعه، سعه‌ی احتیاج هم هست.

س ۱) در قدم بعد فرمودید چون ارتباط ذات با اوصافش قابل تصویر نیست، باید ذات بسیط قایل می‌شویم.

در قدم بعد هم می‌فرمودید این ذات بسیط باید در آن سنجش هم صورت نگیرد؟ چون هرگونه سنجشی...

ج) آن ذاتی را که این آقایان می‌فرمایند برای ماهیات این اصلاً نیست.

س ۱) یعنی قابل ملاحظه و سنجش نباید باشد، چون سنجش همیشه متقوم به ملاحظه مابه‌الاشتراک و ما به الاختلاف است، نباید بسنجیم بگوییم دوتا...

ج) یعنی در یک ثانیه محض محض محض، هیچ‌گونه درک راه ندارد!

س ۱) به تعبیر دیگر یا بنحوی مابه‌الاشتراک و ما به الاختلاف برایش فرض می‌کنیم؟

ج) یا نمی‌کنیم؛ یعنی یا صمدیت مطلق را نسبت می‌دهیم او را ادراک [؟] بعداً هم نمی‌توانید بکنید.

س ۱) تعدد هم نمی‌پذیرد؟

ج) احدیت هم باید داشته باشد، واحد هم نمی‌تواند باشد، احدیت باید داشته باشد.

یا این که شما می‌گویید نه، این ذات و این هم مقوم ذات است بسم الله الرحمن الرحيم این اگر دوتا است، چطوری یکی می‌کنید، دوئیت حفظ می‌شود.

س ۱) عرض من این بود که حضرت عالی فرمودید که نمی‌شود ذوات بسیطه هم تصویر کرد؟

ج) نه خیر، بلی ذوات بسیطه مرتبه‌ی بعدش بود، اول بگویید چند تا وصف تا معلوم باشد.

س ۱) یعنی ذات با اوصاف قابل تصویر نیست، ذات و وصف هم قابل تصویر نیست.

(ج) ذاتی که خودش هم عین وصفش باشد، ولی با یکی دیگر مختلف باشد، باز این مابه الاشتراک و ما به الاختلاف دارد.

س (۱) یعنی قابل مقایسه باشد؟

(ج) قابل مقایسه باشد.

س (۱) یعنی یکی که «دو» بردار باشد.

(ج) احسنت! یکی که ولو به تحلیل عقلی قدرت تجزیه‌اش را داشته باشد، ولو به تحلیل عقلی، ولو شما بگویید این چون عین خودش است، خودش تجزیه بردار نیست، من می‌گویم به چه حساب؟ پس بنابراین شما این را می‌گذارید کنار که می‌گویید مختلف است.

می‌گویید به تحلیل عقلی، می‌گویم پس به تحلیل عقلی قابل تجزیه هست، هم شناخت و هم سنجش و هم دوئیت در آن راه دارد.

س (۱) یعنی می‌فرمایید آن نحوه بساطتی که هیچ‌گونه قابل ملاحظه ما به الاشتراک نباشد، آن نحوه بساطت اصلاً امکان این که ثانی داشته باشد، برایش نیست، فرض ثانی در آن نمی‌شود. فرض ثانی در بسیطی می‌شود که به نحوی قابل ملاحظه ما به الاشتراک و ما به الاختلاف باشد.

(ج) ولو به تحلیل عقلی [باشد]. البته یادمان نرود که این تحلیل عقلی که من دقت می‌کنم، برای این که شما اگر به تحلیل عقلی بخواهید بگویید یکی مابه الاشتراک است، یکی ما به الاختلاف است، برای هردو عنوان عقلی‌تان هم معنونی در آن شی قایل هستید، نه اینکه معنون ندارد. معنایش این است که دوئیتی را شما عقلاً ملاحظه می‌کنید، در مقام تطبیقش می‌گویید وحدت مصداق دارد، می‌گویم نمی‌توانید، دوئیت، دوئیت مصداق را می‌آورد. دوئیت لحاظ عقلی اگر صادق باشد؛ یعنی یا صادق است و یا صادق نیست، اگر دوئیت لحاظ صادق است دوئیت مصداق می‌خواهد. آن وقت مسأله این است که گاهی صحبت می‌شود می‌گویند اگر شی منطقی مورد بحث لطیف باشد، می‌تواند دارای ابعاد باشد، عیناً واحد باشد و... باشد، دیگر عقل زیر بار این حرف نمی‌رود.

س (۱) یعنی حضرت عالی می‌فرمایید امکان این که یک نوع جدیدی از وحدت و کثرت را ما تصویر بکنیم، که آن وحدت کثرت، قابل انتزاع به ذات هم باشد، نه وحدت و کثرتی که ترکیب بیاورد، وحدت و کثرت خاص خودش، که وحدت جمعی، ذاتی، کثرت، فرقی شأنیه و امثال این‌ها...

ج) خودش دارد وصف می‌کند، خود همین را که می‌گویید همه این قضیه تا آخر کار به صورت یک قضیه حملیه حق را وصف می‌کنید سبحانه تعالی را وصف می‌کنید. و عیبی ندارد در مرتبه‌ی اسماء شما با اسماء و وسایل متعددی را خدا را بخوانید، بعدش صحبت می‌کنیم که اگر یک وقتی رسیدیم اصول اعتقادات این را بحث کنیم، آن خیلی فرق دارد با این که شما صحبت از ذات می‌کنید.

س (۲) [...]

ج) نه، به آن باید در بحث شناخت شناسی برسیم. انشأ الله تعالی که مثلاً اگر بنا شد به معنای این که نحوه پرستش باشد، کلاً این سعه‌اش چه قدر است؟ اینها را انشأ الله بحث می‌کنیم.

س (۱) بنابراین می‌فرمایید که مفاهیم کلی نظیر همان حرفی که بوعلی می‌گوید رجل همدانی می‌آید [با خنده] گفت کلی در خارج مصداق دارد و من هم مصداقش را دیدم، فقط حضرت عالی می‌فرمایید ما مصداقش را ندیدیم! [با خنده]

ج) قابل دیدن نیست. آثارش را شما می‌توانید ملاحظه کنید.

س (۱) ولی هر مفهوم کلی در خارج بالاخره یک مصداق دارد، و سعه هم دارد، سعه، سعه مصداقی است.

ج) مهم این است که موت و حیاتی هم دارد، نه این که موت و حیات به اصطلاح می‌آید و از بین می‌رود، شما الان هندسه خاصی را که دیگر کاربرد ندارد، مثل رادیو لامپی می‌شود، می‌رود، خارج می‌شود، هیچ کسی هم کاری به او ندارد، بشر این قدر مفاهیمی داشته که الان هیچ کاری به آن ندارند.

[...] البته لسانی که درش هیچ اختلافی نیست و حاکم برهنه است.

آنی که «بالحق انزلناه و بالحق نزل» تا آخر آن باقی است.

فقط داستانها نیست که بعضی از داستانها کهنه می‌شود و دیگر کاربردی هم ندارند، حتی تفسیر هم ندارند، داستان غول و داستان برق‌ول و آن چیزها الان محرک بچه کوچک هم نیست، دیگر باید یک داستانهای دیگری باشد، حتی تمثیلی که عرض کردم، تمثیل یک وقت خوب است که آدم به صفت حیوانات تمثیل بزند، ولی وقتی که الان مظهر قدرتی را که ادراک می‌کنند، حیوان نیست، شما از بمب و موشک و داستانهای جنگی و جنایی صحبت می‌کند، یعنی قوه غضبیه یا شهویه را متناسب با جریان رشد می‌توانید تحریک بکنید، یک وقتی یک بیمار روانی را آدم پیدا کند که به ضعف روحی مبتلا شده باشد، بتواند برایش یک قصه‌ای بگوید و با همان قصه غول و برق‌ول سر آشتی داشته باشد، این غیر از الان است.

به همین دلیل من می‌خواهم یک نکته‌ای را هم این‌جا اضافه کنم و آن هم در خاتمه بحث بد نیست، کفری که الان ظهور دارد و بشئونی که حمله می‌کند به کلمه حق خیلی خیلی دامنه وسیعی دارد، واقعاً این مسأله شر لازم‌نه بودن و آخر الزمان، که کلیه حرکات مسلمین را، کلیه حرکات کسانی که یک دین دیگری دارند، غیر از دین کفار، آئین دیگری دارند، چه وقت نرخ گندمی را که در دهات قم تولید می‌شود، فرض داشت که آن طرف آب‌ها، در آمریکا در نرخ قیمت این تصرف بکنند، اصلاً محال است، خیال است، الان تصرف می‌کند.

الان چند شرکت بزرگ مخصوص این تجارت هستند، البته خودشان هم وابسته هستند به [؟] به بانکی، به دستگاههای بالاتر. آنجا معین می‌کنند که گندم چه نرخ باشد، براساس آن تعیینی که می‌کنند، یک قدری از گندمها را به دریا می‌ریزند، معاملات بین المللی به دست آنها کنترل می‌شود یک چنین تسلطی است، معاملات بین المللی که کنترل شد، اثرش روی کلیه کالاهای دیگر هم طبیعتاً ظاهر است. اثر آن روی قدرت تولیدها هم یعنی نرخ پول را محاسبه می‌کنند. بعد شما هم بخواهید یک کار دیگر بکنید، نمی‌توانید به یک نسبتی از او اثر نپذیرید؛ بعد گندمی که در دهات قم تولید شده است، طرف فقط گندم تنها که نمی‌خورد که بگوید من این گندم را کارش ندارم این لباس هم می‌خواهد، رفت و آمد هم دارد، به سایر کالاها احتیاج دارد می‌خواهد به سایر کالاها تبدیل بکند، آن تصرف آن طرف دنیا روی واحد پولی این بنده خدا اثر می‌گذارد، روی قدرت خرید و قدرت تبدیل شدن این گندم به سایر کالاها اثر می‌گذارد.

البته این‌ها سالب اختیار نیست، شما می‌توانید ان شاءالله با همین کاری که آقای خمینی در جامعه راه انداخت مقابله کردن در حد شهادت این مطلبی است که همه این بازی‌ها را می‌شکند.

و [۹] جهتش را عوض می‌کند، و الا دام آنها دام محکمی است، شیطنت آنها شیطنت شدیدی است، آنها ادبیات را همه چیز را تابع امیال خودشان دارند جلو می‌برند.

به شیطنت هایشان لقب علم دادند و کسی قدرت ندارد که بگوید این علم نیست دروغ است که می‌گویند علم، دین با علم مخالف نیست ولی این‌ها که علم نیست، این‌ها شیطنت است، علم کجا بود؟ بویی از علم در میان این‌ها پیدا نمی‌شود. می‌گویند حرفهای شما که همه‌اش جز هوا می‌شود، کتابخانه و ذهن گرایی است، اینها علم است، و آن چیزی که کاربردی عینی برای اداره عینی جامعه دارد، محار بشر را در دست گرفته است، آن علم نیست؟ فن بیست، تکنولوژی نیست، بعد بالاتر از علم، حق و باطل را هم می‌دانند؛ یعنی این‌ها حقوق بین‌المللی را به هر حال حقوق بشر هستند، شما هم بشر هستید باهم باید زندگی کنید، حقوق بین‌الملل را رعایت کنید، مجبور هستید رعایت کنید، مگر کسی نخواهد در این دنیا باشد، و الا هر کسی که بخواهد باشد، عقلای قوم باشد، سران قوم باشد، حق است، چرا؟ چون خدا گفته است که حق است. چون متصل به یکی از منابع وحی است، از طرف خداست. حق است چون کاربرد عینی دارد، [...] البته ممکن است حوزه یک طوری با این جسارت در آن قسمت دوشم نگوید، ولی دانشگاه که می‌گوید، دانشگاه می‌گوید غرض از روابط انسانی و حقانیت چیست؟

حالا اگر شما حق و باطل را هم در همین میان آوردید؛ دیگر آن حالات روحی که با این مطلب غیر حق نسازد می‌شود. می‌گفتند که آقای خمینی قدرت دارد، عقده‌های اجتماعی را تبدیل به موجهای هیستریک بکند، یعنی مردم را دیوانه بکند. یعنی این‌ها که می‌آیند پشتشان دیوانه هستند.

این هم از عقب افتادگی شان است. همین را به یک شکل دیگر دانشگاه هم می‌پذیرد، گرچه در روانشناسی - هایشان به همین شکل هم می‌پذیرند.

در جامعه‌شناسی شان به همین شکل می‌پذیرند، در جامعه‌شناسی‌شان عناوینی را درست می‌کنند، برای اقوام وحشی بعد مقایسه می‌کنند و می‌گویند اسلام هم این‌طور می‌گوید؛ یعنی می‌خواهند بگویند همین‌طور است.

یک نفر تلفنی به من می‌گفت که، گفتند که زمان مغول پدر سری بوده در فلان جوامع عقب افتاده الان رسم است، اسلام هم همین مطلب را که ولایت دارد [؟] همین است. شاهد هم می‌آورند شهادت زن چنین است، حق ارثش چنان است، فلان حقش چنان است، همان برنامه پدر سری‌اش؛ یعنی ارزشهای حقیقی را می‌توانند علماً ضد ارزش قلمداد کنند؛ و اسمش هم علم انسانی باشد که به وسیله‌اش مدیریت و علوم، پایه علوم مدیریت جامعه‌شناسی است و روانشناسی جای دیگر که نیست، تعریفی که از انسان دارند و تعریفی که از جامعه دارند.

و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته.

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۴

پیاده کننده: علی رضا شریعتی

کد جلسه: ۱۶۳۷

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: به لسان عرفانی [؟] و مدح زیبایی خالق [؟] را ، در آن وادی نگاه کن، در از زبان و ادبیات عرفان آوردش بیرون برد داد به، مثلاً یک نفر آن شعر را ، عرض کنم که [؟] صدایش را می شنود، در زمینه شفقی در [؟] دو نفر با دو [؟] این صحبت درباره می هست و شراب هست، رنگ شفق هم سرخ است می گوید از آن می که سرخ رنگ است [؟] بعد هم از آن حلال نخواهند از آن حرام این را هم از روی [؟] حلال و حرام و درست مورد این بخش است. [؟] به او بدهند شفق [؟] سرخ را باید که از آن حالت سکر عارفی که شب تا صبح در هجر بوده و به وصل رسیده است [؟] بعدش خودش قید می کند از این که عمومی است و برای همه مردم هست و اینها، از این ترحم انسان مثلاً ظهور حضرت ولی عصر (عج) برای مردم حرام است، حالا نه این که [؟] از آن حلال نمی خواهیم از آن که عام و در دست همه است می خواهیم. از آن حرام نمی خواهیم، از آن کسی [؟] می گوید زمرد هم برای او [؟] عقیق [؟] زیر یک سیستمی که چهار عالم را در این شعر تصویر می کند در عرفان می گوید عالم نبات و عالم حیوانیت را می گوید، عالم تبدیل شدن به جنین را می گوید و [؟] آن جا عالم آفتاب که می گوید زمان شروع رشد است، زمانی است که درخشش به اصطلاح [؟] احسن الخالقین. این و الی آخر خیلی زیاد... این اگر در این باب بگوییم اشعار [؟] و به آن بگویید هنر اسلامی، آن وقت یک چیز دیگری را می بینید، و یک اطلاع دیگر و یک معرفت دیگر، آن وقت ارتباط هم برای آنها با حفظ [؟] حالا این ارتباطی که دارد، آیا اندازه گیری نشده است، [؟] شاید اندازه گیری [؟] کارشان سخت باشد کار سهل می گیریم تا کار را انجام بدهیم، اگر سهل بگیریم برای انجام گرفتن خود کار جلو می رود. همین حافظ را چقدر [؟] مسلمین پذیرفتند، چه اندازه مقابله کنند. این هماهنگی، آخر مثلاً ممکن است این [؟] را

داشته باشد، [؟] هماهنگی بعد می‌آید حافظ بر اساس [؟] این شعرها را گفته است، عرفا احترام می‌گذارند، عرفا احترام شدید می‌گذارند، من یکی از آقایان محترم خدمتشان رفته بودم من یک مسئله‌ی روحی را طرح کردم گفتم دوی فلان چیز چیست؟ فوراً گفتند یک شعر از حافظ، پشت سر آن هم یک آیه‌ی قرآن خواند گفتم که آیه اش چیست؟ [خنده استاد] [؟] قبلاً برای مسلمانان بوده است نه آن چیزی که [؟] برای این لحاظ بکنیم. اگر هماهنگی در اسلام بدون منطق و مفاهمه باشد این اصلاً آخر کار می‌بینید یک وقت قدرت مفاهمه دوست با دوست که پیدا نشد، بعد یک طور دیگر پیدا می‌شود این در کل جامعه عنوان می‌تواند پیدا بکند [؟] بدترین [؟] الان می‌دانم که مشکل با همدیگر مشکل به اصطلاح قدرت مفاهمه آنها خیلی [؟] این هم بعضی از دوستان [؟] سال ۲۸ یا ۲۷ [؟] می‌رسند به امام التماس می‌کنند که بلند شوید برای فلان مباحث با یکدیگر هم فکری کنیم، اگر ما اشتباه می‌کنیم، [؟] را نمی‌فهمیم، شما به ما بفهمان. آنها بر می‌گردند بر نگشتند آن وقت [؟] و [؟] انجام می‌دهند ولی آن چه که در خارج دارد واقع می‌شود این است که جامعه عملاً به تجزیه کشانده می‌شود یعنی هر دوی [؟] یک کار انجام می‌دهیم. این کار را هر دوی ما بر روی یک ریشه با اخلاص من واقعا خیلی از ما خیلی‌ها نمی‌توانند از اخلاص خارج بکنند، [؟] اخلاق جایش [؟] بشود [؟] و هر کدام در یک وادی به عنوان یک هنر، به عنوان یک مربی باشد یا نه اگر باشد این در وادی خودش لسان مفاهیم نداشته باشد با این [؟] منطقی نباشد که خلاصه این را هماهنگ شان تمام بشود، [؟] طبق فرمایش آقا می‌فرمایند این طوری که محیط ما [؟] به اصطلاح آقایان فقها آن وقت چه کرد [؟] آن وقت در یک محیطی که بعد از یک مدتی مثلاً آره، حالا بعد از جنگ آن طرفی‌ها بیایند بگویند این طرفی‌ها نفهمند. زمانی این کشور غالب باشد زمانی آن کشور غالب باشد، این درست می‌شود. یعنی من می‌ترسم از این که دیگر نتوانستم [؟] ارتباطات و مفاهمه ضعیف می‌شود دشمن خدایی نخواسته غلبه کند، حالا دشمن را داخلی یا خارجی هیچ فرقی نمی‌کند، چه کافر داخلی بگیریم، یک کافر پیدا بشود خدایی نخواسته، بر مسلمین حکم بکند یا یک کافر خارجی باشد. می‌گویم این راه ارتباط این قضایا را روی آن کار کنیم [؟] عیناً ادراکات عقلی با ادراکات نظری با ادراکات

حسی این ها را هماهنگی شان را منطقاً، رابطه هایش را مشخص [؟] این شروع می شود اما آن که فرمودید باید یک مبنا و یک اصول باشد و همه باید برگرد به یک اصل [؟] حتما همین طور است که می فرمایید.

باید دستگاه و سیستم خاص خودش را داشته باشد،

س) یک سوال داشتم که شاید ما به خاطر این که الآن یک اغتشاش [؟] عمومی ما وظیفه‌ی هنرمندان را گم کرده‌ایم و الآن بخواهیم یک چیزی را بار هنرمند بکنیم نکشیم، فکر می‌کنم که هنرمند در یک مجموعه ای قاعدتا باید تعریف بشود. و این مجموعه همسان [؟] در جامعه خیلی ها هستند که باید کارهایی را انجام بدهند که هنرمند اگر آنها را انجام داد، آن در واقع مثر مثر باشد و اثر بکند. اگر همه‌ی وظایف را بخواهیم به دوش هنرمند بگذاریم امروز شاید [؟] راه خطا باشد. فکر می‌کنم که بشود دو تا وظیفه برای هنرمند تعریف کرد. یکی وظیفه اصلی هنرمند است که نگاه می‌کنیم می‌بینیم در طول تاریخ ده ها هنرمند وجود داشته و به خصوص در [؟] اسلام هنرمند طرز توقع ما از هنرمند چه چیزی بوده است؟ هنرمند در چه مجموعه‌ای قرار داشته و کار می‌کرده است؟ و آن را شاید بتوان یک وظیفه اصلی برای آن گرفت، و الآن به خاطر این شرایطی که فراهم شده، لازم باشد که از هنرمند به خاطر توانی که دارد یک در واقع انتظار بیشتری برود که آن هم باید قاعدتا تعریف شده باشد. ولی هردوی این ها باید مقید باشد و رو به در واقع حساب خاصی باشد. تصور من این بود که ما الآن از هنرمند تعریف می‌گوییم، واقعا نکند که بخواهیم، و [؟] می‌کنیم ما یعنی چیزی که اصلا وجود ندارد و ما الان به خاطر این که این مشکلات هست و می‌خواهیم هنرمند این کار را بکند بخواهیم همه را به دوش یک نفر بیاندازیم، و نفر تازه را باید تعریف بکند، و به دنیا بیاید. این سوالی بود که من داشتم که می‌شود این طور نگاه کرد که یک وظیفه اصلی برای هنرمند هست؟ که کاملاً مشخص هم هست در گذشته هم بوده الان هم، می‌بایست باشد اگر حالا فرض کنید که همین هنرمندانی که به هر حال آثاری را به وجود آورده بودند که حالا صحبت است که آثار مسلمین است یا آثار، نتیجه هنر اسلامی است، به هر حال یک ویژگی هایی را داشتند که ما آن را می‌گوییم این ویژگی ها را کسی می‌داشت در واقع هنرمند می‌بود. در واقع

یک مجموعه ای هم تعریف می‌شد. آن را باید تعریف بکنیم که باید داشته باشند هنرمندان ما اگر چیزی بر آن باید هنرمند انجام بدهد آن را هم به عنوان وظیفه دوم برای آن در نظر بگیریم.

ج) [؟] این سوال را [؟] فقها [؟] قیام بکنند [؟] این نحوه که آقای [؟] فرمودند [؟] و بعد برای این باید بگویید که اصلاً داشتن اسلام یک چیز بدیعی نیست که ایشان اشتراع کرده باشد. [؟] می‌گوید نه به این پیاز داغی که [؟] روی آن پاشیده است. [؟] [خنده استاد]

س (۱) آشپزی که می‌کنند اسلام [؟]

ج) حالا ببینیم این قضیه چه چیزی است؟ جایی که ما می‌گوییم قبلاً ادراک از اسلام ضعیف بوده و نه این که شما می‌گویید اگر کسی یک قرآن از مال کسی را دزدید دستش را ببرند. چرا چون اسلام برای عدل و ظلم برنامه آورده است. چرا؟ چون اگر عقل و ظلم نیاورد، هدایت بشر متوقف می‌شود آخرت هم نمی‌تواند حسابی باشد، لکن اگر امریکا میلیارد میلیاردها بگذارد در یک فرمول اقتصادی [؟] آن مجازات است، آقایان ریگان مجازات هم ندارد، آقای صدام مجازات هم ندارد، آقای [؟] (هم همینطور) والا اگر کسی یک درگوشی به کسی زد [؟] چطور آن باید پیش می‌رفت، یا قصاص باید کرد یا آخرت عذاب بکشد، [؟] برای آنها نگذازد چرا این طوری است برای این که خدا برنامه [؟] زیاد می‌گفتند که اسلام برنامه سعادت برای دنیا و آخرت است، مگر نمی‌گفتند در به حضورتان عرض کنم که کسانی که ظاهر [؟] را هم نگاه بکنید بالمره برای این که تعریف تکنولوژی باید چطوری باشد، [؟] در واقع تولید تکنولوژی باید چطور باشد، درباره این که (به حضورتان عرض کنم که) درباره [؟] به بحث اصلی برگردم که جمع کنیم انشاء الله می‌خواهیم عرض کنیم که ادراک از اسلام و عدل و ظلم و مسئله [؟] در زندگی فردی ملاحظه می‌کردیم، هنر هم همین طور، هنر در تاریخ هم [؟] نه تاریخ در هنر، اگر یک ادراک دیگری است که عدل و ظلم و خلاصه مطلب رشد فرد و جمع روی آن حرف دارید [؟] هستی شناسی شما بعد از این عالم عالمی است و حالا آخر این صحبت ها را می‌کنید که این همه‌ی رفتار [؟] است. شما حتماً بحث حکومت را که مطرح کردید با جوانب آن، دیگر نمی‌تواند در شکل فردی طرح بشود حالا ولو خیلی از بزرگان و خیلی از افراد مثل حافظ و اینها در هنرمندان باشند و اینها. [؟] عرفان

فردی ایشان باشند تا این رتبه در عرفان جمع چطور در می‌آید این که فرد انقدر، اگر من زمانی به یک طلبه برخورد بکنم، حالا به حسب ظاهری برخورد دارم این که [؟] یعنی ادراک است [؟] چکار کردی کدام یک از اینها را انجام دادی، دیگر این ادراک را ادراک عرفانی نمی‌دانند، یک کسی است مرتباً تنها می‌نشیند به اصطلاح زیارت می‌کند و زحمت می‌کشد و احیاناً مشرف می‌شود [؟] از وقت‌ها یک کسی که اصلاً نمی‌داند این چیست؟ به او می‌گویند [؟] نه می‌خواهم بشنوم و نه می‌خواهم ببینم، اگر ببینم سرم را به باد می‌دهم، [؟] عرفان، آقایان عرفان فقط خلاصه کار فردی را می‌کند من همان عرفان را نشر می‌دهم به همین افراد جامعه، شما در رتبه اول می‌گویید الحمدالله، خوب شدند اجحاف می‌شد، می‌گویند نه اصلاً اجحافی نشده است، اصلاً در آن باغ نیستند نظرشان به زندگی دنیا نظر معیشت ساده‌ی، ساده‌ی منزوی است، مثلاً می‌گویند اگر آدم کاسب باشد، این قلم را رنگ بزند برای شما بگیرید، پنجاه [؟] بدهید، بقیه‌اش را دیگر صرف دنیا نکنید. مشغول خودش باش، به یک جایی برس، خیلی‌ها این طوری هستند، بعد هم مثلاً دیدند که کسی دارد بیشتر در امر دنیا می‌کوشد، عمر اسیر [؟] حالا از دست این کجا بیاید، چقدر دارد کار می‌کند که مشغول اصحاب و اولاد و این مرهون امام رضوان الله تعالی علیه ظاهراً [؟] ایشان حجره شان [؟] مدرسه طوسی بودند، مدرسه طوسی با در صحن بین بیست تا سی قدم بوده است، ایشان یک کتابی بوده است در دستش مخالفین یک خورده که نگاه می‌کند احساس می‌کند [؟] شش ماه حرم مشرف نمی‌شد در حالی که نماز شب را هر شب در حرم می‌خواند. [؟] وظیفه خود این واجب است الان [؟] مستحب حرام می‌شود بر او، حالا من کاری ندارم که این خلاصه مطلب برگرداند متن [؟] ولی می‌گویم اگر بنا هست متولد نشود شما ببینید چه متولد نشده است، شما که الان اینجا نشسته اید نظام مدیریت ندارید. می‌خواهید نظام مدیریت را با سیریش به ریشه اسلام ببندید یا واقعاً معتقد دارد و باید از اسلام درآورد بعد هم می‌گویند که باید یک ابزاری درست کرد که بر اساس شرایط مختلف بتواند نظام مدیریت به اصطلاح رشد خودش را بپذیرد. الان نظام مدیریت در وزارت خانه‌ها این نظام مدیریت اسلامی است؟ حالا اگر صرفاً بخواهم همان خطبه [؟] را [؟] علیه اسلام واصله را بدون هیچ گونه دست بردن درباره این که این یک مدلی می‌خواهد تا آن را پیاده کند. همین می‌خواهیم پیاده کنیم، فردا صبح

می‌شود من عرضم این است که شما برگردید اگر اسلام را یک امر یا یک مکتبی می‌بینید که قدرت شمول دارد [؟] دار این هم خودش یک حرفی است. اسلام نظام ندارد درباره رشد بشر به آن معنا نیامده است. کار خاقان را به خاقان واگذار. کار اهل دنیا را برای خودشان بگذار. آدم به اندازه ای که مضطر و مبتلا به می‌شود، خب می‌گوید مجبور است و بقیه آن را مشغول کار خود باشد. آخر [؟] برای چه اگر [؟] برای قرب است قرب فقط در وضع فردی [؟] یا در وضع اجتماعی و یک وقتی من به مثلاً ۱۳ ۱۴ قبل به نظرم آمد که یک کار اجتماعی مهم بوده است مثلاً [؟] وقتی یک مقداری تفحص درباره آن کردم احتمال گرفتاری ها و سختی زیادی [؟] باشد. به نظرم آمد که بهتر است که ما یکی دو سالی خودمان را بشناسیم و بعد وارد کار بشویم. بعد گفتیم حالا چه طور می‌توانیم خودمان را بسازیم، [؟] صبح ها زیارت عاشورا می‌خواندیم، و صبح می‌رفتم حرم و اینها بعد [؟] به ما واگذار کرده بودند [؟] اجتماعی را گفتیم که ما یک دو سالی آمدیم مرخصی بگیریم بعد خیلی قرص بیاییم. [؟] راضی بکنند که تاییدی بشوم که مثلاً [؟] [خنده استاد] [؟] چطور می‌خواهی برنامه را شروع کنی؟ قرآن برای چه می‌خوانی؟ برای چه برای خود سازی می‌آیی؟ برای مستحبات چرا [؟] زیارت عاشورا [؟] گفت که هرچه کار گفتی حرام بود شما گفتی که مستحبات [؟] و اطاعت است برو و مشغول همان کار شو اگر بنا هست که مثلاً چیزی پیدا بشود پیدا می‌شود؟ حالا واقع آن این است که شما چطوری نظرتان نسبت به اسلام [؟] نسبت به هنر، اسلام چیزی جدید متولد می‌شود، هنر شما و نه فقط هنر شما، اقتصاد ما اقتصاد غرب است شما نظام اقتصادی کلا یک نظام اقتصادی دارید، [؟] حکم اسلام غیر از اقتصاد است، معاملاتی که مردم می‌کردند غیر از این ها [؟] که حکم کیفیتی و کلی هم که در آن هیچی نیامده است، نیامده که امروز اجاره بدهند، [؟] بکنند توزیع ثروت این طوری باشد یا آن طوری باشد مدلی که می‌تواند این را پیاده بکند تا بعد من بگویم توزیع ثروت صحیح انجام بشود. [؟] مدل امریکایی وقتی با احکام فردی اسلامی شما معامله بکنید یک عده دارای یک قدرت هایی می‌شوند که قدرت به اصطلاح قدرت مصرف به نفع خودشان حل بشود در این عوامل مختلف در مدل روسی اش اختیارات سیاسی به نفع یک طبقه حل شده است. هر دوی آنها را می‌شود اسلامی اش بکنید [؟] تجزیه اش بکن به صورت ترکیبی موضوع را نگاه بکن. به صورت مجموعه ای به آن نگاه

نکن. چرا؟ چون در نظر مردم اقتصاد چیزی که از اقتصاد اسلامی می‌آید به طور فردی می‌آید. نظام نمی‌آید، خیلی خوب، در هنر هم همین طور باشد در هنر اسلامی به اصطلاح اگر یک سوسیالیستی اینجا [؟] در هنر و وقتی که می‌گفتید که آن آقای هنرمند کاری نداشته باشد که آن سیاست گذار روسی چه سیاستی را برای پنج سال آینده انتخاب کرده است، آن چیست؟ می‌شود هنر گفتیم آن وقت هنر سفارشی می‌شود، [؟] هنر خیلی آن مبادی که آن سیاست مدار ملاحظه کرده برای آن کافی است که با همه وجود حس کنم که برای مملکت لازم است که الان مثلا فلان کار را انجام بدهیم، من عرض این است که این را چطوری جمع کنیم بینیم مثلا همچنین چیزی تازه می‌خواهد متولد بشود، خلاصه اگر کار نداشتیم، نباید می‌داشتیم یا باید می‌داشتیم ولی به دلیل هر ضعفی حالا دیگر روی دوش شما نمی‌اندازم، روی دوش فقها هم نمی‌اندازم، به دلیل هر ضعفی از ادراک نتوانستم [؟] داشته باشم. ما تا حالا حکومت اسلامی نداشتیم حالا فراموش کردیم [خنده استاد] [؟] تا حالا قائل به حکومت در اسلام نبودیم، [؟] اصلا اساس اعتقاد من و شما واقعا به ذهنم گاهی اوقات می‌آید که ملاحظه اجتماعی جزء جوهره اعتقادات اسلام است، یعنی، می‌دانید چرا برای این که می‌گویند [؟] که نسبت به انبیاء در مسئله ظلم و اینها بر نمی‌گردد، این چه ظلمی است که درگوشی زدن به یک نفر، ظلم به حساب بیاید، ولی بمب باران کردن هیروشیما ظلم به حساب نمی‌آید.

در آخرت ریگان را هر درگوشی که به یک نفر زده باشد شخصا بگیرند بگویند شلاق بزنید، بعد بگویند در قضیه [؟] نبوده است فردی بوده است. [؟] همچنین چیزی نمی‌شود. [؟]

س) حاج آقا اگر صحبتی در این ارتباط نیست نماز بخوانیم

[؟] از مجموعه صحبت این طور دریافتیم که ما یک چیزی را شروع می‌کنیم یک حرکتی هنرمند کاری که می‌کند ثبت این حرکت است حالا اگر آشنا باشد با دستگاه احادیث و احکام و روایات، دو این است که دعوت به حق می‌کنیم، ابعاد گوناگونی را [؟] یعنی مثال عرض می‌کنم، اگر یک واعظ یا یک معلم اخلاق که به وسیله کلام جماعت را دعوت به راه حق می‌کند [؟] درست باشد لا اقل تبیین به حقیقت باشد، از طریق ارائه در ابعاد [؟] یا به روش های دیگر به جز روش کلام و احیانا [؟] این طریق هدایت و ارائه حق را و دعوت مردم به حق را

انجام می‌دهد. انسان‌ها هم در ذهن من از دو حال خارج نیستند، یا در مسیر این حرکت و در تایید این حرکت هستند، یا خدایی نکرده در غیر این جهت و در خلاف این جهت، و هنرمند بین انسان‌ها یکی از اینها است یک مقدار می‌خواهم اشاره کنم که ما هنرمند را از سایرین اصلاً جدا فرض نکنیم و جدا هم فکر نکنیم. یا به عنوان یکی از آحاد انسان که این حرکت را می‌فهمد، و در جهت آن حرکت و سیر می‌کند هست یا نیست. در گذشته چیزی که ما دیدیم از بزرگان تاریخ [۹] اینها فرق اساسی بینشان قائل نبودند. هنرمندها را از یک عالم، از یک فیلسوف، از یک فقیه حتی، عده‌ای هم بوده‌اند که حتی الآن هم شاید باشند در درجه اجتهاد در عین حالی که هنرمند هستند. این جدایی به نظر من می‌رسد که ناشی از تجزیه و تحلیل‌هایی است که در قرون اخیر اغلب غربی [۹] هنر گذاشته است و حتی اسم هنر اسلامی را آنها گذاشته‌اند. [۹] من برخورد نکردم جایی که یک متن اصیل اسلامی یا ایرانی باشد و قید هنر اسلامی و قید هنر ایرانی باشد. اغلب صحبت از زمانی است که [۹] ایران بود، این‌ها هنر سرزمین‌های اسلامی را به نام هنر اسلامی، قائل‌تا این اشتباه عظیمی است. حسابش از اسلامی جدا است، و به اصطلاح صور عینی، مطلب این شد که هنرمند در این مسیر قدم بر می‌دارد. یک فیلم می‌سازد یا یک نمایشنامه را تنظیم می‌کند، یا یک مسیری را بنا می‌کند. اگر در این مسیر، از جزء کمک دهنده‌ها و یاری دهنده‌های راه حق و این آدم علی‌القاعده اطلاق صرف هنرمند، کافی و پسندیده نیست. چون باید احاطه نسبی به هنر اسلامی داشت باشد و مسلم باشد. دو این است که ما هنر اسلامی و هنر مسلمین را به نظر من این شبهه‌ای است که از طرف غربی‌ها ناشی شده است و علی‌القاعده ما نباید اشتباه بکنیم، این طور برای آن تفسیر می‌دهم که یک مجموعه‌ای را فرض بفرمایید که عین اسلام است، یعنی فردی است که بین اعتقاد الهی، جسارت می‌کنم خدمتتان، و اعتقاد غیر الهی است، اعتقاد غیر الهی به یک دنیای ماوراء دنیای وحی مرتبط می‌شود در آن حوزه، خود انسان به عنوان محور دخل، تصرف و تغییر را مجاز نمی‌داند یک مسلمان الهی، یک مسلمان. یعنی آن را تبعیت می‌کند. [۱] و قبول می‌کند ولی اعتقاد مادی چون همه عالم را تدوین و فهم آن را استنتاجش را در حوزه اختیار و قدرت و توان انسان می‌داند انسان محور است. می‌تواند عالم را بفهمد، و دنیای قبل و بعد را قبول نمی‌کند به همین خاطر عمل هنری به عنوان یکی [۹] انسان در این

دستگاه فکری عین اعتقاد می‌تواند باشد. یعنی ما یک اعتقادی به نام مارکسی می‌تواند تلقی هنر مارکسی بشود اگر تغییرش انسان خارج از نظام فکری است، چون اساس این نظام انسان را محور گرفتیم، تغییر هم [؟] ولی در اعتقاد الهی در واقع ما بخشی داریم که دنیای وحی و ماوراء است. به این معنی فکر می‌کنم ما هنر اسلامی نمی‌توانیم داشته باشیم، یعنی آن چه که یک مسلمان انجام می‌دهد اتصالش به خداوند و انسان عین اسلام است. عین وحی الهی بسیار کار دشوار و مشکلی است. ولی اگر بگوییم ملحن از اسلام است یا مخالفت و مغایرتی ندارد [؟] یعنی؛ حتی اگر شعر حافظ الهامی از قرآن هم در آن هست باز فکر می‌کنم نشود بگوییم این اسلام و هنر اسلامی است. ولی می‌شود گفت که ریشه‌هایش از اسلام است و از آن جا الهام گرفته شده است و این بعد را دارد و اگر یک هنری برای ما پیش می‌آید که فرض کنید از [؟] داری یک دوره ای صفویه را اشاره فرموده است. مثلاً به رحمان و رحیم بودن بیشتر توجه دارند. تا این که خداوند طرف مقابل مستکبران و تندی و تیزی هم می‌ایستد و [؟] یعنی یکی از ابعادش در اسلام می‌شود. و زاییده اش نوعی هنر و نوعی بینش است باز نمی‌شود گفت که این عینی است می‌شود گفت الهام از اعتقاد اسلامی است. بعد این دو نکته را خواهرش می‌کنم تصحیح بفرمایید. وحی [؟] صحیح نیست اشاره بفرمایید این که ما البته به آن معنا که آقای حجت می‌گویند که فهم [.....]

ج) [؟] ادراکاتی که منسوب به مسلمین است منسوب به خدا نکنید. بنده عرض می‌کنم احکامی که فقیه [؟] احکام الله ندانید. احکام عمومی بدانید. [؟] نسبت به خدا بدانید [؟] یعنی [؟] علی الله نیست. [؟] به همچنین قداستی رسید که مثل بسم الله گفتن فقط منسوب به خدا بشود. البته آن چیزی که غربی‌ها گفتند هنر مسلمین راست است [؟] باید مطلب واضح باشد که این نسبت افتراقی نیست، اهتمامی است. تخمینی نیست، [؟] نیست که [؟] شود منسوب است. منسوب را به نسبت، من [؟] آن سوالی [؟] روان شناسی اسلامی نداریم مدیریت اسلامی نداریم، جامعه شناسی اسلامی نداریم، [؟] سیاست اسلامی [؟] حالا واقعا یک یک مرد بزرگی مثل آقای خمینی [؟] اداره کند حکومت کند [؟] ولكن واقع این است که حالا مثلاً این که لولا ایشان واقعا همینطور اداره می‌شد. به هر حال دستگاه سیاسی دنیا یک دستگاه مدلی چیزی دارند که اگر عوض بشود

که فرد آن قدرها قدر پیدا نمی کند. فرد وجودش به این اندازه نیست، حالا لازم است یک چیزی این طوری بشود یا نه. [۹]

(س) آن سلسله مراتبی که فرمودند روشن شد

س (۱) بله

(س) یعنی این که ما می‌گوییم هنر اسلامی می‌تواند یک هنر اسلامی خیلی اسلامی نباشد خود هنر اسلامی باشد، خودش خیلی اسلامی نیست یک قدری اسلامی است ولی هنر اسلامی است. یکی هنر مسلمین هم باشد خیلی هم هنر خوبی باشد ولی باز هم هنر مسلمین نیست. این از راه خوب و بد بودن از این راه ها اسلامی بودن و غیر اسلامی بودن آن، چیز نمی شود مثلا فرض کنید که این حرف به نظر ما برسد که از نظر اخلاقی خیلی حرف پسندیده ای است که اگر یک چکی توی گوش زدند، تو هم بگیر یک چک در گوش او بزن، ممکن است از نظر اخلاقی خیلی مطلوب تبع ما باشد. از نظر ارزش هایی که ما داریم مثلا فرض کنید خیلی خوب باشد. اما این حرف اسلامی نیست. یک حرف محدودی است. این هم که مثلا فرض کنید دست دزد را ببرید، ممکن است ابتدا به ساکن خیلی هم بی ربط بیاید که عجیب که یک همچین کاری خیلی خشن است. اما این چون حکم اسلامی است. ...

س (۱) هر کسی نگاه کند که در آن [۹] نیست

(س) بله، این ببینید یک حکم اسلامی است، چرا؟ چون از اسلام نشأت گرفته است و سلسله مراتب روشن است که این را می‌شود منتسب به اسلام کرد. ما الان در هنر هم دنبال این هستیم. البته تمام آن چه که تا به حال به آن آمده است یقینا مسلمین است و اگر مثلا کلیساهایی که ارمنی های جلفا ساختند هنر مسلمین نیست اما مسجد شیخ لطف الله هنر مسلمین است. مسلمان ها آن را ساخته اند. منتها آیا این هنر، هنر اسلامی هم هست؟ یعنی می‌توانی بگوییم [۹] کرد باز این جا شروع می‌شود اساس آن از این جا است که ما از این جا می‌توانیم یک مقداری، سر سفره هم این را یک مقداری صحبت کردیم که اگر ما ببینیم که، یعنی این جا شاید بحث به این برسد که ما به جای پاسخگویی در کنار صحبت از هنر اسلامی یک صحبتی هم باز از هنر شیعی

بکنیم، تا آن وقت معلوم بشود هنر اسلامی چیست؟ شما اگر که می‌گویید که ما شیعیان این مجموعه را ساخته‌اند به هر حال شیعه یک ساختاری در اسلام است، با طرز تلقیات خودش، اگر بگوییم لا اله الا الله یک موضوع اسلامی است همه‌ی مسلمین هم قبول دارند. اگر که ما در هنر مراکش نگاه بکنیم یا هنر هند و یا ایران، یک تفاوت‌هایی بین این آثار هنر مسلمین وجود دارد. اما اگر فرض کنید در تمام این مصداق‌ها نگاه کردیم، و یک وجه مشترک خاصی بین هم پیدا کردیم که از آن مراکشی در آن جا تا این همه یک موضوع را مثل هم رعایت کردند این موضوع را اول پیدا کردیم. بعد رفتیم ارتباط بین این موضوع را با احکام دین ملاحظه کردیم و دیدیم بله یک ارتباطی وجود دارد، یعنی اعتقاد به لا اله الا الله فرم مسجدها را از کلیسایی در می‌آورد و به کلیسایی تبدیل می‌کند. مثلاً این طور. هر کس که به این اعتقاد باشد آن وقت می‌شود گفت که این نحوه عملکرد، منتسب به اسلام است. یعنی آن نوع اعتقاد این نوع عمل را پشت سر خودش می‌آورد و این یک مورد فقط موضوع اسلام می‌شود یعنی یک زمینه‌ای اما این که کاشی کاری مثلاً اسلامی است؟ نه کاشی کاری به آن معنا نیست، اما اگر معلوم شد که مسلمین در کاشی کاری نظرشان این بوده است که بنا هم آن طوری که از نظر عملکرد جلوه‌ها و خصوصیتی دارد از نظر بیرونی بتواند همین جلوه‌ها را داشته باشد. یا معنای همان فرض کنید بیان وحدت در کثرت در نظر آن کسانی بوده است که این نقش‌های متعدد کاشی را گذاشته‌اند. و در همه جا هنوز این به اتفاق نشده است. همه جا هرکس کس که به اسلام اعتقاد پیدا کرده است، این را فراهم کرده است تازه این را نمی‌شود حکم کرد که اسلامی است. این هم خطرناک است یعنی یک چیزی اسلامی است یا غیر اسلامی، از راه [؟] و استنتاج بیرون نمی‌آید. بعد از این که این موضوع روشن شد آن وقت این موضوع را ما بگیریم، ببریم زمینه‌هایش را پیدا بکنیم مثل مثلاً فرض کنید که این که اگر مثلاً غبار به حلق آدم برسد روزه‌اش باطل است. ببینیم که هر جا در تمام کشورهای اسلامی وقتی غبار به حلق یک کسی می‌رسد می‌گویند روزه‌اش باطل است، حالا این را می‌شود که حکم اسلامی است بدون این از یک منبع روشن بشود این را که گرد کردم آن وقت برود، بررسی بکند که احکام آن در اقتصادش در احکام الهی کجاست آن وقت می‌توان احتساب کرد. ما الان مشکل مان در این است که این دستگاه، یعنی سؤال اصلی جلسه از اول تا

به حالا همین باقی مانده است که دستگاه اتصال چیست؟ به عنوان نمونه آقا فرمودند که ما اگر قرار باشد مدیریت اسلامی داشته باشیم، نامه حضرت امیر به مالک اشتر اگر بخواهیم باید بر اساس آن یک نمونه سازی و الگوسازی بکنیم و آن الگو را پیاده بکنیم، خوش به حال مدیریت جامعه، اقلا ایشان یک نامه ای به مالک اشتر نوشته است. که الان هست که بعد بر اساس آن می توان یک الگویی نوشت که آن الگو را که فراهم کردید اقلا دیگر تکلیف مدیریت شغلی معلوم است. ما می گوییم آقا نامه ی حضرت امیر به مالک اشتر در مورد هنر کجای اسلام است، این خیلی سؤال روشنی است و نمی توان از کنار آن گذشت. روشن بکنیم کجای دین است که همان طوری که می گوید نامه امیرالمؤمنین به مالک اشتر اصول مدیریت اسلامی در آن نهفته است، فلان خطبه نهج البلاغه اصول مثلا رفتار با کودک را در آن مشخص کردید بگویید در ورود به هنر کجای اسلام و چه چیزی همه ی اسلام همه چیز را روشن کرده است و این نمی شود چیزی که بتوانیم در دستان بگیریم. بگویید باز قبول است، بگویید ما خودمان را با تمام آیات قرآن و تمام احادیث و احکام مواجه می دانیم. خب می رویم در همه ی آنها نگاه می کنیم، مثل آقای حجت که رفته در احادیث و احکام گشته است و اندازه ارتفاع دیوار مسجد پیدا کرده است طبق احادیث و روایات فرض کنید که اگر به هفت متری رسید آن بالا آیت الکرسی بنویسید. بعد از هشت متری به بالا فلان آیه را بنویسید. از این چیزها درآورده است. ما هم می توانیم برویم از این کارها بکنیم. چیزی را که ما دنبال آن می گردیم این است که آن ملاک ها، آن ارزشها و آن چیزی که در فرمان مالک اشتر به عنوان اصول مدیریت به روشنی ذکر شده است، در مورد کیفیت بروز اختیار در اسلام چیست؟ آن اصول کجاست؟ اینها را به ما بگویید. من یک مثالی چند روز پیش یک مدتی فکر می کردم که نظام چیزی که فقط خصوصی عرض می کنم دلم نمی خواهد نقل بشود که بتوانم بیشتر روی آن دقت بکنم به نظر من می رسد که انعکاس کمال و جمال و جلال، در عالم بیرون، در عالم عینیات یک چیزی دارد. هر کدام یک راهی دارد، کمال نمونه ی بیرونی اش هندسه ی هر موجودی هندسه به معنای نظام حاکم بر آن موضوع، هندسه ی موجود در یک شکل نمایانگر کمال آن شیء یعنی هرچقدر در آن هندسه و نظام بیشتری باشد ما در آن شکل کمال را بیشتر ملاحظه می کنیم. هرچه در ملاحظه جلال در یک شیء از راه ابعاد آن

شکل یعنی ابعاد آن شیء جلال را تجلی می‌دهد. ولی جنس یعنی رنگ و جنس و خصوصیات نرمی و زبری اینها هستند که جمال را انعکاس می‌دهند. یعنی در مقابل کمال و جمال و جلال ما سه خاصیت داریم، هر شیئی هم از این سه تا بیرون نیست. با یک نظامی ساخته می‌شود. با یک جنسی ساخته می‌شود بر اساس آن نظام و بر اساس یک ابعادی ساخته می‌شود، و غیر از این سه چیزی نداریم. نظام آن نمایان گر کمال است، جنس آن نمایان گر جمال است، ابعاد آن نمایانگر جمال است. و در هرکدام از اینها در یکی اش که بیشتر می‌چربد ما آن را، مثلاً فرض کنید که ما یک چهار وجهی در نظر بگیریم، یک هرم یک چهار وجهی، مثل یک چهار وجهی کوچک مثلاً فرض کنید این قدر، چهار وجهی کوچک این را در نظر بگیرید، مطلق فرض کنید تمام صفحات آن نیز با شیشه است، همه همینطور با شیشه شفاف یک بلور چهار وجهی، وقتی به آن نگاه می‌کنی اولین چیزی که در این موجب جزیه می‌شود کمالی است که در این است. اگر که روی این این جنسش مثلاً فرض کنید شیشه‌ی شفاف باشد توپور همان طور که عرض می‌کنم، این یک نوع جمال خاصی هم پیدا می‌کند. اگر این سنگی باشد، شفاف یا غیر شفاف در آن کمال آن تاثیر نمی‌گذارد ولی در جمال آن تاثیر می‌گذارد. اگر بخواهیم در این جلال و جبروت ببینیم این ابعاد آن است که می‌تواند کوچکی و بزرگی، البته هرچه بزرگتر جلال بیشتری را باعث نمی‌شود، منظورم این است که ابعاد در جلال مؤثر است، حالا در زیر یک گنبد یک مسجد شما بایستید، و نگاه بکنید اگر یک هندسه دقیق، چیزی که حتی یک میلیمتر جابجایی نداشته باشد، وقتی نگاه می‌کنید آن چیزی که واقعا باید این ذهن خالص بتواند به آن نگاه بکند که وقتی شما خالص به آن نگاه می‌کنید وقتی یک هندسه‌ی مطلق را ببینید کمال است، و وقتی این هندسه در یک صور و رنگ ها و فرم های خاصی ، فرم اینجا نه به معنی هندسه، به معنی جنس ها و رنگ های خاصی به کار گرفته باشد، شما البته آن رابطه بین خود «کمال، جمال و کمال» را آن رابطه را هیچ وقت نمی‌توان فراموش کرد که این یکی مثل آن یکی باشد و آن یکی مثل این یکی است، رابطه ای به هر حال آن قدری که من می‌فهمم آن رابطه‌ی بین آنها است، یعنی می‌شود یک مقداری جمال را بر اساس مناظر جمال باشد، چون شما اگر قرار باشد یک تعریفی بر هر یک از این ها بدهید، و در این تعریف بمانید، در مثلاً هندسه یک همچین

تعریفی مثلا در کار معماری و در هر کار دیگری حتی اگر در نقاشی هم این طوری است، یعنی آن هندسه مشخص حاکم هندسه منظورم فقط هندسه‌ی چیز نیست، یعنی خطوط عمود بر هم یا خطوط دارای زاویه، آن بهترین کلام همان هندسه است، یعنی آن نظم و نظام حاکم بر این صفحه که نقاشی در آن است، آن نظامی که بر این صفحه حاکم است آن نظام نمایانگر کمالی است که در این وجود دارد. رنگ ها و تناسب این رنگ ها و ارتباط بین این رنگ ها و جنس ها و تکچرها و زبریها و نرمی ها و اینها این بیشتر نمایانگر جمال است و این ها به این ترتیب، حالا آیا ممکن است این بحث را ما داشته باشیم، می شود یک همچین چیزی را مثلا فرض کنید از راه تعریفات که در جمال و جلال است، از آنها تعریف بگیریم و آن تعریف ها به ذهن یک هنرمندی بیاید و بعد از این راه راهی پیدا بکند برای فعالیتی که در بیرون دارد. و برای هر کدام از این خصوصیات برای این که یک موجود کامل را به وجود آورده باشد، در کمال و جلال و جمال آن به این راه بکشد [؟] داشته باشد این مصداق ها درست است درست نیست، اینها یک مقدار مشغولیتی است که به هر حال ذهن ما به آن حکم کرده است.

ج) [؟] کلا در اجماع و تبیین وجود دارد، البته با انتساب و مرهون بودن نتایج آن این را به جای [؟] این که بگوییم واقعا منسوب است این واقعا نمی شود [؟] منسوب نیست [؟]

س) [؟]

س ۱) [؟] هرچه ابزار اندازه گیری ما دقیق تر باشد، محو این کلیت نشود. و لا اقل در کلیت محور نشود.

ج) [؟] ما می گوییم در همچین چیزی ضروری است [؟] هست یا نیست، [؟] دارد یا ندارد [؟] آیا همچین چیزی واقعا حکمت [؟] باید بتوانیم این مطلب را تمام بکنیم یا نه. اگر اسلام موجودیت نداشت، یا قوانین اجتماعی نداشت، می شد [؟] در مقام فرض که این راضی بشود. آقایان فلاسفه می گویند شریک الباری یعنی شریک خدا [؟] یعنی تصور مطلب می شود که [؟] فقط تصور آن آیا مرگ ربطی هم دارد به خلاصه ارزش و دانش ارتباطشان چطوری است، بنابراین هنر جزء دانش ها به حساب می آید یا این که جزء ادراکات هست و [؟] جزء کدام دسته است؟ [؟] نه جزء ارزش [؟] متعارف است، نه جزء دانش. [؟] در حیات فردی نقش دارد

در حیات اسلامی نقش دارد، [؟] نمی تواند ساکت باشد [؟] اگر این ضرورت ندارد خیال راحت باشد. آن هیچ ضرورت دارد باید صحبت کرد. [؟] گاهی که می خواهیم یک دیگر را گیر بیانداریم، گاهی می خواهیم به هم کمک کنیم، [؟] حالا این مطلب من از آقایان این سؤال را می کنم که اصلا جوهره ای است که در [؟] اخلاص آقایان [؟] جواب آن چه می شود [؟] آینده ای را که الان در آن هستیم اگر وضع به همین منوال باشد چه؟ آیا هنر قرض نمی کند دیانت خودش را بنا به خواست. [؟] سیاست [؟] یعنی این دانش ها و این ادراکات اعم از تجربی و قلبی اگر هر کدام، ما مثلا می گوییم هنر از قلب جوشش پیدا می کند. [؟] هنرمند در یک حالت جذبه و شیفتگی خاصی از آن کوشش می کنیم همان طور که همه چیز قابل به انتقال به دیگری نیست، قابل کنترل [؟] دیگری نیست. [؟] وزنه ای است که خودتان را [؟] کنید [؟] نیاز [؟] خیلی سخت [؟] مثلا خیلی راحت باشد، کارکرد باشد، [؟] همان هنر بازاری که در نظر ما خیلی هم که ما اینجا اسم آن را

والسلام

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۵

موضوع: زمان و مکان

حجت الاسلام و المسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۳۸ - ۲۵۴۹

تاریخ: ۶۸ / ۱۰ / ۱۸

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

س (۱) بحث در باب توصیف از وحدت و کثرت و همچنین بحث از ذات بصورت نقضی بر اصالت شی به بینش اصالت ما به التغایر طرح شد باقی ماند بحث از توصیف از مکان و زمان و اینکه آیا با بینش اصالت شی می شود توصیفی از زمان و مکان در مورد اشیا داد یا تفسیر پذیر نیست در زمانی و مکانی. بعد اثباتاً بر مبنای اصالت تعلق توصیف از این دوتا را ان شاء الله.

«بسم الله الرحمن الرحيم...بار الها...»

بحث در باره مکان بود، ببینیم که چه تعبیری از مکان می شود کرد؟ یکی این که بگوییم همین که چیزی دارای حجم باشد و جایی را اشغال کند یعنی در جایی باشد، همینگونه که در جایی دیگری نباشد. می گوییم این یعنی مکان.

یعنی در نفس این که دارای حجم نیست مستقل است ذاتاً و کاری هم به هیچ جاه ندارد.

در نفس جاه داشتن یعنی اشغال جاه مستقل است بدون ارتباط با چیز دیگری.

این را آیا می شود گفت علی فرضی که قایل بشویم چه نقض های برایش وارد است؟

اگر همین نسبت به مرکب بگوییم، بگوییم شی مرکب تحت این قانون است. صحیح است که از آن سؤال بشود که مرکب قابلیت تأثیر دارد، اگر قابلیت را ازش نفی بکنیم مطلقاً نشکن بشود غیر متأثر بشود، غیر متغییر بشود این دیگر مرکب نیست.

و هیچ نحوه تأثیر و تأثری را به هیچ وجه نپذیرد مرکب نیست اما اگر بپذیرد معنایش این است که مرکب است.

معنایش این است که یکی بودنش یکی بودن بمعنای بسیط نیست، حالا اگر نباشد، اگر نباشد می شود گفت مرکب هم از شی یا امر و یا رابطه یا از هر چیزی که ترکیب شده است می شود گفت همین مطلب را در باره اجزایش یا در روابط تشکیل دهنده اش می شود گفت آنها هم ارتباطی مطلقاً ندارند به وحدتشان یا نه، اگر ارتباط نداشته باشند که دیگر مرکب نیست، پس این را در باره خود مرکب که نمی شود گفت، نسبت به اجزایش که در [؟] نسبت به اموری که وحدت [؟] ملاحظه می کنید متقوم است به کثرتشان، کما اینکه کثرتشان هم متقوم است به وحدتشان، (بنابر بحث گذشته) نسبت به آنها نمی شود گفت جاه بمعنای دارای حجم بودن خاص خودش است مستقل از غیر، بلکه حتماً می گویند کثرتش متقوم به وحدت هست، یعنی نسبتی دارد با سایر اجزا و نسبتش هم یک نسبت حقیقی است یک نسبت اضافی نیست، نمی شود گفت که روابط تشکیل دهنده مرکب یا اجزای تشکیل دهنده مرکب یا اموری که تشکیل می یابد مرکب از او بالاستقلال از وحدتشان هستند، هیچگونه نسبتی ندارند یانسیبتشان نسبتی است انتزاعی که ذهن می آید آنها را جدا می کند و الا آنها خودشان در عالم خارج نسبت ندارند اضافه ای است که ذکر می کنند.

بلکه مجبور هستیم که بگوییم حتماً نسبتی دارند و نسبتشان هم حقیقی است.

حالا اگر بگوییم که نسبت اجزا یا روابط یا امری که تشکیل دهنده مرکب هست همانگونه که مختلف هستند با هم منسوب هم هستند باهم، نسبتشان هم نحوه ربطشان هم نحو ربط حقیقی است، آیا این را در باره فقط یک شی گفته می شود یک کل کوچک مرکبی که داریم این برایش صادق است و لکن این یک شی مرکب علیحده زیر سیگاری قوطی کبریت هم یک شی مرکب علیحده، سیگار هم یک شی مرکب علیحده، قندان هم

یک شی مرکب علیحده اینطور می شود گفت؟ یا اینکه در کل بزرگتر که ملاحظه کنیم مجبور هستیم بگوییم که اینها همه شان قوامشان به یک دیگر هست مثل اجزای یک مرکب قوام حقیقی شان [؟] می شود این را گفت؟ چه نحوه باید [؟] حالا عدل است، «یعنی وضع کل شی فی موضعه» یعنی چه؟ اگر چیزی مکان یعنی جاه داشتن بالاستقلال، بالاستقلال از غیر عدل می شود جز امور اضافی، اگر رابطه را رابطه حقیقی فرض نکنیم بگوییم هر چیزی جای داشته باشد می شود جایش ر هم تغییر داد جای دیگری باشد، می شود من این قوطی کبریت را بگذارم روی قوطی سیگار، می شود بر عکسش کنم و قوطی سیگار را بگذارم روی قوطی کبریت. همینطوری که در اضافه کردن می شود از این طرفی دید، می شود از آن طرفی ملاحظه کرد.

چکار بکنیم؟ آیا رابطه این امور باهمدیگر قطع است و مکان هر چیزی بالاستقلال برابر با اشغال جاه هست؟ یا برابر با خودش هست، مستقل از غیر، یا اینکه متقوم است به غیر؟

و این تقومش به غیر هم یک تقوم حقیقی است مثل اجزای مرکب، در فرضی که نگوییم متقوم به غیر است، متقوم به کل هست، دیگر عدل یک چیز اضافی و اعتباری قاعدتاً می شود، حالا بشود، چطور می شود اگر عدل چیز اضافی باشد، ضدش ظلم هم چیز اضافی می شود، او هم بشود خبری نیست.

آدم بگوید که عدل و ظلم را اصلاً جز امور اضافی می گیریم، حالا اگر عدل و ظلم جز امور اضافی بخواهد کسی فرض بکند با عالم تغییر ابتدائاً سازگار است یا سازگار نیست؟ شما یک حجم مخصوصی قایل می شوید برای کربن، یک حجم مخصوصی قایل می شوید برای سیگار (تمثیلی عرض می کنم تا بعد ثمره فلسفی ازش بگیریم) می گوید سیگار دود که می شود یک قسمتش می شود فرضاً کربن یا هرچیز، آن حتماً میل به رفتن بالا دارد چرا؟ می گوید مثلاً آب حجم مخصوصش فلان است روی هوا نمی ایستد حتماً می آید پایین، بالعکسش می گوید بخار می رود بالا، این اگر صرفاً یک رابطه غیر حقیقی باشد ممکن هست؟ ممکن هست که ما بگوییم در دود همیشه که بالا می رود این سبک تر از هوا نیست، یا نسبتش به جاذبه یا نسبتش به پهلوی دستی اش یا نسبتش به [؟] می گوئیم یک حجم مخصوصی که دارد بگوییم نیست اینطوری.

جایی را اشغال می‌کند [؟] ولی جایش را هم نسبت به چیزهای دیگر مستقل است؟ بگوییم مستقل است خوب دود همان سر جای خودش باشد؛ خاکستر هم سر جای خودش باشد، نه بمعنای اینکه صعود کند، قبلاً سیگار پایین بود حالا هم دود پایین باشد، یا یک وقت هم ببینید مثلاً بالعکس شده است چیزهای که پایین باید قرار بگیرد بالا قرار می‌گیرد.

یعنی حالا بنا به بحثی که در تناسبات ذکر می‌کنیم فعلاً استفاده از علیت بکنیم تا یک مقدار برویم جلوتر تا بعداً بحث علیت را مبسوط‌تر بکنیم.

این می‌شود واقع بشود این تغییر جا بدون علت؟ این عوض شدن جا علت نمی‌خواهد؟ اگر بخواهید بگویید چرا، علت می‌خواهد جای دارد متناسب با خودش که حتماً علاوه بر حجم داشتن جای خاصی هم دارد که در غیر او هم قرار نمی‌گیرد.

اگر همچنین چیزی کسی بگوید آن وقت معنایش این است که ربطش با غیر هم ملاحظه حتماً بکنید، اگر ارتباط با غیر ملاحظه بشود آن وقت سؤال این است که بصورت یک وحدت ترکیبی در نمی‌آید؟ و می‌تواند متأثر نباشد از تغییرات دیگران؟ یک تغییراتی را آدم حس می‌کند که هست، می‌بیند مثلاً سیگار اینجا هست بخاری و شفاژ و منقل هرچه وسیله گرما جای دیگر هست هوا گرم می‌شود بعد هم این هم گرم می‌شود، با سیگاری که داخل یخچال باشد فرق دارد، گرما به این منتقل می‌شود، آیا تغییرات دیگر هیچ منتقل نمی‌شود؟ در جای خودش هست و هیچ تغییری نمی‌کند؟ یا اینکه این مؤثر بر هیچ چیز دیگری نیست؟ یا همین که گفتید ربط هست معنایش این است که یک نحوه تأثیر و تأثری هست دائماً، اجزای یک مرکب هستند.

اگر اجزای یک مرکب شدن دیگر تعریف جاه که بگوییم هر چیز حجمی دارد و جایش برابر با حجمش هست نیست، بلکه حجم می‌شود تابع از رابطه‌اش با کل آن مجموعه. یعنی حجم بالاستقلال نمی‌شود، حالا هم اگر شما یک مثلاً ظرف آبی را ببرید در یک ارتفاع بالایی حجمش فرق پیدا می‌کند تا بیاورید در پایین در سطح دریا، معنایش این است که حجم انبساط و انقباض پیدا می‌کند با تغییر جاه، حجم نه فقط بی ارتباط نیست به جای دیگر بلکه خودش تابعی است از ارتباط با جای دیگر، در باره وزن همین را می‌گویید.

پس بنابر این، حجم مخصوص و وزن مخصوصی که ذکر می‌کنیم گویای ارتباط هم حجم و هم وزن نسبت به [؟] آیا فقط در همین دو خصلت است حجم و وزن است و سایر خواص هم همینطور است؟ فرض کنید تعریف می‌کنید احتراق و خاصیت انعکاس به خاصیت و... بعد می‌گویید در فلان شرایط خیلی زود محترق می‌شود، در فلان شرایط خیلی کند می‌سوزد، چراغ علالدین را بردارید ببرید کله ارتفاعات کوه دماوند داخل می‌بینید بد می‌سوزد، اکسیژن کم است، بد می‌سوزد. یعنی اشتعال را [؟] روی همین مطلب است، الی آخر یکی یکی هی قسمت های مختلف از خواص را که نگاه می‌کنیم، نمی‌شود گفت خواص مرکب هیچ کدام ربطی با سایر اجزا ندارد.

پس فرض اول این بود که جاه داشته باشد و اشغال جایش هم مستقل از همه باشد ربطش هم اضافی باشد که معنی و تفسیر را عدل را هم نمی‌توانست تحویل بدهد علاوه بر این بعدها می‌گوییم که معنی تغییر و زمان را هم نمی‌توانست تحویل بدهد.

و یک بیان دیگر این است که بگوییم نه، حجم و خواصش متقوم به کل است و جایگاهش حساب دارد، نه فقط این حجم مرتبط است با سایر حجم های دیگر بلکه بالاتر از ارتباط حقیقی داشتن خود نفس این حجم را دارا بودن هم در یک همچین رابطه‌ای قابل تبیین و معرفی هست.

حالا اگر یک قدم بالاتر در تعریف عدل برویم، بگوییم عدل یعنی تناسب، تناسب چه؟ گاهی هست همین معنا تلقی می‌شود می‌گویند تناسب با فاعل داشته باشد، عدل تناسب با فاعل داشته باشد. ولی سؤال می‌شود تناسب با فاعل یعنی چه؟ می‌گویند اینجا یعنی چه ندارد! خدای متعال جلت عظمته برای هر چیزی جای سر جای خودش بنابر حکمت بالغه خودش قرار داده است، یک ترتیبی در عالم هست، مراتبی هست ما دون، مراتبی هست ما فوق، هر چیزی سر جای خودش هست.

سؤالی که می‌شود این است که این مراتبی که می‌گویید بر چه اساس لقب عدل را برایش می‌دهید؟ آقا حکیمانه است، چرا حکیمانه است؟ چه حکمتی دارد؟ تاشما نیاید بگویید تناسب با مقصد دارد نمی‌شود گفت

حکیمانه؛ چرا نمی‌شود گفت؟ یا مطلوب به ذات است این تناسبات و نفعش هم به حضرت حق بر می‌گردد که سبحانه و تعالی منزّه است از این مطلب.

یعنی یک وقتی است که شما یک تصویری را می‌بینید، عکس یک منظره‌ای را می‌بینید، یک آبشاری هست و یک سبزه زاری هست و عکس منظره زیبایی است، شما لذت می‌برید و می‌گویید زیباست. شما متأثر از دارید می‌شوید، با شما یک تناسبی دارد، و با لذت بردنتان یک تناسبی دارد و می‌گویید این زیباست.

ولی اگر شما متأثر نشوید، مطلوب بودن برای خود آن باشد، نه برای شما یعنی تغییر بنا نباشد در شما حاصل بشود، بلکه آن برای یک تغییری مطلوب باشد، فرق دارد، خیلی فرق دارد و فاصله دارد مطلب. پس مطلوب بودن همیشه توّام با تغییر هست نهایت این است که گاهی تغییر در شما هست می‌شود آن طرفش ثابت باشد، (ثابت فرض بشود نه اینکه ثابت بشود) گاهی بالعکسش است، این طرف ثابت است. آن باید تناسب با یک تغییری داشته باشد.

خوب حالا تناسب با تغییر داشته باشد را یک کمی درش دقت بکنید!

ابزار و لوازم درست کردن حلوا را درست می‌کنید محیا می‌کنید آرد و شکر و روغن در یک عیاره خاصی بعد می‌گویید برای درست کردن حلوا این اجزا مناسب است. یک کسی می‌آید شکرش را بر می‌دارد و گچ را می‌آورد، گچ هم سفید است، می‌گوییم این اجزا برای حلوا مناسب نیست، این چه رقم حلوایی می‌شود که گچ آوردید به جای شکر! می‌گوید رنگش که سفید است و هم رنگ است بدرد این کار نمی‌خورد، روغنش را بر می‌دارد اسید می‌آورد [؟] هر کدام از اجزا را عوض می‌کنید که غیر مناسب است نه، عیارش را عوض می‌کنید شما کیل حلوا می‌خواستید این کیل سوهان می‌آورد، سوهان آردی، می‌گویید این اگر بخواهید همه اینها را مخلوط کنید به این ترتیب سوهان می‌شود، حلوا نمی‌شود.

(سوهان آردی هم می سازند! سوهان یزدی، منزل آقای آقا سید جعفر حسینی حفظه الله رفتیم یک وقتی) حالا ما عرضمان این است که تناسب همیشه با سیری که دارد گفته می شود تناسب دارد، با مقصدی که در نظر هست می شود تناسب.

یعنی به عبارت آخری یک طور دیگر هم شما می توانید مطلب را ملاحظه کنید و بگویید شی متغیر اگر بنا هست تغییر بکند به طرف یک مقصدی مراحل تغییرش، مراحل است متناسب با آن سیر و رفتن با آن مقصد، بعد بگویید هر مقطعی از آن مراحل را که دست بگذاریم، ترتیبی که دارند اجزای ترکیبی که دارند اجزای مناسب آن مقطع است، مناسب آن منزل و آن رتبه است، مناسب آن مرحله است.

حالا اگر عدل را متکی به غایت بخواهید بیان کنید خیلی خوب روشن می شود.

(طرف دوم نوار)

می گوید تناسبات مرکبی که به طرف یک مقصد می رود. بینشان رابطه هست، تأثیر و تأثر هست، جایگاه دارند، مرکب هستند، مرکبی متناسب با این طرف، می گوید هماهنگ است با این مقصد. حالا همین هماهنگ بودن در مقصد را در مقطع که بخواهید نگاه بکنید و در صفحه مکانی بیاورید او را می گوید متعادل است این اجزای با همدیگر و می گوید عیارهایشان درست است.

این عیارها درست بودن، نسبت ها درست بودن، همان معنای عدل را مشخص می کند. در یک مرتبه البته، در مراتب بعدی انشا الله تعالی مفصلتر در خود ولایت بحث می شود، فعلاً در همین مرتبه برای بیان مکان. بنابر این، در رتبه ای که بخواهیم مکان را ذکر کنیم نه فقط متقوم هستند به همدیگر بلکه متقوم هستند به همدیگر و کلش متقوم هستند با سیر، لذا چیستی اش بریده از این که برای کجا هست نیست، جایگاهش را هم می دانید.

برای این سیر پرورشی مناسب است، آن وقت صحیح است که بگوییم: «وضع کل شی فی موضع» معنای حقیقی دارد، متقوم است به این مسأله.

نظام اتم هم که می‌گوییم و احسن هم که می‌گوییم صحیح است بگویید اتم احسن است، برای این سیر این تمام است هیچ نقصی درش نیست.

هیچ جای را نمی‌شود گفت که باصطلاح ظلماً ایجاد شده است، یا لغواً ایجاد شده است یا لغواً این را بالاتر گذاشته‌اند و آن را پایین‌تر گذاشته‌اند، [۹] یک چیزی دیگر هم روشن می‌شود.

اگر بنا هست مرکب باشد مرکب در عین تقویم اجزا به کل، کل به اجزا جریان ترتیب طبیعی اش هست. نمی‌شود همه رتبه‌ها مساوی محض باشند؛ اگر همه رتبه‌ها را مساوی محض گرفتید نفی تاآنجایی که نفی اختلاف بشود نفی حرکت هم می‌شود، اختلاف مراتب است قطعی است، [۹] سؤال این که انسان در این رتبه است، چرا سنگ در آن رتبه، و چرا ملک در آن رتبه الی آخر. مگر بنا نیست یک مجموعه مرکب باشد؟ مگر مرکب می‌تواند، اولاً مگر برای غایت می‌شود نباشد و هدفی نباشد و لغواً خلق شده باشد؟ اگر برای غایت هست مگر می‌شود ترکیب نباشد و تبدیلی انجام بگیرد؟ اگر بنا هست که تبدیلی انجام بگیرد و تغییری انجام بگیرد حتماً ترکیبی لازم است، اگر ترکیبی لازم است قطعاً مراتبی لازم است، مراتب هم تقویم است به کل و کل هم متقوم است به سیر پس بنابر این رتبه داشتن ضروری می‌شود.

شما یک صفحه از اولش شروع می‌کنید نوشتن تا آخر صفحه می‌خواهید یک مقصد را بفهمانید به خواننده، یک نفر وکیل مدافع حروف بشود و بگوید چرا از فلان شروع کردید و به فلان حرف ختم کردید؟ چرا همه‌اش یک حرف را ننوشتید تا آخر؟ بلکه همه صفحه را از یک حرف پر نکردید! یا می‌شود آنطور حتی این صفحه را خلاصه کرد در یک سطر و یک سطر را در یک کلمه، و یک کلمه را هم توی یک حرف و لکن آن دیگر مطلب را برایش شما نمی‌رساند، برای کسی که نقطه را ببیند و همه صفحه را بخواند می‌رساند.

برای شما و ما نمی‌رساند مطلب را.

اگر بنا هست ما بفهمیم و به زبان ما تکلم بشود به ما باید یک حروفی باشد و یک تقدم و تأخری باشد و یک جور کلماتی باشد و یک جملاتی باشد و یک سیاقی داشته باشد و یک مقطع‌های داشته باشد تا صفحه تمام بشود و مطلبی را که شما می‌فرمایید [۹]

به عبارت آخری اگر بگوییم در نفی اختلاف و تغایر مطلقاً ادراک نیست نه فقط ادراک نیست تغییر نیست، نه فقط تغییر نیست اصلاً به یک نحوه از بساطت که می‌رسد دیگر شما اطلاعاتان هر نحوه ربطی از ناحیه شما نسبت به او دیگر قطع می‌شود نمی‌توانید شما به او ربط داشته باشید.

حالا اگر ما صحبت بکنیم و بگوییم که اختلاف مراتب، طبیعی سیر هست، آن وقت دیگر جای هم باقی نمی‌ماند که هر کسی بگوید جایی من چرا اینجا است؟ برای این که متناسب این سیر این است که جایش همین جا باشد، بهترین جایش همین جای که هست از این بهتر نمی‌شود.

خودش را نباید عوضی بگیرد جای یکی دیگر، آدم گاهی ادراک هم ندارد از منصب مبارک وجود مطهر حضرت نبی اکرم (ص) هیچ هم ادراک ندارد یک ادراک لفظی دارد آن خلاصه در یک عالمی دیگر، اصلاً نمی‌داند یعنی چه؟ نمی‌داند این را اگر در آن رتبه بگذارند این ذوب می‌شود نیست دیگر، خودش نیست. نه این که ذوب بشود هیچ می‌شود هیچی هیچی. دیگر حالا مثلاً چرا خدا پیامبر را در خلق کرده است و من را در این رتبه خلق کرده است یعنی چه؟ اول رتبه پیغمبر را برای ما توصیف بکن و ما بفهمیم که رتبه پیغمبر چیست؟ (ص) بعد ببینیم اصلاً سعه ذهنی ما می‌کشد به این مطلب یا بالمره نمی‌تواند بکشد تحمل رشحه‌ی از رشحات وجود مبارک ایشان، پرتوی از پرتوی وجود ایشان را بالمره ندارد، بلی اگر شعاع وجودشان را در کل عالم بگیرد یک رشحه‌اش را هم در رتبه خودتان بگیرد هستید.

ولی اگر بگویید که ادراک از او نداریم آدم یادش می‌آید به آن رتبه مبارک حضرت مولی الموحدین که دو ساعت شرح طاووس می‌دهند می‌گویند من خسته شدم از وصف طاووس، بعد می‌گویند تو که می‌گویی خدا را برای من وصف کن [؟] اگر راست می‌گویی جبرایل را وصف کن صرف جبرایل، یکی از مخلوقات خدا.

حالا غرض این است که ما که نه خودمان را شناختیم، (در بحث شناخت می‌رسیم آن البته سر جای خودش) و نه معنای بهتری را برای خودمان شناختیم، آن وقت می‌گوییم بهتر بود که ما یکجایی دیگری بودیم، بهتر از همین جایی که تشریف دارید. بهترین وضعیت است، رب العالمین پرورش دهنده همه عالم اینجا را برای شما قرار داده است.

س (۱) هر شی خودش خودش است.

ج) نه خودش در جایگاه خودش است (باخنده) در تناسبات کل که نگاهش می‌کنیم.

نهایت اگر آدم نه از کل اطلاعی داشته باشد و نه از مراحل کل و نه از تناسب ترکیب به کل و وحدت ترکیبی اینها و تقومش بهم، نبیند این خودش را هم بالمره ادراکی هم از خودش ندارد و طبیعتاً این حرفها را می‌زند در این عالم همه رقم حرف می‌شود زد.

هر کسی همانجایی که هست بهترین جای است. آن وقت طلبکار که نیست هیچی خیلی هم بدهکار است! به اندازه هم آنجایی را که برایش عنایت کرده‌اند در آن کل بدهکار است.

حالا بر گردیم در باره امکان صحبت کنیم، آیا امکان در این فرض بریده و جدای از زمان بنحو مطلق قابل لحاظ هست فی المرء یانه؟ در نتیجه گیری بحث اینجا می‌رسیم که زمان از مکان بریده نیست الا اینکه مکان را انتزاعی فرض کنیم، و مکان را بالاستقلال قایل باشیم.

س (۱) تعریف از مکان بالاخره چه شد؟ یعنی به نظر می‌آمد اگر چه قطعاً مراد حضرت تعالی این نیست که حضرت تعالی بالاخر می‌خواهید بفرمایید کأنه یک فضای جسمی اشغال می‌کند منتها در ارتباط با کل و همان فضای را که اشغال می‌کند ما ازش تعبیر به مکان منتها متناسب با کل.

ج) کلی را که موجود است یا کل روند؟

س (۱) نه، کل روند. عرض من این است به چه می‌گوییم مکان؟

ج) اگر گفتید جریان ترتیبی که متناسب با غایت را می‌گوییم مکان می‌گوییم عیبی ندارد.

س (۱) مهم این معنا بود که بعضی‌ها در توصیف مکان، مکان را یک ظرفی می‌گیرند که اشیا در آن واقع میشود، کأنه یک جوهری است که خودش ظرف است فقط و همه اشیا در آن واقع می‌شود.

مهم این معنا بود که حضرت تعالی می‌فرمایید هر کدام یک جایگاهی دارند، یعنی یک ظرفی است که هر کدام متناسب با روند فضای از او را اشغال می‌کند یعنی کأنه یک فضای است که همه روند در آن واقع می‌شود

منتها این فضا را هر یک متناسب با جایگاه خودشان متناسب با آن روند مرکزش را نقطه‌اش را اشغال می‌کند، این که قطعاً مراد حضرت عالی نیست؟

عرض من این است که خود ترتیب یعنی چه؟ مکان یعنی چه؟ اینکه اشیا به همدیگر یک نوع ربط دارند این قابل قبول، اینکه این ربط در ارتباط با غایت هست این هم قابل قبول است، این ربطها متناسب با ربط تبدیلی هم هست این هم قابل قبول است اما حالا مکان بالاخره چه شد؟

ج) پس تقوم شی به غایت یک تقوم زمانی دارد و یک تقوم مکانی دارد، تقوم مکانی اش شد جایگاهش نسبت به سایر چیزهای که در این کل وجود دارد یعنی به عبارت من توضیح فرمایش حضرت عالی را بیشتر بدهم گاهی می‌گویید که یک سینی داریم، سینی بزرگی مجموعه‌ای داریم، ظرفی‌ها را داخل این جدا جدا چیده‌ایم و می‌گوییم هر کدام از اینها یک مکانی را اشغال کرده‌اند. یا اینکه بهترش را بگوییم مثلاً بگویید که یک ماده‌ای خمیری چیزی درست کنید که بین اشیا و فاصله بین اشیا را پر کرده باشد این معنای ظرفیت مکانی است، این شی‌ها به هم ربطی هم ندارند آن خمیر هم به اینها ربطی ندارد و اینها هم به آن خمیر ربطی ندارد، فقط چیزی که هست اینها یک چیزی فاصله شان واقع شده باشد از چیز دیگر، اینطور مکان را می‌گویید معنای ظرفیت؟ یا این که ظرف را هم یک پایه بالاتر اصلاً ظرفیت هم [؟] جدا گانه هر چیز حجم دارد برای خودش از اضافه‌ای که شما می‌کنید بهم، یک خمیر ذهنی درست می‌شود.

یک انتزاع یک کار ذهنی است که برایش می‌گویید مکان دارد چیزی مکان ندارد هر چیزی حجم خودش را دارد. این صحبت را ما نمی‌کنیم، این صحبت مطابق با اصالت شی در می‌آید.

اینها ربطشان ربط حقیقی اگر باشد و تازه ربطشان فقط با خودشان هم نباشد، ربطشان با تبدیل شدنشان هم باشد، یعنی تقوم کل را که نگاه بکنیم این را درش ببینیم تقومی را هم به کل ببینیم یعنی عین وحدت ترکیبی عین مرکب، یعنی این که این تغایر مراتب متناسب با سیر بطرف غایت باشد.

س (۱) یعنی ما مکان به آن معنا نداریم یعنی اشیا تناسبی بهم دارند و به غایت، غیر از این ما چیزی توصیف نمی‌کنیم، اشیا بریده از هم و بریده از غایت نیستند.

اشیا در ارتباط باهم متناسب با غایت.

(ج) متناسب با غایت، همین که می‌گویید در ارتباط باهم مکان را می‌گوید هم لقب تناسب به غایت را می‌آورد معنایش این است که این ارتباطها هم یک ارتباط بریده‌ای از بعدش نیست، وقت می‌شود این. حالا اگر این قول را ما در باب مکان نگفتیم نه فقط اشکالات قبلی وارد می‌شود که عرض شده، بلکه اشکال مسأله تغییر هم درش وارد هست.

س (۱) حاج آقا! اصولاً توصیف از مکان یک امر جدیدی می‌شود به این معنای این که سطح هابی یا مثلاً ظرف نسبت به اشیا دیگر نیست اصولاً.

(ج) یعنی بعنوان یک امر خیالی نیست که ما یک زمان خیالی درست کنیم و چیز در آن جاه بدهیم، واقعاً جای دارند و افعلاً نظام احسن است نه این که ما فرض می‌کنیم یک کسی است قبلاً می‌گفت که توی بحثی صحبت کردیم، می‌گفت این که می‌گویید نظام احسن هر طورش کرده بود صحیح بود، بگویید احسن! گفتیم هر جوری؟ گفتیم ظلم از معنا می‌افتد، گفت بلی بیفتد، اگر بیفتد پس بنابر این برای چه خلق بکند؟ اضطراب و غیر اضطراب

س (۱) خیلی طرفدار دارد این مسأله می‌گویند رتبه حسن و قبح در رتبه بعد از خلق است.

(ج) حالا ما فرض می‌کنیم که بخواهیم یک دو قدم همراه آنها برویم و ببینیم تا لوازم حرفشان را ملتزم می‌شوند؟

س (۱) یعنی ظلم هم در باب حضرت حق بی معناست یعنی چه؟ هر کاری بکند معیار عدل همان فعل حضرت حق است هیچ معیاری هم در رتبه قبل از فعل نیست. حکمت هم رتبه‌اش بعد از فعل است.

(ج) یعنی هیچگونه تناسبی هم این فعل به آن فاعلش می‌خواهد داشته باشد یا این هم نیست؟

س (۱) آنجای که حضرت عالی ربط را قطع می‌فرمایید!

(ج) نه ادراک ازش قطع است غیر از این است که ربط هم قطع باشد، این آخر کاری را هم بگویید که اصلاً

نیست تا بگوید [؟]

س (۱) آنجا که می‌فرمایید «انک علی کل شی قدیر» تناسب فاعلی می‌فرمایید، آنجا که تناسب با طرف معین نیست نا متناهی است طرفش یعنی فاعلیت در آنجا بالاطلاق است.

ج) به هر حال تنزیح می‌کند خدا را از صفت مخلوق یا این را هم نمی‌کند؟

س (۱) خالقیت که صفت مخلوق نیست اما خالقیت آنجا نا متناهی طرف دارد.

ج) عرض من را عنایت بفرمایید، این را ما کیفیت ربط را نمی‌توانیم بگوییم ولی تنزیح هم می‌توانیم بکنیم یانه؟ که بگوییم از قبیل ارتباط ما با همدیگر نیست؟ این را هم می‌توانیم بگوییم یا این را هم نمی‌شود گفت؟ همین که گفتید از این قبیل نیست، معنایش این است که شما یک امری را سلب کردید یانه؟ چرا می‌گویید نیست اینطور این معنایش این است حسن و قبح را وارد کردید.

س (۱) نه حاج آقا این حسن و قبح نیست، این امکان و امتناع است، ممتنع است این ربط آنجا نه نیکو نیست. بحث اخلاقی نیست، بحث فلسفی است.

ج) مگر این دوتا باهم دیگر می‌شود جدا باشد که از [؟] مهم عالم هست که چطوری این دوتا را از هم جدا می‌کنند، نمی‌شود حسن را از بودن برید.

به بحثش انشاالله می‌رسیم در همین قسمت حد اقلش این است که آن تعریف اگر با آن پا فشاری بشود استقلال از خالق را می‌آورد.

اول استقلال در جای خودش و نسبت به غایت.

س (۱) نه ارتباط دارد اما همه کیفیت خلقتی می‌توانست مرتبط باشد، هر کیفیتی چون «انک علی کل شی قدیر»

ج) اول ما عرض کنیم که لغو را هم خدا می‌توانست خلق کند یانه؟

س (۱) لغو معنا ندارد؛ هر کاری حضرت حق بکند عین حکمت است.

لغو مال رتبه بعد از انتزاع خلق، مال رتبه ماست اصلاً این حرفها، در آن رتبه نه لغو معنا دارد، اشکالش این است که متکلمین ما می‌خواهیم گز خودمان را ببریم افعال خدای تبارک و تعالی را گز بکنیم و لغوی را که ما می‌فهمیم می‌خواهیم از خدای تعالی بر داریم معنا ندارد.

(ج) به هر حال خدای متعال از بعضی از افعال تنزیح می‌شود یا نمی‌شود؟ تسبیحی داریم در کار یا تسبیح هم نداریم؟

تکبیری، تسبیحی چیزی هم هست در کار یا این که نه همه‌اش دیگر هیچی است.

س (۱) محدود کردن حضرت حق هم که ندارد.

(ج) و لذا او محدود می‌کند او به لسان طرفداری مخالفت می‌کند.

به هر حال این دوتا تعریف از مکان را واضح شد که این تعریف ما به ذهنمان می‌آید که در آن متناقض است، عدل را نمی‌تواند بیان کند، بعد خودش شی را نمی‌تواند، بعد خود شی را هم آخر کار نمی‌تواند معین بکند. همین که می‌گوییم اشیا جایی دارند ولو بگوییم که در یک ظرف زمانی مکانی خاصی [؟] آن وقت اختلافی دارند اشتراکی دارند این اختلافشان و اشتراکشان را با همدیگر سؤال می‌کنیم که این هم انتزاعی است یا این هم انتزاعی نیست، اگر گفتیم این هم انتزاعی است دیگر چیزی باقی نمی‌ماند ازش.

اینجا و آنجا [؟] اگر اینجا و آنجا یکی شد دیگر خود آن شی را برگشتید در رتبه ثانی خود مکان را بر می‌گردید. یعنی همین که می‌گویید اختلافی دارند با همدیگر هر کدام جایی دارند اگر اختلاف با جاه داشتنشان هیچی نسبتی نداشته باشد بعد [؟] که در بحث ذات عرض شد.

و اما اگر این قول پذیرفته شد مکان جدای از زمان قابل تفسیر نیست؛ تا انشأ الله شب آینده در باره بحث زمان صحبت بکنیم.

آن وقت مکان را انتزاعی محض هم می‌گیرند آقایان؟

س (۱) نه، مکان را عرض کردم چند جور توصیف می‌کنند بعضی‌ها بصورت یک جوهری توصیف می‌کنند که ظرف برای اجسام است، که اجسام در آن واقع می‌شوند.

ج) خوب اجسام واقع شدند بعد این نظام چرا احسن است، چه حسنی دارد؟

س (۱) بعد می شود گفت که این البته بدون آن بحث آخری است، می گویند یک جسم هم دیگر نمی تواند دو نقطه‌ی از این فضا را اشغال بکند.

ج) حالا این یک نقطه‌اش را اشغال کرده است چرا احسن است؟

س (۱) آن وقت هر کدام را یک جایی می گذارند که متناسب باشد.

ج) تناسب یعنی چه؟ تناسب که نسبتش خیالی شد، انتزاعی شد.

تناسب دارد «وضع کل شی فی موضوعه» چه هم موضوع و جایگاهش انتزاعی شد، هم لقب دومش که این جایگاهش خوب است. خوب معنای زمان را می دهد، تناسب هم همینطور است.

و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته.

س (۱) بلی اشکالش روشن است ولی عرض را بصورت یک مکانی می دانند که ارتباط بین دو جسم را تمام می کند نه یک فضای مجرد جوهری که اجسام درش واقع می شود، چنین فضای رامنکر هستند اما می گویند هر جسمی محیطی به اجسام اطراف خودش است که یک عرضی وجود دارد حالا سطح داخلی جسم یا سطح خارجی این جسم را مکان خودشان بگیرند، یا سطح داخلی جسم حاوی را، بالاخره یک نوع عرضی قایل هستند که البته این قابل توصیف هم نیست.

ج) عرض که می شود باید بند به «بودنی» باشد.

س (۱) بلی، نه ربط او به جوهر معلوم است و نه ربط او به این معلوم است این اشکالی که هست.

وحدت و کثرت وقتی قابل توصیف نشد ربط مکانی هم طبیعتاً قابل توصیف نمی شود.

آن وقت شیاع متباین توصیف‌های متباین است طبیعتاً.

ج) آدم از همان اولش یقین می کند که از این برنامه اداره امور بر نمی آید، آن یک عالم است برای خودش و

این هم یک عالم است برای خودش، این عالم را بسپارید به ملحدین آن عالم را هم بگذارید به سالک.

اهل سلوک و اهل معرفت عالم بالا کار کنند اینها هم که نجس و بد هستند در همین عالم [؟] باشند.

یعنی رابطه به عرفان و اخلاق هم پیدا می‌کند!

آن وقت انصافاً عرفای که توجه به امور اجتماعی می‌کنند پیداست که گیر این حرفها نیستند، واضح است آدم می‌فهمد که آنها از یک سرچشمه دیگری نوشیده‌اند، عرفانی در بیاید از این نحوه اضطرار عرفانی نیست که [۹]

البته خودشان من گمان کنم که مذعن هستند که مطالب فلسفه ایمان نمی‌آورد خلاصه مطلب، حالا مشکل اینجاست که ایمان نمی‌آورد ما قبول داریم آن طرفش اشکال دارد حاصل یک نحوه ایمان هست این را قبول نداریم، حاصل خود عقل است.

و السلام علیکم و رحمت الله و برکات.

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۶

موضوع: رابطه زمان و مکان

حجت الاسلام والمسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۳۹ - ۲۵۵۰

تاریخ: ۶۸ / ۱۰ / ۲۵

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم... بار الها...»

ببینیم آیا زمان در ساده ترین امری که نمی شود نسبت به آن انکار کرد چه خصوصیتی دارد و بعد بگوییم این خصوصیات را چگونه می توانیم درباره ی این خصوصیت صحبت و تعبیر کنیم.

زمان حتماً امری تدریجی است، نمی تواند آن در تدریج نباشد. و متغایر هم هست، یعنی تغییر نمی شود بگوییم با تغییر نکردن برابر است، به دلیل همین تغییر کردن هم هست که مسأله ی تدریج طرح می شود.

می توانیم در ساده ترین بیان تغایر متوالی، متعاقب، تدریجی، بگوییم ولی آیا معنای آن را می توانیم توصیف کنیم و بگوییم که زمان اول، آن اول، تغایر اول، تغایر قبل، مطلقاً از بین رفت، و تغایر بعد آمد؟

که بگوییم در این توالی معنای از بین رفتن تعیین اول بصورت مطلق هست.

شخص اول رفته و شخص دوم آمده، چیزی نیست شده و چیز هست شده است. اگر چنین چیزی را بگوییم در این صورت، اولی با دومی رابطه ای هم دارد؟ دوئیت آن ها را که ملاحظه می کنیم، بعد از دوئیت می توانیم بگوییم این قدر این دوئیت را جلو می بریم تا منفصل شود و انفصال مطلق بیاید؟ طوری که سکون های متوالی

باشد؟ آن وقت دیگر نسبت تغییر کرد، اول به دوم تبدیل شد ندارد. اولی رفته نیست شده، دومی هم ایجاد شده است که همان فساد باشد.

اگر این مطلب واضح البطلان باشد، یعنی به حسب چه ادراک‌هایی که بعداً صحبت آن را در شناخت‌شناسی باید بکنیم، هم ادراک‌های قلبی، هم ادراک‌های نظری و هم ادراک‌های حسی. این مطلب را قبول نمی‌کنند پس بگوییم هم اولی و هم دومی عیناً متصل است؟ به تدریج برداشته می‌شود؟ اگر اتصال را هم مطلق کردید به اندازه‌ای که گفتید همه‌ی دوم در اول، متحداً به یک یگانگی و به یک حضوری رسیدند که دوئیت ندارد. پس بنابر این اتصال مطلق را هم ظاهراً نمی‌شود قبول کرد.

اگر اتصال مطلق و انفصال مطلق هر دو باطل باشد، هر بیانی که به گونه‌ای منجر به این دو شود، رد می‌شود. یعنی شما این که انفصال مطلق و اتصال مطلق نیست را غیر قابل انکار گرفته‌اید. بر این اساس که قبلاً در تعریف زمان یک حد اولیه‌ی تدریج را قبول کردید. اگر تدریج بالمره نباشد قابل انکار باشد، که باید بررسی زمانی‌طوری دیگر شروع بشود، ولی همین که تدریج را قبول کردید؟ به معنی این است که انفصال و اتصال مطلق را نفی کردید.

گفتن این که یک خصوصیتی از شی یا موضوعی که مورد بحث است (موضوع منطقی‌مان) که به صورت مفهومی بحث از آن می‌کنیم به صورت انفصال مطلق تغییر کند. و یک خصوصیتی امتداد داشته باشد، مثل نخ تسبیح و دانه‌های آن. که بگوییم تغییر در مثلاً اعراض هست، مثل دانه‌ی تسبیح و لکن یک امتدادی در اینها هست که آنها تغییر نمی‌کنند. آیا این حل‌کننده اشکال نیست، برای اینکه هستی اول و دوم در دو عرض که در دو مرحله‌ی زمانی، دو تدریج و تغایر وضع اول و دومی که می‌گویید، یا هستند یا نیستند. اگر هستند پایشان به یک جایی بند است، و این‌گونه نیست که ما بگوییم عرض به این شی منسوب نیست، اگر بین عرض و شی آن تغایر، و دوئیتی باشد که عرض را وجوداً هم جدا کند، جدا شدن حقیقی، مثل دانه‌ی تسبیح در نخ، دانه‌ی تسبیح یک چیز جداگانه نخ نیز یک چیز جداگانه است. اگر بگویید عرض وجودی دارد جداگانه مستقل که عرض و وجودش [۹] معنایش این است که در آن نخ تغییر حاصل نمی‌شود. در آن چیزی که موضوع تغییر

است مثل دانه‌ی تسبیح آنها کون و فساد دارد، معنایش این است که در آن چیزی که تغییر واقع می‌شود، تغییری در حقیقت نیست، ایجاد و اعدامی است. در آن چیزی هم که تغییر حاصل نمی‌شود، تغییر حاصل نشده است؛ باز معنای تغییر، تبیین نشد، تاهر جا ببرید جلو همین‌طور است. این عین همین است که شما بگویید پای این عرض به جوهر برمی‌گردد، و جوهر هم تغییر و حرکت می‌کند. و لکن یک چیز دیگری غیر از جوهر داریم که تغییر نمی‌کند. آن منشأ اتصال من می‌گویم اتصال واقع نشد! این چیزی را که جداگانه فرض کردید و گفتید اعدام و ایجاد می‌شود، یک چیز و یک وجود و یک استقلال علیحده جداگانه است، آن چیزی هم که ساکن است، جداگانه ساکن است. این به چه دلیل است؟ به دلیل این است که شما دوئیت قایل شدید، دوئیتی حقیقی، نه انتزاعی بین آن چیزی که ایجاد می‌شود و از بین می‌رود و می‌خواهید تدریج به آن نسبت دهید و بین آن چیزی که ثابت را می‌خواهید به آن نسبت بدهید دوئیت حقیقی هم قایل شدید، آن یک چیز است که جداگانه وجود دارد و این هم یک چیز است و جداگانه وجود دارد.

اما بین متغیر شما و آن امری را که می‌خواهید منشأ اتصال قرار بدهید دوئیت پیدا نشد، دوئیت حقیقی قائل نشدید، معنایش این است که یا دوتا از آن را ساکن فرض می‌کنید و یا دوتای آن را متغیر.

تغییر آن کند یا تند است؟ ما در آنها صحبتی نداریم. شکل تغییر آن با همدیگر فرق می‌کند. در آنها حرفی نداریم. اگر تغییر اتصال دارد به نحوی که با آنچیز ثابت‌توان دوئیت ندارد، یا هردو ثابت هستند و یا هردو امر متغیر هستند. اگر متغیر است. باز حل نشده است. سؤال این است که انفصال مطلق است و یا اتصال مطلق؟ بنابراین، قول به این که این تدریج را امور متغایری بگیرید که منفصلاً هستند. و لکن هر کدام برای دیگری موعد است زیر سؤال می‌رود.

هر کدام برای بعدش موعد است، این که می‌رود وقتی نیست چه موعدی؟ وقتی هم که هست هیچگونه تأثیری نسبت به آن چیزی که نیست ندارد و منجر به انفصال می‌شود.

اگر بگویید که در معنای قوه و فعل تصرف می‌کنیم، و می‌گوییم قوه به معنای موعد نیست، نه تنها به معنای امکان صرف و امکان محض و به معنای موعد هم نیست، بلکه قوه نحوه‌ی فاعلیتی است، نسبت به آینده.

اگر نحوه فاعلیت باشد، آن وقت باید بگوییم حین التحقق اولی چطور می‌شود؟ اولی هست یانه؟ می‌خواهم عرض کنم که اگر بگوییم حین التحقق، اولی جزء دومی هست ولی جزئیت آن، جزئیت مستقله نیست، جزیی یک کل جدید است، منحل به انحلال که در وحدت ترکیبی صحبت آن بود.

در این رتبه از بحث معنایش این می‌شود که گذشته‌ی شیء در حال آن است. نهایت منحل است در یک کل جدید. قبلاً هم فاعل نسبت به این کل جدید بوده، نحوه‌ی تأثیر آن هم تأثیری بوده که یک نحوه‌ی طلبی نسبت به این. و آن طلبش هم طلب فعلی داشته است. اگر طلب، طلب فعلی هم باشد، باید مطلوب آن هم مطلوب فعلی باشد که در اینجا فقط تناسبات آن را ذکر می‌کنیم و می‌گوییم طلب نسبت به تناسبات است.

این خاصیت فعلی خودش را در مرحله‌ی تحقق دارد، تنها این خاصیت را هم ندارد، یک خاصیت دیگری دارد به نام جز المركب، جز کدام مرکب؟ مرکب بزرگتر از این ترکیب فعلی خود که بگوییم تناسبات مرکب دوم وجود دارد این تعلق هم دارد، طلب هم دارد نسبت به تناسبات مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی دوم با افاضه، بدون افاضه هم ممتنع است این تدریج واقع بشود، اگر ایجاد جدید و امداد جدیدی شود غیر از این قیومیت این خود این نگهداری خود او اضافه‌ای برایش داده بشود آن وقت این می‌تواند در ترکیب ثانی ترکیب شود.

چرا؟ چون تناسباتی را که بخواهد جز آن مرکب بشود دارا هست بعداً می‌گوییم فاعلیت نسبت به آن هم دارد. فعلاً در اینجا می‌گوییم به طرف آن کشش دارد. تا کشش نباشد، حرکت و تغییر نمی‌باشد. تا طلب نباشد، حرکت و تغییر نمی‌باشد به یک معنای دیگر، تا پرستش نباشد حرکت و تغییر نمی‌باشد حالا اگر چنین چیزی گفته شود آن وقت امتداد که می‌گویید، زمان نحوه‌ی امتدادی و نحوه‌ی کشیده شدنی است می‌تواند تدریجی معنا پیدا کند. یک قدم اشاره می‌کنیم می‌گوییم کأنه وضعیت فعلی تقوم به گذشته و آینده دارد.

نه از گذشته‌ی خودش بریده هست، نه از آینده‌ی خود بریده است.

قبلاً هم که درباره‌ی مرکب صحبت کردیم و عدل را درباره‌ی آن گفتیم، گفتیم عدل با تناسبات زمانی شناخته می‌شود، اینجا همان را می‌گوییم، می‌گوییم تقوم به گذشته و آینده.

آن وقت اگر چنین شد. باید گذشته‌اش را به نحو وحدت ترکیبی داشته باشد، نسبت به آینده هم تعلق و طلبش را داشته باشد.

تا خصوصیات فعلی‌اش ملاحظه شود. اگر یک قدم دیگر هم جلوتر برویم.

س (۱) [...] (نامفهوم)

ج) تقوم او به گذشته خود تقومی است که به انحلال در وحدت ترکیبی در خودش دارا است، اگر تقوم به آینده‌اش نبود، نه تناسب مکانی و نه زمانی‌اش درست نمی‌شد. یعنی هردو باهم این را به دست دادند. یکی بع صورت وحدت ترکیبی در خودش وجود دارد، یکی محتاج به افاضه است. یعنی یک قسمت آن برایش افاضه شده است، دارا است، ولی این دارای او بدون تقوم به آینده نمی‌شود باشد. یعنی اگر باشد و بگویید تقوم به آینده‌اش را از آن می‌بریم، معنایش این است که حرکت آن را می‌بریم. اگر حرکت زمانی آن را بریدید، حرکت مکانی آن هم به دنبالش بریده می‌شود چرا؟ یک نکته‌ی کوچکی را اینجا اضافه می‌کنیم، و عرض می‌کنیم اگر زمان هر چیز را برابر با تغییرات خودش فرض کنیم و این فرض را یک مقدار ملاحظه کنیم، می‌بینیم که مکان و زمان نمی‌توانند از هم بریده باشند. اگر مکان و زمان از هم بریده نبود همان‌طوری که در بحث مکان هم گفتیم تناسب و نسبتش بریده از زمان نیست. اینجا هم اگر بگوییم زمان هم بریده از مکان نیست آن وقت معنایش این می‌شود که زمان و مکان هم به هم تقوم دارند، نمی‌شود بگوییم وحدت ترکیبی قبل را دارد، ولی کاری به آینده ندارد.

یک تقریب مختصری در اینجا می‌کنیم، تمثیلی، و زمان را در امتداد دیگری بحث می‌کنیم. بعد این مثال را در خود بحث منعکس می‌کنیم.

فرض بفرمایید نام حرکت جاده‌ی اتوبان از قم به تهران، انشأ الله عازم زیارت حضرت اقدس هستید، و یک سرعتی دارد، یک طولی را باید در نظر بگیرید و یک حرکتی نسبت به آن طول بسنجیم، و طول را با حرکت ملاحظه کنیم. مثلاً فرض کنید در هر ساعت پنجاه کیلومتر سرعت، را سرعت می‌نامیم. یادتان نرود این واحد طول واحد مکانی است. بعدها هم می‌گوییم تا آخر کار در تغییر واحد مکانی ضروری است همین که می‌گویید

بدون ترکیب تغییر واقع نمی‌شود به این معنا است که واحد مکانی را می‌آورید. فلسفه‌اش را هم که بحث می‌کنید. در اینجا سرعت را که نگاه می‌کنیم یک واحد مکانی می‌آوریم، چرا؟ می‌گویید مسافت، طول مسافتی که می‌آورید امر مکانی است. حالا سرعت را می‌خواهیم بگوییم. اگر مسافت را حرکت در مسافت خاصی با یک سرعت خاص آوردیم، می‌شود سرعت. حالا اگر تغییرات، مثلاً اگر ماشین ایستاده بود حرکت نمی‌کرد، حالا حرکت می‌کند در مسافت طول هم اضافه‌اش می‌کنیم سرعت می‌شود.

تغییرات سرعت را ملاحظه می‌کنیم. می‌گوییم در ساعت اول، هر ساعت پنجاه کیلومتر و در ساعت دوم هر ساعت مثلاً فرض کنید شصت کیلومتر است. هر ساعتی ده کیلومتر به آن اضافه می‌کنیم تغییراتی در سرعت است. حالا یک حرکتی اول بود، یک حرکتی دیگری در خود سرعت پیدا شد. حال اگر گفتید که این تغییر، تغییر در سرعتش هم تغییر می‌کند آن را ثابت فرض نکردیم، یعنی تغییرات تغییر سرعت هم تغییر می‌کند. به تغییر سرعت می‌گوییم شتاب، می‌گوییم شتاب مساوی دارد که در هر ساعت این قدر درجه بیشتر سرعت می‌گیرد. به تغییر تغییر سرعتش چه می‌گویید؟ می‌گویید که نرخ و واحد شتابش تغییر کرد. اگر ما بگیریم که اشیاء در حال تبدیل شدن با نرخ شتاب خود. شناخته می‌شوند، یعنی یک تغییراتی دارند. مثلاً می‌گویید مثلاً آهن تا آهن هست. فرض کنید که مقاومتش در شرایط ثابت، فرضاً صد سال است، همان مقاومت را سؤال می‌کنیم و می‌گوییم از چوب؟ می‌گویید نه. تغییرات آن اینقدر نیست. درباره‌ی اکسید آهن می‌گویید نه سؤال می‌کنم پس بنابراین هرگاه نرخ شتاب چیزی عوض شد در حقیقت انگار خودش عوض شده است. واحد آن که عوض شد دیگر انگار نیست. حالا این تغییرات تغییر را در سه مرتبه که شما برایش می‌گویید یک نحوه‌ی رابطه می‌توانید معین کند. اول همه‌ی آنها باهم حضور دارند یا نه؟ یعنی می‌شود نرخ شتابی فرض کرد و سرعتی را فرض نکرد؟ یا شتابی را فرض نکرد یا اینکه ظاهراً نرخ شتاب به خود شتاب حمل می‌شود؟ کما اینکه شتاب حمل می‌شود به خود سرعت. باید سه تایش باشند. آیا شما هر سه را می‌توانید بگویید تغییر نیست، یا می‌توانید بگویید سه نحو رابطه نیست؟ اگر سه نحو رابطه باشد انعکاس مکانی ندارد. اگر سه نحو تغییر و سه

بعد تغییر ملاحظه کردید شاید بشود دقت کرد و مشعر گرفت به سه نحو رابطه‌ی مکانی و سه ترتیب، که بعداً باید به آن پرداخته بشود.

(طرف دون نوار)

به صورت آن چیزی که محل کلام و محل بحث است. آن چیزی را که می‌خواهیم این است که چگونه می‌گویید سرعت بدون مسافت نمی‌شود؟ عین همین را هم می‌گویید که تغییر بدون ترتیب نمی‌شود؟ یعنی اگر شی مرکب نبود، ترتیبی نداشت تغییری واقع نمی‌شود؟ زمان را هم می‌گویید به مکان متقوم است. کما اینکه مکان به زمان متقوم است.

حالا هر کدام از این‌ها را منفصل کنیم به انفصال مطلق، دیگری بریده می‌شود. ارتباط مکانی نمی‌تواند فارغ از زمان باشد. می‌گوییم اثر می‌کند یا اثر می‌پذیرد ولی هیچ زمان ندارد، منهای مطلق زمان است.

منهای مطلق زمان یعنی چه اثر می‌کند؟ یعنی خودش عین همان است و یا غیر همان است؟ کما اینکه بگویید تغییر می‌کند و ترتیب بالمره و ترتیب ندارد، یعنی چه؟ تغییر می‌کند، یعنی حفظ می‌کند وساطت را بعد می‌گویید تغییر می‌کند؟ یا ترکیب را می‌پذیرد؟

پس بنابراین، زمان به مکان و مکان به زمان تقوم دارند.

بنابراین، بیان تا اینجا صحبت این شده که حتماً تغییر، نه از قبیل انفصال مطلق است، نه اتصال مطلق نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده، بلکه نحوه‌ی بودن آن‌ها تقوم گذشته به آینده و آینده به گذشته در مرحله‌ی تحقق است و تازه این تقومی که ذکر شد، متقوم است به مکان، مکان هم متقوم است به زمان. پس وحدت ترکیبی که می‌گویید گذشته را در عین حالی که دارد متقوم به آینده است.

پس آن بحثی که بگوییم نحوه‌ی تقوم آن چگونه است، نحوه‌ی تقوم زمان به مکان و تقوم آینده به گذشته است، و اگر بالعکس آن را سؤال کنید تقوم گذشته به آینده چگونه است؟ می‌گوییم نحوه‌ی تقوم مکان به زمان است.

س (۱)...ترتیب مکانی دارند حرکت بی معناست.

ج) یعنی اگر شما حرکت خارجی می‌تانید که مکان، تغییر نمی‌خواهد؟ تغییر به اصطلاح زمانی؟ مکان ولو در خود حفظش کند.

س ۱) [...]

ج) می‌خواهم عرض کنم که این مکانیکی خارجی را که ملاحظه می‌کنید، اگر در خودش هم حرکت را بیاورید همین حکم را می‌دهد.

این منوط نیست به این که من این را از اینجا جا بجایی بکنیم، تا شما بگوید مکان لازم دارد این را در خود شی هم که بیاورید تغییراتش، نمی‌توانید خارج از ترتیبش کنید و خارج از اثر گذاری و اثر پذیرش اش بکنید، نه زمان را می‌شود در خود مرکب از آن حذف کرد اگر گفتید مرکب است نمی‌توانید بگویید بسیط هم هست. ربطی که دارند به همدیگر این ربط می‌گویید این ربطها در زمان تغییر می‌کند یا نه؟ مجبور هستید بگویید تغییر می‌کند، معنایش این است که حرکت مکانی را در خود این می‌پذیرید.

و قوام این که شما بگویید تغییر می‌کند به این است که ترکیب و روابطی را پذیرفته باشد. عین همان شد، عین همان هم که برای او سرعت و شتاب و نرخ شتاب و تبدیلی قایل هستید، عین همین هم مجبور هستید برای خود نفس تغییرات فلسفی را قایل شوید تا بگویید که مثلاً این رتبه‌اش تبدیل شد به رتبه‌ی دیگر باید برای آن یک نحوه‌ی تغییرات اولیه قایل باشید. درونی، بیرونی ربط و تقوم این‌ها به همدیگر، و بعد بگویید جای این عوض شده است، رتبه‌ی این بالا رفت و رتبه‌ی آن پایین آمد. در مجموع این مجموعه‌ی ما عوض شد وضعیتش به وضعیت [؟] برگشت.

می‌خواهم عرض کنم، آن صحبت را که حرکت امتداد را در خودش ببریم که زمانش را از مکان جدا کند پاسخ نمی‌دهد. چون به ذهن اینطوری ابتدائاً می‌رسد، ممکن است من بد متوجه شده باشم.

که بیانی را که ما از لسان شما آقایان درباره‌ی حرکت جوهری توجه آنها استفاده کردیم به این است که مسافت را در خودش ببرند و بعد بگویند حرکت مکانی نیست. این همان منفصل کردن و انتزاع و جدا کردن مکان از زمان است که محقق نمی‌شود، چطور تغییر واقع می‌شود؟

و جدا کردن گذشته از آینده هم به یک معنای دوم است، البته صورت این حرکت مکانی که شما ذکر می‌کنید و سرعت آن را با نرخ شتاب می‌گویید با صروت منطقی او یک مختصر فاصله‌ای دارد. مثال طبیعتاً از جهتی مبعد است و از جهتی مقرب است. ولی ما می‌خواهیم بگوییم که آیا ممکن است که شما بگویید جا و رتبه‌ی شی عوض شد؟ و معنایش این نباشد که نحوه‌ی تغییراتش در زمان عوض شده است.

و بالعکس وقتی می‌گویید نحوه‌ی تغییراتش در زمان عوض شده، معنایش این نیست که رتبه‌ی مکانی‌اش در مجموعه‌ی مرکب عوض شده است.

س (۱) یک نحوه‌ی تلازم وجود داشته باشد با وجود امور مادی در نحوه‌ی تغییراتشان هم در زمان و هم در مکان واقع می‌شود، بین زمان و مکان تلازم وجود دارد یعنی اگر در جایی حرکت زمانی داشته باشید.

ج) تلازم است یا تقوم؟

س (۱) کنم این بیان جناب عالی شاید حد اکثر چیزی را که ثابت کند نحوه‌ی تلازم باشد، اما تقوم را در این حد ثابت نمی‌کند. حرکت زمانی، مقوم زمان، مکان است و یا بالعکس، بلکه نه، این شی زمان و تغییر در زمان دارد حالا چون مرکب است و یا چون مادی است و حرکات مادی در مکان و در زمان انجام می‌گیرد، بودن زمان اصلاً از خواص جسم است، این معنا ندارد که بگوییم حتماً این تغییر در مکان هم هست. اما این که حالا این زمان تقوم بر همین مکان دارد نه، یک نحوه‌ی تلازم است.

ج) این تلازمی را که می‌فرمایید، برای ذات خود زمان است و یا اینکه تلازم را خارج از او می‌کنید؟ یعنی به طوری که اگر این لازمه را صرف کنیم و از بین ببریم این ذات از بین می‌رود یا نمی‌رود؟

س (۱) این بستگی دارد که شما حرکت جوهری را قبول می‌کنید یا نه. اگر قبول می‌کنید که باید تا ذات این مسأله بروید.

(ج) اگر ذات شد جزء مقوم‌های ذات است یا نیست؟

س (۱) طبیعتاً حرکت در ذات [؟]

(ج) خنده این به معنای تقوم را وقتی در ذات می‌برید در ذات زمان و مکان ما هم چیز دیگری زاید بر این نگفتیم!

س (۱) اگر باز ثابت کردید که زمان مقوم بر مکان است یا اینکه نه؟

(ج) هردو مقوم هستند، ما عرض کردیم اگر شی بسیط باشد و تغییر نکند. نسبت دادن تغییر برای آن درست نیست، اگر تغییر می‌کند بسیط نیست و مرکب است. اگر مرکب است، مرکب بدون ترکیب و وحدت ترکیبی و ترتیب، ممکن نیست.

اگر می‌گویید مرکب است، مرکب حتماً یک ترتیبی دارد که از آن ترتیب، از آن نحوه‌ی تقوم به عدل یاد می‌کنید، تناسبی که می‌گویید به آینده، عدلی را که می‌گویید تقوم مکان به زمان است، گاهی است می‌گوییم تناسبات دارد. تناسبات مکانی، زمانی، گاهی می‌گوییم تقوم مکان به زمان، تقوم زمان به مکان.

س (۱)...اگر ما وحدت ترکیبی را اصل بگیریم در هویت شی ما تغییر در زمان، وحدت به چه است؟ یعنی اگر فرض بگیریم که شی در حال دوم تمام هویت خودش را با تغییر و ترکیب از دست داده است.

(ج) نه، ما هیچ وقت نمی‌گوییم از دست داده است؛

س (۱) هویتی غیر از ترکیب ندارد.

(ج) می‌خواهیم بگوییم که جز مرکب، من باب مثل عرض می‌کنم، اکسیژن و هیدروژن، به فرض مثال عرض می‌کنم، والا معتقد به این فرمول نیستم، اکسیژن و هیدروژن را می‌گویند آب می‌شود، ولی این قولی را که می‌گویند هیچ کس نمی‌گوید که اکسیژنی که به صورت گاز است مثل اکسیژنی است که در آب است. هرچند می‌گویند که ماهی از آن اکسیژن استفاده می‌کند، می‌گویند اکسیژن آب که کم بشود، آب مثل آب داغ می‌شود، مثل آتش برای ماهی، ماهی تلف می‌شود.

و می‌تواند از آن اکسیژن تنفس کند ولی حتماً به صورت گاز حتماً نیست، می‌گویند آدم نمی‌تواند تنفس بکند.

هیدروژن را هم می‌گویند در آب وجود دارد ولی نه به صورت گاز. می‌گوییم در اینجا اکسیژن و هیدروژن به عنوان جز مرکب جدید هستند، کیفیت و آثار دیگری دارند در عین حال که اکسیژن و هیدروژن هم هستند.

س (۱)...مستقل داریم یا نداریم؟ یعنی اکسیژن برای خودش یک هویتی دارد یا ندارد؟

ج) گاهی می‌گویید هویت اکسیژن در شکل فقط گازی است.

گاهی می‌گویید جزء مرکب هم می‌تواند باشد، مثلاً یک مقدار بدن مبارک حضرت عالی یا حقیر آب است در عین حال جز مرکب است.

می‌گویید غذایی که طبخ می‌کنید، در بعضی‌هایش آب کاملاً دیده می‌شود، مثلاً آب آبگوشت دیده می‌شود، آب نان سنگک دیده نمی‌شود. شما می‌گویید این آب ندارد ولی می‌گویند چرا آب دارد. قابل تجزیه هم هست، گرچه آبگوشت را هم که می‌بینید آب به شکل غیر ترکیبی اش نیست.

من می‌خواهم عرض کنم که وحدت ترکیبی سابق، اگر جزء مرکب جدید قرار گرفت در نتیجه که نگاه بکنیم، منتج دیگری است، ولی همین منتج قوامش به کدام اجزا است؟ قوامش به همان است؟ در وحدت ترکیبی جدید منحل است ولی به انحلالی که در وحدت ترکیبی جدید هست که موجب قوام این کل است یعنی جزء اجزایی است که کل برای آن قوام دارد.

س (۱) هویت مستقل دارند یا باز هم هویتشان به وحدت ترکیبی است؟

ج) می‌خواهم عرض کنم کما اینکه هویت وحدت ترکیبی هم وحدتش به ترکیب است، یعنی تقومی که به وحدتش می‌بینید به اجزایش ذکر می‌کنید و می‌گویید وحدت ترکیبی، نمی‌گویید یک واحد دیگری است، اصلاً کاری ندارد.

س (۱) آیا وحدت ترکیبی را می‌تواند تفسیر کند یا نه؟ وحدت ترکیبی این است که هویتی برای شی قابل نیستیم، یعنی شی هویتش را از زمان و مکان می‌گیرد و در مجموعه در واقع.

(ج) یعنی به عبارت دیگر بفرمایید اصلاً گفتن این که این شی است، یا این وحدت است، این وقتی است که شما از کثرت تجریدش کنید، ولی اگر این را جزء تقوم گرفتید به اجزا آن جز هم هست.

س (۱) جزء خودش هویت دارد یا هویتش را از کل باید بگیرد.

(ج) یا هویت هردو متکی به هم است، در مرکب این گونه گفتیم که هردو مقوم هم هستند.

این را عرض کردیم که کثرت ترکیبی، یعنی قید استقلال را زدیم. عیب کار اینجاست که استقلال در وحدت و استقلال در کثرت هردو گفتند خدا حافظ، دیگر استقلالی در اینجا نمی بینید نه برای جز نه برای کل. شما در وحدت ترکیبی، وحدت را و در ترکیب را حاق خودش آوردید، در کثرت ترکیبی هم همین طور کثرت را در حاق کثرت، تکیه اش را به وحدت آوردید.

یعنی نه برای جزء استقلال ذکر کردید نه برای کل استقلال ذکر کردید؛

س (۱) [...]]

(ج) وقتی که می گوید در وحدت ترکیبی جدید قرار گرفت، کل جدید به کثرت قبل تقوم دارد و کثرتی که اضافه افافه شده کما اینکه کلیه ی کثرات به این کل جدید تقوم دارد.

س (۱) تقوّمش به کل جدید در قبل بود.

(ج) این بحث را هم عرض کردم وقتی که شما می فرمایید نمی شود بریده ای از آینده اش باشد، تعلق به آینده اش طلب آینده در آن فعلی است، معنایش این است که می تواند جزء مرکبی واقع شود و تقوم به کل داشته باشد.

در آن اول نسبت به آنی که نیامده، گفتیم نسبت به تناسب هایش تعلق دارد. اگر تعلق نداشته باشد، بعد هم جز او نمی تواند باشد، حالا او کل آمده تقوم دارد به آن، طبیعی است.

از این طرف هم این کلی که آمده هم تقوّمش به گذشته اش است که این اجزا را دارد، هم به آینده اش که طلب نسبت به آینده را دارد.

س (۱) حافظ وحدت چیست؟

ج) حافظ وحدت تقوم گذشته و آینده به هم است.

که تقوم مکان و زمان می شود.

س (۱) به نظر می سآمد که دو کیفیت یکی این که چون مکان بدون تعلق نیست، تعلق مقوم مکان است از این جهت تعلق به زمان دارد.

ج) خود زمان را می آیند نگاه کنند. هیچ فرقی ندارد. عرض کردم چه بگویید که زمان تقومش به مکان است چه بگویید مکان تقومش به زمان است؟ هردو باهم دیگر متقوم هستند. یعنی بهتر همان عبارتی است که عرض کردیم گذشته و آینده به هم تقوم دارند، یعنی مکان و زمان باهم تقوم دارند.

تناسباتی را هم که ذکر می شود همین تقومات است، هیچ چیز دیگری زاید بر آن نیست. البته برای این که این مثال واضح تر شود، بهتر این است که از تناسبات عادی یعنی به ذهن ما می آید در این پله از زمان و مکان گفتن یک مقدار کمی امعان نظر بیشتر می خواهد. اول کار بهتر است که بگوییم اگر بخواهیم حلوا درست کنیم، باید یک کیله ای خاصی از آردو شکر بگیریم و اگر بخواهیم سوهان درست کنیم یک کیله ای دیگری باید بگیریم، پس معلوم می شود هر تناسبی، یک نسبتی به آینده دارد این گونه باید شروع کرد نمی شود، که از اول کار آمد سراغ ولی آخر می گوییم که زمان و مکان اصلاً بریده نیستند، بعد آن وقت انشا الله تعالی می گوییم همه ی اینها چیزی جز مراتب ولایت و نظام ولایت نیست.

حالا بناً علیه با این بیانی که عرض شد فقط چیزی که به بحث های قبلاً عرض کرده بودیم اضافه شد این است که این رابطه ی بین زمان و مکان واضح تر به ذهن من می آید که بیان شد.

حالا در عین حال برای زمینه ی مطالعاتی که برادرهای عزیز لطف می کنند و بزرگواری می کنند ما مستفیض هستیم از محضر شما، آن جزوات ماه قبل را هم اگر تهیه و تقدیم شود خدمت آقایان از همان یک، نه این که از این دور دوم، همان دوره ی اول خدمت آقایان تقدیم شود مروری کنند. آنها طبیعتاً کمی زمینه ساز است. اینجا یک مقدار بنا شده است سریعتر و فشرده تر و پرتتر گفته بشود انشا الله به بحث ولایت برسیم.

س (۱) تلقی من در مجموع این بود که فرمودید یا یک بسیط می‌گیریم، یا یک را یک مرکب و ارتباط مرکب می‌گیریم، و ارتباط مرکب، که ارتباط مرکب متقوم به تأثیر و تأثر است. تأثیر و تأثر جز به تدریج نیست. از آن طرف هم که تدریج جز با ترکیب متصور نیست بنابراین زمان و مکان همین‌طور نحوه‌ی تدریج آن است و کیفیت تدریج.

ج) احسنت! می‌خواستیم ببینیم که زمان را بنا به بیانهای که می‌کنند چگونه بیان کردند که ما از حضور شما استفاده کنیم.

س (۱) زمان را یا یک عرض می‌گیرند منتها عرض غیر [؟] کم غیر غار که عارض بر شی

ج) همین را توضیح دهید که هم ما بفهمیم هم در نوار ضبط بشود و پیاده کنند بعداً، این کم غیر غار یعنی چه؟ س (۱) یعنی اجزای آن با یک‌دیگر جمع نمی‌شود اجزای آن تدریجی است.

ج) اصلاً کلمه‌ی غار به معنای ظاهر؟

س (۱) خیر: قرار داشتن.

ج) آن وقت کم غار را چه چیزی می‌گیرید؟

س (۱) مثل طول و حجم و...

ج) این‌ها ثابت هستند؛

ما همین‌طوری سؤال کنیم از حضور شما کم غار کمیات مکانی شد؟ کمیات مکانی دیگر تدریجی در آن نیست؟

س (۱) کان تدریجی هم اگر فرض کنیم اجزای هر رتبه‌ی آن در یک ظرف زمانی در عرض هم واقع می‌گیرد.

ج) هر چیز برای خودش یک زمان ندارد، برای کل آن یک زمان فرض دارد؟

س (۱) همه‌ی اجزای آن باهم در زمان حاضر هستند، با زمان هم که تدریجاً...

ج) حالا علی فرض محال، اگر گفته شد هر چیزی زمانی مبنا با تغییرات خودش دارد؛ الی نهایت تجزیه شد این را چه کار می‌کنید؟ به فرض محال نه این که حالا واقعیت داشته باشد، اگر همچنین فرضی شد که هر چیزی زمانی برابر با خودش شد، دیگر زمان پاره پاره می‌شود، دیگر اصطلاح، کم غیر غار هم نداریم.

س ۱) ولی بی نهایت بالفعل که در مکان ممکن نیست. در اجزای مکانی نهایت بالفعل قابل تصویر نیست، حتماً یک نوع کشیدگی و امتداد مکانی و اتصالی مکانی فرض می‌شود که تغییر آن، تغییر یک زمانه است.

ج) یعنی به یک جا می‌رسید که یک عضو به یک جز ولو صغار پیدا می‌کند که آن بسیط است؟

س ۱) یعنی بالفعل اجزایی ندارد.

ج) حالا اگر ما یک جز پیدا کردیم خیلی ریز است، فرض کردیم این بسیط است، این بالفعل هم جز نداشته باشد، امکان شکسته شدن برایش هست یا نیست؟

اگر امکان باشد این کاشف از این است که بسیط نیست و الان بالفعل جز دارد یانه؟

س ۱) جز منتسب قطعاً ندارد؛

ج) جز ترکیبی که همه‌ی آن مرکب است، جز ترکیبی که خبری نیست. کاری را حل نمی‌کند، جز ترکیبی که هر کدام از اجزا می‌شود زمان را برای خودشان تغییراتی داشته باشند، او امتداد را می‌شکنند، بحث ما در امتداد غار بود.

فرمودید که این شد یک کم غیر غار، این کم غیر غار باهم منفصل که نیستند؟ انفصال حقیقی؟

س ۱) این بحث پیش می‌آید که کم غار را با خود شی نمی‌توانستند تبیین کنند؛ کم غیر غار را هم نمی‌توانند با شی تبیین کنند، نهایت این است که در آنجا می‌گفتند جسم تا خودش یک کشش خاص یا امتدادی نداشته باشد کم غار برای آن عارض نمی‌شود لذا مجردات کمیت غار ندارند.

ج) من از همین یک استفاده‌ای می‌کنم، مجردات را می‌گفتند زمان ندارد؟

س ۱) نه زمان دارد و نه مکان، بنابر این نه کمیات غار برای آنها عارض می‌شود و نه غیر غار.

ج) عیب ندارد، روح را جزء مجردات می‌شمارند یا نه؟

س (۱) حالا تفسیر این برای من روشن نیست هم مادی هم مجرد تام نیست. وقتی به مجرد تام برسد دیگر تغییر پذیر نیست.

ج) نه. حالا مجرد تماش بعد از مردن است؟

آنجا بهجت و المی دارد؟ این بهجت و الم که گفته می شود معنای تغییری است، یا اینکه تغییر نمی کند، بسیطی است و می گویند بهجت و المی نسبت برای آن می دهند؟

مبنای ماست، مبنای ما را با مبنای آنها قاطی نکنید. آنها می گویند با این گزی که می سازید همه ی دنیا را گز می کنید. ما می گوئیم در ظرفی که فعلاً در رتبه ای که دارید برای آب و نانی که می خورد اطاعت خدا کرده باشد صحبتی که زمین و آسمان را به ببینید در کار نیست.

مسأله را ما حالیمان نشد (خنده)

حالا اگر بشود انشاء الله و تعالی ذیل این بحث، مباحثی دیگری نظرات دیگری

س (۱)...مسأله ی زمان به حالت کم غیر غار بحث شده است، اما مسأله ی زمان بحث شده است حرکتها عارض بر یک حرکت یک نواختی که برایش می گوئیم زمان، و توضیح هم داده اند آنها در نوارهای سابق هست. در کتاب آموزش فلسفه و کتابهای دوره ی اول نوار ۲۰ یا ۲۲ مسأله، تقوم زمان بر مکان بحث شده است یعنی روشن شده است، آنجا که تفسیر از زمان نمی تواند حرکت را تفسیر کند.

تا آنجایی که [...] آقای مصباح کمی تفاوت دارد که ایشان اضافه می کنند یک چیزی و توضیح می دهند که این زمانی که ما می گوئیم با زمانی که انیشتین می گوید متفاوت است، کأنه می گوید این زمان به درد تفسیر مکانیکی اشیا نمی خورد.

ج) این نکته را که عنایت فرمودند گفتند به درد تفسیر مکانیکی نمی خورد، اگر این گونه فرموده باشند معنای آن این است.

«والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته»

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۷

موضوع: علیت تجریدی

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم». یک نکته‌ای در بحث زمان و مکان باقی مانده است، و خالی از لطف نیست، اشاره‌ای ولو به صورت خیلی اجمالی (بصورت تمثیلی قبلاً در جلسه به آن اشاره شده است) عرض شد که در بحث زمان وقتی که مثال زدیم به «سرعت، شتاب، نرخ شتاب» عرض کردیم یک نحوه‌ی حرکتی است که در آن طول هم مشاهده می‌شود، بعد عین همین را به مکان برگردانیدیم گفتیم که از نظر فلسفی هم دوئیتی که هست و ارتباطی که دارد، باید یک نحوه حرکت که طول را هم در آن بتواند قبول بکند، وجود داشته باشد؛ یعنی از یک چیز اثر به چیز دیگری برود، حالا اگر یک کمی دقیق‌تر دقت کنیم این است که آن سه نحوه حرکتی را که در مثال عرض کردیم، به سه نحو تغییر و به سه طول مختلف باید در مکان در هماهنگی با هم بتواند واقع کند، این را چرا اشاره می‌کنیم به آن با این که از موضوع بحث خارج است به یک نکته می‌خواهم اشاره بکنیم که آن اهمیت دارد که بحث حرکتی که فیزیک بعدها صحبت می‌شود یا حرکتی را که در تغییر وضعیت در برنامه ریزی طرح می‌شود و امثال ذلک، نمی‌شود اصول موضوعش از فلسفه‌ی شما بریده باشد، هرچند ما الان وارد خاص خود این بحث و اثبات این که تغییر اگر بنا شد در خود مجموعه واقع بشود، نه این که این مجموعه در یک بستر خاص دیگری سیر کند نمی‌شویم، ماشین را که می‌گفتیم یک انتقالی بود، مثلاً یک حرکتی بود که در مکان بین قم و تهران مثال می‌زدیم به صورت شتاب و نرخ شتاب و می‌گفتیم حرکت و طول و زمان باید ملاحظه بشود، ولی بعد سه نحو تغییر را ملاحظه کردیم که بعد اشاره کردیم که این سه تغییر هم باید به یک نحوه در مکان حضور و قوام داشته باشند، مکان به زمان بنابر بحث قبل اگر در خاطر مبارکتان باشد که کلی خصوصیات قبل در مکان حضور دارد به نحو انحلالی که در وحدت ترکیبی است و تعلق به کلیه جریان زمانی را هم دارد؛ یعنی گذشته و آینده متقوم به هم معنا شد در

دو جلسه، در جلسه قبل اشاره‌ای به مسأله طول خیلی گذرا و مثالی و به صورت تمثیلی شد ما این جا فقط یک نکته‌ای را تأکید می‌کنیم که نمی‌شود بحث حرکت در فلسفه، جدای از تغییر وضعیت باشد و باید حتماً اصول موضوعه شناختن تغییر وضعیت و مدلی را که می‌سازند برخاسته از فلسفه تغییرتان باشد.

اگر نباشد و منقطع باشد آثارش خیلی زیاد است، کم نیست، اثری که دارد، اگر قایل شدیم که تناسبات ولایت در مرتبه‌ی عینیت باید هماهنگ باشد، با ذهن و قلب و الی آخر، این انفصال ممکن نیست.

و اگر گفتیم شما مقصدی دارید و اختیاری دارد و می‌خواهید به طرف آن مقصد حرکت کنید، این باید بتواند در مراتب مادون جاری بشود، حالا البته سؤال این است که چه طوری می‌آیید ریاضیاتش را می‌سازید و چه طوری محاسبه‌اش می‌کنید، اول باید فلسفه‌ی آن ریاضی را تمام کرد، بعد تبدیل کردن نتایجش به نسبت‌ها و تناسب‌ها آنها یک حرفهای دیگری است، که برای علوم خاص رشته خودش است، قصد من این بود که این یک ضعف بزرگ هست که فلسفه بگوید من کاری ندارم به این که حرکت از باب تغییر وضعیت چه هست، من نمی‌گوییم در فلسفه باید آن بحث بشود، آن در علم دیگری باید بحث بشود، علمش هم فرضاً فلسفه ریاضیات مثلاً کیهانی اُتمی و یا تغییر وضعیت و هر چه باشد ما کاری به آن که چه علمی هست، الان خاصاً ندارم، می‌گویم منقطع نباید باشد. اگر نتوانست حل بکند و گفت من کاری به او ندارم این تجریدی می‌شود، بعدها هم برای برنامه ریزی معنایش این است که من مدل نمی‌سازم و کاری به او ندارم.

من متکفل تغییر نیستم، ولی مبتلای به تغییر هم هستم؛ یعنی به هر حال باید مسأله‌ی چگونگی و رابطه‌اش با چیستی و وضعیت، توصیف و تغییر باید رابطه‌شان مشخص باشد، رابطه‌اش را نمی‌شود قطع کنید و انتظار داشته باشید ما متکفل اراده هستیم، سر جای خودش محفوظ باشد آنجایی که به نظر ما می‌آید باید مورد اصول موضوع از آن اخذ بشود، یکی از جاهایش آنجا هست که عرض می‌کنیم، باید از رابطه‌ی بین زمان و مکان استخراج اصول موضوع متناسب با محاسبه‌اش بشود، حالا بعدها هم می‌گوییم فرض کنید در انسان‌شناسی و بحث ولایت در اختیار و آگاهی یک مقدار روشن‌تر می‌شود، آنجاها هم باید از آنها هم باید اصول موضوعی لازم خودش را اخذ بکند ولی یکی از جاهای مهم آن همین جاست که باید بتواند تبیین بکند؛

یعنی باید بتواند حجم را و کیفیت در مکان و زمان و متقوم زمان و مکان را تعریف بدهد و بتواند برای کنترل آن و نسبت‌های متناسبش را بعداً براساس ولایت آنچه که در بحث ولایت و شناخت می‌گوییم معین بکند.

این نکته، نکته‌ای حساس است که گاه با بی‌اعتنایی خاصی از آن صحبت می‌شود، کأنه آن جز اموری است که مثل بعضی از متصوفه که می‌گویند کار قیصر را به قیصر واگذار کنید، ما که مأمور آن کارها نیستیم، ما باید به لقاء دوست مشغول باشیم و خود دوست این عالم را خلق کرده است، شما اگر دوست را زیاد دوست می‌دارید نباید بتوانید تحمل کنید که به دوست در عالم خارج بد بگویند! آدم اگر کسی را دوست بدارد وقتی می‌بیند کسی بد به او می‌گوید، نمی‌تواند تحمل کند، غیرت دوستی ایجاب می‌کند، از دوستش مدح بکند که این مدح را هم جاری بکند تا می‌زانی که توان دارد، این که بریده بشود بالمره حتی بگویید که دشمن دوست هم بیاید اداره را دست بگیرد تا همه جا تا آنجایی که مثلاً زندگی ما را هم مسخر کند و می‌گویند که البته این شکل تصوف برای شیعه‌ها طبیعتاً نیست، برای سنی‌ها و مادون این‌ها هست، می‌گویند که یک درویش سنی جایی بود، یک نفر آمد به او تا مراحل خاصی دست زد، بعد گذشت، گفت که ما به حال رضا رسیدیم.

همچنین رضایی از ساحت کمترین درجه ایمان به خدا خارج است، کیف به این که اعلاترین مراتب حب را کسی ادعایش را داشته باشد.

به بحث برگردیم، به هر حال باید اتصال فلسفه و علوم در باب حرکت علوم را رهبری بکند، اگر جهان مخلوق خدا هست و به طرف قیامت می‌رود، حرف دارم کاری به شما ندارم، کار باید داشته باشد، نه درست نیست، آن کیفیاتی را که شما درست می‌کنید متناسب با طاعت خدای متعال نیست، متناسب با هماهنگی با حقیقت جهان نیست، هم خود حرکت به حقیقت جهان منصوب است و عدل و ظلم درباره‌ی آن معنی می‌دهد هم کیف و هم خصوصیاتش و الی آخر.

بعد از این قسمت که اشاره کردیم، اصل آن بحث طبیعتاً باید جای دیگر بکنیم، ظاهراً باید بیاییم سراغ بحث علیت، بعدش هم سراغ بحث اختیار بیاییم. چون بحث علت در آن جلسه صحبتش نشده است؟

حالا ببینیم آیا این بحث علیت چه طوری می‌شود؟ علت و معلولی را که با یک چنین مطالبی؛ یعنی تقوم زمان به مکان گفته شد، می‌توانیم بگوییم معلول در نزد علت حضور دارد؟ یا معلول با علت دو تا هست؟ یک علتی داریم، یک چیز معلول داریم، یا اینکه دو نیستند، یکی هستند.

اگر یکی هستند که شما دو نام گذاشتید و هیچ اختلافی ندارند، که دو اسم مترادف بر یک چیز است، پس تعریف از علت و معلول نمی‌توانید بگویید که مختلف باشد، بگویید خود شی نزد خودشان حاضر هست.

ولی اگر می‌گویید دوتا است، می‌گویید سوزاندن، معلول آتش است، آتش، علت سوزاندن است، و اثر می‌گیرید و اثر را هم غیر خود ذات می‌گیرید، آنجا باید تأمل کنیم، ببینیم آیا زمان تأثیر، از علت هیچ ندارد، منهای زمان است و منهای مکان است، اگر زمان و مکانش متحد شد، عین هم شد، معنایش این است که دو تا نیستند، معنایش اتصال مطلق است، اگر زمان و مکانش دو تا شد، گفتید این اثر آن هم مؤثرش [است].

حتماً هم زماناً و هم مکاناً باید مختلف باشند.

حالا علی فرض این که دوتا بودند و زمان و مکانشان مختلف شد، آنچه را که بحث می‌کنیم در علل و معالی مادی و متغیر است موضوع بحث ما اصلاً امور متغیر است.

حالا اگر گفتیم که این اثر انتقال پیدا می‌کند، تأثیر می‌گذارد و فاصله‌ی زمانی هم دارد، زمان مخصوص هم دارد، آیا می‌شود گفت که از بحث حرکت و تعلق خارج است؟ یا اصلاً علت و معلول تناسبات تعلق است و بعداً می‌گوییم تناسبات ولایت است.

به تناسب هم بعدها می‌رسیم و بحث تقوم می‌کنیم، فعلاً در این مرحله فقط می‌گوییم مناسبت دارد، این تناسب هم عین تناسباتی است که در تعلق است.

اگر این طوری بگوییم آن وقت دیگر نه انفصال مطلق را و نه اتصال مطلق قایل شدیم، اگر اتصال مطلق بشود یک چیز می‌شود و اگر انفصال مطلق بشود، دوئیتش طوری می‌شود که دیگر این اثر برای آن مؤثر نیست، بریده می‌شود. که در بحث ذات و ذاتی هم در صورتی که در خاطرتان باشد، اشاره کردیم که اگر دوئیتش، دوئیت حقیقی باشد، حتی اثر داشتن هر اثری را از خود ذات منفصل می‌کند.

اگر بنا شد که نه دوتا باشد و نه یکی باشد، باید نسبت داشته باشد، نسبتش هم نسبت فعلی باشد، موجب اتصال مطلق هم نشود.

حالا سوزاندن، اثری است که لمحهای، لحظهای متناسب با زمان خودش بعد از وجود آتش، می تواند وقوع پیدا کند. عین خود او نیست اگر عین خود او باشد، نمی شود معلول ذکر بشود، زمان هم می برد حالا بگوییم آنچه که در زمان گذشته هست در زمان آینده اثر دارد، بنابر بحث گذشته که درباره ی زمان بحث شده است، معنایش این است که به تناسبات آینده تعلقی دارد. حالا این تناسبات آینده اگر تعلقش نحوه تعلقی باشد که برایش اتصال مطلق را به آینده ایجاد کند که خلقتش عین خلقت خودش باشد، طبیعتاً آن هم نقض می شود؛ یعنی دوباره اتصال مطلق می شود پس مجبور هستیم بعداً درباره ی تعلقش به آینده بحث کنیم، در نحوه ی تناسبات علت و معلولی باید یک نحوه تناسبات تغییر پذیر هم باشد.

که آن جا ذکر می کنیم باید یک نحوه فاعلیت باشد، حالا چه نحوه فاعلیتی باشد؟ آن جای خودش باید بحث بشود. تا این جای مطلب این است که نسبت به آینده نباید رابطه اش قطع باشد و نه باید رابطه ای باشد که آینده را با این یکی کند. عین این علت و معلول نسبت به هم دیگر در باب امور خارجی که می گوئید آتش می سوزاند، علت است، عیناً در باب مفاهیم است.

پس آنجایی که می گوییم بحث علت نقض می شود، اگر چنین و چنان شد، می گوییم نه تناسبات تعلق را باید ملاحظه کرد و بعدها هم می گوییم تناسبات ولایت را باید ملاحظه کرد.

بنابراین علت یک جا یک گونه حکم می کند، جای دیگر طور دیگر حکم می کند.

در یک رتبه یک چیز تناسباتش است، در رتبه ی دیگر چیز دیگر هست.

حالا به ذهن می رسد که یک مثالی هم در این جا ذکر بکنیم، مثال هم یک مقدار در باب علت و معلول هم در باب ذهن صحبت بکنیم، هر چند مبسوط اینها باید در بحث شناخت بشود.

س (۱) تأخر زمانی معلول از علت [؟] روشن نشد، تأخر زمانی [؟] یعنی زمان را اگر ما نسبی فرض بکنیم. ..

ج) ترتب در مکان، شما ترتیب را ذکر می‌فرمایید، معنایی که ذکر فرمودید در مکان در علل و معلول‌های که در مکان ذکر می‌کنید، آن نحوه ترتیب هست. و عین همان ترتب در توالی هم همین قدر که می‌فرمایید مثلاً معلول، شاید این را بشود گفت در عین حال که با همدیگر متقوم هستند، رتبه‌اش از رتبه‌ی علت در مکان نازل‌تر است.

در زمان هم باید عین همین را بتوانید نشان بدهید.

س (۱) [...]

ج) نه، ولیکن تقومی که دارید در آن تقومش، این طوری نیست که یکسانی محض هم باشد به حکم خود وحدت ترکیبی، یکسانی تقومی که دارد محض نیست، تقومش شامل و مشمول پذیر هست، ممکن است یک چیز نسبت به ما فوقش در رتبه‌ی کثرت باشد، ولی نسبت به مادونش در رتبه‌ی وحدت باشد، خودش منتهی باشد و لکن در بالاتر که نگاه می‌کنیم منحل در منتهی بزرگ‌تر باشد.

تقومش به اجزای داخلش باشد، به اجزای بیرونی‌اش هم باشد، به زمان و مکان هم باشد، این معنایش این نیست که هیچ‌گونه ترتیب و تغییری نیست.

وقتی شما می‌گویید که مثلاً این شی بر آن شی اثر می‌گذارد؛ یعنی در یک وحدت ترکیبی بالاتری قرار دارد، ولی آیا این معنایش این است که مساوی هستند، به نحوی که دیگر نتوانیم برای مرکب و تغییر تناسبات ذکر کنیم و بسیط بشود؟ نه. متقوم هستند غیر از متساوی هستند، قوام این به آن است و قوام آن هم به این است.

ولی این معنایش این است که متساوی هستند؟، اگر متساوی باشند اصلاً نظام ولایت نداریم، هرج و مرج است، بدتر از هرج و مرج. اتفاقاً همین نحوه تساوی را شما در انتزاع می‌توانید ملاحظه بکنید، که آنها وقتی می‌آیند ما به الاشتراک اخذ می‌کنند، به نحو تساوی نگاه می‌کنند، مثلاً عرض می‌کنم می‌گویند بیاید از یک اشیاء مختلفی یک مفاهیم جزئی دارید، بعد بیاید یک وجه مشترک از اینها را بگیرید و از وجوه دیگرش جدا کنید این ما به الاشتراکشان مثلاً نوع را تحویل بدهد، انواع مختلفه الحقیقه را هم که متعدد هستند یک چیز

دیگر انتزاع کنید، از آن جنس درست کنید، بعد هم احکامی که می‌دهند از همین رقم هستند؛ یعنی شما می‌گویید که مثلاً قیاس شکل اول بدیهی الانتاج است، می‌گوییم چه است قیاس شکل که بدهی الانتاج است؟ یعنی شما خودتان بکار می‌برید و نمی‌فهمید، می‌گوییم حالا چه هست که بیشتر بفهمیم، یعنی باید مثلاً یک کبرا باشد و کلیت داشته باشد یک صغری باشد، می‌گوییم کبری چیست؟ کلیت یعنی چه؟ می‌گویند یک مابه الاشتراک بزرگی باید داشته باشید وجه اشتراکش را در صغری ملاحظه فرمایید، بگویید «العالم متغیر» بعد بگویید «کل متغیر حادث» بعد هم نتیجه بگیرید که «العالم حادث»، شما پس بنابر این ما به الاشتراک‌ها را نسبت به همدیگر بریدید و انتزاع کردید و دارید نسبت به همدیگر مقایسه می‌کنید، حالا صدق حکمی که روی ما به الاشتراک کلی‌تان هست نسبت به این مصداق می‌گویید که ربط این قطع نمی‌شود ۳۰۰۰۰ اگر ادراک از کل و کلی قطع بشود اگر بنا باشد ادراک از کلی با ادراک از مصداق رابطه‌اش قطع بشود که اصلاً هیچ چیز سر هم بند نمی‌شود.

سؤال می‌کنیم می‌گوییم حالا مصداق که می‌گویید این کلی برای آن صدق می‌کند در آن شدت و ضعفی هست؟ می‌گویند از این جهت که مصداق است، متساوی است [...]

از این جهت متساوی است، هیچ فرقی نیست در این که ممکن است اظهر مصادیق متبادر بشود، ولی در صدقش نسبت به صدق این کلی بر مصداق آن حرفی نیست، چون ما به الاشتراک را که اول کار از خود این‌ها بریدیم، بعد آن وقت اگر آمدید گفتید که این در بحث اختیار سازگار نیست، قید به آن بزنید، می‌گویید این قید بردار نیست، اگر گفتید این سنخیت خصوصیت فعل به ذات فعل برمی‌گردد و خصوصیت ذات فعل هم باید با فاعل برگردد، به منشأ برگردد، نمی‌تواند از منشأ بریده باشد و منشأ نداشته باشد و الا بدون علت می‌شود.

منشأ هم اگر اراده باشد باید به اراده برگردد باز عین همین را سؤال می‌کنیم می‌گوییم خصوصیت اراده کاشف از خصوصیت صاحب اراده هست، نهایتاً باید به خصوصیت ذات برگردد.

حالا یک استثنای اگر اینجا کسی بزند، بگوید همه جا صادق است، این قضیه بدیهی الا در این مورد است، ما می‌گوییم این استثنای از کجا می‌آید، از این که ما به الاشتراک و ما به الاختلاف را شما ملاحظه نفرمودید، فقط

ما به الاشتراک را ملاحظه کردید، می‌گویید در این یک مورد این جاری است، ما هم می‌گوییم قبول داریم، ولی معنایش این است که ما به الاشتراکی بود ما به الاختلافی هم بود، نظر به مابه الاختلاف نشد و حکم دادید و حکمتان خودتان می‌گویید حکمی است یک استثناء می‌خورد و یک قید بر می‌دارد، همین که قید برداشت از بدیهی الانتاج بودن می‌افتد.

حالا خود این که این اگر علیت را در تمام مراتب به صورت تجریدی و متساوی اصل بگیرید یا تناسبات را بگیرید، تناسبات را بگیرید، معنایش این است این جا یک طور مناسبت دارد، آن جا هم یک طور دیگر مناسبت دارد.

من گاهی به ذهنم می‌رسد پس تمام این که آقایان به وضع مسأله‌ی علیه حکومت کفار بر مسلمین به وضع این جدایی علوم از فلسفه عنایت نمی‌کنند و این‌ها همه‌اش به قیاس شکل اول بر می‌گردد.

آنجا آن حکم مطلق که شما درست کردید، قید لاقفل اینطوری باشد، هر عاقلی حداقل او را قبول دارد. که قیاس شکل اول بدهی الانتاج است، مادامی که معارض نص نباشد، نه که این بگویند نص پایش به قیاس شکل اول بند است، نص که پایش بند به معجزه پیغمبر اکرم (ص) است. پایش به قدرت خداوند متعال بند است، پایش بند به قیاس شکل اول نیست. بگو ادراک من از وحی، بگو آنها را عیب ندارد، بگو پای ادراک من از امور به این مطلبی که مثلاً چشم‌هایم می‌بیند بند است، آن وقت می‌گویم لاقفل این طوری بگو، بگو آنجایی که پیغمبر گفت نه، آنجا چشمم نمی‌بیند، دیدن من پایش به این شکل اول بند است، و لکن می‌دانم که نبی اکرم (ص) ابصر از ماست.

هرجا که اشان گفتند نه، می‌گوییم چشم نه.

س ۱) حضرت عالی نتیجه‌ی قیاس را اول می‌گویید صحت و سقمش با نص معاض شد یا شکل اول را می‌گویید

ج) اگر گفتید در نتیجه همه جا مطلق است، معنایش این است که اگر رسید نص را هم بگوییم مطلق است.

س (۱) شکل اول منتج بودنش یک جمله علمی مشروط است؛ یعنی اگر کبری و صغری نص بگذارید، آنجا باز نص است.

ج) اگر من بدیهی عقلی در صغری و کبری گذاشتم مقابل نص درآمد آن را حالا چکار کنم؟ مگر خود بدیهی الانتاج بودن این پایش روی بداهت بند نیست؟ پایش به جای دیگر که بند نیست.

س (۱) نه، حالا دوتا مسأله است، بلی این خودش یک نوع بدیهی می‌آورد، بفرمایید اگر بدیهی نبود، می‌گویند بدیهی نیست.

ج) نه خیر، چرا بدیهی نیست؟ ما می‌گوییم این مطلب بدیهی و تعریفی را که می‌گویید و تکیه می‌کنید و می‌گویید پا باید روی سنگ بدیهی گذاشت و راه رفت، ما می‌گوییم در این بداهت بدیهی فیه اشکال است.

نه یک جا، و ده جا اشکال پیدا می‌شود، من به ذهنم می‌آید از اول خود باب که راه بیفتیم، (حالا که صحبت شد من یکی دو دقیقه راجع به این صحبت کنم، هرچند قبلاً هم صحبت کردیم) اولین صحبت این است که حد اولیه خود منطق هستی است و شما همان را می‌آورید و سلب و ایجاب را نسبت به او می‌دهید، و تحلیل عقلی نیستی را ملاحظه می‌کنید، نسبتش بین آن را ملاحظه می‌کنید و می‌گویید هستی و نیستی متساوی نیستند و تا شما می‌توانید وارد بشوید و منطق بسازید.

آن وقت پایه‌ی شکل اول این بداهتی را که می‌فرمایید، روی همان هستی بار است، می‌گویید هستی حد اولیه‌ای است که واسطه در اثبات همه چیز است. شما می‌گویید که علت و معلول از همدیگر این طور جدا نیستند یا هستند؟ واسطه‌ی در اثبات است، قانون علیت و حضورش در نزد نفس خود مسأله هستی است، ادراک از هستی مقدم بر همه‌ی ادراکها می‌شود، هرگونه مناسبتی را ذکر بکنند، مناسبتی از هستی است، نمی‌توانند بگویند این‌ها هم عرض همدیگر هستند.

عقل همه این‌ها را درک می‌کند، هم هستی را درک می‌کند، هم علیت را درک می‌کند، هم قیاس شکل اول را درک می‌کند و لکن درکی که از اینها می‌کند، کیفیتی از این اولی است. خصوصیتی از اولی است، حالا ولو بالبداهه این خصوصیت در ذهن شما حاصل بشود لزومی نداشته باشد که به مقدمات و مرتبه و غیره باشد،

حالا حرفمان این جاست که در قیاس شکل اول و منطق، حد اولیه، هم حد خود دستگاه و مناسباتش هست؛ یعنی در این جا مواد و صورت با همدیگر متحد است، و لذا هم منطق می تواند باشد، اگر مختلف بود مواد و صورت نمی توانست منطق باشد. ماده و صورت متحد است، لذا شما منطق [؟] اختلافی که در قضایای نظری اش است، می گوئید از خصوصیات هستی، از خود هستی بدیهی، خصوصیاتش غیر بدیهی [است]، می گوئیم خیلی خوب عیبی ندارد.

می گوئیم این خصوصیات که غیر بدیهی است، اصلش را همه می فهمند و کسی در خصوصیاتش شک ندارد، بعضی می فهمند و بعضی نمی فهمند، این خصوصیات چه نسبتی با اصل هستی دارد؟ خصوصیات بریده است، یک کسی دیگر، یک جای دیگر است، یا هستی و خصوصیاتش است؟ نه این که هستی علیحده هست و خصوصیات هم علیحده هستند، هستی و خصوصیاتش با همدیگر متحد هستند، یا هستی علیحده هستند و خود خصوصیات هم به هستی بند نیست، او هم علیحده است؟ می گوئید مراتب ادراک از هستی مختلف است. من می گویم چه طور شد؟ شما یک درک داشتید و یک هستی داشتید، هست را می شود فهمید یا نمی شود؟ گفتیم بدیهی است و همه می فهمند، هستی هم که از کیفیاتش خارج نیست، هستی با کیفیاتش باید بدیهی باشد و الا بین کیفیت هستی و خود هستی اختلاف می شود اگر بین کیفیت هستی و خود هستی اختلاف بشود، در آن خیلی صحبت است.

علاوه بر این، این اختلاف درک از خصوصیاتِ هستی بین بزرگان فن است، که باید با این ابزار بتوانند به وحدت برسند، اگر نتوانند به وحدت برسانند، چه فایده ای دارد؟ می خواستم منطق باشد که ذهن را از خطا تصحیح کند، حالا اگر کسی قدر فهم خودش بفهمد، خیلی زحمت کشیدید که منطلق لطف فرمودید.

علاوه بر این در مباحث فلسفه هم که به ذهن من می آید، نه تنها منطق به نحو قضایای حقیقه حمل می شود، بنابر منطق صوری کل فلسفه هم بر حد اولیه اش همین طور می شود.

س (۱) آخر می گویند همه جا همین طور است.

ج) حالا من می خواهم اثبات بکنم که اصولاً این معرف نیست، بالمره هیچ تعریفی نمی تواند تحویل بدهد.

س (۱) در حقیقت تعریف است تعریف ساختار فرق می‌کند، چون می‌گویند هر حقیقتی را اذعان کنید از طریق فهم رد می‌شود، این بهترین و پایه‌ای‌ترین مثال است.

ج) یعنی می‌خواهید بگویید کاربردش بیشتر است، بهترین که می‌گویید به چه معنا بهتر است؟ بهترین و بدترین که در فهم ندارد؟ می‌گویید کاربردش بیشتر است.

س (۱) عبارت اخیری است که می‌گویند هر منطقی هم که حضرت عالی بفرمایید، باز پای صحت و سقم و اذعان و رد و قبول آن به می‌ان می‌آید.

ج) او پایش به وحی بند است، شناخت دوتا است، یکی تابع و یکی حاکم است. صحت به آن طرف بر می‌گردد.

براساس اصالت ایمان در تبعیت از وحی تناسبات ایمان است، مراتب مختلف هم دارد.

س (۱) این جا دیگر می‌گویند منطق نمی‌خواهد، هر کسی هرچه ایمان آورد،

ج) نه، منطق به این معنا نمی‌خواهد، تعریف‌تان از منطق را عوض بفرمایید.

مناسبات ولایت است، هر کسی در رتبه‌ی خودش عمل خود را در درک انجام می‌دهد و بالاتری‌ها، پایین‌تری‌ها را هدایت می‌کنند.

علیتی که بخواهد همه جا مساوی حکم کند، این هم خودش را نقض می‌کند، اول منطقش را نقض می‌کند، می‌گوید مواد اگر واحد شد، صورت هم اگر واحد شد، آن کسی هم که هست، اهل آن علم باشد، و مردم عوام [نباشد] و می‌شود گفت اینها منطق را نفهمیدند، درست نتوانستند بکار ببرند نمی‌شود، فن علما را این طور گفت؛ به قول خودتان باید در نتایج یکی باشد و در نتایج یکی نیستند.

هكذا در نتایج فلسفه یکی نیستند، هكذا در بیان علت و معلول، آن جایی که خودش مدعی این است که من مطلق هستم و می‌توانم برای فعل خدای متعال، برای فعل انسان تفسیر بدهم، برای همه جا، هیچ استثنا ندارد، بعد وارونه می‌شود و می‌شکند، در تعاریف خود می‌ماند؛ یعنی یک خدای مجبور، چون اراده و این که

اختیار و [شاء؟] را نمی‌تواند نه درباره‌ی خالق و نه در باره‌ی مخلوق تفسیر کند، حالا ادعایش را می‌کند، حالا یک وقت است که ادعایش را نمی‌کند، می‌گوید حکم من حکم محدودی است.

می‌گوید بدون قید بدهی الانتاج است، بدون قید می‌رسد به یک جاهای که نمی‌تواند کار بکند، استغفر الله این ادعای مطلق بودن این انتاج به دلیل بداهت، یک نحوه‌ی نتایجی را می‌آورد، مثل این که کسی کلید علم مطلق خدا دستش باشد. وقت ندارد که برسد همه را بررسی کند وقتی داشت و عمری داشت حالا اگر بگوید وقت ندارد، کامپیوتر دستش می‌دهیم سرعت و زمان، درباره‌ی همه چیز نظر بدهد و من هذا است که بحث درباره‌ی اموری را که حد عقل نیست، حد عقل و فهم ما نیست که حرف بزنیم، درباره‌ی خصوصیات قیامت می‌آید حرف می‌زند، آنجا با جسم باشد یا با روح باشد، تو چکاره‌ای؟ ده قدمی‌ات را نمی‌بینی و حرفهای درشت می‌زنی؟

می‌خواهی بگویی که اصل قیامت ثابت است، بسیار خوب؛ باقی‌اش تبعیت از نبوت لازم است، بسیار خوب، لکن اگر این طور شد، اگر بخواهند معراج را هم این طوری بشود، مجردات را هم می‌گوید هر چیزی که دستش بیاید، بگوید نظر بدهد، می‌گوید چشم در این باره نظر می‌دهم.

آن وقت در امری که رابطه‌ی بین مصداق را ما به الاختلاف و مابه‌الاشتراک را قطع می‌کند، حرف می‌زند و مطلق هم حرف می‌زند، در حالی که تعین خارجی با مابه‌الاختلاف مصداقی را که از آن تجرید کردید، ما به الاختلاف و مابه‌الاشتراک را متحداً متقوم به هم دیگر دارد، یک سفیدی علیحده نداریم که یک جسم علیحده داشته باشیم، یک حجم و طول و عمق علیحده نداریم، که یک جسم علیحده داشته باشیم، یک شیرینی نداریم که یک جسم علیحده داشته باشیم.

این‌ها در خارج با همه خصوصیاتشان و با همه تناسبشان متحد هستند. شما آن چیزی را که جدا می‌کنید و خصوصیاتش را دارید می‌بینید، منشأ یک احکامی می‌شود، که آن احکام بعدها بر این تعریف صادق نیست، کما این که در این قسمت خودشان را راحت کردند و گفتند اصلاً متکفل این مطلب نیست، از موضوع و سخن ما خارج است.

ما در کلیات صحبت می‌کنیم، به صورت کلی هم می‌گوییم که باید مجردات این طوری باشد، عالم قیامت این طوری باشد، باید فلان طور باشد، خصوصیات دارند مراحل را ذکر می‌کنند، بنا نبود در خصوصیات حرف بزنند، در خصوصیات آن هم صحبت می‌کنند.

باید در معراج، خلق و التیام در افلاک بشود، نشود، چه طور بشود، لطیف باشد جسمی که از افلاک خارج باشد نباشد.

غرض از این صحبت این است که تناسبات غیر از تساوی است و در احکام مطلق که شما در کلی می‌گویید. باید صحبت‌هایی را که می‌کنید بتواند در اصول و فروع یک کل صحبت کند، کل نه کل مجموعه، باید مناسباتش هم دیگر را تأیید کنند؛ یعنی به وحدت برسند؛ یعنی وحدتش به کثرت متقوم باشد کثرتش هم به وحدت متقوم باشد. اصولی را که شما ذکر می‌کنید از اول کار می‌گویید وحدت ترکیبی بعد می‌گویید علیت، بعد می‌گویید اختیار و اصولی را تا آخر ذکر می‌کنید، این اصول هم دیگر را تأیید کنند؛ یعنی چه؟ یعنی بتوانند به وحدت برسند، به هم متقوم باشند. در عین حال که وحدتشان هم به کثرتشان متقوم باشد.

پس بحث علیت به آن نحوه‌ی تجربیدی و آن نحوه که کار می‌کند، نه در علیت خارجی می‌تواند ملاحظه تناسبات زمان و مکان را بکند و نه در علیت کیفیت‌های ذهنی می‌تواند مناسبات را ملاحظه کند و نه در حالات روحی. حالا البته اول ما بحثی را که در باب اختیار می‌کنیم به حالات روحی و به معرفت می‌رسیم، بعد انشاء... به علیت می‌رسیم.

اگر سؤالی باشد پیرامونش توضیح بدهیم؛ پنج شش دقیقه بیشتر وقت نمانده است.

حجت الاسلام می‌رباقری: سؤال از جلسه قبل باقی ماند که تناسب بین دو شی‌ی اصولاً چه [؟] چه ربط

خاصی است که به آن تناسب می‌گوییم؟

(ج) تقوم است!

(س) چرا در تقوم، همه چیز به همه چیز نمی‌تواند تقوم داشته باشد؟ چرا حرارت به آب تقوم ندارد؟ چه دلیلی دارد؟ چرا می‌گوییم این مناسب با آن نیست؟ اگر به هیچ خصوصیتی به ذاتی بر نمی‌گردد، من می‌گویم

آب با حرارت تناسب دارد و اصلاً اثر اثر آب است، حالا هر طور تفسیر کنیم. ربط، دوئیت و وحدت ترکیبی می‌آورد یا هر چیزی، عرض من این است چه خصوصیتی است که می‌گوییم حرارت با آتش وحدت ترکیبی خاصی دارند، که این وحدت ترکیبی بین آب و حرارت نیست؟

(ج) یعنی شما به ما به الاختلاف تکیه می‌کنید و می‌خواهید اتکاء به مابه الاشتراک را اثبات بکنید، نقضی را که می‌فرمایید، از مابه الاختلاف آغاز می‌کنید و لکن می‌خواهید تکیه به ما به الاشتراک را اثبات بفرمایید، از این نقض، آن در نمی‌آید.

ما به اختلاف این است که آب یک چیز است و آتش هم یک چیز است، هر کدامشان مختلف هستند و یک زمانی و یک مکانی دارند و در مجموعه متقوم به هم هستند.

غرض از این چیست؟ می‌خواهد بگوید این یک خصوصیتی غیر از این دارد، حالا در تفسیر تغییر چه کار کنیم؟ می‌گوییم بیاید ما به الاشتراکش را بگیرید. آن علیتی را که حضرت عالی می‌گویید، این است که بگوییم «لکل شیء خصوصیه» این مابه الاشتراک است.

شما می‌خواهید یک قضیه کلی از آن بسازید، از تناسبات می‌خواهید به کلیت برسید. بنده عرض می‌کنم به هم دیگر متقوم هستند؛ بنا به بحث و وحدت ترکیبی، نباید شما این ما به الاختلافها را جدای مطلق فرض کنید، و برای تقوم معنایی لحاظ بفرمایید که معنای جدایی محض یا یکی شدن محض را بدهد.

تقوم حفظ دوئیت و ارتباط است، نه از بین بردن دوئیت و تساوی! در این تقومی که می‌گویید، می‌گویید سوزاندن به آتش قوام دارد و آتش هم به سوزاندن قوام دارد.

(س) نظرم این است که چرا با آب قوام نمی‌دهد. حضرت عالی چه طوری تفسیر می‌فرمایید؟ من بر نمی‌گردم، به جامع که بگوییم «لکل خصوصیه» حضرت عالی چه طوری تفسیر می‌فرمایید که نسبتی است؟ همه جا تناسبات می‌فرمایید، تناسبات یک مفهومی است که تا تفسیر نشود، روشن نمی‌شود که تناسب یعنی چه؟ چرا آب با آتش تناسب ندارد و حرارت و آتش تناسب دارد. شاید می‌گویید چون تناسب دارند!

(ج) نه، ما که نمی‌گوییم این جا چون تناسب دارد؛ از قول ما می‌شود حضرت عالی بفرمایید!

ولی ما نمی‌گوییم به این فرمایشتان راضی هستیم. عرض می‌کنم تقوم حفظ دوئیت هست.

(س) من عرضم این است چرا این دو تا با هم تقوم ندارد؟ چرا حرارت به آب تقوم ندارد؟

(ج) آیا در قدم اولی که گفتیم «وحدت و کثرت» و «وحدت ترکیبی»، چه چیزی را در این جا می‌تواند اثبات بکند؟ اگر وحدت ترکیبی شد، ترکب باید پاسخ گو باشد یا بساطت؟ اگر ذات شد، بساطت پاسخگو است و یا ترکب؟

(س) بالاخره حضرت عالی کثرت را در آثار ملاحظه می‌فرمایید یا اصلاً کثرت را ملاحظه نمی‌فرمایید؟ آنجا هم یک وحدت ترکیبی، برابر یک وحدت ترکیبی کل است.

(ج) یعنی زمان متقوم است به مکان، مکان هم متقوم به زمان شد.

(س) وحدت و کثرت قابل ملاحظه نیستند.

(ج) می‌خواهم بگویم که اگر شما همین قدر که فرمودید که زمان متقوم به مکان است و مکان متقوم به زمان است، در کل، عین همین تقوم را هم نسبت به اجزا به کل می‌توانید بفرمایید یا نه؟ آن وقت نباید آب بتواند بسوزاند؛

(س) چرا؟ چون خارج ما دیدیم که آب نمی‌سوزاند؟

(ج) نه، یعنی اگر کثرتی نبود، دیگر ترکب و تقومی بود؟ علاوه بر این‌ها از چند جا می‌توانیم صحبت بکنیم، یکی این که شما آتش بریده از آب اصلاً ندارید، این خیالی است.

(س) من همین را عرض می‌کنم، یا وحدت ترکیبی را مقابل وحدت ترکیبی را مقابل وحدت ترکیبی قرار بدهیم، اصلاً کثرت قابل ملاحظه نیست.

(ج) چرا، معنایش این است که اگر جناب عالی بخواهید بسیط ببینید، این طوری می‌شود.

یعنی اگر شما یک آتشی پیدا کردید در جایی که نه هوا و نه آب و... هیچ نباشد، آتش نیست. آن وقت من اجازه می‌گیرم از شما که بیایم داخل خصوصیات ترکیبی خود آتش و هی بگویم نه، یا نگوییم؟ آتش معنایی جز

در کل. اصلاً به یک عبارت دیگری من عرض می‌کنم، غرضتان از آتش چیست؟ برای مثال بگویید که یک خورده توصیف بیشتری در دو سه دقیقه‌ی باقیمانده بحث استفاده بیشتری از محضرتان بکنم

غرضتان از آتش ترکیب خاصی است؟

(س) باید تعریفی داشت باشد یا نباید داشته باشد؟

(ج) کثرت تعریف غیر متقوم به وحدت است؟

(س) تناسبات یک تعریفی باید داشته باشند، چرا می‌گوییم تناسبات آتش، تناسبات آب.

(ج) این مثالی را که می‌زنید آن که در خود مثال اول این که خدشه در مثال است.

(س) اصلاً هیچ چیزی را به هیچ چیزی نباید نسبت بدهیم، می‌گوییم یک کلی است اجزای هم که ما می‌گوییم اصلاً تعریفی‌مان، این بینش اصالت شی است.

بنابراین اصلاً کثرت به این معنا باید رها بشود، وحدت ترکیبی در کل نظام عالم باید دیده بشود، آن وقت تناسباتش هم فقط متقوم به احاطه‌ی به کل است.

(ج) می‌خواستم همین را عرض کنم، حقیقت آتش که می‌گویید... تناسب تقوم داشته باشد، ادراک حضرت عالی به خصوصیات که ذکر می‌فرمایید، کما این که بالعکس آن ثابت باشد عیبی ندارد، کما این که آتش به نظر مبارکتان یک قطعه بر افروخته‌ی از چوب می‌آید!

(س) من تعریف فلسفی‌اش را نمی‌خواهم بدهم، هر تعریفی که بدهید، غیر از آب است یا عین آب است؟ اثرش هم همین طور است، غیریت دارد یا عینیت دارد؟ حضرت عالی می‌فرمایید نه غیریت و نه عینیت است. عرض من این است بالاخره کثرت آن چه طوری تعریف می‌شود؟

(ج) کثرت بدون وحدتش را، کثرت تألیفی درست کند.

(س) بالاخره می‌شود گفت که نسبت حرارت را در همین وحدت ترکیبی ببینیم، نسبت حرارت به آب، این جا یک آب و یک آتش داریم، می‌فرمایید همین طوری که حرارت متقوم به آتش است، متقوم به آب است. خوب باشد، هر تعریفی هم که از آب و آتش بدهید. نسبتش با آب و آتش برابر است؟

ج) نسبت هیچ چیز به هیچ چیز نمی‌تواند در برابری آن طوری داشته باشد.

س) چرا نسبتش بین این دو تا برابر نیست؟

ج) برای این که کثرت بدون وحدت قابل لحاظ نیست.

س ۱) نه، برای این که، برای این که! تعریفش هیچی جز این نیست.

عرض می‌کنم چرا نسبت این دو تا برابر است؟ می‌فرمایید چون نسبت به آتش است!

ج) عین همین «برای اینکه» را را شما بدتر می‌گویید، در برای اینکه که نسبت به صفات ذات به ذاتی

می‌دهید، جز «برای اینکه» جواب من را چه می‌دهید؟

س ۱) من عرضم این است اگر کسی تفسیر نکرد، دلیل بر این نیست که این حد اولیه تفسیر می‌کند.

ج) معنایش این است که کاربرد این با او فرق دارد.

در قدرت شمول و کاربرد این، شما می‌گویید چرا آتش می‌سوزد؟ می‌گوییم ذاتش این طوری است که

بسوزاند.

برای این که می‌سوزاند، چرا روغن چرب است؟

س) این به اختلاف خود آنها است.

ج) شما که بحث خدای متعال را جلو می‌کشید در حالی که آن جایی که بحث ذات است، بحث خدای

متعال نیست.

موضوع: علیت تجریدی

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: .. می‌خواهید اثبات صانع بکنید، مثل ما که اصالت ایمانی نیستید!

اصالت عقلی هستید! اصالت عقلی نمی‌تواند بگوید خدای متعال.

این حرف مال ماست، اصالت عقلی که نمی‌تواند این حرفها را بزند؛ اصالت عقلی شما بیاید فلسفه را شیعه

بکنید، بعد با فلسفه‌ی که پیرو ائمه و پیرو خدا و دین و این‌ها باشد، بگویید این پیروی می‌کند ما هم می‌گوییم

راست می‌گوید.

ولی فلسفه‌ای که خودش ادعای استقلال دارد، می‌گوید من می‌توانم همه چیز را بفهمم، تا آن جا هم ادعا دارد که می‌گوید اگر مسیح هم خلاف حرف من گفت، من او را باید تغییر بدهم، برای این که من فهم از نص دارم و می‌گویم، فهم از عالم را من دارم می‌گویم.

نه تسبیح و نه تنزیح باید بکند الی آخر.

ان شاء الله تعالی باز در خدمت شما هستیم، در خصوصیات نقض آن آشکارتر است، این طرف هم ما در بحث شناخت هم می‌آییم و معنای احاطه مطلق در این حد اولیه هرگز نخواهیم داشت. متناسب با رتبه ایمان می‌تواند بندگی بکند.

نه این که احاطه دارد کما هی به اشیاء حالا این آتش را شما چه تعریف خاصی بدهید، چه از اول از ابتدا بخواهید بگویید که آتش می‌گوییم، به وجه مشترکی که بین قطعه‌های بر افروخته چوب هست. ما همین جا یک ذره دخالت می‌کنیم و می‌گوییم اگر آهن بر افروخته شد، این‌ها چه طور می‌شود؟ بعد می‌گوییم که اصلاً اگر بر افروختگی به این معنا نداشت و توانست طبخ هم انجام بدهد، باز هم برای آن می‌گویید آتش یا نه؟ بعد می‌آییم بالاتر و می‌گوییم اصلاً ترکیب است یا چیزی دیگری است؟ آتش که چیز دیگری نیست، ترکیب اکسیژن و فلان و این که می‌بینید، اصلاً نیست و آتشی در کار نبوده است. بعد همین طوری جلوتر تا آن تعریف می‌رویم و می‌گوییم ما کاری به این قسمت‌ها و خصوصیات فلسفی آن نداریم، عیب ندارد، شما خصوصیت را بر به ذات می‌گردانید، ذات را هم مستقل از واجب تعریف می‌کنید، بعد که استقلال هم از واجب پیدا کرد، خودش واجب می‌شود، تازه آن وقت اشکال چند تا می‌شود، تعدد واجب و آن اشکالهای دیگر هم لازم می‌آورد.

(س) [...]]

(ج) معنای تعریف کردن چیست؟ سؤال مهم این است که تعریف به چه می‌گویید؟

(س) نمی‌فهمیم یعنی چه؟ مفهومی به ذهن القا می‌کند، عرض من این است، چرا می‌فرمایید تناسبات کل

نظام [۹]

ج) سؤال بنده این است که در تعریف شما بگویید که چه چیزی می‌خواهید، تا آن وقت بشود بحث کرد.
اگر می‌گویید تعریف هیچ مفهوم نمی‌آورد، می‌گویم تقویم این‌ها به همدیگر وحدتی می‌آورد که بعد ارتکاز می‌سازد، بعد همین که می‌گوییم زمان شما یک ارتکاز دارد، می‌گوییم مکان یک ارتکازی دارید، جز همین ارتکاز چیز دیگری هم نیست. نهایت ارتکازی که بتواند وحدت و کثرت داشته باشد، خودش متقوم به هم باشد، بعد هم کاربرد در وجوه مختلف مثلاً در تبعیت از بحث داشته باشد.

س)...کل نظام، کل نظام نه آتش، وحدت ترکیبی کل تناسباتی که می‌فرمایید تناسب با این من عرض این است چرا با یک چیز دیگر تناسب ندارد؟ این «چرا» اصلاً قابل طرح نیست؟ چرا این متقوم به یک امر آخری نیست؟

ج) احسنت! وقتی که می‌گویید خصوصیتی هست، معنای «چرا» این است که این را بریده‌ای از بقیه یا...
س) نه.. کل نظام را دارم سؤال می‌کنم، کل نظام تناسباتی در زمان دارند، کل نظام چرا در زمان می‌شود [؟] چرا «الف» می‌شود و چرا «ب» نمی‌شود؟

ج) وحدت ترکیبی کل را اگر با غایت و خود شی و همه را با همدیگر ملاحظه می‌کنیم، چرا می‌گویید این برابر خودش با خودش هست؟

س ۱) چرا عالم به این طرف می‌رود، و چرا «الف» می‌شود؟

ج) برای این که این را شما یک پارچه دیدید!

مگر این جا متقوم به هم نبودند که یک کل شدند، یعنی زمان و مکان یک کل شد، بگویید چرا این کل این کل است.

چرا خودش خودش است.

س) عرض من این است کل این مکان را در رتبه بعد می‌بینم و می‌گویم این کل مکانی چرا می‌شود؟ کل مکانی دو؟

ج) به بهم تقویم دارد!

س (۱) چرا به این تقوم دارد و چرا به چیز دیگری تقوم ندارد؟

چرا نمی‌شود هر چیزی به هر چیزی تقوم داشته باشد؟ چرا تناسبات می‌فرمایید؟

ج) برای این که می‌گوییم تقوم را اگر می‌گویید کثرت به وحدت تقوم دارد، وحدت هم به کثرت تقوم دارد معنایش این است.

س) چرا به یک چیز سومی تقوم ندارد، چرا؟

ج) چیز سوم را که ما معرفی نکردیم که چرا آن را بگوییم؟! [خنده] شما چیز سوم را معرفی نکنید!

س) این کثرت به این وحدت، این کثرت به یک وحدت دیگری، تقوم داشته باشد!

ج) علت اختلاف همان علت اشتراک است.

س (۲) اگر بگوییم به یک شیء آخری تبدیل بشود، سؤال شما از موضوعیت می‌آفتد؛ یعنی این شیء شماره یک، چرا دو می‌شود، حالا بگوییم سه بشود، ولی ثابت کردیم که یک چیز می‌شود، قبلاً در امر ثابت یک بحثی بود که چرا یک شیء قدرت این که همه چیز بشود، ندارد. فقط می‌دانیم یک چیز می‌شود، یک چیز را هم که متعین نکردیم، این چیست؟ می‌گوییم یک چیز می‌شود.

حالا شما دوباره می‌پرسید، چرا یک چیز بشود و یا چرا «این» یک چیز بشود؟

س) نه می‌گوییم چرا یک چیز بشود؟

س (۲) می‌گوییم، همان جا بحث بود که اگر بنا باشد که این بتواند همه چیز بشود، یا باید یک چیز یا همه چیز بشود،

اگر بخواهد همه چیز بشود که حرکت نمی‌کند.

س) چرا یک چیز؟ خصوصیت در خودش است؟

س (۲) شما در دستگاه بودید، من می‌گویم آنجا بحث بود که اگر یک چیزی داشته باشیم، چرا نمی‌تواند یک چیز همه چیز بشود.

س) من نظرم این است همان علیت می‌شود، منتها حضرت عالی، علیت را بر می‌گردانید به این که تعلقی در ذات شی [دارد].

ج) نه، علیتی می‌شود که یکسان عمل می‌کند.

اجازه بفرمایید! حضرت عالی که بر قضایا مشرف هستید، آیا وقتی که می‌گویند که این افعال مال آدم هست پس اختیار ندارد؟! این مال این است که متناسب معنا می‌کنند؟ وقتی که نفی اختیار می‌کنند، معنایش این است که تناسب اختیار را ملاحظه می‌کنند؟ هم چنین چیزی که نیست؟

س) بنابر این [؟]

ج) اصلاً اول کار ما ببینیم غیر از این است که امر ثابت در حرکت نمی‌تواند در درون بیاید که آن یک حرف دیگری است، اصلاً این که می‌فرمایند ما مطلق نمی‌کنیم، معنای مناسبات این است که جاهای مختلف اعمال مختلفی را می‌توانید و عمل کردهای مختلف را می‌بینید و اختلاف را می‌پذیرید. شما در تجربیدی که می‌کنید، اختلاف را از بین می‌برید و تکیه به ما به الاشتراک می‌کنید، ما به الاشتراکی که بر اساس آن حکم می‌کنید و می‌گویید اختیار نمی‌شود.

س)...تعریفی روشن نشده است، ادراک وجدانی

ج) به بحث اختیار، چند شب دیگر می‌رسیم. بین این که دو تا فاعل بر یک موجود عاقل، یعنی اشتراک دو فاعل و تقوم دو فاعل در فعل واحد معنی اختیار می‌شود.

س ۱) حضرت عالی فاعلیت و اختیار را [؟] این است که تعریفی از فاعلیت داده نشده است.

ج) فاعلیت اگر به طلب تنها برگردد، آن هم به وجه الطلب نه خود طلب.

اگر به وجه الطلب برگردد (همانی که اشاره اجمالی می‌کردیم) اگر نباشد که دیگر نمی‌توانید بگویید این شاء دارد و مختار است! یعنی گاهی است که می‌گویید، ما یک چیزی را دست کسی می‌سپاریم و تفویض می‌کنیم که در آن تصرف کند، تفویض فرمودند، مثلاً فلان قطعه ملک را به شما دارند که شما هر کاری می‌خواهید در آن بکنید. یک وقت می‌گویند آقا حتی طلب و وجه الطلب را تفویض نمی‌کنند.

می‌گویم پس بنابراین، خلیفه یعنی چه؟ اگر وجه الطلب را هم حفظ بکنیم، معنایش این است که شاء را حذف می‌کنید نه تحقق را، اگر مطلقاً شاء را حذف بکنید که قدرت تغییر در خودش در منزله شاء نداشته باشد، در همه‌ی مرتبه‌ها این عین جبر است، می‌گویید اختیار را طوری معنا بکن که به جبر منتهی بشود، می‌گویم نمی‌شود و مناسبت ندارد، ولی فاعلیت دو فاعل بر یک معلول، در معنای امر بین دو امر، به نظر ما می‌آید که هست. حالا - انشاء الله تعالی - در جای خودش، به بحث آن می‌رسیم.

«و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته»

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۸

موضوع: تعریف تعلق و تناسبات تعلق

حجت الاسلام و المسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۴۱ - ۲۵۵۳

تاریخ: ۶۸ / ۱۱ / ۱۰

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم» بعد از بحث علیت، یک مقداری بحث تعلق را امشب بیشتر توضیح می‌دهم.

برای تصویر ساده و تصور از جاذبه عرض می‌کنم شما یک آهن و آهن ربای را ابتدائاً تصور بفرمایید بعد می‌بینید وقتی که آهن را از آهن ربا جدا می‌کنید یک کششی بین آهن و آهن ربا هست که آهن را آهن ربا جذب می‌کند. یعنی آهن ربا آهن را به طرف خودش می‌کشد.

حال این جاذبه را نه اسم آن را می‌شود گفت آهن است و نه می‌شود گفت خود آهن ربا است، برای تصور ابتدایی مطلب خوب است، می‌گویید جاذبه است.

حال اگر به شکل مصنوعی هم حوزه‌ی مغناطیسی درست کنیم و یک سیم پیچی و جریان الکتریسیته راه بیاوریم، بدون وجود آهن، خاصیت آهن ربایی و جاذبه حاصل می‌شود، آنجا یک میدان مغناطیسی محقق می‌شود، این دو مثال برای این بود که بگوییم جاذبه قابل تصور هست، لزوماً بگوییم جاذبه حتماً دو طرف هم می‌خواهد نیست، خود جاذبه را در میدان مغناطیسی و آن چیزی که میدان را درست کرده است می‌توانید مشاهده کنید.

کأنه می‌شود گفت که آهن ربا هم میدانی را در اطراف خودش دارد ولو آهنی نباشد که شما آن را حس کنید؛ حال البته این مثال اثر آهن ربا است و اثر چیزی که برای آن میدان درست کرده است و لکن آن چیز که مقصد است از این مطلب این است که جاذبه را توجه کنیم که تصویری از جاذبه برای مان حاصل شود.

اگر در مقدمه دوم باز به دنبال این مثال به یک امری معتقد باشیم بگوییم هیچ چیزی از این عالم، عالمی که در تغییر و تغاییر هست، لغواً خلق نشده است، یا هر متغییری طبیعتاً وضعیت منهای تغییرش مطلوب بذات و بنفسه نمی‌تواند باشد و الا فرض این که متغییر باشد باطل می‌شود.

در این مقدمه دوم توجه به این است که هر چه که متغیر است «برای» دارد بدون «برای» نیست به جهتی خلق شده است.

حال موجود مرکب را تا هر جایش که بروید جلو، مگر این که تغییر و تغاییر را از آن سلب کنید و برسد به جایی که بگوید اینجا تغییر و تغاییر معنا ندارد.

و الا هر چه تغییر و تغاییر داشته باشد باید درباره‌اش پذیرفت که این یک «برایی» دارد.

بنابراین بیان، همه مخلوقات که در حال تغییر هستند به همان دلیل که نمی‌توانند خالی از تغییر باشند به طرف یک مقصد عین جاذبه هستند.

جاذبه تعلق به طرفی تمایل و کشش خاصی است به طرفی اگر گفتید شی «برای» از کنهش دور نیست در هیچ رتبه‌ای بدون «برای» نیست، یعنی این شی خودش منهای تغییر، مطلوب به ذات نیست. وقتی با تغییر شد آن وقت معنایش این است که «برای» از آن جدا نیست.

بنابراین، تعلق را در ابتدایی‌ترین تعریف ما مشاهده می‌کنیم که کششی است به طرف مقصدی است.

حال بر این مطلب اضافه می‌کنیم، ببینیم آیا می‌شود کشش باشد و تغییر نباشد؟ اگر مطلقاً تغییر را از کشش حذف بکنید، از کشش خود نقص کشش حذف می‌شود، تغییر هیچ نداشته باشد، هیچ‌گونه سیری نداشته باشد، باز بسیط می‌شود، بدون تغییر می‌شود، حال اگر بنا شد که به طرفی تغییر کند، تغییر گفته شد بدون ترکیب ممکن نیست. بنابراین اگر هم تغییر می‌خواهد هم ترکیب می‌خواهد واضح است که بدون جهت

نمی‌تواند این تغییر واقع شود. تغییری که همه جهات برای آن مساوی محض باشد، معنایش این است که کشش را از آن حذف کنید. کشش، تعلق، جاذبه و جهت طرف می‌خواهد.

همانطوری که بعدها می‌گوییم که مقصد می‌خواهد، حال می‌گوییم طرفی می‌خواهد باید به طرفی کشیده بشود.

آن طرف باید در کل ثابت باشد، یعنی به یک طرف در نهایت ختم شود، اگر طرف در کل تعدد پذیر شود باز حرکت می‌سور نمی‌شود یعنی تعلق واقع نمی‌شود. در کل بعنوان یک واحد، یک مسیر، امر ثابت لازم دارد و از طریق امر ثابت هم شما عین همین مطلب را می‌توانید مشاهده کنید.

پس هم می‌شود نظر به تعلق کرد، و گفت که تعلق بدون جهت نمی‌شود، بدون این که در کل یک مسیر ثابتی داشته باشد نمی‌شود، هم می‌شود بالعکس گفت که تغییر واقع نمی‌شود مگر اینکه تحت یک امر ثابتی باشد. در این قسمت بحث طبیعتاً هنوز کاری به امر ثابت نداریم، در این قسمت از بحث ملاحظه می‌کنیم که اگر بنا شد در یک جهت ثابت حرکت کند، مراحل زمانی‌اش باید با تناسبات مکان مناسب باشد، و هکذا بالعکس.

کما اینکه در دو جلسه قبل عرض شد که باید گذشته‌ی شی منحل باشد به انحلال در وحدت ترکیبی و آینده را هم تعلقش دارا باشد.

یعنی شی که موجود است دارای زمان و مکان فعلی است. گذشته را دارد لذا مکان دارد، آینده را دارد تعلق به آینده دارد، تعلقش هم باید فعلی باشد.

حال در این که تعلق فعلی نسبت به آینده، آینده‌ای که نیست چگونه است طبیعتاً آن را ابتدائاً تناسبات امر ثابت و نهایتاً به قدرت تغییری که در خود این است ملاحظه می‌کنید، مسأله فاعلیت و طلب ولایت را که اینها برای بعدها است.

فعلاً تا اینجا بحث این که زمان و مکان در عینیت از همدیگر بریده و جدا نیستند.

بنابراین تناسبات تعلق، تناسبات زمان و مکان در شی هست. حال علیت اگر بنا شد که تناسبات زمان و مکان برابر با تناسبات تعلق باشد آن وقت اثری را که به شی نسبت می‌دهید جاذبه و تأثیری را که به شی در مکان نسبت می‌دهید می‌گویید آن نحو جاذبه‌ای است که متناسب با این مرحله در این جهت باشد.

هم به حضور مراحل گذشته‌اش توجه می‌فرمایید هم تعلقش به مراتب آینده‌اش را توجه می‌فرمایید. که از این قسمت عرض شده که در این تعریف از زمان و مکان مبدأ اصول موضوعه‌ای است که تغییرات فیزیکی و عینی را باید بعداً تبیین کنند، ماشین محاسبه‌اش را شما کشف می‌کنید و می‌گویید که بر اساس این اصول موضوعه‌ای که هماهنگ با معارف حقه‌مان هست ما زمان و مکان را تعریف می‌کنیم بعد می‌توانید در مدلتان دخالت دهید و بگویید حال ببینید برای رفتن به طرف جامعه اسلامی چه محصولاتی را باید محاسبه کنیم و به درد می‌خورد؟

من در اینجا یک پاورقی خارج از موضوع صحبت می‌کنم همانطوری که بحث قیاس و منطق را در جلسه قبل به آن اشاره کردم، هرچند این اشاره به این معنا ممکن است دوستان آن را تکرار بدانند و لکن لازم است که توجه شود هم به «منطق صوری و هم به روش حسی و تجربی» که نه، اینطوری نیست که حال آیه آمده باشد که حتماً دو روش برای استنتاج هست.

و بعدها هم به این می‌رسیم که پرستش خدای متعال اصل است در ملاحظه و شناختن «قدر و منزلت و نیازها» و آن چیزهای که می‌خواهد نیاز را بر طرف کند و مصنوعات که متناسبش است و صحیح است این مطلب قرار گیرد این بعدها بحث می‌شود.

اینجا در پاورقی عرض می‌کنیم که استبعاد نکنید که نمی‌شود فرمول‌های فیزیک را تغییر داد با کارایی عینی که دارد و دنبال این رفت که یک فیزیک جدیدی را پی ریزی کنیم.

شما در علم محاسبه و هندسه تان سابقاً یک اصول و موضوعه‌ای دیگری را اصل قرار می‌دادید و بر اساس آن هم به یک تعاریف و احکامی می‌رسیدید و مدتهای مدید هم روی زمین عمل می‌کردید، یعنی هندسه اقلیدوسی با آن بنایی می‌شود، عمارت‌های بزرگ ساخته می‌شد، در واقعیت کاربرد داشت هم از نظر فرض

ذهنی قابل ملاحظه بود، و با روش منطق صوری می‌شد اول تجرید کرد و کشیدگی‌های مختلف را از حجم‌های مختلف جدا کرد و امتداد را ملاحظه کرد و بعد هم سلب و ایجاب را آورد نسبت به امتداد، نقطه و خط را اولین تعریف را کرد و بعد هم یک هندسه و یک تعاریف را و احکامی را نسبت به این تعاریف تحویل داد و بعد هم کاربرد داشت، کاربرد عینی و عملی هم داشت.

ولی کفار وقتی خواستند که قدرت اثر گذاری شان را بالا ببرند رسیدند به یک جایی که این مطلب که هم از نظر ذهنی باید پای آن محکم بایستند و بگویند این امتداد یک امری است بدیهی و لحاظ عقلی هم دارد و سلبش هم یک امری است که باز می‌شود سلب و ایجاب را آورد، و هر چیزی، با حکم منطق قیاسی صوری هم می‌شود تعاریف و احکام را داد و هندسه را ساخت، درستی این تمام بر پایه بدیهی عقلی هم قرار دارد روش قیاسی. ماده‌ای را هم که در اینجا ریخته‌اند ماده‌اش هم از امور بدیهی عینی آمده است و لکن تجرید شده است لحاظش برای عقل قابل قبول است اینطوری نیست که بگوییم قابل قبول نیست به احکامش هم عمل کرده‌اند که حال چه می‌خواهند غیر از این چیزی که هستند؟

ولی آنها آمدند خواستند یک اندازه گیری بین کیفیت‌ها را کنند یعنی دیگر کم متصل و منفصل نمی‌توانست نسبتی بین رنگ سبز و رنگ قرمز و رنگ آبی و شی سبک و شی سنگین و شیء مقاوم و غیر مقاوم را تحویل دهد.

هکذا نمی‌توانست در تبدیل کیفیت‌ها کار آیی تحویل بدهند آمدند چیزی اضافه کردند، قیدی اضافه کردند حد اولیه‌اش را تغییر داده‌اند اصول و موضوعه‌ای جدیدی قرار داده‌اند فرض کنید هندسه ناقلیدوسی و بعدش هم هندسه فضایی و بعدش هم نسبیتش را در قسمت‌های مختلف بوجود آوردند حال شما این فرمول‌هایی که کارآیی بیشتری دارند، ولو احکام سابق نظری را در باره مسأله امتداد رد می‌کند، می‌گوید تعلق و رابطه بین دو تا شی اگر آن رابطه عینی فرض شود بدون حرکت و جاذبه ممکن نیست، حرکت و جاذبه هم انحنای لازم دارد بعد هم همه فرمول هایشان را ضرب می‌کنند یعنی اصل قرار می‌دهند د[؟] و حکم می‌دهند که ما هیچ مربع دارای ۳۶۰ درجه (بنابر تعریف درجه) نداریم.

یا کمتر است و یا بیشتر است، یا چهار پاره خط منحنی است که رو به داخل انحنی است و یا رو به بیرون انحنایش هست.

آن قانون غلط است، کاربردهایی را هم که دارد می‌گویند در آنها مقیاس دقتان بالا نبوده است آن کاربردها را می‌گرفتید، حال چه مانعی دارد که شما بگویید کاربردهایی که فیزیک موجود کیهانی و اتمی و غیره دارد، ضریب دقتش درباره این که ببینیم که نسبت به آخرت چه خاصیت دارد دستورات خدا و پیغمبر آیا در آن جاری می‌شود یا نمی‌شود؟ این را دقت نمی‌کردید حال مبتلا شدید به یک مدیریت‌های ولایت کفری در عالم که در مقیاس بزرگ یک آثاری را ایجاد کرده است که شما می‌بینید فعالیت‌های مختلف بشر را شکل می‌دهد و این فعالیت‌های خارجی بشر هم زمینه رشدشان و پرورششان هست و آن ملکات خاصی را که شما می‌خواستید حاصل شود حال حاصل نمی‌شود، اگر بنا باشد این اطلاعات موجود دانشگاهی بر اساس اصالت حس شود و این روش زندگی غربی انجام گیرد، این یک اخلاق دیگری را می‌آورد، شما به حسب احتیاجتان می‌گویید که باید یک فیزیک دیگری درست شود.

حالا طول می‌کشد تا درست شود طول بکشد؛ کسی نگفت که فردا صبح درست شود! این که فلسفه از این امور بریده باشد همانطوری که جلسه‌ی قبل گفتیم، سپردن تغییرات و تصرف و ولایت در خارج و عینیت حداقل در شکل تصرفات اجتماعی بزرگ به دست کفار و مدل اصالت حس [۹].

حال برگردیم پاورقی را تمام کنیم و در متن بحث بیاایم.

پس تناسبات تعلق معنی علیت را در اینجا در این فصل از بحث می‌دهد.

جاذبه مکانی که می‌بینید نیست الا همان جاذبه‌ای که بین گذشته و آینده وجود دارد، یعنی به زور جاذبه زمانی است که جاذبه مکانی هم هست، و به زور جاذبه مکانی هست که جاذبه زمانی هم هست، یعنی هردو باهمدیگر هستند، در حقیقت تعلق به جهت خاص است که تغییرات خاصی را در مراحل خاصی لازم دارد و در هر مرحله هم یک ترکیبات متناسبی را لازم دارد اسم آن ترکیبات را شما تأثیرات عینی خارجی گذاشتید می‌گویید که اینجا مثلاً جاذبه زمین است، اینجا میل ترکیبی است یا اینجا اثر و تأثیر است من از [۹] این تعلق

گذشته و آینده است که این حرکات را نشان می‌دهد چیزی ما وراثش نیست، پس تناسبات تعلق می‌شود، باز هم من در اینجا یک اشاره‌ی کوچکی کنم به مثالی که قبلاً می‌زدیم خدمتتان، می‌گفتیم با یک عیارهای خاصی شما سه ماده را قاطی کنید مثلاً عیار حلوا را تغییر دهید سوهان می‌شود، همان مواد، معنای این آن است که برای مقصد خاص تناسبات خاص است عین همین تناسبات در هر کدام از عناصر هم مطرح می‌شود تا هرچه برویم پایین در مرکب عین همین مطرح می‌شود.

پس اثر و تأثیر چیزی نیست جز همین تناسبات سیر، که در شکل مکانی و زمانی قابل توجه است.

س (۱) تناسبات زمان و مکان نسبتش با خود شی چطور [؟] می‌شود؟

چون در باب علیت و آثار را از (حالا اگر این اصطلاح را بپذیریم در فلسفه موجود) که آثار و اعراض را معلول خود ذات بدانیم، بعد تناسبات به غایت چه نسبتی با ذات پیدا می‌کند؟

ج) ذاتی نیست جز همین تناسبات! خود همین جاذبه در سیرش هست که تناسبات است.

س) در اصطلاح ذات بالاخره عناصر یعنی عناصر قابل ملاحظه هست یانه؟

ج) یعنی شما جز جاذبه، اگر قصدتان از ذات این است که خود جاذبه و تغییرات خودش، عیبی ندارد ولی اگر می‌خواهید به یک چیزی قایل باشید غیر از جاذبه و بعد بگویید آن دارای یک خاصیتی است و یک جاذبه‌ای است. این چیزی غیر از چیزی است که ما می‌گوییم.

طرف دوم نوار

ج) و بگویید خود او «برای» ندارد، خود او بنفسه است.

و آن وقت یک همچنین چیزی را قایل شدید آن وقت می‌گوییم ربط او با تغییر چیست؟

یعنی یا می‌پذیرید که ذات تغییر نکند که اگر تغییر نکند ترکیب هم ندارد، «برای» هم ندارد، آن وقت رابطه‌اش با آن چیزی که او تغییر می‌کند باید محل کلام قرار بگیرد. یعنی چیزی که تغییر می‌کند مربوط به او نمی‌شود. کما اینکه در امر ثابت می‌گوییم یک چیزی ثابت است، و لکن می‌گوییم این جاذبه تعلق به او دارد و او خارج از تغییر است.

س) مقدماتش را که باید از محضر تان استفاده کنیم! ولی در این بحث اگر ما نتوانیم ملاحظه شی بکنیم، بعد مسأله اختیار چه می شود یعنی اختیار با عدم اختیار و جبر چه فرقی می گذارید؟

ج) آن را ما بعدش بیاییم در باب اختیار انشاء الله تعالی بعد که بحث کردیم در تعلق اثبات می شود که اگر ذات قایل شوید اختیار محال می شود، نه اختیار محال می شود تفویض هم محال می شود. امر بین امرین هیچکدامش معنا نمی تواند بشود اگر بر آن حد باشد مگر این که شما یک تبیین جدیدی کنید که ما استفاده کنیم.

ولی در اینجا صحبت فعلاً عرض می کنیم در این حد که فعلاً بحث اختیار نیست، هنوز وارد بحث اختیار نشده ایم، بحث را ما در اینجا به نام طلب الولاية و این ها حرفها طرح نمی کنیم، فعلاً می گوییم تعلق است به مقصدی. می گوییم به شرط تغییر نمی توان زمان و مکان را تفسیر نمود.

مگر اینکه شما تغییر را ببرید در حقیقت شی متغیر اخذ کنید، ترکیب را ببرید در حقیقت آن شی اخذ کنید.

ذاتی علیحده فرض نکنید و تغییر علیحده، اگر ذاتی را علیحده فرض کنید و تغییر را علیحده فرض کنید من بلا فاصله می گوییم این دوئیتی که دارد مفهوماً در خاطر مبارک شما این دوئیت، دوئیتی است اعتباری یا حقیقی؟ می فرمایید حقیقی است، می گویم پس دوتا چیز ساختید یک چیزی تغییر می کند و یک چیز تغییر نمی کند ربطی هم به هم ندارد.

الا این که بگویید این که تغییر می کند تعلق به او دارد، آن برای این مثل بستر است، آن می شود مثل امر ثابت که آن بحث دیگری دارد.

س) این تناسبات تعلق نسبت موضوعی دارد، به چیزی نسبت داده می شود یا نه؟

ج) حال سؤال همین جا است که موضوع، خودش نفس تعلق است و یا موضوعی است دارای تعلق؟ اگر موضوعی دارای تعلق شد آن وقت تعلق یک چیز است و موضوع آ» هم یک چیز است! این دوئیتش را می پذیرید ببرید تا وقتی که آن را از موضوعش جدا کنید یا نه؟

اگر جدا کنید یک چیز دیگر تغییر می‌کند و یک چیز دیگری هم ثابت است، ما بحثمان درباره آن چیزی است که دارد تغییر می‌کند، یک چیزی هم «برای» دارد و یک چیزی هم «برای» ندارد.

س) مقدمه‌ای را هم فرمودید که جهت در مجموع یعنی منحل در جهت واحد باشد ما نمی‌توانیم در اشیاء جهت مختلف فرض کنیم الا تغییر محال می‌شود این استدلالش به چه بر می‌گردد یعنی چه مانعی دارد که جهات مختلف به وحدت هم نرسند.

ج) درباره جهت اول می‌رویم سراغ خود تعلق، می‌گوییم تعلق منهای مطلق جهت، تعلقی که هیچ جهت نداشته باشد به آن تعلق گفته می‌شود یانه؟ و در نفس تعلق توجه به آن چیزی که این تعلق دارد به او «لا يتعلق به» هست. و الا تعلق گفته نمی‌شود.

یعنی اول جهت به طرف «ما يتعلق به» در آن هست و الا تعلق نیست، فرض اولتان [؟] می‌شود.

س) و برای کل لازم است ما تعلق واحد فرض کنیم؟

ج) اگر زمان و مکان قابل لحاظ بود یعنی ترکیب را جهان را یک مرکب واحد ساخت طبیعتاً برای کل هم یک تعلق است ولی این مضر نیست به این که درونش تعلق‌های مختلفی باشد در مراتب مختلف.

یک وقت می‌گویید منته واحد می‌خواهد، می‌گویید مرکب دارای یک اثر واحد است و الا اگر گفتیم مثلاً وحدت اثرش اعتباری است، اعتباری هم می‌شود ترکیبش، اعتباری هم می‌شود تغییرش، اعتباری هم می‌شود حرکت داشتن به طرف مقصدی و اعتباری هم می‌شود تعلقش.

س) و اثبات وحدت ترکیبی کل عالم از ناحیه تأثیر و تأثرات است؟

ج) برهان وحدت ترکیبی کل عالم به وحدت زمان و مکان است یعنی شما اگر گفتید که ما تغییر را می‌پذیریم، مثلاً فرض کنید صد چیز دارد، صد تا علیحده علیحده تغییر می‌کند من می‌گوییم نسبتی هم به همدیگر برایشان فرض دارد یا نسبت فرض ندارد؟ شما می‌گویید یا منفصل هستند هر کدام یک کل هستند جدا، یا می‌گویید نسبتی هم بهم دارند، اگر نسبت داشتند به همدیگر معنایش این است که در یک کل بزرگتر جای دارند.

(س) نسبت با همدیگر دارند را از کجا می‌فهمیم؟

(ج) هرگاه که بفرمایید که نسبت باهم ندارند، هر کدامشان جدا جدا هستند. آن وقت یا «برای» واحدی هم برایشان می‌گویید یا «برای» متعددی می‌گویید، یعنی هر کدامشان را یک کل فرض کردید، هر کدام اگر یک کل باشند این کل‌های مختلف باز یک «برای» دارند یا یک «برای» هم ندارند؟

(س) طبیعتاً اگر جهت واحدی نداشته باشند ندارند.

(ج) بنابراین شدند اشیا متعدد، بریده و منفصل از هم که به جهات مختلفی بریده‌ی از هم حرکت می‌کنند، جهتشان هم واحد نیست، خالقشان را هم یکی می‌گیرید یا چندتا می‌گیرید؟

حال هردو را فرض کنید ضرری ندارد، در مقام بحث مضر نیست!

(س) طبیعتاً به عنوان اصل موضوعی توحید را پذیرفتید! (خنده حاج آقا و حضار)

(ج) یعنی اصالت ایمانی هستید!!

(س) اینطوری که می‌رویم جلو به اینجا می‌رسیم!

(ج) حال اگر یک فارق است و مناسب با آن یک آنی است که عدل درباره هرکدام از اینها را مختلف حساب کنید، تناسب عدل اینها همه را یک پارچه می‌کند، یعنی به عبارت اخری در نزد او خالق اگر بگویید همه اینها علی حد سوی احترام دارند در جهات مختلف.

یک کسی به طرف کمال است و یک کسی به طرف نقض است یک ارزش هم دارد، معنایش این است که معنی عدل را در آن تصرف کردید و معنی مقصد را در آن تصرف کردید؛ عدل همیشه تعریف می‌شود به مقصد، یعنی شما همانطوری که (من باب مثال عرض می‌کنم) چطوری خدمتتان عرض کردم اگر حلاً بخواهید درست کنید می‌گویید اینها متناسب هستند این عیار این عیار این عیار از این مواد برای درست شدن حلاً! نسبت مقصد است، مقصد همیشه معرف متناسب است یا متناسب نیست.

بریده‌ی از مقصد تناسب معنی ندارد. این که شما بگویید اینها باهم متناسب هستند من می‌گویم که چه چیزی شوند و شما بگویید که چه چیزی شوند ندارد! خودشان ذاتاً متناسب هستند. می‌گوییم این عدم تناسب نبودند چطوری است؟

حال یک وقتی یک نفر می‌گفت که شما می‌گویید متناسب هستند، هر طوری بود می‌گفتید همینطور است. این معنایش این است که مقصد را انکار کند، و بالاتر انکار کند یک وقت می‌گویید انکار می‌کنم مقصد را یک، دو انکار کند نه اینکه برای حلوا رسیدن به درست شدن حلوا من تناسب می‌خواهم! اگر شما مطلقاً مقصد را از آن حذف کردید عین لغو می‌شود یعنی تناسب با عدم تناسب مساوی می‌شود. اگر شما گفتید قدر و منزلت همه چیزهای مختلف به جهات مختلف مساوی هستند، همه شان از یک درجه احترام برخوردار هستند من می‌گویم این درست مثل این است که بگویید دیگر احترامی در کار ندارید، قدر و منزلتی ندارید در کار، پشت سرش صحیح است که نفی قدر و منزلت که می‌کنید نفی تناسب را از کل داخل اینها می‌کردید. یعنی اول شما بین یک شی و شی دیگر نفی تناسب می‌کنید بعد نفی تناسب در داخل هر کدام از اینها می‌شود چون نفی تناسب نسبت به مقصد می‌شود، وقتی می‌گویید جهات مختلف مساوی است از این طرف برود، از آن طرف برود، بالا برود پایین بیاید، فرقی ندارد در واقع یک قدر منزلت دارد، یعنی هیچ مقصدی ندارد، لغویت که بیاید عبث بودن که بیاید در مقصد جهات مختلف مساوی می‌شود، جهات مختلف که مساوی شد یک اشکال فلسفی دومی پیدا می‌کند، که اگر جهات مختلف پیدا شود حرکت محال می‌شود؛ شما می‌گویید برای صد چیز صد مقصد ضد همدیگر قرار داده‌اند، من اول می‌آیم سراغ خود مقاصد صحبت می‌کنم، می‌گویم مقاصد باهمدیگر هیچ فرقی ندارند، پس محترم و غیر محترم و بالا و پایین و مناسب و غیر مناسب نداریم، هر چیزی یک مقصد خاص خودش را دارد، بعد نفی خصوصیت از مقصد خود یک واحد نسبت به خودش می‌کنم، می‌گویم اگر کل اینها روی هم مقاصدشان هیچ فرقی ندارد نسبت به هر یک کل کوچکی هم که شما دست بگذارید نباید مقصدش نسبت به وضعش فرق کند. در وضعیت بودن آن و خروج آن از وضع به طرف مقصد، نباید فرق کند. بعد صحیح است که بگوییم جاذبه ندارید شما تعلقی ندارید؛ اگر تعلق به جمیع جهات مساوی شد نسبت به

یک چیز نه نسبت به چند چیز تعلق اگر نسبت به جمیع جهات یک برابر شد حتی در وضعیت ماندنش دلیلی ندارد خروج از وضع، و صحیح است که بگویید در جای خودش هست و جایی نرفته است، لازم نیست جایی رود، همین که گفتید لازم است برود اگر گفتید لازم است این این طرف برود، و آن طرف دیگر برود می‌گویم نسبتی بین مقاصد هست یا نه؟ یعنی از جاذبه درونی که آغاز کنید به تناسبات یک کل می‌رسید از تناسبات یک کل به تناسبشان به مقصد از تناسب بین مقاصد به تبدیل شدنش به یک کل بر می‌گردید کل جاذبه همه اشیا را به یک مقصد تعریف می‌کنید.

(س) این نکته‌ای را که فرمودید برای من روشن نشد که تعدد جهت ما داشته باشیم لازمه‌اش این است که هردو از نظر ارزشی هم باهم مساوی باشند این استدلال مبتنی بر این است، حال اگر ما بگوییم تعدد جهت محفوظ است اما از حیث ارزش هم لازم نیست برابر باشد، هر کدام هم متناسب با جهت دارند حرکت هم. [؟]

(ج) بنابراین، از آنجا یک درجه می‌آییم پایینتر می‌گوییم که پس مقاصد نسبت به هم دارند، نسبتشان هم حقیقی است. منحل هستند در یک جهت که می‌گویید ارزشها تقسیم می‌شود به لحاظ آن جهت یا اینکه منحل نیستند؟

یعنی همین که می‌گویید یکی‌اش ارزشمندتر است ارزش یکی درجه دو هست، یکی‌اش درجه سه هست یکی‌اش اینجا شامل شده است نسبت به همه و معیار شده است برای سنجیدن همه یا نه؟

(س) ممکن است یک کسی با ارزش باشد و اصلاً [؟] ولی می‌خواهم بگویم که

(ج) قدرهای مختلف ضد ارزش، ضد ارزش و ارزش به یک مقصد یکی باید معیار شود تا بتوانید یکی‌اش را بگویید ضد ارزش است و یکی‌اش ارزش؟ آن معیار هم باید معیار واقعی باشد.

بنابراین رسیدیم به اینکه اگر نیاییم به آن رتبه بالا بگوییم همه مقاصد مساوی هستند یک مقصد مقصد شامل می‌شود، و مقاصد دیگر به وسیله‌ی آن مقصد است که تعریف می‌شود.

حال بینیم علت خلقت هم می‌تواند یعنی لغو نبودن، خروج از لغویت به وسیله‌ی همان تبیین شود یا خروج از لغویت با چیز دیگری تبیین می‌شود؟ ظاهراً خروج از لغویت هم به همان معلوم می‌شود.

یعنی «برای» آنهایی دیگر باید بر گردد به این «برای» وقتی که می‌گویید این معیار صحت و حقانیت دومی و سومی و چهارمی است هر کدامشان هر درجه‌ای که دارند به وسیله‌ی این شناخته می‌شوند.

من می‌گویم پس جهات مختلف را منحل کردید در یک جهت در تعریف، البته در مقام تعریف نه در مقام تحقق.

(س) در مقام ارزش گذاری؟

(ج) در مقام تعریف از ارزشستان. حال در تناسبات عدلتان عین همین نیست؟ تناسبات تحقیقتان همین بالا و پایینی در آن نیست؟ یعنی آیا ارزش بریده از تحقق هست؟ یعنی اگر بگوییم حق است که این را هم خلق کند، این را هم خلق کند و آن را هم خلق کند، این حقانیت اینها بازگشت به همان جهت اصلی نمی‌کند؟

(س) با قبول مسأله اختیار و معنای اختیار کامل معلوم نیست لازم باشد برای لغویت قایل بشویم که حتماً آن نظام ضد ارزش هم منحل در این غایت ارزشمند شود.

(ج) بحث اختیار ظاهراً بعد می‌آید آنجا اگر نتوانست حل کند شما بگویید که ما این اعتقاد را با آن اعتقاد چکارش کنیم؟ اختیار را شما می‌توانید بیاورید اینجا و حل کنید به ما جواب فلسفی بدهید، یا اینکه به صورت یک موضوع در دستگاه وارد می‌کنید؟

(س) می‌آییم جواب می‌دهیم و می‌گوییم با فرض اختیار مانعی ندارد دو جهت مختلف در نظام هستی باشد، یعنی یک زمینه بندگی خدا باشد یا نه؟

(ج) تعریف اختیار را حال می‌دهید یا به بعداً موکول می‌کنید؟

یعنی ما تا اینجا بحثمان بر سر علیت هنوز به اختیار نرسیده‌ایم، یا باید همین‌جا حضرت عالی تعریفی برای اختیار دهید یا باید بپذیرید که تعریف برای اختیار را بعد بگذاریم، کدام را اولی می‌دانید؟

(س) ما می‌گوییم جبر نبودن را به عنوان اصل موضوعه قبول کنید شاید مشکل حل شود، یعنی نیاز به تعریف ما برای اختیار نیست، به عنوان اصل موضوعه قبول کنیم که جبری نیست.

(ج) عیبی ندارد تعریف برای جبر را هم بدهید باز ما ممنون می‌شویم.

شما یک کلمه‌ای را می‌خواهید وارد دستگاه کنید، آن کلمه حاکی از یک مفهومی است آن مفهوم را یا باید بر اساس دستگاه متناسب با وضع بحث تعریف دهید حال یا باید بگویید تعریف او را می‌گذاریم یک مقدار بحث را جلوتر می‌رویم می‌بینیم اگر در اینجا خود بحث کامل هست به قدم بعد می‌رسیم می‌گوییم حال اختیار چیست؟ و سر و کارش چطوری می‌شود، بعد می‌آییم مفهوم آن را صحبت می‌کنیم و مفهوم جبر را هم صحبت می‌کنیم، مفهوم جبر و تفویض ببینیم امر بین امرین را چه می‌شود.

در اینجا ما فعلاً علیت تنها را صحبت می‌کنیم، لا ریب و لا تردید که در اینجا علیت آنچه که در دستگاه قبل گفته می‌شده است، نمی‌توانسته است معنای اختیاری را که شما ولو بالاجمال اشاره به آن می‌کنید جواب دهد، این که یک دستگاه می‌تواند جواب دهد یانه، این برای بحث بعد از آن است.

فعلاً در اینجا این است که اگر جهات مختلف دارای ارزش‌های متعدد باشد ارزش‌ها بر یک پایه تعریف شوند در تعریف ارزشی معنای آن این است که نسبت هایشان به خلقتشان و خروجشان از لغویت با یک معیار معین شده است. یعنی صحیح است ما همانطور که می‌گوییم ارزش آن دو درجه‌است، سه درجه است منهای صفرش چقدر است صحیح است بگوییم تناسبش هم به غایت این‌گونه است. و تناسب به غایت در مقام ارزش واحد می‌شود، حال آیا در مقام تحقق هم می‌شود یک چیز لغو خلق کند؟ شما می‌گویید نه، می‌گویید ما از تمام مراتب نفی لغویت می‌کنیم، می‌گوییم پس اثبات تناسب در تمام مراتب می‌کنید؛ گفتن این که لغو نیست برابر است با اینکه بگویید متناسب است. همین که گفتید متناسب است از کل‌های جدا جدایتان یک کل تحویل دادید، تناسب و کل را دارید نگاه می‌کنید می‌گویید متناسب است این تناسب کل نمی‌تواند در تحقق نباشد، در مقام «انتزاع و اعتبار یا تخیل» متناسب باشند و لغو نباشند ولی در مقام تحقق بی تناسب باشند و لغو باشند.

پس نفی لغویت ما را به حقیقت تناسب ملتزم می‌کند حال این تناسب، تناسب فاعلی است و اختیار هم در آن راه دارد؟ یا تناسب تناسب فاعلی نیست آنها بحث‌های دیگری است که باید جای خودش بحث شود، در این رتبه از بحث، می‌گوییم که هرگاه می‌گویید لغو در رتبه ایجاد و خلقت هیچکدامشان نیستند، همه برای مقصد

در درجات مختلف لازم هستند. می‌گوییم همین که می‌گویید لغو نیستند یعنی متناسب هستند. متناسب با مقصد کل هستند.

حال چند چیز امشب ما در ذهنمان می‌آید که آنها را عرض کنیم.

البته اشاره به همه‌اش شده است، اما بحث مفصل پیرامون آن نشده است. حال با این بیانی که تا اینجا بیان کردیم، کلیه اثر و تأثیرها، لازمه ذاتها و تغییر ذاتها همه در مفهوم تعلق منحل شدند. یعنی تناسبات زمانی و مکانی عین تناسبات نفس تعلق، در جریان رشد شده.

رشد یعنی چه؟ یعنی قرب به مقصد. قرب به مقصد است که مفسر، علیت تمام اثر گذاری‌ها هست و ظاهر مطلب هم این است البته این بحث بحثی است که باید انشأ الله تعالی سر جای خودش بحث شود، کاری بر روی احادیث هم شود. این که هیچ چیز لغو نیست و همه هم ارزششان متناسب با مقصد هست و اینکه آثاری هم که دارند از همین باب هست و بی‌ربط به این باب نیست یعنی تعریف علیت متناسب با مقصد، ظاهراً تعریفی است که تبعیتش از لسان معصوم هر چند که ما از ساحت قدس فرمایشتان به حقیقت دور هستیم، ولی به حسب ادراکات مان مناسبت دارد، بحسب ظرفی که می‌توانیم استفاده کنیم از نور فرمایشتان.

یک وقتی است که جدلاً کسی می‌آید یک چیزی را می‌آورد و کلمه حق که اراده باطل می‌کند طبیعی است که جدلی برخورد می‌شود و لکن خود مطلب این است که فرمایشات معصومین رتبه‌اش بسیار اعظم است و تا آخر کار در باب معرفت و الی آخر که می‌رسیم معیار صحت قرار می‌گیرد ایمان به تبعیت از فرمایشات معصومین و تمسک به آنها، و بدون تمسک به آنها ایمان هیچ‌گونه ربطی به خدای متعال به معنای تبعیت آنها ندارد در پرستش خدا موضوعیت دارند، تبعیت از آن را خدا خودش قرار داده است.

«و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته»

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۹

تاریخ جلسه: ۶۸ / ۱۱ / ۱۶

موضوع جلسه: اختیار (طلب الولایه)

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۴۲ - ۲۵۵۴

پیاده کننده: سید مهدی ناطقی

تاریخ تایپ: ۸۵ / ۱۰ / ۲

حجت الاسلام والسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، اياك نعبد و اياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين».

بعد از بحث وحدت و کثرت، «علیت و زمان و مکان»، در باب تناسبات تعلق می‌خواهیم به بحث طلب الولایه برسیم یا وارد بحث اختیار شویم. قسمت اول اینکه آیا تعلق اصلاً می‌شود بدون متعلق تصور شود، یعنی عشق فعلی باشد و معشوق فعلی نباشد و این ممتنع است! کشش به طرفی باشد و کشنده‌ای نباشد! آن طرف موضوعیت نداشته باشد. اگر عشق فعلی شد، جای تمایل دارد، که نمی‌شود این فعلی باشد، حقیقی باشد و خیالی و انتزاعی نباشد، بعد بگویید معشوق این خیالی محض باشد، اینکه کشیده می‌شود نمی‌شود کشنده نداشته باشد. اگر شما عنایت بر آن عنایت فرمایید آن وقت تعلق، کشش به امری است که آن فعلیت دارد، حالا به چه واسطه‌ای هست، به خودش هست و ما در این قسمت از بحث کاری به آن نداریم. این کشش، تحقق آن چگونه ممکن است؟ می‌توان گفت که این کشش هست و تغییر هم هست یا می‌شود گفت کشش باشد و تغییر نباشد! کشش باشد و کشیده نشود چه معنایی دارد؟ کشش باشد و کشیده نشود اصلاً کشش نیست. کشش باشد فعلیت هم داشته باشد، کشیده هم شود نمی‌شود تغییر نکند. حال اگر تغییر و کشش را با هم نگاه کنیم

ببینیم آیا در گنَهِش معنای طلب و فاعلیت نیست؟ ما کشش را در اتصال مطلق ملاحظه کنیم و بسیط تغییر نداشته باشد که عنوان کشش بر آن صادق نیست که امتدادی است ساقط.

اگر کششی هست و تغییری هست، تغییر بدون فاعلیت ممکن است، یک مرتبه‌ی تغییر این است که باید ترکیب شدن را، تغییر کردن را بپذیرد، این پذیرفتن می‌تواند شأنی از فاعلیت در این نباشد بالمرّه و بپذیرد یا مرتبه‌ای از فاعلیت را لازم دارد؟ اگر مرتبه‌ای از فاعلیت را بنا شده باشد که داشته باشد آن وقت فاعلیت منهای کشش و جدا است و کشش هم علی حده است، جمع آنها تألیفی است یا اینکه کشش و فاعلیت هر دو ترکیبی حضور دارند تا اینکه صدق کشش شود. اگر گفتیم که فاعلیت و کشش از هم جدا باشند فاعلیت تنها انفصال مطلق را می‌آورد، اصلاً به ذهن ما می‌رسد که یکی از اشکالاتی که در مسئله‌ی اختیار طرح می‌شود یعنی می‌گویند چرا ترجیح بلا مرجح، ترجیح دهد؟ پنج راه جلوی آن است، چرا یکی از آن را انتخاب می‌کند؟ این برای زمانی است که فاعلیت را از کشش جدا کنید و به صورت آن‌ها تألیفی به هم بچسبانیم. اگر فاعلیت علی حده یک چیز دیگر است کشش هم یک چیز دیگر است علی حده، نه اینکه چون فاعل است متعلق است و چون متعلق است فاعل است، تقوم هر کدام از اینها به دیگری در کار نباشد، مسلماً سؤال می‌شود که این فاعل که بر آن همه‌ی آنها علی حده سواء هست، چرا یکی از آن را اعمال می‌کند، اگر ترکیبی هم شد همینطور است، یا اگر ترکیبی شد و تألیفی نشد فرقی در این قضیه حاصل می‌شود، چرا فرق حاصل شود؟ اگر نمی‌تواند در وضعیت موجود بماند، اینطور فرض کنیم، چون تعلق دارد، چون تغییر ضروری است. خواه و ناخواه می‌گویید باید به فاعلیتش یکی از اینها را حتماً انتخاب کند، انتخاب اینها اگر بازگشت نکند به تعلق تنها، یعنی فاعلیت یکی را محور قرار دهد، بقیه‌ی کثرت و وحدت حول آن مشخص شود، آن وقت آیا صحیح است بگوییم به دلیل اینکه نمی‌تواند در کیفیت قبل بماند حتماً یکی از اینها را انتخاب می‌کند. سؤال می‌شود که چرا خاص؟ چرا یکی را محور قرار می‌دهد و بقیه حول او؟ چون فاعل است. فاعل است در رتبه‌ی طلب، تصرف که صرفاً طلب تغییر در خودش است، اگر صحبت شود! طلب تغییر در خودش چه چیزی را به دنبال می‌آورد؟ می‌خواهد مقصدی را طلب کند، یعنی طلب کند تغییری را در خودش.

اگر شما گفتید که سنخیت خصوصیت مطلوب باید با طالب باشد به حکم علیّت، یعنی شما مجبور می‌شوید طلبتان را هم تعلیقی کنید با تعلّقتان، ولی اگر فرمودید که سنخیت داشته باشد یعنی چه؟ سنخیت با فاعلیت باید داشته باشد، سنخیت با فاعلیت این است که تصرف کند، سنخیت با فاعلیت نه سنخیت با ذات این که بگویید این فاعلیت آن مؤخر از تعلق آن هست. تعلق، تمایل قبل باشد، بعد گفتید فاعل، فاعلی که تحت سلطه‌ی میل خاصی قرار دارد چیز خاصی را می‌خواهد، اگر گفتید رتبه‌اش رتبه‌ی نیابت است، رتبه‌ی هستی‌اش، رتبه‌ی ترکیبی‌اش رتبه‌ی نیابت است، باید مسانخ با فاعلیت باشد انتخاب آن نه مسانخ با میل سابق بر فاعلیت باشد. توضیح وحدت ترکیبی بین میل و فاعلیت نه سبقت میل بر فاعلیت مطلقاً و نه سبقت فاعلیت بر میل مطلقاً، این مطلب را قابل تصویر می‌کند که بگوییم چرا این را انتخاب کرد؟ چون فاعل است. سابقاً هم گفته شده است چون فاعل است، ولی تعریف برای اینکه چون فاعل است داده‌اند آن یک حرف دیگری است، مسانخ با قوه‌ی تصرف، قدرت تصرف، تصرف است. چرا این تصرف را کرده است؟ چون متصرف خلق شده است، چگونه در تمایل ذاتی می‌گویید چون ذاتاً این میل را دارد لذا این انتخاب را بعد از میل ذاتی می‌آورید! اگر آنجا سؤال کنیم که چرا این اثر را دارید می‌گویید اثر ذات نسبتش به ذات دیگر سؤال ندارد! «و بهذا ينقطع السؤال» و ما جعل الله المشمشه المشمشه بل اوجده، وجود به آن دادیم، خاصیت را برای تناسبات ذات و ماهیت می‌گیرید، ما این را تناسب برای تصرف می‌گیریم. و می‌گوییم آن علیتی که ذات را اصل قرار دهد مسلماً نمی‌تواند معنی فاعلیت را اصل قرار دهد، چون هیچ وقت نمی‌تواند ذات فاعل را لحاظ کند، چون تغییر و زمان و مکان را هم نمی‌تواند [لحاظ کند]. آیا به این فاعلیت شما می‌توانید بگویید همان عشق، همان طلب است، نهایت در رتبه‌ی نیابت! در رتبه‌ی شاع تصرف؟ یا نمی‌توانید بگویید؟!

طبیعتاً این دوره را بنا شده است که خیلی سریع رد شویم؛ توضیح آن ان شاء الله تعالی رجوع به بحث‌هایی که عرض شده است و جزوه‌اش هم بنا بود که خدمت برادران داده شود (نمی‌دانم داده شده است یا نه؟) اگر اینطور باشد آن وقت چون نماینده هست بر آن خطاب و عتاب و الی آخر صحیح است، نمایندگی در طلب تصرف در خودش و غیر خودش دارد، حال این طلب تصرف در خودش را یک مقدار کمی باز تأمل و دقت

کنید. بگوئید وقتی که طلب کرد و شد این مطلب؛ وحدت و کثرت آن بزرگتر شد و شدت پیدا کرد، این شدت در چه مسیری است؟ می‌گوئید در همان مسیر عمومی جهان است، نهایتش این است که می‌توانست فاعل که بود خودش را بیاورد در رتبه‌ی ملائکه و بالاتر و یا حیوان و پایین‌تر. پس نایب نسبت به مولا می‌شود در طلبی که افاضه‌ی مولا را می‌طلبد و فاعلیت هم دارد در این طلبش، چه در راه ملکوتی و چه در راه حیوانی، تولی دارد به ولایت مولا و از طرف مولا هم در خودش تصرف می‌کند، به فاعلیت ترکیبی که دارد. حال اگر بخواهیم یک قدم جلوتر برویم و چیزی را که طلب کرده است عین آن را به او ندهند، متناسب با مشیت و متناسب با خواست این را به او بدهند، کیفیتی محقق می‌شود در خارج، ایشان در عدد چهل بود در جدول ضرب اگر ما تصور کنیم، طلب کرده بود عدد - پنجاه به بالا را اگر انتخاب می‌کرد طلبش ملکوتی بود، اگر پنجاه به پایین را انتخاب می‌کرد - آمده است فرضاً سی را طلب کرده است، به آن چهل دادند، چیزی که در خارج محقق شده است چهل است، تناسب دارد به طلب این که زیر پنجاه طلب کرده است، صحیح است به اینکه در پیدایش کیفیت چهل این صحیح [است]. صحیح هم هست که بگوئیم فاعلیت حق و شاع حضرت حق هست در همان کیفیت، و بگوئیم سی را به او ندادند، [بلکه] متناسب با مشیت را به او دادند.

یک طرف آن تناسب با مشیت است و یک طرف آن تناسب با خواست است؛ شییی که در خارج محقق شده است ترکیب دو فاعلیت است. به نظر ما می‌آید که در آنجایی که ترکیب دو فاعلیت باشد، صحیح است بگوئیم جبر نیست یعنی فاعل مطلق حضرت حق بدون اینکه بالمرّ سفارش این در نظر گرفته شده باشد، از آن طرف صحیح است که بگوئیم تفویض نیست، تصرف در غیر به آن سپرده نشده است. این کیفیت دومی که درست شده است که با خودش وحدت ترکیبی پیدا کرده است، این خودش زیر پنجاه و سی را انتخاب کرده بود. و در عین حال صحیح است که بگوئیم این شییی که در خارج واقع شده است که دو فاعلیت در آن تصرف دارند و متصرف شدند، این شیء یک چیز است نه دو چیز! دو فاعلیت یک کیفیت را ایجاد کردند، یک اصل، ایجاد خلقت آن هست که خلقت آن به یک نسب برده بودند، یک مرتبه‌ی تفویض کیفیت خلقت است که همان که

برده بودند ادنی مرتبه‌ی فاعلیت در کیفیت است و کافی است بر اینکه نه جبر باشد و نه تفویض باشد، بلکه امری باشد بین این دو.

بنابراین با این بیان اگر هر محدوده‌ای را به خود تصرف در غیر می‌سپردید، صحیح بود که بگوییم تفویض غیر به او است ولو بگویید امور تشریعی سپرده شده است و همچنین اگر یک محدوده‌ای هم به صورت تکوینی درست کنید، بگویید در آنجا هم به این سپرده نشده است؛ هم جبر و هم تفویض می‌شود، بیان مبارک روایت که می‌فرماید «لا جبر» نمی‌گوید در بعضی از امور جبر است و در بعضی از امور تفویض است! می‌گوید «لا جبر» جبر نیست، تفویض هم نیست بلکه امری بین این دو تا امر است. به نظر ما بین دو امر با ترکیب دو فاعلیت ممکن می‌شود، قیومیت تنها از حضرت حق باشد، ایجاد از حضرت حق باشد، سفارش مطلقاً از این باشد کافی نیست همان‌گونه که وقتی بگوییم سپرده شده کیفیت مطلقاً به این و سپرده شده ایجاد مطلقاً به آن، به همان دلیل برطرف نمی‌کند مشکل لا جبر و لا تفویض را که وقتی بگوییم در بعضی از خصوصیات فاعلیت این مطلق است و در بعضی از خصوصیات شیء ثانی فاعلیت حضرت حق است.

در اینکه نفس طلب و تصرف در خودش در رتبه‌ی خود فاعلیت بگویید سپرده شده است به خودش، بلکه فاعل خلق شده است، معنا ندارد که فاعل هم خلق نشود بعد بگویند مصحح عقاب داشته باشد، حال یک نکته‌ی ظریف دیگری را هم امشب اضافه می‌کنم؛ فرض می‌کنم در نفس خود فاعلیت شرکت هم ممنوع است که بگوییم عین همین را که در محصول می‌گویید عین همین را در نفس فاعلیت بگویید چرا؟ چون مصحح مآخذ و معاقبه از بین می‌رود، اگر در خود نفس فاعلیت این شاع نداشته باشد می‌توانید محدوده را کم کنید تا وجه الطلب که به طرف خدا یا به طرف غیر او، ولی نمی‌توانید نفس اینکه وجه آن به طرف خداست یا به طرف غیر خدا، این را با حضرت حق بیاورید، اگر آوردید مصحح عقاب ندارید، و این به معنای تفویض هم نیست، تفویض سپردن چیزی به کسی است نه اینکه نفس خودش برابر با نفس خود نباشد، فاعل فاعلیت نداشته باشد، فاعل وجه الطلب نداشته باشد، یا قدرت الطلب داشته باشد و اعمال در مرتبه‌ی وجه هم نداشته باشد، اگر فاعل قدرت طلب را داشته باشد منهای مطلق وجه و گفتیم از اولین مرتبه‌ی وجه و اعمال فاعلیت هر چند در نفس

خود، هر چند در وجه باید شریک باشد و اگر نه نمی‌تواند، پس قادر بر فاعلیت نیست، اگر بگویید ترکیبی است قابلیت تقبیح، هر دو فاعل پیدا می‌کنند نه یک فاعل، ظرفیت این بالا و پایین هست قبول داریم، ظرفیت آن در نظام عالم بالا و پایین است، ولی در هر ظرفیتی که باشد، در جریان ترتیب هر جا که نمره‌اش داده بشود، نمره‌اش عدد یک باشد دو باشد، سه باشد چهار باشد پنج باشد تا ده، یک طرف جدول ضربتان هم ده است و بیست هست تا برسد به صد که ده برابر شده است، این ظرفیت مختلف است و کسی هم مآخذهاش بعد از کم یا بیش ظرفیت نمی‌تواند در آنجا بکند، نمی‌شود کسی را در قیامت آورد گفت که چرا ظرفیت تو فطرتاً در نظام عالم پایین بود، سؤال بردار نیست و درباره‌ی این هم از هیچ کس سؤال نمی‌کند، آیه هم ظاهراً صراحت به این دارد، خدا برابر با آن چیزی را که عطا کرده است سؤال می‌کند، بیش از عطا به کسی نمی‌گویند که تو چرا از اول کار این قدر واجد نبودی؟!

اما این ظرفیت در نفس فاعلیت خودش هم فاعلیت وجه دارد یا ندارد؟ یعنی می‌تواند طرف خود را به طرف حضرت حق یا غیر حق بگرداند یعنی دور یا نزدیک کند و اگر نه همه به یک سو منحل می‌شوند، آن یک بحث دیگری است که بعد باید بگوییم، در نفس فاعلیتش باید این شاع بر آن صدق کند، کما اینکه نسبت به حضرت حق شاع صدق می‌کند.

کیفیت تحقق و تصرف در غیر را، غیر را هر چند که مرتبه‌ی آینده‌ی خود این باشد، چه صحیح باشد که بگوییم مکتسب خودش هست این قابلیت سؤال و جواب داشته باشد عیبی ندارد، یا در شیء دیگری تحت تسخیرش باشد آن هم قابلیت سؤال و جواب داشته باشد عیبی ندارد، غیر را مطلقاً به آن نسپرد، صحیح است. شاع این هست. شاع حضرت حق هم هست تا غیر، یعنی آنچه را که حال واجب نیست به آن می‌رسد، اعم از اینکه وحدت و کثرت گسترش و توسعه‌ی خودش باشد یا اینکه مثلاً تصرف در اشیاء دیگر که ما آنها را باز ضمیمه خود این می‌دانیم اینطور نیست که ضمیمه نشود، ما هم باز میزان اختیار و تصرف این را، یعنی نفوذ و اراده‌ی این را در خارج محقق می‌کنیم، در غیر که می‌آید که لغت تفویض و سپردن باب تفعیل - به درد می‌خورد - غیر از نفس فاعل بودن است، در غیر نه تفویض مطلق است نه جبر مطلق است در شاع؛ باید شاع

دو تا باشد تا بشود یکی از آن جا را مآخذ کرد تا بگویند چرا این گونه انتخاب کرده‌اید و چرا آن گونه انتخاب نکرده‌اید، اگر متناسب با ظرفیت آن انتخاب کرده باشد وجه‌ی الله تبارک و تعالی را، طبیعتاً قابلیت مآخذ را ندارد، اگر متناسب با ظرفیت آن وجه حیوانی را انتخاب کرده است، می‌گویند تو بسیار انسانی در رتبه‌ی نازل بوده‌ای، ولی انسان بوده‌ای و رتبه‌ات با حیوانات فرق داشت، طلبی را که تو کردی، طلب حیوانی بود، هر چند همه‌ی طلب تو محقق نشد به نسبتی که ما صلاح می‌دانستیم دادیم، بنابراین شیء خارجی که حاصل شده بود نسبتی بین دو طلب بود که محقق شده بود، ولی در عین حال قابلیت مآخذ‌اش را هم پیدا می‌کند.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

س (۱) به نظر می‌آید که در این سیر فرمایشان از بحث عشق فعلی، حضرت‌عالی می‌خواهید به حرکت برسید یعنی می‌فرمایید چون عشق فعلی هست حتماً معشوق هست و حتماً سیر هست و حتماً فاعلیت است، یعنی از لوازم عشق فعلی؛ هم سیر، هم فاعلیت و هم معشوق فعلی است، ولی عرض ما این است که این معنای آن این است که ما عشق فعلی را باید مفروض بگیریم در رتبه‌های قبل بحث این گونه طرح می‌شد که ما از طریق تغییر به تعلق می‌رسیدیم و بعد از تعلق به طرف تعلق می‌رسیدیم، این را حضرت‌عالی به عکس از طریق تعلق و عشق فاعلی حضرت‌عالی می‌فرمایید مسئله‌ی تغییر را ثابت بفرمایید؛ آن وقت جای این سؤال است که عشق فعلی در عالم داریم و همه‌اش تخیل عشق است و طرفش هم تخیلی است، و اصولاً عشق و معشوق؛ سؤال دیگری که هست این است که آدم تا زمانی که فقط عاشق خودش هست محال است عشق به بیرون از خودش سرایت کند.

ج) حال ما یک کمی صحبت‌مان [؟] یا که اضافه هم بفرمایید.

س (۱) یعنی هر چند که محال است علم به بیرون از خود آدم سرایت کند، عشق هم به بیرون از خود آدم محال است سرایت کند.

ج) عیبی ندارد.

س (۱) در واقع معشوق انسان معلوم انسان است و حقیقتاً انسان به بیرون از خودش هیچ علم حقیقی‌ای ندارد، همه‌ی علم انسان به خودش و شئون خودش است، عشق هم به خودش برمی‌گردد، حال حرکت نیست نباشد. تغییر نیست نباشد.

ج) من می‌خواستم شما را به اینجا برسانم خودتان از دور فهمیدید (با خنده) کجا را بزید، پس تغییر در کار نیست.

س (۱) عرض ما این است که یک بار از تغییر به آن می‌رسیم، می‌گوییم تغییر متقوم است به اینکه تعلقی باشد، البته حال آن برهان برای من صد در صد روشن نیست، ولی حال فعلاً در حال اسکات هست، اما اگر بخواهیم از عشق به تغییر و حرکت برسیم ممکن است کسی اشکال کند، اولاً عشق نیست ثانیاً عشق - حتماً عشق به خودش است و تغییر هم نیست، نباشد.

ج) حال ما فرض، یکی یکی می‌کنیم؛ برای اینکه سؤال روشن شود.

س (۱) هر چند که عالمش خودش است و معلوم هم خودش است، هیچ معلومی خارج از خودش نیست، عشق هم همینطور است یک حالی است در انسان اسم آن را عشق می‌گذاریم. حتماً لازم نیست که بیرونی باشد که آدم عشقش را،

ج) این حال، حال حرکت است یا حال سکون؟

س (۱) نه، حال سکون است.

ج) زنده باد (با خنده)، حال سکون یعنی عشق هم نیست، نه اینکه عشق به خود است.

س (۱) چرا؟

ج) چون حال سکون است، لذا بحث سر عین و شین و قاف نیست.

س (۱) نه حقیقت میل! یک سنخش هم میل به خود است در موجودی که ثابت هستند هیچ تغییری هم در آنها نیست، میل به خود دارند کما اینکه علم به خود دارند.

ج) میل چیست؟ میل رابطه‌ی بین دو است یا دو را می‌شود حذف کرد، خود میل را ملاحظه کرد بدون هیچ گونه طرفی؟

س ۱) میل علم است، دوی آن دوی تحلیلی است رابطه‌ی بین دو نیست، علم هم ابتدا به نظر می‌آید که عالمی می‌خواهد، به دقت که نگاه کنیم عالم و معلوم آن یکی است، در واقع میل هم همینطور است، دو دوی تحلیلی است صرفاً خودش را دوست دارد و عین عشق به خود است و عین علم به خودش است.

ج) دوست دارد، میل دارد، میل به عنوان یک صفتی به یک چیزی اضافه می‌شود یا نمی‌شود؟ بعد هم صحیح است که بگوییم چه چیزی را دوست دارد یا نه؟

س ۱) در تحلیل برمی‌گردد به اینکه خودش را دوست دارد.

ج) عیبی ندارد ما که نمی‌خواهیم چیز زائدی را اثبات کنیم، اول همین که ببینیم خود میل چیست؟ وجود جاذبه را شما می‌فرمایید: وجود جاذبه به آن می‌گویید میل یا چیز دیگری؟ یعنی اگر مطلقاً جاذبه را هم حذف کنید، تعلق را هم حذف کنید، بعد می‌گوییم این مفهومی را که مورد نظر مبارکتان هست، برای ما توضیح دهید؟ نه عین و شین و قاف را، این مفهوم چیست؟ بود و نبود این چه فرقی دارد؟ چه خصوصیتی دارد؟ برای میل خصوصیتی هم می‌شود گفت؟

س ۱) اشتیاق است، اشتیاق به خود است.

ج) عرض کردم تعریف بفرمایید که میل.

س ۲) اضافه به خودش می‌شود؟

ج) می‌گویند طرفش خودش است؟

س ۲) بله.

ج) پس شما یک میل و یک طرفی را ملاحظه کردید.

س ۱) طرفی خارج از میل اصلاً برای میل معقول نیست، چه معنا می‌دهد که میل به طرفی که خارج است و

ربط ندارد تعلق بگیرد! منفصل به این است! معنا ندارد، چه میلی به منفصل پیدا می‌شود؟

(ج) عیبی ندارد، ما که نمی‌خواهیم به اصطلاح حال چیز زائدی را اثبات کنیم، داریم درباره‌ی خود کلمه‌ی میل سؤال می‌کنیم.

(س) بله، مفهوم میل حتماً متعلق به طرفی است عرض کردم، مثل مفهوم میل، اما این نشان نمی‌دهد.
(ج) پس بنابراین یک میل دارید که یک وجودی است غیر از آن وجودی که مایل دهد به آن، هر چند که خودش هست، میل عین خود آن شیء هم هست، زائد بر آن نیست.
(س) فقط در تحلیل مفهومی ما می‌رسیم به اینکه این علم به خودش است.

(ج) در علم نیستیم، در میل هستیم!

(س) میل هم همان علم است فرقی نمی‌کند، سؤال یک جا است که چگونه می‌شود شیء عالم به خودش باشد؟ علم صفت اضافی است معلوم می‌خواهد، حتماً معلوم آن هم باید غیر علم باشد، باید غیر عالم باشد، این غیریت چگونه در آنجا بریده می‌شود؟ خودش عالم به خودش است،

(ج) اینجا مطلقاً غیریت آن را نفی می‌کنید، غیریت میل نسبت به آنکه طرف میل باشد، آن وقت چگونه می‌گویید که این قوامش به طرف است؟ میل را به صورت یک عرض نگاه می‌کنیم، یک عرضی عارض شده است بر یک شییی بر یک جوهری بر یک چیزی.

(س) نه. حقیقت این است که آن.

(ج) این میل موضوعی دارد یا ندارد؟

(س) حقیقت این است که در موضوعات جوهری عرض نیست عین خود جوهر است این میل، هویتش هویت میل است، میل به چیزی هم نیست، به خودش است، یعنی اینها یکی می‌شوند، خودش خودش را می‌خواست.
(ج) خودش خودش را می‌خواهد، خود مرتبه‌ی اول دارید لحاظ می‌کنید، خود مرتبه‌ی ثانی دارید لحاظ می‌کنید بعد خودش خودش را می‌خواهد، اگر همین مرتبه‌ی اول و ثانی‌اش را حذف کنید، بگویید خودش هست و لاغیر، می‌توانید بگویید دیگر خودش مایل هست؟

(س) مایل است یعنی میل به بیرون از خودش، نه! اما خودش عین شوق است، عین بهجت است.

ج) خودش عین علم است، خودش عین بهجت است، این سؤال را می‌کنیم که آیا غیر از خودش صفتی را هم برای آن لحاظ می‌کنید و به آن نسبت می‌دهید یا غیر از خودش هیچ چیزی را لحاظ نمی‌کنید؟
(س) نه، خودش را فقط تحلیل می‌کنیم.

ج) بنابراین یک موضوعی دارید، یک ذاتی دارید، یک،

(س) در مرتبه‌ی عطف التشبیه تشبیه نابجایی است، چگونه در باب حضرت حق می‌گوییم صفات عین ذات است آنجا، علم هم هست، قدرت هم هست، شوق هم هست واقعاً حب هم هست، اما سنخ می‌فرمایید سنخ دیگری از حب است، غیر از این حب‌هایی است که ملازم با تغییر و تغایر و اینهاست، و نمی‌شود بگوییم حضرت حق علم به خودش ندارد، قدرت ندارد، حیات ندارد، هم حیات دارد، هم علم دارد، هم قدرت دارد، همه‌اش هم یک چیز است عین خود ذات، اما حال ذات چیست؟ ما نمی‌دانیم، ولی می‌دانیم قدرت در ذات هست، علم در ذات هست.

ج) داخل و بیرون هم برایش فرض می‌فرمایید؟

(س) نه، اینها نیست. ما نه داخل [می‌فرماییم] ولی می‌دانیم عین علم است، عین قدرت است، عین حیات است، عین حب است اما نه حب متغیر و محدود، همه‌ی اینها را از «حد از تغییر از تغایر» تنزیه می‌کنیم.

ج) حضرت را از وصف هم تنزیه می‌کنید؟

(س) به چه معنا تنزیه می‌کنیم؟ یعنی از اوصاف محدود؛ بلکه حتماً.

ج) یعنی «وکمال توحیده نفی صفاته عنه» را به چه معنا می‌گیرید؟ می‌گویید که،

(س) این جمله را عرض کنم که اصلاً نمی‌فهمم.

ج) عیبی ندارد (با خنده).

(س) لزومی ندارد که آدم همه‌ی معارف را بفهمد! ولی آن طرفش هم من عرض می‌کنم که ما تعطیلی هم نیستیم که ما حضرت حق را؛ وقتی قرآن را باز می‌کنیم می‌گوییم «ان الله على كل شيء قدير» مثل این می‌ماند که یک نوار به زبان چینی یا ژاپنی داریم می‌شنویم که یک چیزی می‌گویند و نمی‌فهمیم «ان الله على

کل شیء قدیر هو الاول و الآخر» حال روایت متشابه را بگوییم، یا مثلاً «هو الله الذی لا اله الا هو خالق کل شیء» یا مثلاً «مصور له الاسماء الحسنی الملك القدوس السلام المؤمن» اینها مثل این است که با دارند زبان ژاپنی صحبت می‌کنند، و به ما هم نگفتند که اینها را که می‌شنوید دارید زبان ژاپنی گوش می‌کنید، تأمل کنید، تفکر کنید، بفهمید، اگر بنا باشد که تعطیل تعطیل باشد، یک جمله را بگوییم «کمال توحیده نفی الصفات عنه» بعد بگوییم که هیچ چیزاً معنایش این است که آیات قرآن همه هیچ است.

(ج) یعنی شما از این عرضی که من کردم چنین چیزی را درک کرده‌اید؟

(س) قطعاً، چون لوازم آن همین است.

(ج) واقعاً عجب حرفی است، خطبه‌ی حضرت در توحید را می‌گویند لوازش است (با خنده).

(س) نه، این ادراک از این جمله لازمه‌اش همین است.

(ج) عیبی ندارد، ما که نگفتیم.

(س) نمی‌شود با ادراک از این جمله، این همه را تعطیل کرد!

(ج) ما که می‌گوییم همان ادراک خودتان را بفرمایید ما در خدمتان هستیم.

(س ۲) عرض من این است که این آخری را که من می‌گویم ادراک ندارم ولی می‌گویم این ضروری است، چطور در آنجا ما می‌گوییم قطعاً خدای تبارک و تعالی قادر است، کیف قدرت را نمی‌دانیم، اما می‌دانیم که قدرت غیر ذات هم نیست، وصف خارج و زائد نیست، محدود نیست، تغییر ندارد، ولی خدا هست و حیات هست. (ج) شما در وصف حضرت حق می‌گویید وصف زائد نیست، در ممکنات هم می‌توانید این را بگویید و بگوییم واجب است!

(س ۱) والا نمی‌گوییم واجب است؟

(ج) چرا نمی‌گویید واجب است؟

(س) نه به لحاظ وصفش زائد است؟

(ج) اگر وصف زائد نباشد، همه‌ی اوصافش عین خودش باشد، بودن هم عین خودش است یا نه؟

س) عین خودش است یعنی چه؟ بله، بودن محدود عین بودن محدود است.

ج) نه خیر، یعنی بودن هستی.

س) هستی محدود، عین هستی نیست بلکه از شئون هستی است.

ج) حال واقعاً بگذریم از این جلسه (با خنده) با آن حرف می‌شود واقعاً سنگ را روی سنگ گذاشت! می‌شود

اصلاً خدا را اطاعت کرد؟ متیقن این است که باید اطاعت کنیم خدا را.

س) این همه حرف‌ها زدند، بندگی هم جوابشان در تاریخ مضبوط است.

ج) به این لوازمی که ما داریم عرض می‌کنیم ملتزم بودند؟ یا التفات نداشتند ان شاء الله؟

س) نه. ملتزم هم بودند.

ج) ملتزم بودند که خودشان عین خودشان هستند، خودشان را دارند می‌پرستند و نماز برای خودشان

می‌خواندند.

س) نه. چرا خودشان را می‌پرستیدند؟

ج) از خودشان هم می‌پرستیدند، به خودشان هم امید داشتند! یعنی زائدی که نداریم، خودش است و

خودش را می‌پرستند، خودش می‌ترسد و خودش هست! این قائم به ذات هم می‌شود، در گُنه فرمایشات، در

لوازش که جلو برویم قائم بالذات می‌شود، آن وقت سیر هم برایش محال می‌شود، تغییر، سیر، عبادت،

پرستش، جهنم، بهشت همه‌ی اینها محال می‌شود، می‌شود از شئون وجود. حال اگر این را این گونه بگوییم

مجبوریم برای این میل طرف معرفی کنیم، اصلاً میل را باید معنا کنیم، از این شکل در می‌آید.

س) ۲) حاج آقا یعنی ما فرض می‌کنیم که میل خارج موضوع دارد.

ج) (حال ما از همان ترکیب، اتفاقاً این حرف که حاج آقا فرمودند که بحث بحثی نیست که متصل به تغییر

باشد متصل به تغییر است، ما می‌گوییم ترکیب می‌شود! این با چیز دیگری ترکیب می‌شود، قند را در چایی

می‌اندازیم ترکیب می‌شود. ترکیب می‌شود معنای آن این است که باید یک میلی برای این میل و آن میل

ترکیبی قائل شود و اجازه دهید که ترکیبی واقع شود و اگر نه ترکیبی نمی‌شود. اصلاً میل در تمام مراحل طرف دارد و طرف آن غیر از خودش است کما علم.

س ۲) ترکیب و تغییر به میل نمی‌رسد، غیر از آن است که،

ج) بله. این را که خودشان عنایت دارند.

س ۱) من عرض کردم در بحث از حرکت می‌رسیدیم به میل، اینجا می‌فرمایید کشش هست، بعد، سیر از این طرف می‌فرمایید، می‌فرمایید کشش بدون طرف.

ج) به دنبال تعلق - گفتیم تعلق را که قبلاً گفتیم تناسباتی تناسب تعلق چگونه می‌شود؟ این تناسبات تعلق که می‌گوییم در این مرتبه‌اش تناسبات پرستش می‌شود. تقوم هم پیدا می‌کند. آن وقت علم را هم که تعریف می‌کنیم یعنی

س) عرض من این است که اگر آن گونه سیر بخواهد جلو برود باید یک کیفیت دیگری شود، اول ما تعلق را طرح کنیم بگوییم تعلق است و تناسبات تعلق، بعد یک قدم جلوتر بیاییم و بگوییم تعلق بدون فاعلیت تناسبات نمی‌تواند داشته باشد، به برابری محض می‌رسد، بعد فاعلیت را با تعلق ترکیب کنیم.

ج) بله. همانطور که عرض کردیم در خلاصه هم گفتیم که تعلق،

س) نتیجه این وحدت ترکیبی این،

ج) می‌شود اختیار داشتن، ولایت داشتن.

س) بعد برسیم به عشق که همان عشق میل آگاهانه است، یعنی میل غیر آگاهانه را هیچ وقت میل نمی‌گوییم.

ج) عشق در رتبه‌ای می‌گویید که بیاید از اختیار هم بگذرید، وارد بحث علم شوید.

س) عرض من همین است، پس حضرت عالی هنوز بحث اختیار و علم و اینها، در این رتبه بحث از عشق فعلی و معشوق فعلی نباید باشد، بحث از وحدت ترکیبیه تعلق، یعنی آنچه که در این رتبه به حد اولیه اضافه می‌شود مفهوم عشق نیست، مفهوم فاعلیت و ترکیب فاعلیت است.

(ج) درست است.

(س) سپس در رتبه‌ی بعد که نتیجه اختیار و طلب اختیاری برسیم به ادراک بعد آن وقت می‌شود گفت که این عشق است، عشق فعلی هم معشوق فعلی می‌خواهد.

(ج) درست است، اگر در ترتیب بحث هم،

(س) مثل اینکه سیر به نظر می‌آمد که،

(ج) به ذهن من آمد که بحث قبل به جایی رسیده است ما طلب را طرح کنیم،

(س) یعنی حضرتعالی قبل از رتبه‌ی آگاهی در بحث قبل هم که بحث عشق را مطرح می‌فرمودید،

(ج) ما طلب را اصولاً می‌توانیم در اینجا مطرح کنیم یا نه؟ یعنی فاعلیت بدون طلب که نمی‌تواند باشد!

(س) یعنی می‌شود طلب.

(ج) اگر طلب شد، طلب در کل که بگوییم؛ حال تا بعد تبدیل به عشق شود ولی طلب معنی عشقی دارد،

طلب، طالب نسبت به چیزی طلب دارد،

(س) یعنی در اثر ترکیبش با فاعلیت طلب می‌شود

(ج) طلب می‌شود.

(س) اگر اضافه شود به آن ادراک که ادراک هم می‌فرمایید از لوازم اختیار هست.

(ج) یعنی اختیار و علم با همدیگر باز وحدت ترکیبی پیدا می‌کنند، ولی طلب آیا بدون اینکه بگویید هیچ

چیز را طلب نمی‌کند. طلب گفته می‌شود؟ یک نحو. یک مرتبه‌ی از عشق پایه‌اش اینجا گذاشته می‌شود، بلکه

این مرتبه عمومیت پیدا می‌کند در تمام مراتبی که تعلق را گفته بودیم، یعنی هیچ ترکیبی نمی‌شود در عالم،

هیچ وحدت ترکیبی نداریم. جز اینکه طلب را در مرتبه‌ی وجه در آن قبول کنیم.

(س ۲) [؟]

(ج) طلب که باشد مناسب او که ایجاد می‌شود امداد حضرت حق است، ولی امدادی است که آنچه که در

خارج واقع شده است یک نسبتی دارد به طلب این و یک نسبتی دارد به مشیت حضرت حق، خالق نیست -

هیچ وقت آن خالق نیست، بدون امداد حضرت حق؛ کلید را خاموش کنند کاره‌ای نیست، تفویض هم مطلقاً چیزی به آن سپرده نشده است، ولیکن آن چیزی که واقع می‌شود در خارج هم به شاع این و هم به شاع آن نسبت دارد، شما آن وقتی که گفتید من رتبه‌ام عدد چهار بود، عدد سی را خواستم، یا عدد شصت را خواستم، به من هفتاد را دادند یا به من چهل را دادند، صحیح است که به شما بگوییم آن موقعی که سی بود چرا به شما هفتاد ندادند؟ بگویید برای اینکه متناسب با خواست من بود، من زیر پنجاه خواسته بودم، صحیح هم هست که بگویید مشیت او بود که بگویید اگر مشیتی به تنهایی بود، سپرده شده بود به این مطلقاً، این عین همان سی واقع می‌شد! اینطوری نیست که نه کافر و نه مؤمن عین آن چیزی را که نیت می‌کند عین همان پشت سر همدیگر داده شود.

س) این اشکال، اشکال مشترک الورد است و در فلسفه هم همین را می‌گویند، می‌گویند وقتی که شوق پیدا می‌شود مبادی اراده، اراده که می‌کند فعل جبراً صادر می‌شود به دنبال اراده، به همان معنا که آنجا هم قابل استناد نیست از لوازم جبری است این هم همین گونه است، منتهی دو فرق دارد یکی این که خود تحقق اراده منصوب به فاعلیت است نه به شوق و رغبت جبری، و دوم اینکه در مرتبه‌ی تحقق آثارش به ترکیب با آنها این است.

ج) به ترکیب این دو خیلی فرق پیدا می‌کند، اما اولی‌اش مجبور بودن فاعل را نسبت به شوق خاص دفع می‌کند که بحث ذات را، اگر پایه‌اش را هم در ذات نریخته باشید اینجا نمی‌توانید این گونه بگویید، که علیت حکومت می‌کند.

س ۲) شبهه‌ی جبر در اثر تابعیت تمام است، اما از یک طرف ما برای حل مسئله‌ی تفویض به اینجا برسیم که متناسب به طلب من فعل خارج داده نمی‌شود، یا مثلاً شاع خداوند را شاع عبد بیاوریم این ظاهراً یک،

ج) بله، چرا! حال من خدمتتان عرض می‌کنم، شما در خارج اینکه یک نکته‌ای اول بگویم، این «نیت الکافر شرّ من عمل» است، «نیت المؤمن خیر من عمل» است، شما قصد می‌کنید که حال امریکا را شکست دهید دنیا را راحت کنید، حال ظرفیت آن نرسیده است، شما تصمیم می‌گیرید، عزم می‌کنید، جزم می‌کنید، [؟] عزم

شما در عالم محقق نمی‌شود، آن گونه که شما می‌خواستید، که شما صرفاً سفارش دهنده باشید عین سفارشات شما اجرا شود، اگر عین سفارشات شما اجرا می‌شد، تفویض می‌شد، در یک رتبه‌ی اول تفویض می‌شد برای آن اشکال بود در رتبه‌ی دوم شاع کلی حاکم بر کل عالم را می‌شکست و تغییر را محال می‌کرد همین تفویض را محال می‌کرد، یعنی یک بحث در امتناع جبر و امتناع تفویض است. اما تفویض در اطلاقش، شاع کلی حاکم بر عالم را از بین می‌برد، غایت خواهی را از بین می‌برد، عالم را متشتت می‌شود نهایتش تغییر و طلب را از بین می‌برد، اما در جبر فاعلیت را مطلقاً از بین می‌برد باز تغییر را از بین می‌برد که من فکر می‌کنم این مطلب در آن بحث طرح شد. حال اگر بنا شد که نه جبر باشد و نه تفویض باشد، بنا شد دو فاعلیت حضور داشته باشد؛ آن وقت دو فاعلیت اگر شریک در یک چیز باشند صحیح است اینکه بگوییم نه این فاعلیت است مطلق، و نه آن فاعلیت است مطلق، در خود این تنها.

س ۲) ولی التزام به اینکه همه‌ی افعال به این شکل هستند، شاید نه مدرک مستند معصوم برای آن بتوانیم پیدا کنیم و نه با واقعیت خارجی، ولی ما قبول داریم که بعضی از عزم‌ها به مرحله‌ی فعلیت نمی‌رسد، چون آنجا اصلاً فعلی.

ج) عیبی ندارد، شما بگویید که بعضی از عزم‌هایی که ما تصمیم می‌گیریم که کاری را انجام دهیم، آن کار به آن صورت انجام نمی‌گیرد، می‌گویید به صورت نزدیک به آن انجام می‌گیرد، می‌گویید نسبت تأثیر عملکرد او را مثلاً بالا می‌برد، و لکن قبول دارید که یک نسبتی دارد و مطلق نیست، یعنی همان گونه که علم را می‌گویید برابر مطلق با خارج ندارد، می‌گویید اراده‌ی من با تحققم با خارج برابری مطلق ندارد،

س ۲) همیشه همین را [۹]

ج) حال می‌گوییم؛ ممکن است بگویید در بعضی موارد این گونه است و در بعضی موارد این گونه نیست، ما می‌گوییم در مورد اختلاف چه چیزی اثبات می‌شود؟ بعد در مورد اتفاق را هم بیاییم بحث کنیم، هر گاه شاع شما نسبت به چیزی مصادف شد که همان هم برای عالم صحیح بود، این دیگر تفویض نیست و هر دو فاعل هم شریک هستند، اگر دو فاعل یک چیزی را بخواهند؛ محقق به دو فاعلیت شده است، نه یک فاعلیت. شما

خیال می‌کنید که به یک فاعلیت محقق شده است، در مورد اختلاف آن که ملاحظه می‌کنید به مورد اتفاق مفسر می‌شود نه اینکه مورد اتفاق چیز برای مورد اختلاف مفسر شود. هذا با اینکه اضافه کنیم خدمتان که حضرت عالی - یک مورد ندارید که مصنوع تمثل ذهنی‌تان با تحقق این تطابق حقیقی دارد، سرّ آن این است که ادراکتان از عینیت که برابری یک به یک نداشته باشد یعنی تطابق حقیقی نداشته باشد، این که بگویید این عین همان مثال است به شما اشکال می‌کنند، می‌خواهید مشهد بروید به؛ رفتی‌اید مشهد واقع شده است - زیارت هم کرده‌اید و آمده‌اید، ولی این عین همان واقع شد که شما خودتان می‌خواستید؟ نه، می‌گویید درجه اختلاف آن کم است، زیاد است، هزار چیز در اینجا می‌گویید، توفیق، حالات، گاهی می‌گویید خیلی بیشتر از آنچه که امید داشتیم حال پیدا کردم. گاهی می‌شد نشد؛ رفتم ولی قابلیت نداشتم، بعد شما ارزیابی‌تان از «نفس‌تان و فعلتان و خارج» یعنی آگاهی‌تان نسبت به آن، هیچ وقت برابری یک به یک ندارد، چگونه می‌توانید بگویید [؟] ولی نسبت دارد، چرا! مصحح عقاب و ثواب هست، چرا.

س ۲) این کلمه روشن نشد که عدم برابری اطلاق چه گونه نتیجه می‌دهد؟

ج) من می‌خواهم قوطی کبریت درست کنم، یک چیزی اینجا درست کردم، یک تمثل ذهنی دارم در اینکه

عیناً این همان تمثل ذهنی هست،

س) ولو خیال هم کنم؟

ج) ولو خیال هم کنم که هست.

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۱۰

موضوع جلسه: فاعلیت ترکیبی:

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: خدمت آقایان هستیم، که دنباله‌ی بحث را عرض کنیم. در مباحث

گذشته اشکالی برادران نداشتند و صحبتی نبوده است؟

آقای رضایی: سؤال خاصی نیست.

(ج) در بحث گذشته تا چه قسمتی گفته شده است؟

(س) تا بحث ترکیب فاعلیت را فرموده بودید، که تحقق، ترکیبی است از فاعلیت‌ها.

(ج) و لذا به این بیانی که عرض شده، قاعداً اختیار تمام شده است.

(س) بله. ظاهراً. محکوم به بیان فرمودید، که مقصود از «امر بین الامرین» تحقق فاعلی در مرتبه تحقق است.

(ج) سریعتر جلو بیائیم و به جزئیاتش نپردازیم و جزئیاتش را لااقل به همان نوشته‌ها اکتفا کنیم و این

قسمت، عرض می‌کنیم که، مسئله‌ی تقویمی که در وحدت ترکیبی در این رتبه‌ی از بحث طرح می‌شود، همان

تناسباتی است که قبلاً برای وحدت ترکیبی ذکر می‌شد. نهایتاً اینجا قوام تحقق فاعلیت، متناسب با یک نظامی

است که از یک جانبش فاعلیت حضرت حق است و از یک جانبش فاعلیت کسی که شاء است. وجه الطلبش به

طرفی قرار گرفته، و کلیه‌ی شاءهایی که در نظام فاعلیت وجود دارد، آن وقت شیئی که محقق می‌شود، نه فقط

یک اختیار نیست، یعنی اگر گفته می‌شد که حضرت حق یک اختیار است و لا غیر! می‌شد جبر، و گفتیم اصلاً

وقوع آن ممتنع است. چون بنا به تعبیری که شد، در جبر محض تغییر محال است، کون و فساد ممکن است. و

در تفویض محض هم باز گفته شد، تغییر محال است، اگر بنا شد که تحقق ناشی از دو تا شاء باشد، می‌شود لا

جبر و لا تفویض، ولی اگر بنا شد که اصلاً نظام فاعلیت باشد، جبر و تفویض موضعی پیدا نمی‌کنند، بالمجموع

موضوعیت ندارند بالمجموع، و این فاعلیت ترکیبی است که، شیء را تحویل می‌دهد و فاعلیت ترکیبی را

(تقومش را یک عنایت کوچکی بفرمایید) اینطور نیست که بشود تجزیه کرد و گفت که بعضی از این را شاء عبد است و بعضی از این شاء مولا است، تا هر جایش که شما جلو بروید، هر دو حضور دارند، کأنه منتجّه‌ای است وقوع ثانی، نسبت به ترکب فاعلی. و این مانعی هم برای قیومیت و مطلق بودن ایجاد و خلقت از ناحیه حضرت حق نمی‌آورد، کیفیتاً اینطوری است، و باز مانعی برای جهت گیری کلی عالم نمی‌آورد، منتجّه کل در عین قوام داشتن به اجزاء، ولی هیچ کدام از مراتب نظام فاعلی، فاعلیتشان به میزانی تحقق پیدا نمی‌کند و به گونه‌ای تحقق پیدا نمی‌کند، که با مشیت حاکم بتواند مغایر باشد، اعطا می‌شود چیزی که نسبت به فاعلیت حضرت حق دارد و نسبتی دارد به شاء عبد یعنی فاعلیت عبد.

مثال ساده‌اش را آنجا عرض کردیم که این رتبه‌اش، ظرفیتش عدد چهار است، می‌تواند در زمان بعد از عدد سی تا عدد هفتاد را طلب کند، این زیر پنجاه را طلب کرد؛ اگر فوق پنجاه را طلب می‌کرد طلب ملکوتی بود، زیر پنجاه را که طلب کرد ولکن عین خود آن عدد را ایجاد نمی‌کنند، متناسب با مشیت. حالا این یک رتبه‌اش است که بگوئیم این یکی اینطور انتخاب شد، یک وقتی می‌گوئیم نظام ولایت هم، اقتضایی دارد. آن را هم شما، تمام مراتب شریک هستند. متناسب است با مشیت ربوبیه، درون این نظام ولایت و برخورد اختیارها و متناسب با یک پیشنهاد، ممکن است این جدولی که تمام اینها را بخواهد نشان بدهد با همدیگر، نتوانیم ملاحظه کنیم، در تصور و تصویرش را نشان دادن، ولکن آن قدم اولش که دو تا شاء ترکیب شدند، راحت‌تر به ذهن می‌آید.

(س) یک سؤالی اینجا پیش می‌آید و آن اینکه: اگر این فاعلیت به ترکیب است، میل ترکیبی این ترکیب خاصی را ایجاب می‌کند، و معنا ندارد نسبت به مشیت دیگر پیدا بکند؟، چون فرض این است که این میل ترکیبی خاصی در آن هست، که سیر خاصی را اقتضا می‌کند.

(ج) بله.

(س) که تعین به جهت می‌دهد، آن وقت این معنا ندارد دیگر نسبت به مشیت پیدا کند، باید این میل ترکیبی به نحو مطلق تحقق پیدا کند.

ج) من یک مثالی می‌زنم حضور مبارکتان و این را تمثیلی توجه کنید؛ شما می‌گوئید: من بلند شدم که بروم و فلان دارو را از داروخانه برای مریض بگیرم، برای این جازم هم بودم، گفتند نیست. حالا در رنج بمانم یا نه؟ گفتم پس باید چه کرد؟ گفتند مشابه‌اش هست، شما می‌گوئید تسلیم به مشابه می‌شوم، اگر عنایت فرموده باشید در پله قبل گفتیم، که تعلق به همه مراتب کثرت و وحدت متناسب با ظرفیت هست، این فاعلیتش در تعیین محور و تنظیم مجموعه بوده است، این طلب مرتبه خاصی را که می‌خواست وجه الطلبش را طلب می‌کند. ولی طلب تنها در آن نبود، طلب، مرکب می‌شد، طلب مرکب می‌شد با تعلق و درست شدن یک مجموعه را نتیجه می‌داد.

س) شما بالأخره در تحلیل میل ترکیبی این چه می‌فرمایید؟

ج) عرضم این است که شما چطور می‌فرمائید که فاعلیت اگر منهای تعلق باشد، انفصال مطلق می‌آورد؛ یعنی فاعلیت تنها موجب ترکیب نیست. اگر بدون فاعلیت باشد، اتصال مطلق را می‌آورد، در پله قبل این را پذیرفتید که در عین اینکه فاعلیت و تعلق هر دو هیچ کدامشان اینطور نیست که مطلب را تمام کنند، بلکه اینها دو تاست نه تألیفشان. اگر فاعلیت ترکیبی طلب رشد - وجه الطلب البته، معنایش این نیست که نسبت به محور مطلق باشد، محور مصحح عقاب و ثواب وجه الطلبش می‌تواند باشد، ولی مشخص تحقق نمی‌تواند باشد. مشخص تحقق شاء از این طرف و شاء از آن طرف پیدا شدن مرتبه بعد، تازه دو تا شاء هم نیست، بلکه نظام ولایت و نظام شاء است. حالا در همین دو تای آنها را فعلاً نگهداریم، بعد بیائیم در نظام شدنش و اینکه شیء خارجی منتهی فاعلیت‌های متعدد است، و گفتن اینکه یک موضوع نمی‌تواند مورد فاعلیت دو تا قرار بگیرد، اساس اشکال جبر و تفویض است، ولی اگر شما بفرمائید که طلبش و فاعلیت تنهای آن اگر مطلق باشد، هیچ‌گونه حرکتی نمی‌آید، انفصال مطلق است و تعلق تنها هم به کثرت اگر مطلق باشد، منهای فاعلیت باشد، منهای تغییر پذیری و تبدل‌پذیری باشد اتصال مطلق می‌شود. ترکیب این ۲ تا به نحوی که تقوم داشته باشد، فاعلیت به تعلق و تعلق به فاعلیت، مصحح عقاب و ثواب را درست می‌کند، ولی معین نمی‌کند که این و لیس إلا، با چیز دیگری ترکیب نمی‌شوند! بلکه بیان اینکه این تعلق به چیز خاصی دارد و غیر از آن ترکیب نمی‌شود.

ناشی از همان بحث اصالت ذاتی است، که قبلاً ملاحظه فرمودید؛ که ترجیدی‌اش را می‌شود ملاحظه‌اش کرد، یا اگر گفتید این طلب و تعلق به هم متقوم هستند و فاعلیت می‌تواند تغییر در آن ایجاد کند، یعنی تغییر پذیر بودن. پذیرا بودن تغییر را که برای خودش می‌دهید، برای حاکمش هم مجبور هستید بدهید، بلکه می‌گوئید تغییر جز این راه تفسیری ندارد.

می‌گویید تبیین نمی‌شود تغییر، اگر انفصال مطلق یا اتصال مطلق بود، تبیین نمی‌شود تغییر، اگر جبر و تفویض مطلق بود، نه اینکه می‌گوئید اشکال ظلم پیش می‌آید، بنا به بحثی که قبلاً شده فارق از اینکه بحث از ظلم و عدل کنید، گفتیم که پیدایش تغییر این است که بر اساس وحدت ترکیبی حرکت شود و الا بر اساس ذات بحث شود، محال است و کون و فساد می‌آید، نه اینکه تغییر می‌آید. وقتی گفتید نسبت به فاعلیت خودش تغییر پذیر است، برای خود این امری که وحدت ترکیبی بین تعلق و فاعلیت است، پذیرا بودن تغییر را پذیرفتید. آن وقت طبیعی است که در مرتبه دوم تحقیقی که پیدا می‌شود، همان مثال ساده‌اش همان بود که عرض کردم، می‌گوئید این دارو را به داروخانه بدهید، می‌گوید نداریم، می‌گویید چکار کنم؟ دندانم درد می‌کند و ناراحتم، می‌گوید: پس این جانشینش را بخرید. تناسب دارد با او ولی او نیست، گاهی هم می‌گوئید تناسب به آن درد دارد ولی آن نیست؛ یعنی مقدورات داروخانه ایجاب نمی‌کند، گاهی می‌گوئید شاء او داروفروش است، مصلحت نمی‌داند. کنار دستی‌اش (شاگردش) می‌گوید که آقا دوا را داشتیم، چرا ندادید می‌گوید: اگر بنا شود به هر کسی که آمد این دوا را بدهم که جور در نمی‌آید، ده هزار تا مریض اینطوری داریم؛ شاء هر دو هست که در امر بعدی ظهور پیدا کرده است، در کیفیت بعدی [ظهور پیدا کرده است]، و اگر دو فاعلیت، دو تا فاعل، چیزی که آمد نه تمام عیار مال این فاعل باشد و نه تمام عیار مال آن، نتیجه دو فاعلیت باشد، نه نسبت به این طرف می‌شود داد، گفت فاعلیت جبری است از این طرف و نه فاعلیت تفویضی است از این طرف، بلکه صحیحش را که امشب می‌خواستیم در تقوم منتجه عرض کنیم، می‌خواستیم عرض کنم که این یک نظام فاعلیت هم است و ظاهراً اگر کسی بخواهد ادعای وجدان بکند نسبت به این نظام، بهتر می‌تواند، خیلی از چیزها را که آدم می‌خواهد در جامعه نمی‌تواند، زیرا پذیرشش را مردم ندارند؛ یعنی برای مردم را یک ظرفیتی

قائل هستید چون که دخالت می‌کند، در اینکه شما چه چیزی را انتخاب کنید، چکار کنید؟ کلی دعا می‌کنید که خدایا قلوب اینها را متوجه معصومین کن، «وجعل افئده من الناس تهوی إلیک».

اگر یک موضوع منتهی فاعلیت‌های متعدد باشد، قوام منتهی به فاعلیت‌هاست، ولی برعکس هم صحیح است بگوئیم [که] فاعلیت‌ها هم قوامش به منتهی است؟ بله. در عین حالی که شاء‌های متعدد هست و در نفس شاء شما مرتبه‌ای از استقلال حس می‌کنید، ولی ظرفیتش و خصوصیتش را شما اگر نگاه کنید، نمی‌بینید که مطلقاً از همه شاء‌ها بریده باشد، داخل نظام ولایتی است نه خارج و بیرون از نظام ولایت. استقلال دارد، استقلال متناسب با نظام ولایت [دارد]. می‌گوئید در اداره توزیع اختیارات می‌کنیم، اختیار را تقسیم می‌کنیم، بعد می‌گوئید فلانی دارای قدرت است، می‌گوییم هر کاری بخواهد کند؟ می‌گوئی نه! هرکی هرکی نیست! در محدوده‌ی وظایف و اختیاراتش، ایشان می‌تواند کار کند، البته وظایف و اختیاراتش متناسب با منصبش بالا است، برای آن پائین پائین‌ها می‌گوئید در محدوده‌ی اختیاراتش، ایشان می‌تواند یک کارهایی بکند، ولیکن حالا همه‌ی اینها را می‌آوریم، بیرون از آن اداره می‌کشیم یکی یکی بیرون از سازمان؛ بعد می‌گوئیم آقای میر حسین موسوی الآن دستور بدهد از او خوب اطاعت می‌کنند؟! نه، چرا؟ می‌گوئید ایشان یک منصبی داشته، آن وقت امضا که می‌کرده یک اثراتی داشته، حالا جای یک امضا بیست امضا، هم سر رئیس بانک مرکزی بکند که چکار بکن، رئیس کنار می‌گذاردش، بعد ممکن است تلفنی بزند، وقتی که آمد خانه می‌گوید این یادداشت‌ها چه بود که امروز فرستادی؟ از آن یادداشت‌ها مهم‌تر است که من شش ماه پیش می‌دادم عمل می‌کردی. خوب! آن وقت شما در یک جایی تشریف داشتید، می‌توانستید یک شائی داشته باشید، حالا آنجا تشریف ندارید و نمی‌توانید چنین شائی داشته باشید.

حالا اگر اینطوری کسی بگوید، که ظرفیت و ارتباط و تعلق و الی آخر در نظام معنا دارد! شما اگر بریده محض بشوید از کلیه‌ی ارتباطات نظام ولایت، یعنی چه اختیار داشته باشید؟ شائی داشته باشید؟ تعلقی داشته باشید؟

(س) این جوهره‌اش به این برمی‌گردد، که چون وجودش مستقل نیست، بنابراین،

(ج) بله، وجود شاء، وجود مشیتش.

(س) اصل خودش، چون خودش.

(ج) یک وقتی شما می‌آئید دربارهٔ سنگ و چوب و الی آخر صحبت می‌کنید، گاهی می‌گوئید این ولایت در تصرف دارد، معنای دخالت و تصرف در غیر این در نظام اگر باشد می‌تواند تصرف در غیر و می‌تواند تعلق در تصرف در غیر و وحدت و کثرت و منحل کردن در خودش در رتبهٔ بالاتر، در نظام این معنا دارد، یعنی از نظام که بیرون بکشید، هیچ معنایی ندارد.

(س) یعنی در بساطت مطلق معنا نمی‌دهد؟ یا خودش نمی‌تواند مبدء یک نظام شود.

(ج) احسنت، خود این بریده از نظام نمی‌تواند مبدء یک نظام بشود، یعنی اختیار با.

(س) چرا مشیت کامل و مشیت مطلق، یعنی به تعبیراتی که جهت وحدتی نظام.

(ج) جهت کثرتی‌اش را در اینجا داریم نگاه می‌کنیم، می‌گوئیم که شما صحیح است بگوئید تابع نظام شدت یافتن اشتیاق نبی اکرم (ص)، اگر خدای متعال بخواهد پرستیده بشود، به همه اشکال و به همه کلمات - حتماً لازم است که بشر خلق بشود و اختیارات و الی آخر - می‌شود ما بگوئیم که یک چنین چیزی نشود، ولی اگر بخواهد که شدت پیدا کند و این مرحله باشد و این رتبه‌ای از اطاعت باشد و این رتبه‌ای از قرب باشد، فاعلیت ایشان تقوم دارد با اینکه یک فاعل‌هایی به طفیل ایشان خلق می‌شود.

(س) این معنایش همین است، که در بساطت پرستش نیست.

(ج) احسنت.

(س) چیزی غیر از این نیست، منتهی.

(ج) در بساطت نه تغییر است، نه تغایر است، نه پرستش است، نه حرکت است، هیچ کدام از اینها نیست.

(س) در ولایت حاکم، یعنی می‌فرمائید ولایت حاکم بالطبعش نظام ایجاد می‌شود؟ ولایت‌های تحت طبع و

طبعی در نظام ولایت.

ج) داخل نظام ولایت هستند، ولی ولایت حاکم هم اگر بخواهد سیر اتم داشته باشد، نمی‌شود بدون نظام همه‌ی این مراتب را داشته باشد، در پرستش حضرت حق.

س) جای این سؤال البته اینجا نیست، چون جلسه قبل بود که پرستش هم واقع می‌شود برای آن امر ثابت، که جهت تعلق وقتی که امر ثابت شد و ربط با ذات به هیچ کیفیتی نتوانست برقرار کند، پرستش برای ذات هم هیچ وقت واقع نمی‌شود.

ج) آن بحث بعد از علم و ادراک باید وارد شود، پرستش برای حضرت حق و طریقه‌ش می‌شود امر ثابت و مرضی حضرت حق و شاء حضرت حق، یا اینکه اصلاً هیچ ربطی ندارد و باز می‌گردد پرستش به خود پرستنده. حجت الاسلام میرباقری: یک وقتی تکیه به فاعلیت را با مسئله مشیت حتمی که متعارف است، را زمانی جوابش را فرمودید،

ج) عرض کردم معنای شاء حضرت حق، همان معنای امر ثابتی را که در اینجا عرض کردیم، این خودش وحدت و کثرت بالانشاء دارد، یعنی یک جایش عکس فاعلیت است. یک جایش بالاتر از عکس آن چیزی است که خلقت می‌شود، وقتی آنجایی که عکس فاعلیت است و تعلق‌ها در آن منزلت صحیح است طرح شود، امر ثابتی را که در آن رتبه ذکر می‌فرمودید، اینطوری نیست که تناسباتی که در وحدت و کثرت بالانشاء هست، ربطی نداشته باشد به اینکه در خارج هست، با وصف در اینکه ما اثبات کردیم که اگر فاعلیت نباشد، تغییر محال است، یعنی او باید اول تمام شده باشد، که بدون فاعلیت تغییر محال است، اگر این مطلب تمام نشده باشد، آن وقت باید برگردیم آن پله را صاف کنیم، اگر بنا شد که تا فاعلیت ترکیبی نباشد تغییر نمی‌شود؛ یعنی در جبر تنها و در تفویض تنها تغییر محال است، حالا مگر آن نقشه، نقشه تغییر نیست! باید نقشه فاعلیت باشد در رتبه، شاء در یک رتبه نقشه فاعلیت است؛ همین تعبیری را که به نحو ساده‌اش گفته می‌شد، قبلاً که خدا خواسته است که شما مختار باشید، ولیکن از آن تعبیر طوری اجمال داشت که تفویض هم می‌شد، از آن درآورد و می‌شد یک میدان برای اختیار و یک میدان هم برای جبر داد، ولی اینجا ترکیب فاعلی که می‌گوئیم، فاعلیت مرکبی را که ذکر می‌کنیم؛ در منزلت نقشه همین است، در منزلت بالاتر که مرتبه‌ای است که نقشه خلقت

هست، یا اصلاً هیچ کدام از این حرف‌ها نیست، همه اجزاء هست و با یک شاء خلق کردن هم در آن هست، ما هم در اینجا نمی‌گوئیم فاعلیت در خلقت را دارد، کیف خلق، کیفیت ایجاد را می‌گوئیم ترکیب به این دو فاعل است،

س (۱) نه! وقتی که تحلیل از کیف عمل یا تغییر بود.

ج) اگر ترکیبی شد در نفسش،

س (۱) ایجاد را هم می‌کشاند، ایجاد ظاهری را عرض می‌کنم غیر از اینکه حالا تقوم دارد یا اصل وجودی‌اش.

ج) ایجاد ظاهری که نمی‌تواند جدا باشد.

س (۱) جدا که نمی‌تواند باشد، اگر در اینجا یک تناسباتی بود او هم تناسبات می‌شود، نه اینکه [محتوم] است، چون در مشیت، یک وقت مثلاً بحث سر این است که علمش هست، به نظر من مشکلی ندارد؛ یعنی علمی وجود دارد، به تعبیر گذشته که همه‌اش باطل شده! که علمی است که آن علم همه‌اش از اول تا آخر روشن است، او چون این علم را از این تفصیل علت در عینیت می‌برد مشکلی ندارد، می‌گوید هر اتفاقی که بیفتد آنجا بوده است، ولی یک تعبیر از مشیت این است که غیر از آنچه که آنجا هست، اتفاق هم نمی‌افتد، حتی در کیفیت عمل، من تعبیر عوامی‌اش را عرض می‌کنم؛ یعنی جواب آن را می‌خواستم؛ حضرتعالی دو مرتبه که می‌فرمائید، یعنی آن مثال‌هایی هم که آنجا بود در مسئله‌ی سفارشات که ما می‌دهیم، متناسب است؛ یعنی اگر بالای پنجاه بدهیم چگونه می‌شود و اگر پائین پنجاه بدهیم چگونه! باز این انحصارش را می‌شکند، یعنی منحصر بودن وقوع واقعه را به اصطلاح می‌شکند، که منحصرأ اینطوری افتاد در عوام که می‌گویند نه یک سانت کمتر و نه یک سانت زیادت، مکرر می‌فرمود، روزی آدم نه یک ذره بالاست و نه یک ذره پائین، ما تفسیری برای همین می‌خواهیم؛ اگر این منحصر است به او نقشه بالایی که ارتباط به این نقشه وسط ندارد که باز مشکل پیش می‌آید.

ج) نه ارتباط دارد. من یک سؤالی اول می‌کنم؛ خود اصل اشکال را ببینید چطور می‌شود؟ اصل اشکال را که می‌فرمایید که هرگونه فاعلیتی را بدهیم نقشه را به هم می‌زند، معنایش این است که این فاعلیت را حذف کنیم.

س ۱) نه، من می‌دانم که مشکل پیش می‌آید، می‌خواهم یک جوابی پیدا کنیم.

ج) نه، اول ما از این طرف می‌آئیم نقض می‌کنیم و بعد برمی‌گردیم.

س ۱) آنجا قبول داریم،

ج) می‌خواهم بگویم که بر جبر مطلق تغییر محال است، شما آن چیزی را که می‌گوئید، مسوق تغییر نیست، مجوز تغییر نیست، بنا شده اگر فاعلیت را حذف کند این مطلقاً، اصلاً تغییر نشود، کون و فساد ممکن است و تغییر محال است، اگر محال شد معنای تغییر را چه می‌گوئید، اگر تغییر را آوردید گفتید تغییر لازمه‌اش این سیر است، آن وقت من عرض می‌کنم،

س ۱) چون یک بار دیگر آخر کار تست می‌کنیم، طبق فرمایش خودتان که بعضی از امور منافات دارد؛ ممکن است در سیری که ما دادیم، اشتباهاً اذعان به یک مطلبی داشتیم، من عرض سر این است که لازم باشد بتوانیم تفسیر بدهیم، حالا بعد از اینکه همه این مطالب را گفتیم باید تفسیر امور برایمان روشن شود.
ج) بله.

س ۱) یا اینکه حضرتعالی در آن جلسه به ذهنم می‌رسد که این پاسخ را فرمودید، که ما مشیت محتوم به این معنا نداریم، غلط پذیرفتیم. من نگاه کردم دیدم خیلی مشکلات ایجاد می‌کند.

ج) نه، مشیت محتوم، سؤالم اینجاست که در چه رتبه‌ای؟ در رتبه‌ی فاعلیت،

س ۱) درست مثل طلب و وجه الطلب، یعنی این رتبه را در شدن هم، من باز سؤال می‌کنم که مراتب ارتباط.

ج) شاء گاهی شاء در مرتبه‌ی خلق است، حتماً ارتباط دارند، ما خلق را از اولش تا آخر گفتیم که حتماً از حضرت حق سبحانه و تعالی است و هیچ‌کس خالق نیست، یک وقت درباره‌ی کیف است، اگر درباره‌ی کیف

است اولین کیفش تغییر است، پس تغییر را در اصل موضوع اخذ کردید، باید تناسباتی که ذکر می‌کنید تناسبات تغییر باشد.

س (۱) من سؤال را طور دیگری بگویم: حضرتعالی کیف تغییر را از اصل تغییر (هر چه که فرض بفرمائید) از آن تفاوت،

(ج) از اصل خلق یا اصل تغییر؟

س (۱) اصل آنچه که در فلسفه وجود است، فرض کنید می‌گوئیم تغییر، کیف تغییر،

(ج) آن وجودش که گذشت!

س (۱) یک چیزی شما می‌فرمایید که آن خلق است، خلق اصل با کیفش ربط دارند یا نه؟ یا می‌توانیم فرض دارد ما بگوئیم خلقتش مشیت دست خودش هست یا نیست؟

(ج) خلقتش یعنی تحقق، که حتماً دست خداست و هیچ‌کس هم دستش به آن نمی‌رسد.

س (۱) این تحقق از کیف تحقق جداست؟

(ج) این تحقق، تحقق متکیف به کیفی که متناسب با مشیتش در رتبه‌ی نازل و ایشاء باشد، تحقق حاصل می‌شود، یعنی به رتبه‌ی تحقق که برسد ایجاد می‌خواهد.

حجت الاسلام میرباقری: پس بنابراین تحقق روبروی معدوم بودن می‌فرمایید هست، یعنی تحقق خاص نمی‌شود، تحقق دست خداست، اما نه تحقق خاص اینطوری شدن.

(ج) یک وقتی می‌گوئید که سفارش اول می‌آید، بعدش ایجاد می‌شود، می‌تواند ایجاد نکند. شاء او حاکم و نافذ است. یعنی این خواسته [؟]

س (۱) آن وقت این چه چیز است که محکوم است؟ فقط خلق، به این معنا.

(ج) بله، یعنی به شاء او خلق می‌شود، اگر نخواهد خلق نمی‌شود، هر چه دلش می‌خواهد طلب کرده باشد. شاء او قاهر و قالب است.

س (۱) پس حضرتعالی می‌فرمائید که خلق با کیفیت مخلوق،

ج) این با کیفیت سفارش دادید، حالا کیفیت او مشخص شده است، خلق هم هست؛

آقای رضایی: یا غیر متناسب خلق.

ج) یا متناسب به آن نظری که شما دادید خلق بوده، غیر متناسب خلق بوده است.

حجت الاسلام میرباقری: آنجا تناسب [؟] نیست،

ج) من باب مثال عرض می‌کنم؛ وقتی که نمرود؛ ابراهیم را در آتش انداخت که بسوزد، نینداخت که آتش

گلستان بشود، با شاء نمرود اصلاً خلق نکرد، با شاء ابراهیم خلق کرد.

س (۱) ما می‌گوئیم به شاء خود خدا اینطوری شده است.

ج) با شاء خود خدا، البته ابراهیم از خدا التماس کرد، خدا خلق کرد این را، با اسمائی می‌خواند خدا را که

آن اسماء غالب بر عالم بود.

س (۱) حالا اشکالی که می‌فرمایند: تناسب که می‌فرمایید مثلاً خداوند حتی کيفش را متناسب خلق

می‌فرماید.

ج) سؤال همین است که شائی که و هیچ چیز جلوگیری نیست، شاء خلق است. تا او هم نیاید هیچ خبری

نشده، خواست هزار سال [؟]

آقای رضایی: یعنی شاء حضرت حق به نسبتی به مشیت این تناسب پیدا کرده، خود حضرت حق خواسته

تناسب پیدا کند.

ج) کدام مرتبه، آن مرتبه که متناسب نیست آن مرتبه‌ای که متناسب است.

س) آن مرتبه‌ای که متناسب است. غیر متناسب مطلق که در هیچ مرتبه‌ای معنا ندارد. ترکیبش رها

می‌شود.

ج) مطلق شدن که به آن معنایی که حضرتعالی اشاره می‌فرمایید،

س) یک بحث این است، که قیومیت در رتبه‌ی ایجاد دست حضرت حق است، اصولاً عرضم این است که در

این رتبه باید معلوم بشود، که ما می‌گوئیم قیومیت بر دو مشیت است، تأثیر مشیت‌ها چطوری است؟ تأثیر

مشیت‌ها فقط به وقوعش در وحدت ترکیبی است، یعنی مشیت از طرف مخلوق هیچ اثری ندارد، جز اینکه این میل دارد به ترکیب و ترکیب را طلب کرده و می‌تواند ترکیب بشود.

(ج) ترکیب خاص را.

س ۲) ترکیب خاص را طلب کرده و میل ترکیبی است. به ایجاد نیست، روشن است؛

(ج) بله.

آقای رضایی: نه خودش را می‌تواند ایجاد کند و نه وحدت و کثرت در رتبه‌ی قبلش را نه شدت و کمالش را. (ج) قیومیت نسبت به چیزی که ایجاد شده، نگهش می‌دارند و نگهدارش هستند، خلقت آن چیزی است که نیست و می‌خواهند ایجادش کنند، هر دوی اینها دست خداست، قیومیت تنها دست خدا نیست، شاء در ایجاد هم دستش است.

س) سؤال را یک پله عقب ببریم؛ در تعیین شاء آن وقت نه در تحقق، تحقق خود شاء، متعیناً شاء از ناحیه‌ی عبد سؤال اصلی اینجاست در رتبه‌ی عبد،

(ج) شاء در رتبه‌ی عبد، اگر به وجه الطلب هم استقلال به آن ندهند تغییر محال است، متغیر درست نکردند و اصلاً اگر گفتید،

س) یعنی [؟] دیگر آنجا نمی‌شود، همان حرفی که حکما در یک رتبه‌ای می‌زنند «ما جعل الله ممشه الممشه و اوجدها».

(ج) با یک فرق،

س) یعنی آنجا حضرت حق ایجاد کرده یا باید فاعل و تغییر ایجاد نکنند، یا اگر تغییر ایجاد می‌کند همین است.

(ج) نه، با یک فرق کوچک؛ آنها شاء را مسبوق به دو چیز گرفتند، که ما آن دو چیز را نگرفتیم و این دو قید را وقتی جزء اصل موضوع بیاورید، تغییر می‌دهد مطلب را؛ آنها شاء و میل را مسبوق به تلائم به ذات گرفتند، ما

ترکب با فاعل گرفتیم؟ یعنی آنها تعلق را سابق گرفتند بر فاعلیت و ما گفتیم تعلق سابق بر فاعل محال است، آن وقت می‌شود از این چشم پوشید و گفت مثل حرف آنهاست؟!

(س) نه، ولی یک جایش این است، در رفت بین دو تا مشیت، که مشیت مطلق با تعین این فاعلیت،
(ج) نه، سؤال اول این،

(س) عرضم این نیست که این [مجهول] می‌شود، در تحلیل از اختیار عبد.

(ج) فرمایش «ما جعل الله مشمشه المشمشه» معنای جبر در شاء است یا نه؟ و ما در اینجا در رتبه‌ی وجه الطلب، تفویض وجه الطلب هست یا نیست؟

(س) حالا حضرتعالی هر چه که هست! مشمشه، وحدت ترکیبی طلب و تعلق است، هر چه هست، ما جعل وحدت ترکیبی؟ وحدت ترکیبی خلق کرد، «ما جعل المختار مختاراً، جعل المختاراً!» حالا حضرتعالی می‌فرمایید که مختار را ما در تفسیرش دو نوع تحلیل می‌کنیم، آنها می‌گویند مختار: یعنی موجودی که فعلش مسبوق به شوق است، و اینکه فاعلیت مرکب باشد.
(ج) و مجهور است.

(س) ولی عرضم این است که آنها نمی‌توانند از اختیار تحلیل بدهند، یک بحث است ولی در اینکه خداوند «ما جعل المختار مختاراً، بل اوجد المختار» خاصیت ذاتی‌اش اختیار است.

(ج) نه، «إذا اراد» اینکه خلق بفرماید، خلیفه و نایب می‌تواند خلق بکند نایب، این «و من کمال القدره» است، «اقدار العاجزه علی القدره». سؤالم اینجاست،

(س) حضرتعالی سؤال را از آن طرف طرح می‌کنید و ما هم از این طرف طرح می‌کنیم، «إذا اراد» که قید به مشیت خودش بزند، می‌تواند بزند.

(ج) این در رتبه‌ی ایجاد است.

(س) نه در رتبه‌ی ایجاد، در رتبه‌ی خود تحقق مشیت، اذا اراد که قید به مشیت خودش،

(ج) عیبی ندارد [؟] ما که نمی‌گوئیم که آن شائش در ایجاد مطلق است، خلیفه می‌تواند خلق کند،

(س) می‌تواند به اختیار خودش قید بزند به مشیت خودش می‌تواند قید نزند. یا اصلاً مشیت قید بردار نیست.

(ج) قید زدن در اینجا آیا صادق است؟

(س) یک مشیتی در قبال مشیت خودش ایجاد کند، این تغییر مشیت است.

(ج) اگر گفتیم هر کاری که بخواهد می‌تواند بکند، شما سؤال کردید که می‌تواند تلفن درست کند؟ می‌گوییم

بله می‌تواند تلفن درست کند، بعد می‌گوئید که نه! این قید خصوصی است.

(س) سؤال از این طرف است، ما می‌گوئیم این قابلیت ایجاد ندارد، عرض ما این است،

(ج) معنای ناتوانی‌اش تمام شد؟ می‌گوییم چرا ناتوان است؟ می‌گویید تلفنش را که خلق کرده، تلویزیون خلق

نکرده.

(س) عرض من این است که این قابلیت ایجاد ندارد، در مقابل مشیت مطلق، شاء قابل تحقق نیست، حضرت

حق شریک و باری می‌تواند خلق کنند؟ این قید به اطلاق قدرت هم نیست،

(ج) نه، بنا به تصویری که،

(س) اختیار تأثیرپذیر نیست در مقابل مشیت مطلقه،

(ج) این فرمایش حضرتعالی بسیار خوب و محکم است، بنابر اصالت ذات.

(س) نه حاج آقا، اصالت ذات نیست، هر طوری که بفرمایید، عرضم اینست،

(ج) سؤال من هم همین جاست.

(س) عرض دیگری می‌کنم؛ اصلاً موجود در مقابل واجب الوجود معنا پیدا نمی‌کند،

(ج) عیبی ندارد.

(س) نا متناهی اگر قید بپذیرد به هر معنا.

(ج) عیبی ندارد؛ این معنا خلاف است، ظاهر مطلب این است که اگر کسی یک چنین حرفی را بزند و بگوید

خلقت ممتنع است، خود خدا است، این بعثت انبیاء و همه‌ی اینها دروغ است.

س) حضرت‌عالی تحلیلاً عرض بفرمائید. ما یک بار این است که بحث کلامی می‌شود و یک بار هم فلسفی، یا می‌خواهیم اثبات کنیم مطلب را، یا نمی‌خواهیم اثبات کنیم، می‌خواهیم بگوئیم این با آن یکی سازگار نیست، آن بحث آخری است.

ج) رتبه‌ی اول می‌گوئیم که آیا سازگار است یا نه؟

س ۲) ما از آن رتبه گذشتیم که روشن شده تا اینجا اگر روشن نشده باشد هیچ! ناسازگاری انکار خلقت با وحی تمام است، ما یک تحلیلی بدهیم که هم خلقت را بپذیریم، هم وحی را بپذیریم، هم بیوشانیم، و این جز به اینکه ما تحلیل بدهیم از ربط مطلق و محدود نیست، بگویم که حضرت‌عالی قابل تفسیر نمی‌دانیم، معنایش این است که بحث را ول کنیم. اگر آن یک کلمه را ما بپذیریم که مقید در مقابل مطلق معنا ندارد، بقیه‌ی بحث‌ها تفسیر شده است، هم اختیارش، هم مشیتش، هم وجودش؛ آن هم حضرت‌عالی می‌فرماید که تفسیر نکنیم.

ج) نه

س) عرضم این است، که در رتبه‌های بعد معنایش این است، که سؤال از کیفیت نسبت بین مشیت مطلق و نامحدود هم نباشد. اصل سؤال از موضوعیت می‌افتد.

ج) چند تا قسمت دارد؛ در چند تا قسمتش سؤال کن، قسمت‌ها را می‌شود قاطی کرد. پس یک بحث هست که این را قبول داریم که با وحی و دین و بحث و این حرف‌ها نمی‌خواند، حالا آنها حق یا ناحق که حق هم هست، و شکی هم ندارد، (کاری نداریم) آن بحث با این دستگاه انبیاء درست در نمی‌آید، این یک حرف است. یک حرف دیگر اصلاً ادراک از مطلق را که شما می‌گوئید مطلق نمی‌پذیرد، می‌پذیرد از کجا در آوردید؟ این از کجا؟

س ۱) چون در شناخت باید باشد.

ج) بحث در شناخت باید تبیین بشود و آن حرف دیگری است،

س ۱) یعنی می‌آید در امر ثابت در ادراک،

(ج) [؟] ما اول این بحث که مطلق نمی‌تواند با محدود بسازد، اینکه نمی‌تواند چرا؟ چون حضرت آقای میرباقری میگویند، می‌گوییم چشم.

آقای رضایی: حاج‌آقا چرا می‌تواند؟

(ج) سؤال ما همین است؛ ما حرفمان این بوده است، که ذات تفسیری که از آن می‌دهید، باید با وحدت ترکیبی جلو بیاید، بنابر بحث وحدت ترکیبی می‌سازد، دو تا شاء هم شد.

(س) اصل وجودش چرا می‌سازد؟

(ج) عرض شده حضور مبارکتان که،

(س) حالا وحدت ترکیبی باشد یا بسیط باشد، ذات واجب دو نمی‌پذیرد،

(ج) سؤال مهم همین جاست، که ذات واجب را که می‌گوئید دو می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد، حکم امتناع یا امکان را که صادر می‌فرمود، نسبت حکمی را که می‌دهید، روی کدام حد اولیه ساختیم و بالا آمدیم، یک تعریفی به وجود می‌دهید و می‌گوئید؛ که وجود، یک بحثی می‌کنیم به واجب بعد هم یک حکم رویش می‌دهیم.

(س) من عرضم این است که حضرتعالی حد اولیه‌ای که می‌فرمایید حد اولیه‌تان واجب را نمی‌پوشاند، بنابراین این سؤال موضوعاً از حد اولی حضرتعالی خارج است، چون حضرتعالی ؛ [؟] ..

(ج) من کاری ندارم،

(س) ولی عرضم این است که این سؤال قابل جواب نیست، از پایگاه این حد اولیه، چون نمی‌پوشاند.

(ج) نه، من می‌خواهم ببینم خود سؤال چکاره و از کجا آمده است؟ نه اینکه این سؤال را می‌پوشاند یا نه؟ شما می‌گوئید که مسلمان‌ها در اسلام برای تشمّع کبد چه دارند؟ می‌گوییم تشمّع کبد چه بیماری‌ای است؟ می‌گوییم بیماری عرق خوردن، می‌گوئیم برای پیشگیری (معذرت می‌خواهم با مثال‌های رکیک) از بیماری ایدز، پیغمبر اکرم چه چیزی دستور داده؟ سبحان الله؛ این چه سؤالی است (با خنده) این به اسلام نمی‌خورد، شما مگر نمی‌گوئید که دینی است که کامل از قبل از حیات تا بعد از ممات را دارد؟ می‌گوییم چرا! می‌گوئیم مگر همه برنامه‌ها در آن نیست، می‌گوییم چرا! می‌گوییم پس دواي این یکی چیست؟

(س) گفته خوب! (با خنده)

(ج) نه، آن دارو نیست، مغالطه نکن! یادت نرود. دارو آن طور است که بگویند مثلاً برای نورانی شدن قلب انار بخورید و الی آخر، دستوراتی که هست. چنین چیزی نیست! من صحبت‌م این است که این سؤال که شما می‌فرمایید که مطلق می‌پذیرد و نمی‌پذیرد، چند تا کلمه دارد و آن کلمات را یکی یکی می‌نویسیم؛ مثل یک دفعه‌ای که در قیاس شکل اول که می‌خواهیم اینجا هم باشد که بدیهی الانتاج است یا نه؟ نوشتیم روی کاغذ زیر همدیگر، که مثلاً این یکی یکی کلماتی که در این به کار رفته را می‌نویسیم، کلمات معنا دارد، اصلاً ببینیم از چه دستگاهی آمده که این معناها را پیدا کرده است، اگر این معناها کلاً بر یک حدّی بود، که آن حد قابل ملاحظه نبود، هیچ کاری نمی‌شود کرد، ضد خودش هم با خودش ثابت می‌شود، اصل این سؤال کنار می‌رود.

و صلی الله علی محمد و آله.

(س) این آخری خیلی خوب بود که سؤال را از موضوعیت بیندازد و الا اگر سؤال موضوعیت داشته باشد.

(ج) نه، این را ان شاء الله تعالی سؤال را از موضوعیت بیندازد، بعد از اینکه از شناخت رد شدیم.

(س) نه به سبک جدلی الطرفین، یعنی به سبکی که آدم بفهمد.

(ج) بعد از اینکه از شناخت رد شدیم و در متد شناخت آمدیم،

(س ۱) می‌گویند بر اساس اینکه آدم بفهمد.

(ج) باید از شناخت رد بشویم بعد از ان شاء الله تعالی ببینیم، این مفاهیم فلسفی که داریم، این مقوله فلسفی

چکاره است؟

اللهم صل علی محمد و آل محمد

(س) توصیفش است.

(ج) مرتبه‌ی تمثّل، رابط بین روح است و عالم [؟]

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۱۱

تاریخ جلسه: ۶۸ / ۱۲ / ۷

موضوع جلسه: شناخت علم

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۴۴ - ۲۵۵۶

پیاده کننده: سید مهدی ناطقی

تاریخ تایپ: ۸۵ / ۱۰ / ۱

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، اياك نعبد و اياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين» صدق الله على العظيم و صدق و بلغ رسول نبی کریم و جعلنا [؟] من الشاهدين و الشاكرين بحبيبيك محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين و صلى الله على سيدنا و نبينا ابا القاسم محمد.

و على اهل بيته المعصومين المنتجبين المكرمين والعن على اعدائهم اعداء الله من الآن إلى يوم الدين.

«بسم الله الرحمن الرحيم. می‌خواهیم ببینیم معنای علم چیست؟ آگاهی نسبت به چه چیزی است؟ در اینجا چند نظر را خیلی خلاصه مطرح می‌کنیم، تا انشاء الله هر دو بحث، طبق قاعده یکی شود یکی اینکه آن را این طور معنی کنیم که انسان دارای یک قوه‌ای است که آن قوه، بین اموری که غیر از آدم در عالم وجود دارد واسطه واقع می‌شود و صورت این اشیاء منعکس و منقش می‌شود، مثل صورت اشیاء که در آینه منعکس می‌شود. بعد در ادامه بگوییم که ولی علم مطلب نیست، وقتی صورت، آمد کیف نفس و حاضر در نزد نفس شد و دوئیت آن از نفس برداشته شد، علم می‌شود. پس صور جلو می‌رود تا تبدیل در کیفیت خود نفس شود و بگوئیم تا وقتی که نفس یک چیز جدا باشد این کیفیت هم چیزی است جدای از آن و نه درکی واقع شده، و نه حضوری وقتی که کیف نفس شد، آن وقت کیف نفس، در نفس خود نفس حاضر است، بنابراین نفس عالم است، یعنی نفس به این کیف متکیست، عالم به این کیفیت است، برابر است با اینکه نفس به این کیفیت متکیست است.

تمام مقدمات را هم که بگذرانیم، مقدمات این است که کیف نفس شود، یعنی یک بار تصویر بیاید و یک بار در این تصویر تصرفاتی شود؛ تا کیف نفس نشود معنا ندارد که به آن علم بگوییم. مثال‌های متعددی را در محسوس و در کیفیت امور ذهنی و در خود حالات می‌توانیم برای این مطلب عنوان کنیم. شما می‌گویید سرکه ترش است، خرما شیرین است، این حرف یعنی چه؟ بر ذائقه‌ی شما یک اثری می‌گذارد، این اثر تا وقتی که اثر خرماست کاری به علم شما نسبت به خرما ندارد، وقتی این اثر آمد و ابزاری را که واسطه است که قوه‌ی ذائقه باشد تحریک کرد و آن قوه‌ی ذائقه هم به نوبه‌ی خودش امور دیگری را تحریک کرد، تا اینکه رسید به جایی ظرف نفس بشود و نفس در اینجا یک نحو لذت خاص است. یا اگر تلخ است یک نحو حلم خاص است، یعنی یک نحو کیفیت خاص برایش پیدا شود که آن کیفیت دیگر از خود نفس جدا نباشد.

حالا اعم از اینکه آن کیفیت، کیفیتی باشد که بگوئید تلخی است یا شیرینی، دوئیت اینها آنجا که می‌رسد باید به گونه‌ای برطرف شود که برای واقع شدن کیف نفس قابلیت داشته باشد. هکذا تصویر این تلفن، این میکروفون، تا وقتی که صورت اینها و اثر اینها روی باصره‌ی ما وجود دارد، که اثر و کیفیت خود اینها وجود داشته باشد، چه ربطی دارد که بگوئید عالم نسبت به اینها علم دارد، هر وقت از یک سیری گذشت و به مرحله‌ای رسید که کیف نفس بشود آن وقت صحیح است که بگوئیم در نزد نفس حاضر است، که بگوئیم علم عبارت است از کیف نفسانی. بر این مطلب اشکال‌هایی بیان شد، که باز سعی می‌کنیم آنها را هم خیلی خلاصه مطرح کنیم: و بگذریم اینکه اولاً «نفس در نزد خودش کیفیتش حاضر است» یعنی چه؟ یعنی این حضوری که می‌فرمود، آدم خودش خود را واقعاً می‌شناسد؟ ثانیاً اینکه «این کیفیت، کیفیت نفس شود» یعنی چه؟ در بررسی قسمت اولش که در معنای حضور هست، ما هر کدام واقف هستیم به اینکه خودمان چکاره هستیم؟! درحالی که می‌بینیم خیر. اینطور نیست، ما واقف بر آنچه را که استعدادش را هم داریم نیستیم. باطن خودمان، باطن نفس خودمان، برای خودمان معلوم نیست، چطور می‌توانم این ادعا را بکنم که معلوم نیست؟ می‌گوئید فلانی تهذیب کرد و فهمید چه رذائلی دارد؟ بلکه می‌گوئید رذائل را قبلاً رذیله نمی‌دید بلکه حمیده می‌دید و گاهی می‌گوئید که از آن غافل بود، و یا نسبت به آن حساس نبود. خودِ نفس که نسبت به خودش نمی‌تواند

حساس نباشد. خودِ نفس که برای خودش نمی‌شود غافل باشد. اگر خودِ نفس نسبت به خودِ نفس غفلت داشته باشد با معنی حضور چه کنیم؟ اینکه بگوئیم نفس دارای مراتبی است، بعضی از مراتبش حاضر در نزد نفس هستند و بعضی از مراتبش حاضر نیستند! مگر نفس یکی بیشتر است؟ نفس خودش که خودش است. اگر خودش، خودش است، نمی‌شود خودش از یک گوشه‌ی خودش غافل باشد، خودش از خودش غافل باشد! این یک اشکال.

اشکال دوم این است که این کیفیت نفسانی که می‌فرمایید حاضر شود؟ این چطور حضوری است؟ که در آن اختلاف است؟ ابزار خارجی را عوض می‌کنید، اشیاء را طور دیگری می‌بینید، نظرتان نسبت به اشیاء دیگر عوض می‌شود. پشت دستگاه میکروسکوپ یا تلسکوپ می‌نشینید طور دیگری صحبت می‌کنید، این اگر بنا بود که کیفیت نفسانی شما خارج شود، این ابزار که آمد که می‌گوئید درجه‌ی دقت را بالا بُرد، بنا بود خارج با واقعیتش نسبت به شما اثر داشته باشد، می‌خواهد بگوید این خارج به ضمیمه است! ما سؤال می‌کنیم عیبی ندارد، علم اولی نسبت به موضوع خاصی بود و آن عبارت از قندان، حالا هم که ضمیمه پیدا کرد علم خاصی است نسبت به قندان. موضوع علمتان که فرق نکرد، کیفیت ارتباطتان با او فرق کرده، اگر بنا بود قوه‌ی دراکه این را بتواند درک کند نباید واسطه بتواند اثر بگذارد؛ برای اینکه واسطه، نسبت به موضوع واحد واسطه شده به بنابر بیان آقایان. در یک آن یک کسی پشت میکروسکوپ نشسته، از آن طرف دارد به همین شیئی نگاه می‌کند که شما هم نگاه می‌کنید ولی پشت آن نیستید، در دو زمان هم واقع نشده بلکه در یک زمان واقع شده، قول کدام یک از شما را می‌توانیم نسبت به این موضوع بگوئیم صحیح است، قول آنکه مصلح به یک ابزاری است یا اینکه نه! صحیح است بگوئیم ابزار موجب از بین رفتن موضع می‌شود؟ یعنی ابزار بعلاوه‌ی آن موضوع یک کل دیگر است، شما دارید یک چیز دیگری را می‌بینید، و اینکه ادعا می‌کنید که قند این حکم را دارد غلط است، قند به ضمیمه‌ی میکروسکوپ این معنا را دارد.

خود قند در آخر چکاره شد؟ قند که بنا شد یک چیز واقعی باشد، موضوع علم شما که قند بود، موضوع علم شما که قندان بود، یک چیز بود. از دو طریق به آن نظر می‌کردید. به هر حال علی نحو امکان، ابزار که عوض

شود آدم طور دیگری صحبت می‌کند. ابزار ذهنی هم عوض شود همینطور! با یک دستگاهی که باید با یک ماشین محاسبه‌ی ریاضی دیگری آمد و به آن نظر افکند، حالا این نگاه، بدون آن علم و بدون آن نحو محاسبه؛ یک نفر می‌آید پشت همان ابزار که مطلع نیست، یک نظر را می‌دهد، دیگری که مطلع از نحوه‌ی کار کردن با این ابزار است می‌آید و یک نظر دیگری را می‌دهد. پس هم ابزار خارجی داریم و هم ابزار ذهنی داریم، ممکن است کسی ادعا کند که نظام حساسیت‌ها هم چنین است، با دو نظام حساسیت، به یک موضوع که نگاه کنید، دو نحو اطلاع و تعریف را، نسبت به آن اعلام می‌کنید.

این نظام حساسیت‌ها را ساده می‌کنیم که از پیچیدگی خارج شود، می‌گوئیم با دو ظرفیت روحی یا با دو ظرفیت فهم و ادراک، دو نظر داده می‌شود؛ کما اینکه در یک زمان بعضی به اصالت وجود قائل می‌شوند و بعضی به اصالت ماهیت قائل می‌شوند، از این نازل‌تر و دقیق‌ترش در مسائل منطقی: یک عالم منطقی به یک مطلب در لوازم بعیده قائل می‌شود، و عالم منطقی دیگری به یک لازمه‌ی دیگری، هر دو هم با یکدیگر مفاهمه و بحث می‌کنند، نمی‌شود بگوئیم که غافلند، می‌گویند من این گونه می‌فهمم و دیگری هم می‌گوید من اینگونه می‌فهمم، هر دو هم بنا به بیان شما واقعیت دارد، دو تا کیف نفسانی جدا از هم دارند، بعد شما می‌گوئید دو ظرفیت از عقل است، دو ظرفیت از روح است، دو نظام حساسیت است. نظام بعیده را یک کسی بیشتر توانسته ببیند یا بهتر، و یا یکی ناقص‌تر دیده و الی آخر. پس می‌شود گفت که در هر سه مرتبه؛ چه مرتبه‌ی نظام حساسیت‌ها، چه در مرتبه‌ی نظام فکری، چه در مرتبه‌ی ابزار خارجی، تعاریف این واقعیت مختلف می‌شود، حالا بگوییم علم چیست؟! بگوئیم اصلاً نسبتی به خارج ندارد! کیف نفسانی است و خودش به عنوان یک واقعیت، واقعیت دارد و مطلقاً کاری هم به خارج ندارد، یا بگوئیم مطابقت دارد، عین همان است، یا بگوئیم یک تناسبی دارد. ظاهراً این است که اگر کسی ادعا بکند که مطابقت دارد، تطابق و تناظر یک به یک دارد، عین همان است که این اشکالات بر آن وارد است، نه فقط این اشکالات بر آن وارد است، تغییراتی هم که در علوم پیدا می‌شود - چه ناشی از قدرت ادراک باشد و چه ناشی از ماشین محاسبه باشد و چه ناشی از ابزار خارجی باشد این تغییرات - را نمی‌تواند جواب دهد.

اگر کسی بگوید اصولاً هیچ گونه ربطی به هم ندارند، این یک کیفیت واقعی است جدای از هر چیزی آن وقت در معنی کاربرد و کارایی و نسبت دادن اینکه این کیفیت متعلق به خارج است و اینها، بر آن اشکال دارد است. و اگر بگوئیم متناسب است، آن وقت در معنی تناسب یک مقدار نزدیک می‌شویم. پس بدان که انسان را قوه‌ای است دراکه که منقش بشود در او صور اشیاء چنانچه در آینه، این غرض، اگر غرض تطابق است یک چنین چیزی نیست. آیا فقط نسبت به محسوسات یک چنین چیزی نیست؟ نه، نسبت به معقولات هم چنین چیزی نیست، نسبت به عالم مثال، شما تصور می‌کنید که کلی، نسبتش به مصادیق ذهنی نظری‌اش، تطابق یک به یک دارد؟ نه، این چنین نیست. در همین جاست که مسئله‌ی شکل اول و امثالش مطرح می‌شود، چون وقتی که ما به الاشتراک را شما کبرا می‌گیرید، یک ما به الاشتراکی، صغرا، مفهوماً خصوصیت دارد و بگوئید که عین همان حکم، صادق به هر صغرا است و ربطی بینشان بدیهی است، چنین چیزی نیست و در آن یک اشکالاتی وجود دارد. لذا اعتقاد بالنسبت هم بالبداهه حاصل نمی‌شود و در آن هم صحبت است. البته بهتر است در طرح این مطلب هم سر جای خودش، - ان شاءالله تعالی بعد از بحث علم و ادراک - یک فصل شروع کنیم که فصل خوبی هم است، بگوئیم توسعه‌ی کارایی قیاس شکل اول، در تنظیم نظام مسلمین، و از آن دفاع کنیم. (س) از توسعه‌اش دفاع می‌کنیم.

(ج) بله. یعنی می‌گوئیم قیاس شکل اول، کارایی‌اش محدود به کلیات نیست، بعد برایش تعریف می‌دهیم که قیاس اول چیست؟ چکاره است و چگونه به کارگیری‌اش راه وجود دارد؟ و در تنظیم نظام، چه خاصیت‌های مهمی از آن بر می‌آید؟ شما به امور کلی محدودش نکنید، این بعد از بحث سر جای خودش بررسی می‌شود. الان ما خودمان هم عملاً مشغول کار و توسعه‌اش هستیم یعنی او را در امری که خصوصیات خودش را به کار می‌گیریم، تعریف می‌کند، این به کار گیری را یک مقدار که از بحثش گذشتیم و در تنظیم آمدیم خیلی بهتر می‌شود شرح داد، کما اینکه تا اینجا هم خودش را در معنی وحدت، کثرت، زمان، مکان به کار گرفتیم، اشکال در نحوه‌ی به کارگیری و نحوه‌ی بهره برداری از آن است، خودش را چطور می‌شناسید و چطوری از آن کار می‌گیرید؟ یعنی تعریف جدیدی که می‌دهید در حقیقت تکمیل است چیزی [؟]. یعنی حالا مثلاً قیاس

شکل اول را که در وجه قدرتش، بخواهیم (بررسی) کنیم و نه وجه ضعفش، وجه ضعفش را باید با خودش بررسی کرد و تکمیل کرد، در وجه قدرتش کسانی که واقعاً در اسکات، کفار را به کار می‌گیرند، ما این را باطل می‌دانیم؟ نه. امور بسیار زیادی کارایی دارد، لاف‌ل این است که تعاریفی که نسبت به آن داده می‌شود تعاریف را یک مقداری دقت بیشتری می‌کنند تا [؟] به هر حال. حالا بگذریم.

در امور نظری هم مفاهیم ذهنی همانطور هستند که درباره‌ی خارج مطرح کردیم و هکذا در مورد حالات روانی هم همینطور است، هیچ کدام از اینها برابری یک به یک نمی‌تواند داشته باشد، همه وحدت ترکیبی است و همه طلب الولایه است و بر همین اساس هم بُرهان، نحوه‌ی پرستش ذهنی خدای متعال می‌شود، اگر به پیروی از وحی ملتزم باشد، یعنی اگر استنباطی باشد که هم استمداد بجوید از خدا و ائمه‌ی طاهرین و هم ملتزم باشد به تبعیت از آنها و ساعی باشد و تلاش شش بر آن باشد که عبادت خدا را در زمین راه بیندازد. بین کار فقیه به معنای عالمی که احکام عمل را، احکام تکلیفیه را در می‌آورد، با کسی که سعی می‌کند که معارف حقّه را استنباط کند یا کسی که سعی می‌کند که اینها را در خارج جاری کند، فرقی نیست همه‌ی اینها عبادت لعلّ شود.

حالا خارج از بحث هم من یک جمله‌ی کوتاهی امشب عرض کنم [...]

طرف دوم نوار

... ولکن قابل بحث می‌دانند که آیا واقعاً تفکر ساعت را که گاهی در لسان اخبار می‌فرمایند بهتر است؟ یک سال گاهی هفتاد سال عبادت است، این معنایش تفکر در امر قیامت و تهذیب و مطلقاً این امور هست؟ اگر کسی این احتمال را بسنجد با آن احتمالی که فضل عالم را بر عابد ذکر می‌کنند و تعلیل می‌کنند فضل عالم را به اینکه سعی در نجات غیر می‌کند، آیا می‌شود اینطور گفت؟ یعنی حتماً فکر درباره‌ی آخرت عبادت است، فکر در تهذیب حتماً عبادت است، ولی آیا می‌شود گفت این مطلقاً به افکاری که در امر معرفتی است منحصر است مثل عبادات خارجی، عبادات خارجی؛ ما یک عبادات اجتماعی داریم که تولّی مراعات عدل است، مثل کسب، در کسب هم یک کسبی داریم که تولی مراعات عدل است و یک کسبی هم هست که سعیش طلب

حلال است برای اینکه عائله‌اش را اداره کند، آن هم خیلی خوب است. در بعضی از روایات مبارک آن هم نه جزاء از عبادت است، ولكن بین خود اینها، این دو کسب حلال کدامیک اشرف است؟ بین عبادات کدامیک اشرف است؟ حمایت از معصوم «صلوات الله و سلامه علیه؟ مقابله‌ی با دشمنانشان؟ درباره‌ی شیخ مفید «رضوان الله تعالی علیه» گفته می‌شود که ایشان بر شکستن دهان مخالفین اهتمام شدیدی داشتند، یعنی جدیت داشتند که هر که می‌خواهد حرف باطلی را در جامعه راه بیندازد بروند روی سینه‌اش بایستد؛ و این هم یک توفیقی می‌خواهد و هم یک غرضه‌ی مهمی می‌خواهد، که آدم هر جا بفهمد که مجلسی وجود دارد برود و بایستد و بحث کند و [دهان] آنها را بشکند، این در فرهنگ جامعه یک عبادت اجتماعی است.

هكذا عبادت اجتماعی در نفس نظام ولایت، یعنی نظام سیاست، که تنظیم امور جامعه یا جلوگیری از کفار در هجومی که دارند، تعریف آن به گونه‌ای باشد که نفی سلطه‌ی کفار بر مسلمین و هجومشان بر اعتقادات و اعراض و اموال، شامل همه‌ی مسلمین می‌شود [با تأکید] نه مسلمانانی که قوم و خویش‌های شما هستند، یا نزدیک هستند یا در ایران هستند، در مرزهای سیاسی جغرافیایی خاصی را که سازمان ملل به رسمیت شناخته، این احترام برای مسلمین هست، ولی حالا مسلمانی که در فلسطین هست او هم محترم است مالش، ناموسش، جانش، اعتقادش هم محترم است؛ حالا دیگر نه! چه احترامی دارد، یعنی تصرفات کفار و ولایتشان و تولى‌شان و فشارهایی که بر مسلمین در سراسر عالم می‌آورند حق است ولو شما نمی‌توانید، از نظر قوانین بین‌المللی بپذیرند، (برای مثال) فرض کنید افرادی از روس می‌آیند این طرف و آرزو دارند که بتوانند اینجا زندگی کنند، به آنها می‌گوئیم که نمی‌شود، می‌دانید که شما بیائید مشکلاتی ایجاد می‌شود، باید برگردید به همانجا. قضیه چطوری است؟ مسلمان‌ها سراسر عالم که هستند ولایتشان به خدا و معصومین و نظام شما مسلمین - که بحمدالله خدا به شما برکتی را عطا کرد که در محل شما یک چنین کاری واقع شد به وسیله‌ی نائب رشید بر علیه‌شیک چنین برکتی پیدا شد و یک چنین نظامی پیدا شد - هجوم را کسی اینطوری ببیند؛ بعد هم در شکل فرهنگی و سیاسی و اقتصادی ببیند که در همین جا هم میدان تاخت و تاز تصمیم‌گیری‌های آنها وجود دارد، آنها در همین جا هم فشارهای «اقتصادی، فرهنگی، سیاسی» می‌آورند، یک چنین هجومی را

بر کلمه‌ی توحید، بر مسلمین ملاحظه کند. حالا آیا عبادتی که در فکر هست صرف مسئله‌ی تهذیب،... تهذیب حتماً لازم هست، تا تهذیب نباشد اخلاص نیست، فکر درباره‌ی آخرت و اِلی آخر حتماً هست، ولی خلاصه‌ی در چه چیزی می‌شود؟ عبادت فکری هم آیا فقط استنباط از احکام عمل می‌شود؟ یا فکر درباره‌ی تهذیب، یا اگر از آنجا یک قدم این طرف‌تر بیایند، فکر درباره‌ی احکام و عمل و استنباط فقهی و اینکه درباره‌ی سایر قسمت‌هایی که میدان حرکت فکر هست، در ضمیمه‌ی آنها جریان ولایت خدای متعال هم هست.

ممکن است کسی این احتمال را تقویت کند که اینکه روایات هم لسان مبارکش مختلف هست «لا یبعد» بر اساس اختلاف موضوعات است که روی آن فکر می‌کنند، احتمالش را عرض می‌کنم! نسبت نمی‌دهم، کارهای اجتهادی می‌خواهد تا کسی بتواند نسبت بدهد. «لا یبعد» که بشود گفت [؟] اخباری را که درباره‌ی عامل و بعد درباره‌ی حمایت از ولی عادل است. اینکه بگوئیم حرکت فکری در حمایت ولی عادل، در مقابله‌ی با مستکبرینی که ولی جائر و طاغوت هستند در حمایت از کلمه‌ی توحید و نشر توحید در عالم، در هر سه مرتبه نشر آن جزء عبادات مهم واقع بشود، می‌شود چنین احتمالی را دارد. هر جزء یکی از احتمالات است که باید روی آن دقت کرد، زود نمی‌شود نه قبول کرد و نه رد!

خوب حالا ببینید؛ موضوع‌های مختلفی را ما کنار همدیگر آوردیم، یک موضوع، احادیث درباره‌ی عالم بود، یک موضوع درباره‌ی فکر بود، یک موضوع هم احادیث درباره‌ی ولایت بود. یعنی می‌شود مجموعه ساخت و فقط لوازم احادیثی که در یک باب به تنهایی وارد شده ملاحظه نکرد. می‌شود یک حدیث را تک ملاحظه کرد، می‌شود احادیثی که روی موضوع واحد بحث شده تک بررسی کرد، می‌شود موضوع‌های مختلف همین احادیث را ملاحظه کرد و همین طور نسبت بینشان و لوازمشان، اینطور هم می‌توان ملاحظه کرد. البته اضافه کنم که اگر اخلاص نباشد، خالصاً لوجه الله واقع نشود و برای دنیا واقع بشود، برای این عالم واقع بشود؛ نماز که بهترین یاد هست، «أقم الصلاة لذكره» این را دو ریال هم نمی‌خرند. حج ولو صد هزار تومان خرج کرده دو ریال هم نمی‌ارزد. اخلاص نباشد چکارش کند! خدا که محتاج این دویدن‌ها و این سر و آن سر رفتن‌ها و این حرف‌ها نیست، اگر اخلاص شد آنجاها اثرش و ربطش است مواقف کریمه، و الا آنجا کسی در حال عصیان به خدای

متعال باشد در آن مواقع طبیعتاً شاید جرمش شدیدتر باشد، کأنه همانطور که نزدیکی کریمه بودن آنجا به حسب خصوصیت آنها و نسبت آنها به معصومین هست، که در خانه‌ی معصوم باشد و به یک قصد و غرض دنیایی بدی آمده باشد مثل عایشه، این مطرود می‌شود و از طرد هم آن طرف‌تر؛ مثل عمر بن خطاب از طرد هم آن‌طرف‌تر، هکذا در امور فکری و قلبی و الی آخر خدا خودش به برکت نبی اکرم حفظ کند و عنایت کند و توفیق بدهد.

و بالجمله ما مدعی این هستیم که حالات روحی هم تطابق در آن نیست به دلیل خود همین بحث مستطابی که در باب اخلاصش می‌فرمود، علمای تهذیب در باب اینکه آدم زود این عمل را، بگویند درست شد، می‌گویند نه، دو ریالی‌ات نیفتاده، درست شد یعنی چه؟ اطمینان به عمل متأسفانه نفی شد، در مرحله‌ی حالات روحی هم نفی شده. یک چیزی به ذهنم رسید مسلماً شما همه‌ی یتان اولای از من هستید. گمان می‌کنم اینطور بود که آیه‌ی مبارکه «فلا یأمن مکر الله» نازل شد، نبی اکرم (ص) را گریاند اینطور به خاطر هم هست که بعد از مدتی که نبی اکرم گریه می‌کرد از طرف خدای متعال جبرئیل شرف یاب شد، چرا گریه می‌کنی؟ از خوف از امتحان تو، خطاب رسید که - گمان کنم که جبرئیل رفت و برگشت - عرض کرد یا رسول الله خدا می‌گوید مگر من شما دو تا را امنیت ندادم؟ ظاهراً گمان کنم نبی اکرم اینطور فرموده باشند که می‌ترسم خود این امنیت دادن آزمایش باشد! این طور به خاطر می‌آید که بعد خطاب شد که در همین حال باشید، یعنی احساس غنا و بی‌نیازی، الحمدلله رب العالمین ما خُودُم خائِم [با خنده] من خودم خان هستم و این قضیه گذشته است.

اگر چنین باشد؛ تازه در قدم بعد هم در نزد آقایان عرفا این مطلب واضح است تقریباً تمام ایشان، که در قدم بعد از حالت روحی نواقص حالت قبل را می‌فهمد، در هر حالی که باشد، دیده رسیده به فنا، توجه به خودش ندارد، چطور شده، می‌گویم خیلی خوب، برای خود این مطلب رُشد هست یا نه؟ می‌گویند الآن تعریفی برای رُشدش ندارم، می‌گوییم بسیار خوب چشم، شما فانی شدید، رسول خدا هم فانی شد، حالا حالتان در فنا یک رقم است؟ که استغفر الله، غلط بکنم که اینطور بگویم. می‌گویم حالا این رقم فانی بودن تو در آنجا عصیان

تلقی می‌شود کرد؟ عرض می‌کنم که این معنایش این است که تطابق ندارد، شما این لحظه به نظر خودت التفات نداشتی، به خود، می‌آید و می‌بیند دیگر هیچ! یک مقداری بالاتر، می‌فهمی که چرا. التفاتکی بوده و از آن خبری نداشتیم. تلاش می‌کنیم، چشم، اظهار فقر می‌کنیم، چشم. ما که نمی‌گوئیم نه! ما می‌گوئیم این حضور چکاره است؟ این کیف چکاره است؟ کیف تطابق دارد؟ کیف که تطابق ندارد. بگذریم از اینکه در همان مثالی هم که می‌زنند که در این هم که قوه‌ی درآکه آینه در صورت شیء همان طور که هست مُنقش می‌شود الا ما شاء الله خدشه است. یک مقدار آینه را محدب و مقعر می‌کنیم، خیلی هم واضح می‌شود می‌گوئیم آینه‌ها موج داشت ولی واضح می‌شود یک مقداری هوا و امواج نوری که بینش رابطه دارد، برقرار کرده آن را تغییر می‌دهیم لامپ جیوه‌ای می‌گذاریم، یا لامپ کذا می‌گذاریم، لامپ مهتابی یا لامپ آفتابی یا غیره و ذلک می‌گوئید خیلی فرق داشت. در این یک وسائلی است که الا ما شاء الله جای اشکال دارد، حالا اینکه می‌گوئید آینه‌ی صاف، با کدام ابزار سنجیدید؟ صافی‌اش چقدر بود؟ خود مقابل قرار گرفتن آینه‌ی صاف، تقابلی به چه معنا بود؟ نوری که موجب انعکاسش شد، چه نحو نوری بود؟ و الی آخر که آن هم در آن بوده ما لا یخفی. بله؛ می‌شود با ذهن عرفی و تصامح از همه‌ی اینها عبور کرد.

اگر بگوئیم تطابقی در کار نیست خاصه با بحث‌هایی که اگر در خاطر مبارکتان باشد در بحث تغییر و تغایر و آن مقدمات؛ کاملاً معنی تطابق شکسته شده، جایی برای صحبتش نیست، بعلاوه‌ی اینکه در وحدت ترکیبی اینها هم معلوم شده که نمی‌توانیم به هیچ وجه مطابقت قائل شویم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

(س) حاج آقا می‌خواهید بفهمائید که علم کیف نفس نیست، می‌خواهید بگوئید بی صورت نیست؟

(ج) حالا در مقدمات هستیم، چیزی نخواستیم بگوییم.

(س) این علم را اول تقسیم می‌کنند به حضوری و حصولی و بعد، علم حصولی را کیف نفس می‌دانند و آن

هم طبیعتاً به علم حضوری برمی‌گردانند، [؟]

(ج) حضوری که خود نفس است.

س) نفس و شئون خودش. آن وقت این را علم به خارج هم می‌گیرند، از آن جهت که علم به کیفیات نفسانی علم به خارج است به آن علم حصولی می‌گویند و تطابق را در آن مرتبه قائلند، در مرحله‌ی علم حضوری که اصلاً تطابق معنا ندارد.

ج) بله.

س) چون محکی‌ای ندارد که تطابقی باشد.

ج) بله. خودش، خودش است.

س) بنابراین در رتبه‌ی علم حضوری اصلاً بحث تطابق نیست و نسبت به حالات و اینها هم این بحث که اینها جنبه‌ی حاکویتی داشته باشند و تطابقی باشد اصلاً در آنجا مطرح نیست.

ج) علم حضوری، علم نسبت به چیزی هست یا نه؟

س) علم نسبت به همان چیزی است که بالتطابق دارد آن را می‌آورد، یعنی تطابق با غیر دیگر مطرح نیست. خودش را دارد می‌یابد.

ج) تطابق با خودش است و خودش را دارد می‌یابد، خودش را که یافت، خودش چیست؟ خودش چیزی است جدا و مستقل یعنی دعوی انفصال می‌کنید بینش با خارج.

س ۲) خیر. اتحاد است بین عالم و معلوم.

ج) عیبی ندارد. ما خارج را می‌گوئیم؛ این خودش با کیف خودش، آیا مطلقاً از خارج منفصل است، که لقب علم را از آن راحت برداریم.

س ۲) آن موضوعاً مال [؟] مال اینجا نیست.

س) بحث علت و معلولی یک بحث است که طبیعتاً اینها نظام علت و معلولی را در حصول ادراکات قائلند، یعنی نمی‌گویند ادراکات ما بدون تأثیر و تأثر خارجی پیدا می‌شود. ولی کلام سر این است که ما بین احساس گرسنگی و یا بین سایر حالاتی که پیدا می‌شود فرق می‌گذاریم یا نه؟ باید بالآخره وقوف خودمان را به خارج - به هر معنا [با تأکید]، به طوری که مفاهمه‌ای صورت بگیرد، آدم احساس کند که درکی دارد باز ممکن است

بفرمایید درک دارد یعنی چه؟ ولی آنکه ، اگر بالأخره همه‌ی بحث‌ها به فهم خود انسان برنگردد، اصلاً بحث [از موضوع جدا] می‌شود، در همه‌ی رتبه‌ها آنچه که موضوعیت دارد فهم انسان است، حتی در پرستش، آدم تا نفهمد، تا ادراک نکند، در همه‌ی مراحل آنکه موضوعیت پیدا می‌کند فهم است.

(ج) آن اشکالی است که برای حلش صحبت می‌کنید.

(س) حالا من عرضم این است که بالأخره اینها در این رتبه که،

(ج) این اشکالی که ما برای نفس کردیم را شما چکارش می‌کنید؟

(س) من این طرفش را عرض می‌کنم که بالأخره اینکه می‌گویند نظام علت و معلول را ، منکر نیستند که آدم تا نگاه نکند یک فعل و انفعالاتی، روابط علی و معلولی در بین نباشد، قطعاً تصویری از این در روح انسان منعکس نمی‌شود، حالتی برای نفس پیدا نمی‌شود که بر اساس آن حالت بگوئیم وقوف پیدا کرد به چهره‌ی خارجی این.

(ج) حالا می‌خواهم مطلبی را،

(س) بعد فرق این است که چه فرقی است بین این چهره‌ای که در ذهن پیدا می‌شود و بین بقیه چیزها.

(ج) نه. من اول کار سؤالم یک چیز دیگری هست؛ سؤال من این است که وقتی می‌گوئید حاضر شد در نفس، وقف به خودش، خودش حاضر هست. می‌گویم این وقوف به خودش چه ربطی به خارج دارد؟ اولین اشکال به شخص حضور است که آیا نفس پهلوی خودش حاضر هست؟ معنای حضور که می‌کنید می‌گویید ما خودمان، خودمان را می‌شناسیم.

(س) حاج آقا؛ یک بحث بر سر علم حضوری است که علم حضوری یعنی حضور سیر،

(ج) اول علم حضوری یعنی چه؟

(س) یعنی خود معلوم در نزد عالم حاضر باشد.

(ج) یعنی کیف عالم باشد؟ دوئیت نداشته باشد، خود نفس در نزد خود نفس دوئیت دارد یا دوئیت ندارد؟

(س) نه.

(ج) خود نفس پس با خود نفس دوئیتی ندارد؟ ما الآن ابدأً کاری به اشیاء خارجی نداریم.

(س) بله، یک نفس به واسطه‌ی علم حضوری نفس به خودش است.

(ج) کاری هم به صور ذهنی و....

(س) البته آن نقض در بحث نسبت هم می‌آید که بالأخره نفس الآن وحدت ترکیبی با نظام عالم دارد،

بنابراین بر هر چه هست وقوف داشته باشد.

(ج) نه.

(س) چون [؟] فعلی است با ترکیبات خودش.

(ج) نه، آن که بعد باید جواب بدهیم سر جای خودش محفوظ. ما فعلاً در فرض اول هستیم، فرض اول اینکه

معنای حضور را درست بفهمیم، این حضور در نزد نفس که می‌فرمایید می‌گوئید خودش،

(س) این حضور هم جز به بساطت تفسیر پذیر نیست دیگر، لذا می‌گویند حضور مجرد لمجرد که برگردد به

بساطت.

(ج) خیلی خوب، حالا این نفس حضور مجرد لمجرد، نفس، خودش خود را خوب می‌شناسد.

(س) چون با پخش بودن و گسستگی حضور معنا ندارد.

(ج) عیبی ندارد.

(س) همان غیاب.

(ج) یک چیز هست و غیاب هم بر آن ندارد، تهذیب مال چیست که واقع می‌شود؟

(س) تهذیب مال رشد نفس است نه مال معرفت.

(ج) من سؤال دیگری دارم می‌کنم.

(س) من همین را عرض می‌کنم؛ یعنی الآن همین که هست و خودش را درک می‌کند وقتی تهذیب بکند

رُشد پیدا می‌کند؟

- (ج) نه. من می‌خواهم عرض کنم که خودش خود را می‌شناسد؟ یعنی می‌داند که مرئی هست یا نه؟ موجب هست یا نه؟ مغرور هست یا نه؟ خودش، خودش را می‌شناسد؟ خودش واقف به خودش هست؟
- (س) یعنی یافت‌های خودش را تبدیل به مفاهیم ذهنی کرده یا نه؟
- (ج) نه تبدیل به مفاهیم. یافت خودش الآن برای خودش،
- (س) بله، یافت یک موجود مرئی است و به مفهوم ذهنی تبدیل نشده است، مثل اینکه آدم گرسنه است و التفات ندارد که گرسنه است.
- (ج) عیبی ندارد، خودش را تحلیل نکرده.
- (س) دقیقاً معنایش همین است.
- (ج) خودش را توصیف نکرده من کاریش ندارم.
- (س) بله.
- (ج) تا آخر کار توصیف نکند، ولی خودش خودش را می‌شناسد.
- (س) می‌شناسد به این معنا که خودش را درک می‌کند با همه چیزی که هست. [؟] خودش را درک می‌کند.
- (ج) نه،
- (س) خودش هر چه هست خودش را درک می‌کند.
- (ج) خودش پس برای خودش ابدأ مجهول نیست.
- (س) نه.
- (ج) خیلی خوب،
- (س) حالا غفلت یعنی چه؟ یعنی تصویر ذهنی از او ندارد.
- (ج) حالا تصویر ذهنی دارد یا ندارد، مربوط به مرحله‌ی بعد است. پس در حقیقت خودش خودش را می‌شناسد.
- (س) بله، چه اشکالی دارد؟ «می‌شناسد» یعنی به علم حضوری بله، به علم حصولی نه.

(ج) نه، به علم حضوری می‌خواهم بحث کنم. به علم حضوری هیچ عیبی ندارد؟
(س) بله.

(ج) زحماتی که ایشان می‌کشد، برای این است که یک مجسمه‌ای از خودش درست کند، آن وقت در مجسمه‌سازی‌اش اشتباه می‌کند، نه پهلوی خودش حاضر نیست، من باب مثال عرض می‌کنم، این دستی هم که دارد نقاشی می‌کند، دست همان خود است ولکن به ذهنش آمده که مثلاً این دست باید دو تا گوش بگذارد، چهار گوش گذاشته یا یک گوش گذاشته. این زحمتی که دارد می‌کشد، خود نفس است که دارد زحمت می‌کشد، خودش هم که برایش حاضر است، چطور در نقاشی‌اش اشتباه می‌کند؟

(س ۲) دستش لابد فرق می‌کند.

(ج) چطور (با خنده) دستش سر خود می‌کشد؟ پس دستش دست خودش نیست.

(س ۲) [؟] زیاد است، تابع نفس که نیست.

(س) چون نمی‌خواهد خودش را خوب بشناسد، اختیار می‌کند که ...

(ج) پس اختیاری هست و واسطه‌ای واقع می‌شود و می‌تواند چیزی تمام باشد.

(س) بله، در تبدیل هرگاه پای فعل بیاید که آدم بخواهد کاری انجام دهد اختیار در بین است، بنابراین هر وقت می‌خواهد وجود را تبدیل به یک ادراکات جدید کند، حتماً پای اختیار در بین است.

(ج) خیلی خوب، پس بنابراین این علم از اختیار سابق شد و عمداً می‌تواند اشتباه کند. و الا کاملاً واقف است. هرگاه کسی نخواست اشتباه کند، دیگر اشتباه برایش محال است، محال محض

(س) یعنی...

(ج) به فرض داریم می‌گوئیم

(س) بله حتماً همینطور است، که اگر بنای جد داشته باشد بر تبعیت حضرت حق محال است خطا رخ بدهد.
بر آن.

(ج) خیلی خوب.

حضرتعالی (س) یعنی خطا همیشه در اختیار سوء است و چیزی غیر از این نیست، چیزی جز این نیست. مگر

(ج) کار نفس هم که نیست؟!

(س) کار همان اختیار است.

(ج) اختیار غیر از نفس است (با خنده)، دو تا چیز پیدا کردیم؛ یک نفسی پیدا کردیم که یک کیفی دارد.

(س) نفسی است که می‌توانم اختیار کنم.

(ج) نه، بسیط بنا شد حالا بساطتش و اختیارش را جدا نکنید تا دو تا چیز شود. آن وقت من بگویم که اختیارش حاضر است یا حاضر نیست؟

(س) اختیارش هم هست و حاضر هم هست.

(ج) خیلی خوب، پس اختیارش هم حاضر است، هم اختیارش را می‌شناسد و هم خودش را می‌شناسد و هم قربتِ اِلَی الله، جدی هم که دارد می‌شناسد که جد است.

(س) آن وقت دیگر واقعاً خطا به ما رخ نمی‌دهد، مگر منشأ خطا غیر از این است که آدم سوء، روی مبنای حضرتعالی که حتماً همین باید باشد که منشأ خطا سوء اختیار باشد.

(ج) نه، شما در حل بیائید در میدان و اشکال زیاد نکنید، در اینجا فعلاً بحثی که داریم سر این است که «اختیار، نفس و خصوصیاتش» به یک تجرد خاصی رسیده‌اند که حالا این در مقام فعل هم اگر اختیارش، اختیار الهی است که در نزد خودش هم حاضر است که الهی است یا الهی نیست، حالا این خیلی اشکال تندی هست و ما داریم این را غمض عین می‌کنیم، یعنی این اختیار سوئی که مال نفسی است که مجرد است، را اگر روی ذات ببریم اختیار سوء برایش ممتنع می‌شود، چون یادتان نرود که مجرد گرفتید و اختیار را هم جزء خودش گرفتید، یک چیز است و غایب هم نیست.

«والسلام»

بسمه تعالی

ولایت مطلقه فقیه دور چهارم

جلسه: ۱۲

تاریخ جلسه: ۱۷ / ۱۲ / ۶۸

موضوع جلسه: ولایت (تعریف علم)

کد نوار: ۰۱۳۷ - ۱۶۴۵ - ۲۵۵۷

پیاده کننده: سید هادی ناطقی

تاریخ تایپ: ۱ / ۱۰ / ۸۵

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: درباره حضور یک تعریف مختصری درباره کیف نفس می‌کنیم و بعد درباره علم بحث می‌کنیم. گاهی غرض از کیف نفس بنا به بحثی که عرض شد اگر مرکب بگیریم کیفیت منتجه می‌شود، در مورد منتجه باید در آخر بحث با شناخت بیشتر بحث کنیم که آیا منتجه، حاصل ترکیب سه رتبه از اموری است که در ادراک دخالت دارد یعنی حاصل کیفی که از عالم معقول و مثال و محسوس است، را منتجه می‌گویید؟ یا آن که غرض شما از منتجه فقط به بخشی است که در عالم مثال است و موضوعاً موضوع آن مختلف است. گاهی در عالم مثال نمونه سازی است نسبت به ارتباطی که عالم به عالم روح مثال دارد، گاهی ارتباط آن به خود عالم مثال، گاهی ارتباط به خارج یعنی این عالم محسوس یا این که منتجه اصلاً وارد در عالم مثال نمی‌شود و کیف نفسی که وجود دارد معنای آن معنای منتجه نظام حساسیتها می‌باشد، فقط در همان رتبه صحیح است که به آن کیف نفس بگوییم این که بگوییم اوصاف نفس متعدد است و در ارتباط خود به عالم مثال قابل تحلیل است لکن خود آن‌ها هم یک منتجه علی حده دارند، نظام هستند و آن هم یک کیفی دارد، که می‌شود کیف نفس گفت و بالجمله اگر ما منتجه را در هر فرضی که بگیریم، این یک چیز متیقن می‌ماند که خاصیت منتجه با خاصیت اجزاء خود فرق دارد خاصیت آن، خاصیت مرکب است، یعنی نحوه ربط منتجه (منتجه شیء) گویی که به امور دیگری که وجود دارد واسطه قرار می‌گیرد. منتجه مرکب در

ارتباط اجزاء درونی یا روابط درونی نسبت به روابط بیرونی [واسطه قرار می‌گیرد]. ومانعی ندارد که بگوییم اگر در جایی گفتیم که نتیجه معنای یک نحو حضوری را که بعد باز در بحث جزمیت و یقین بحث آن را به میان می‌آوریم، نتیجه را عیبی ندارد که انسان بگوید ادراک می‌کند، تقوّم هم به اجزاء دارد به کیفیت روابط درونی هم تقوّم دارد، همینطور که تقوّم به خارج دارد در عین حالی که اشراف به تک تک اوصاف درونی نباشد، یعنی آن اشکالی را که ما عرض کردیم این کیف چه کیفی است که برای خود نفس اوصاف خود حاضر نیست، اگر کیف را منحصر کنید به کیفیت نتیجه این اشکال دیگر وارد نمی‌شود. اگر کیف، کیف نتیجه باشد، هر چند تقوّم دارد و قوام به اجزاء دارد، ولیکن اگر بگویید اجزاء غیر از نتیجه هستند نه غیریتی که به انفصال حقیقی نه وحدتی که به اتصال حقیقی آنها را بکشاند؛ چون کیف نفس را که بحث کردیم گویی نزدیک بود بگوییم که همه آن نفس، پهلوی خود حاضر است یعنی مانند این که یک نحو تطابقی مشاهده می‌شد که نباید دیگر اوصاف نفس از انسان غائب باشد، باید انسان خود را خوب بشناسد ولی عیبی ندارد که نتیجه را اگر گفتیم معنای کیفیت داشتن همان به اصطلاح حضور نتیجه است، نتیجه حاضر باشد ولی اجزاء حضور نداشته باشند. (یعنی اشراف انسان بعداً هم عرض می‌کنم که غرض از اشراف چیست، نسبت به اجزاء نباشد. بعد این نتیجه در شرائط مختلف قرار می‌گیرد، حتماً عوض می‌شود. یک چنین چیزی را ممکن است در جای خود اثبات کنیم، فقط اینجا این را به صورت اشاره عنوان می‌کنیم. چرا این بحث را اینجا مطرح کردیم؟ می‌خواهیم چون خواستیم بگوییم نتیجه، اعم از اینکه برای یک قسمت خاص از حیات انسان باشد و یا برای هر سه باشد، عیبی ندارد که با اجزای خود مختلف باشد. یکی این که خاصاً اگر به اصطلاح به حالت خاصی که انسان دارد تفسیر بشود، آن حالت باید حتماً همان نتیجه باشد؛ یک نکته دیگری را هم اینجا اشاره کنیم و آن عبارت از این است که اگر کیف نفس باشد (نه به این صورتی که بیان شد) آن وقت بگوییم از کیف نفس ابعاد مختلفی ناشی می‌شود. کیف نفس دارای ابعاد مختلفی است، مثلاً یکی بُعد علیت، از آن صادر می‌شود و آدم می‌گوید علیت را می‌یابم و یکی دیگر از یک بعد دیگر ناشی می‌شود انسان می‌گوید، اختیار را می‌یابم، اگر اوصافی باشند که همدیگر را نقض کنند، لاًقل نمی‌شود. در اوصافی که ذکر می‌کنیم و می‌گوییم وصف نفس است ولو به لحاظ

وجوه و اعتبار متعدد باشد، حداقل شرط این است که همدیگر را طوری نقض نکنند که قول به انفصال حقیقی در آنها لازم باشد. اگر قول به انفصال حقیقی در آن پیش آمد، وحدت نفس را منفصل می‌کند چون می‌گویید هستی این خصوصیت به خصوصیتی در نفس بازگشت می‌کند. می‌گویید نفس در عین وحدت همه قوا و همه ابعاد است، ما هم می‌گوییم بسیار خوب! بر فرض وحدت ترکیبی این حرف به خوبی پذیرفته می‌شود، در غیر وحدت ترکیبی هم ممکن است شما از این یک نحو تلقی داشته باشید، ولی شرط دارد! نمی‌تواند قول به انفصال را ایجاد کند. هر چند دوئیت در وصف (بنا بر بحثی که در ذات شده است)، به دوئیت در خصوصیت، دوئیت در خصوصیت، باید منفصل کند و دو ماهیت و دو نقش درست کند. این سر جای خود اشکال اول است، ولی شما آمدید و بحث کردید ما هم پذیرفتیم که می‌تواند جامع خصوصیات مختلف شود (البته بنا به اصالت، جمع نمی‌شود و این سر جای خود محفوظ است) ولی نباید اوصاف اوصافی باشند و ابعاد ابعادی باشند که خود آنها در ذات خود انفصال را درک کنند. قول به اختیار این است که تحت علیت نباشد. حالا این یک دسته از آنها بود، که مورد بحث من نیست.

درباره‌ی قول به علیت؛ می‌گوییم مطلق است هر چه هر جا ببینید فقط تحت ربط علیت می‌تواند تفسیر شود نه چیز دیگر. این یکی اگر چه موجب کلی باشد، آن سالبه جزئی باشد ولیکن به شرطی که سلب، جزء ذات آن باشد که بعد را منفصل کند؛ یعنی نتوانید بگویید هر دو به یک کیف نفسانی بر می‌گردد به یک نفس بر نگردد! یعنی چه؟ یعنی اختیار می‌خواهد بگوید علیت بر فعل حکومت ندارد و الا اگر علیت حاکم باشد دیگر اختیار نیست. قول به این که؛ نمی‌توانیم یکی از آن دو را تحلیل کنیم یا بگویند انفصال آنها را نمی‌توانیم جواب دهیم، معنای این گفته آن است که نتوانسته‌اند کیف نفسانی را بیان کنند و صحیح است کسی از همین راه آغاز کند سراغ کلیه تعاریف بعدی بیاید یعنی اگر غلط و صحیح با حق و باطل، در ریشه این دو تا یک چنین انفصالی پیدا شد، علیت می‌خواهد ادعای صحت و بطلان را کند، بگوید وقوع دارد، ندارد، اثبات وجود - سلب وجود؛ قول غلط کدام است؟ واقعی نباشد، (وقوع نداشته باشد) یعنی چه؟ یعنی هر چه وقوع دارد، زیر چتر علیت است. قول به اختیار و بحث اختیار به هر نحوی، که شما اختیار را تفسیر فرمایید، معلوم می‌شود که یک

حق و باطلی داریم و هر دو هم امر وجودی هستند و لذا صحیح است که جمود عقل و جمود جهل بگویید. می‌گویید صفت حرص صفتی است که در کافر وجود دارد، می‌گویید با صفت رذیله مبارزه کن و از بین ببر. قول به این که معنای آن این است که پاسخ این مطلب به این تعبیر که، معنای امور شرور را یعنی به طور کل، امور باطل را به این معنا بگوییم که حُسن انضمام ندارد، چطور ندارد، بعد حاصل این است که نتیجه‌ای دارد، حاصلی دارد، اثری دارد یا اثری ندارد؟ آن چیزی که می‌گویید نحو ترکیب آن، ترکیب خوبی نیست. بسیار خوب! می‌گوییم نحو ترکیب خوب نیست و یا مثلاً صحت انضمام خاصی را ندارد. بعد بالاخره نتیجه‌ای دارد و یک اثری دارد یا ندارد؟ آن اثر را می‌خواهی چه کار کنی؟ نسبت به خود بدهی، بگویی، یعنی کیفیت ربطی بین این و عالم برقرار می‌شود یا نمی‌شود؟ و می‌خواهی بگویی که این آثار درست نیست یا بگویی درست است؟ مسأله حل هر دو در یک نتیجه بزرگتر که ما بحث آن را در جای خود باذن الله تبارک و تعالی خواهیم کرد، آن فرق دارد با کسی که اول قائل به نتیجه نیست، جمع را جمع عددی می‌گیرد. برای اجزاء در جاهای مختلف، یک هویت جدید حادث نمی‌شود. اولاً این قلمروی نیست که از آن، مبنا حاصل آید، ثانیاً حل شدن در آن جا پاسخ در این قسمت را نمی‌دهد! و الا تشریع شرایع لغو می‌شد. امیدواریم که خدا تفضلاً توفیق عنایت کند و انشاء الله بتوانیم که در جای خود مفصل‌تر بحث کنیم. اینجا فعلاً عرض می‌کنیم این که به طور جداگانه بگوییم یک میدان، میدان عقل نظری است، و به طور جداگانه یک میدان، میدان عقل عملی است به طور متوالی میدانهای جداگانه‌ای را درست کنیم و حوزه‌ها را جدای از هم بحث کنیم، بعد هم در بحث علم و شناخت و معرفت که می‌آید، بگوییم همه آنها کیف نفس هستند، در نهایت شرط این است که با همدیگر آن قدر متناقض نباشند که انفصال و نفی یکدیگر را نشان دهند. چون اگر نفی یکدیگر را نشان دادند، آثار آن در خیلی از جاها ظاهر می‌شود. یعنی در حقیقت منطق دو پایه‌ای یا دو دستگاه منطقی درست می‌شود و یا منطق دو پایه‌ای درست می‌شود که هر کدام از این دو تا درست شود، آن وقت تعریف شما از یک شیء [این گونه می‌شود که] بگویید من با دو نظر نگاه می‌کنم می‌گویم در آخر درباره این کار می‌خواهی چه کنی، چه

تصمیمی می‌خواهی بگیری؟ می‌گویند از جهتی صحیح است، از جهتی مثلاً صحیح نیست، از جهتی می‌شود به آن وقوع را نسبت داد و از جهتی هم نمی‌شود به آن وقوع را نسبت داد.

حالا باز در این قسمت اشاره سریعی بکنیم، برسانیم به بحث،

س (۱) دو مطلب را فرمودید : یکی اینکه ما علم را کیف اما کیف منتجه بگیریم.

ج) منتجه، البته برای علم یک تقسیمات خاصی می‌زنیم، در یک جا به عنوان آن چیزی که مورد تصرف ما می‌باشد و مسأله تمثیل و کیف ارتباط ما است، بحثی است که خدمت شما عرض می‌کنیم. حالا آیا اگر از اینجا هم بالاتر رویم می‌توانیم مثلاً یقین و جزمیت را هم همین بدانیم یا یقین و جزمیت یک رتبه بالاتری است، مسأله منتجه فقط به اصطلاح،

س (۱) مثل اینکه یک پله، بحث جلو رفت.

ج) یک اشاره‌ای قبلاً در بحث شده بود، خیلی زود از آن گذشته بودیم، در سه جلسه یا دو جلسه قبل اشاره شده بود.

س (۱) یک سؤالی بود که ما عرض کرده بودیم، اگر حضور مجرد نزد مجرد را ما بخواهیم تعریف علم بگیریم، فرمودید؛ نباید نفس از خود مخفی شود. ما عرض کردیم اگر کیف ارتباط هم بگیرد نباید کیف ارتباطات این موجود مختار، از خود مخفی باشد بنابراین باید عالم به خود و خفایای خود باشد. این ظاهراً جواب آن عرض ما بود که می‌فرمایید علم، کیف منتجه است و این مستلزم این نیست که به اجزاء درونی خود هم وقوف داشته باشد.

ج) آن وقت البته این یک بیان نسبت به علم و فاعلیت آن،

س) البته اگر الان جای این توضیح نباشد قابل قبول است، و الا این مقدار هنوز روشن نشده است. بالاخره کیف منتج مقوم به اجزاء است؟ و کیف ارتباطات نفس، اجزاء و منتجه آن بالاخره، همه، در این مجموعه است و اینکه باید وقوف بر مجموعه داشته باشد.

ج) حالا آیا این مجموعه‌ای است که در عالم مثال درست می‌شود یا مجموعه‌ای است از سه عالم یا مجموعه‌ای است که فقط در عالم معقول است؟ اگر صحبت از یقین و جزمیت باشد آن را بعد بحث می‌کنیم که اگر غرض شما از این حالت که می‌گویید حالت صرف یقین محض است، آن مخصوص عالم معقول بیان می‌شود. اگر غرض شما این است که این در عالم تمثیل هم جریان یافته باشد، آمده باشد، آمده باشد آن وقت می‌شود منتجی که از سه ادراک، در خود تمثیل وجود دارد یعنی در عالم نمونه سازی شما می‌توانید سه نوع را درست کنید، (می‌توانید سه نمونه را درست کنید). ارتباطاتی دارید با عالم خارج، یک ترکیباتی تکلفی تمثیلی و تبدیلی، می‌توانید درست کنید و ارتباطهایی هم که دارید به خود عالم مثال نسبت به آن هم صحبت می‌فرمایید و همچنین ارتباطاتی هم با وضع روحی خود دارید. اینها منفصل و بریده محض نیستند، از آن هم یک تعاریفی را شما می‌گویید، همین تحلیلی را که برای حالات نفس می‌فرمایید، اینها مفاهیمی است که بیان می‌کنید. هر چه شما یا بنده صحبت می‌کنیم درباره روح و یقین و الی آخر، اینها خود آن حالات که نیست! اینها مفاهیمی است که بیان می‌شود، معنا این است، همانطور که عالم مثال ارتباطی به عالم محسوس دارد، یک چنین ورودیهایی هم دارد و از آن جا هم یک کیفیت سازهایی دارد و بعد هم کیفیت خود را باز به هم می‌ریزد و قدرت تهیه کردن ترکیب دوم و یا تمثیل دارد. در اینجا یک وحدت ترکیبی بزرگ درست می‌شود که بعداً ممکن است به آن مثلاً نظام فکری بگویید. این هم منتهای دارد! ولی این منتهای است که حتماً شما حاکم هستید، حاکمیت تبدیلی و تصرفی هم بر آن دارید. و صحیح است بگویید به این حکومتی که متعلق به شما است، ارتباط به خود نفس پیدا می‌کنید و برای نفس ظرف می‌شود، برای تغییراتی که در تهذیب ایجاد کنید، تصرفاتی که در خارج کنید و تصرفاتی که در خود ذهن کنید.

اگر بنا شود منتهای اینجا باشد، چون فاعلیت در همه موارد آن وجود دارد، هم نسبت به کل آن و هم نسبت به اجزاء آن وجود دارد و هم نسبت به روابط آن است، اگر معنای علم این باشد که حضور این فاعل در حکومت بر رابطه در این جا است، آن معنای حضور عند النفس یک چیز دیگری می‌شود.

اگر به هر سه اینها با هم، وراء اینکه بخواهیم بگوییم ما تعریفی از آن داریم، می‌گوییم حرکاتی داریم که این حرکات با هم انجام می‌گیرد. حالت روحی را چه تعریف داشته باشید و چه خصوصاً در یک بخشهایی که می‌رسیم می‌گوییم نمی‌توانید تعریف از آن داشته باشید (در عین حالی که می‌یابید که وجود دارد). ممکن است ارتباط به مراتب ولایت نسبت به بالاتر، در ترکیب فاعلی به اصطلاح ارتباط دارید، ادراک به معنای ارتباط داشتن، نه ادراک به معنای تمثیل و نمونه‌سازی دارید. شاید در آن جا اشاره کنیم که مثلاً این که شما می‌گویید : «عن الابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک» از آن قسمی نیست که شما بتوانید برای آن در عالم مفاهیم، شبیه‌سازی کنید و نمونه‌سازی و اینکه کیفیت ارتباطش از این قسم باشد. در عین حال آن سر جای خود، تا خیلی از مراتب ولایت، هر مرتبه‌ای که بالاتر از شما باشد. این که نتوانستند تعریف دهند برای بالاتر که نسبت به حضرت حق می‌گوییم هیچ کسی نمی‌تواند تعریف دهد. در رتبه حضرت حق (جلت عظمه) می‌گوییم آن کسی که بخواهد گنه معرفت پیدا کند که مطابقت پیدا کند، چنین چیزی ممتنع است، ولی هر رتبه‌ای نسبت به رتبه‌ی مادون، می‌تواند، ولی اینکه ارتباط آن چطور است، انشاءالله تعالی آن یک بحثی است که بعد می‌آید. آن وقت قاعدتاً این نه معنای تعطیل می‌دهد و نه معنای تشبیه می‌دهد چون معنای تعطیل و تشبیه موضوعاً برای رتبه‌ی نمونه‌سازی و مثال‌سازی است. موضوع آن خروج موضوعی از رتبه‌ی ارتباطات به اصطلاح عالم معقول و روحيات دارد. موضوع آن از رتبه‌ی عالم اختیار و ترکیب نظام ولایت متأخر است. انشاءالله در جای خود بحث در محضر شما هستیم. فعلاً اینجا یک نکته را فقط اضافه کردیم که این بحثی را که اشاره کرده بودیم که در بحثهای قبل اگر خاصیت منتجه با خاصیت اجزاء فرق داشته باشد، عیبی ندارد و می‌توانید بگویید؛ نفس مرکب است و منتجه معنای کیف نفسانی می‌شود. البته برای منتجه هم در بحث سه تا جا گذاشتیم که بحث در جای خود بیشتر دقیق شود انشاءالله.

س (۱) بحثی که در مورد صحت و مبنای علیت دارید برای من روشن نشد، شاید قبلاً بحث شده باشد که اگر ما قائل به علیت باشیم، صحت را باید برابری قائل شویم.

(ادامه بحث)

س ۳) بله. مطلب دومی که فرمودید این بود که؛ اگر ما برای نفس، وحدت ترکیبی قائل بشویم و قائل بشویم که نفس در عین وحدتی که دارد مرکب است و کل القوی است، باید ادراکات و دریافتهایی که از این نفس داریم همدیگر را نشکنند و الا حتماً به انفصال نفس منتهی می‌شود و می‌فرمایید بر این مبنا باید ادراک، یافت علیت، آقایی که گفته‌اند ما ادراکات بدیهی را از ادراکات حضوری خودمان اخذ می‌کنیم، مصداق در نفس خودمان علیت را می‌یابیم و بعد مفهوم علیت را از آن انتزاع می‌کنیم، می‌فرمایید بنابراین هم علیت و روابط علی و معلولی را در نفس می‌یابیم و هم تناسبات اختیار را در نفس می‌یابیم و این دو تا یافت، چون همدیگر را می‌شکنند طبیعتاً این نفس به وحدت خود، نمی‌تواند این دو یافت را داشته باشد. طبیعتاً اگر حقیقتاً این دو تا یافت در نفس باشد باید به انفصال برگردد و دو چیز در خارج باشد که یکی حقیقت و تناسبات آن، تناسبات علی و معلولی و جبری باشد و دیگری حقیقت و تناسبات آن، تناسبات فاعلیت و اختیار باشد و این که بگویید ما هم مصداق علیت را در نفس خود می‌یابیم هم فاعلیت و اختیار را می‌یابیم این دو تا یافت، متناقض است و با وحدت ترکیبی نفس سازگار نیست. منتها نکته‌ای که فرمودید نکته جدیدی بود.

س ۴) .. اینکه تفسیر کنیم این ضرورتاً اثبات عدم انفصال در خود نفس که نمی‌کند!

س ۳) اگر دو تا یافت از دو حیثیتی که با همدیگر قابل جمع نیستند به وحدت نمی‌رسند، چطور می‌تواند در یک وحدت ترکیبی وجود داشته باشد؟

س ۴) تحقیق نظری آن را هم نمی‌توانیم منسجم کنیم این چه ارتباطی دارد که این ضرورتاً ثابت می‌کند نفس منفصل است؟

س ۳) دو تا یافت متنافی در نفسی که وحدت ترکیبی دارد ممکن نیست، دو تا یافت که همدیگر را تکذیب می‌کنند، تأیید نمی‌کنند.

س ۴) تفسیر آن تکذیب می‌کند.

ج) نه ! آن یک بحث دیگر می‌شود، یک وقت شما می‌گویید علیت را در یک باب دیگری می‌شود تعریف کرد، یک وقت می‌گوییم که بر فرض معنای علیت همین جریانی باشد که حکومت قانون را و علت و معلول را

تمام می‌کند. بر فرض که می‌شود صحبت کرد! ما اگر بنا بگذاریم که معنای علیت این است، کما اینکه آقایان بنا گذاشته‌اند. بنا هم گذاریم که معنای اختیار هم این است که تابع علیت نباشیم و الا این اختیار، جبر می‌شود. بعد می‌گوییم این دو تا بنا به علم حضوری مربوط است این بنا را ما تعریف نکردیم، یافتیم. سه تا مقدمه را در هم نمی‌کنیم جدا جدا می‌گوییم. اول می‌گوییم بنا می‌گذاریم، ولی بعد می‌گوییم این بناها را بیهوده نگذاشته‌ایم! این بناها را چون یافته‌ایم، چون کیف نفس بوده، چون منتهی به حضور است. این را جنابعالی گفتید، بعد یک قول دیگر هم اضافه فرمودید و گفتید؛ نفس هم یک چیز است «فی وحدته کل القوی». می‌گوییم وحدت آن وحدت بسیط است؟ می‌گویید نه، شبیه وحدت ترکیبی گفته شده است؛ این دو تا را بحث می‌کنیم. اما اگر بسیط باشد، اگر بسیط باشد که واضح است که می‌شکند! درست نیست، دوئیت است؛ شما دو صفت آورده‌اید که دوئیت آن تمام است.

اما اگر مرکب باشد؛ مرکب هم ترکیب از روابطی است که ترکیب را پذیرا باشد و الا اگر اعلام انفصال بکند که دیگر ترکیب نمی‌شود! شرط ترکیب این است که دعوی انفصال مطلق در آن نشود! اگر چیزی را گفتید که مطلقاً منفصل است این دیگر چگونه مرکبی است که مطلقاً منفصل باشد؟! حالا شما یافتی را که دارید، یک یافت.

س ۲) اول می‌بایم، بعد این که یافتیم تعریف است. حضرت عالی فرمودید که اول بنا می‌گذاریم.

ج) برای اینکه مطلب روشن شود اول بنا می‌گذاریم، برای اینکه مغز حرف آقایان را ببینیم کجاست. ما که هیچ کدام از این حرفها را نیافتیم! (با خنده و تمسخر) ما برای اینکه حرف آقایان را بر مبنای خود آن‌ها [روشن کنیم]. این حرف اول، اگر بنا باشد اینگونه باشد. بعد هم اگر بنا باشد این دو تا اینطور باشد، بعد اگر بنا باشد این دو تا، که همدیگر را نفی می‌کنند وحدت پیدا کنند، ما می‌گوییم اگر دو بُعدی بود که قابلیت ترکیب داشت، شما ممکن بود مثلاً بنا بر قول وحدت ترکیبی (اگر چه اسم آن را نیاوریم) بگویید «النفس فی وحدته کلی القوی» هم کل را ملاحظه کنید و هم قوای متعدد را ملاحظه کنید بگویید ابعاد مختلف و یا روابط مختلف یک چیز درست است، ولی اگر شما دو تا عضو می‌آوردید که غیر قابل ترکیب باشد، دیگر نمی‌توانید در وحدت

نفس ببرید حالا یک پله آن را مجبور هستند رجحان دهند. چون کل استدلال آنها بر پایه علیت، در تعریف نفس و شناخت قرار دارد، مجبور هستند علیت را حاکم کنند، چون دستگاه آنها، دستگاهی نبود که ترکیب را اصل قرار بدهد. حالا اگر عکس آن را شما بیاورید؛ یعنی اختیار را اصل قرار بدهید، نظام ولایت بنا بر آن تعریفی که عرض کردیم، می‌توانید علیت را هم در آنجا جای دهید، ولی دیگر، علیت این گونه نیست، دیگر تناسب است، روابط علیت نیست.

س ۳) نکته‌ی جدیدی که فرمودید این بود که در واقع این نقض به فرمایش کسانی بود که می‌گفتند بدیهیات از علم حضوری انتزاع می‌شوند، مصداق آنها را یافتیم و بعد ذهن از یافته‌های حضوری خود مفهوم سازی می‌کند. می‌فرمودید: اگر برای نفس وحدتی قائل شوید اگر چه وحدت ترکیبی، به نحوی که کل القوی باشد، پذیرای قوای متعدد باشد، غیر ممکن است که دو یافت متنافی داشته باشد و از هر دو یافت مفهوم بسازد. هم یافت از رابطه علت و معلولی داشته باشد و هم یافت از رابطه اختیار با،

(ج) که حق و باطل و. ... [؟]

س ۱) تا اینجا این بحث تمام است. مگر اینکه نفس را دو چیز منفصل بدانید که یکی یک یافت است دیگر، نفس نیست، یکی یافت روابط علی است که آن خود دو تا عالم منفصل از هم می‌شود، تناسب خود را هم دارد. قدم بعد فرمودید که پایه حق و باطل بند به یافت اختیار است. اما صحت و بطلان مربوط به،

(ج) بنا به بیان آقایان البته! ما در اینجا سعی می‌کنیم که،

س ۳) مطلب دوم روشن نیست که؛ صحت و بطلان چطور بر علیت استوار می‌شود. چون در مبنای علیت می‌فرمودید که اصلاً ادراک بی‌معنا می‌شود.

(ج) بله. در چند مرتبه مطالبی را می‌گوییم، مثلاً به اصطلاح شما می‌گویید از این جنبه می‌شود حمله کرد، بعد بر می‌گردید می‌گویید که حالا صلح، اینکه حمله نخواهید کنید، بعد از این طرف دوباره ببینید، می‌شود حمله کرد. حالا یک سؤال دیگر؛ چون کلیه تعریف‌های آنها نقض باید، آن نقضی را که ما می‌بینیم در همه جا بتوانیم جریان دهیم. یک بحث است که، علیت نمی‌تواند تعریف زمان، مکان و وحدت ترکیبی بدهد، آن بحث

است. یک بحث اینجاست که پس درباره علیت تجریدی نمی‌تواند مرکب نظر دهد. یک بحث دیگر این است که حالا بر فرض که ما آن را ندیده بگیریم، تنازل کنیم؛ علیت می‌خواهد در عالم ذهن چه چیز را تمام کند؟ می‌گویید که علیت در ذهن که می‌رسد روابط منطقی نسبت‌های بین مفاهیم تمام می‌کند را مثلاً مقدماتین را ملاحظه می‌کنیم به حکم علیت؛ نتیجه حاصل می‌شود. یا حتی در قیاس شکل اول، همه اینها و منتج بودن اینها را تمام می‌کند. بعد می‌گوییم این نتیجه‌هایی را که می‌گیرید، به آن چه می‌گویید؟ حق و باطل می‌گویید؟ می‌گویند نه. صحیح و غلط می‌گوییم، ما کاری به حق و باطل نداریم. می‌گوییم این حرف صحیح است، این حرف غلط است. می‌گوییم منظور شما از غلط، چیست؟ می‌گویند یعنی، وقوع ندارد، می‌توانید مفهوم نیستی را به آن نسبت دهید، می‌توانید این را جزء لوازم ملاحظه مفهوم هستی بدانید که این کار عملاً فلسفه نظری را با فلسفه اخلاق و عمل و اینها جدا می‌کند. انجام این کار است که می‌شود یک فلسفه دیگر و یک دستگاه دیگر که صحیح و غلط و هست و نیست را تمام می‌کند؛ یعنی نیست را رد می‌کند و درحقیقت هست را تعریف می‌کند و الا نیست که معنایی ندارد چیزی نشان دهد.

ولی آن پایه‌ای که شما می‌گویید ما اختیار را می‌بینیم، اگر اختیار را اصلاً نمی‌دیدید یعنی اگر اختیار وجدانی نبود.

س ۳) دیگر بحث عقل و عملی و اینها رها می‌شد.

ج) اگر به طور کل اختیار نبود، معنای این که بگویید حق و باطل، رها می‌شد. اگر فرض کنیم و بنا گذاریم بر اینکه بگوییم اختیار بالمره نیست، جبر است، در همه مراتب، نه مخلوق و نه خالق، اختیاری در کار نیست. اختیار را از مفاهیمی بگیریم که عدمی است، (برفرض یک چنین چیزی را می‌گوییم، نه که خود مطلب اینگونه باشد). اگر اختیار به دلیل اینکه به وسیله علیت نمی‌تواند تعریف شود، در دست یک مفاهیم عدمی قرار گرفت، آن وقت بلافاصله سؤال می‌شود که دیگر حق و باطل رها می‌شود، انسان در حق و باطل می‌گوید که یک ادراک وجدانی از آن دارد. درباره معنای ملائمت و منافرت یک ادراکی از آن است، معنای اضطراب و آرامش ادراکی از

آن است. اگر شما ریشه عقل عملی را تا آخر کار بردید، معنا ندارد که قول به اضطراب یا عدم اضطراب یعنی حالات روحی پیش آید! من اینطور ناراحت هستم، آنطور خوش هستم، یعنی چه؟

س ۳) حالا من عرضم این است که حضرتعالی می‌فرمایید حق و باطل به اختیار برمی‌گردد به اعتبار اینکه حق و باطل در واقع با فاعل به تناسب و عدم تناسب برمی‌گردد.

(ج) بله؛ فاعلیت می‌خواهد.

س ۳) من عرضم این بود که می‌فرمایید علیت مبنا می‌شود برای اینکه ما در بحث شناخت قائل به صحیح و غلط شویم. توصیفی هم که می‌فرمایید این است، چون جریان علیت،

(ج) (این را اضافه می‌کنم) صحیح و غلطی که بر مبنای مباحث تجریدی تمام می‌شود، با بحث اختیار سازگار نیست، اما ما خود هم صحیح و غلط داریم یا نداریم؟ حق و باطل داریم یا نه؟ دو تا روی یک پایه است یا روی دو تا پایه است؟ حتماً روی یک پایه است و بحث آن را حتماً انشاء الله تعالی جای دیگر خواهیم کرد.

س ۱) حاج آقا! صحیح و غلط با علیت هم سازگار نیست! اگر ما گفتیم جریان علیت ادراک را می‌دهد، یعنی دلیلیت ملاحظه دلیلیت، تناسبات دلیلیت را در برهان نکردیم، تناسبات علت و معلولی را در برهان ملاحظه کردیم، برهان مغالطه برابر می‌شود چون هر دو، تناسبات علت و معلولی هستند که به نتیجه هم، می‌رسند.

(ج) ولی به دو تا نتیجه.

س ۳) صحیح و غلط نه با اختیار و نه با علیت سازگار است.

(ج) حالا ببینیم آیا می‌خواهند بگویند مغالطه، هیچ اثری ندارد یا اینکه می‌خواهند بگویند اثر آن فرضاً متناسب با واقع خارجی نیست، خودش یک وقوع...؟

س ۳) بله؛ ولی دیگر برابری و یا عدم برابری رها می‌شود. علیت اگر مبنا برای ملاحظه ارتباط مفاهیم در ذهن شد، ما گفتیم ذهن یک نظام علت و معلولی دارد که جبراً بر اساس این نظام علت و معلولی تناسباتی تحقق پیدا می‌کند، بنابراین دیگر بحث این که، این علم است، این مطابق است یا مطابق نیست، رها می‌شود، یعنی علیت، نمی‌تواند مبنای صحت و وقوع باشد.

س ۴) درباره متناقض بودن علیت را خودشان می‌گویند!

س ۳) عرضم این است که علیت مبنای برای صحت و وقوع هم، درست است که ممکن است، بگوییم اختیار با صحت وقوع جمع نمی‌شود، اگر ما بر مبنای اختیار، تعریف از شناخت را بدهیم باید قائل به حق و باطل در همه افعال از جمله افعال ذهنی شویم.

ج) احسنت!

س ۳) یعنی بگوییم نفس در فاعلیت خود نسبت به ترکیبات ذهنی و کیف تحقق ذهنی، کیف تمثیل خودش به تعبیر دیگر، می‌تواند حق عمل کند و می‌تواند به نحو باطل عمل کند. بنابراین تمثلات ذهنی انسان، حق و باطل پیدا می‌کند، نه این که صحت و غلط پیدا کند.

ج) درست است.

س ۳) چون نحو ارتباطی با عوالم مختلف است، این نحو ارتباط حق و یا باطل است. بنابراین دیگر صحت و غلط رها می‌شود، اما علیت هم نمی‌تواند مبنای صحت و غلط باشد، همانطور که فرمودید، علیت اصلاً با ادراک قابل جمع نیست! نظام علیت وقتی در ذهن ملاحظه شد، جبراً به نتیجه‌ای منتهی می‌شود بنابراین اعلام علم کردن و یا اعلام جهل کردن رها می‌شود.

ج) اشکال جبر، اشکالی است که تا تصرف بر رابطه نباشد، علم نیست، درست است! اشکال که اشکال واردی بر آن دستگاه است. این غیر از این است که آنها التفات به این اشکال دارند یا ندارد.

س ۳) عرضم این است حضرتعالی که می‌فرمایید آنها از تناسبات علت و معلولی ذهن را بیرون می‌آورند که ادعای علم می‌کنند! یعنی می‌گویند کیفیتی است که خاصیت ذاتی آن، ارائه خارج است. به این معنا علیت را در آن جا جاری می‌کنند، اما این که می‌گویند نتیجه مقدماتین، جبراً منتهی می‌شود به نتیجه‌ای که آن، نتیجه علم است، اگر اینطور بخواهند ملاحظه کنند یعنی روابط دلالت را در ذهن ملاحظه نکنند و خاصیت ارائه و وجود ذهنی بودن را ملاحظه نکنند ادعای علم نمی‌توانند...

ج) دلالت دلیل به چیست؟

س (۱) ضروری است؛ یعنی خاصیت ارائه در مفاهیم، این برهان بر آن اقامه نشده است که مفاهیم چرا به آن خارج نما می‌گویید؟ می‌گوییم تابع نظام علیت، چیزی در ذهن پیدا می‌شود که خاصیت ذاتی آن ارائه و کشف است یعنی وجود ذهنی است.

ج) در چند مرحله می‌شود روی این مسئله عنایت کرد. یکی در باب این که آیا واقع نما هست یا نه؟ این یک بحث است. یک بحث این است که رابطه بین خود اینها چطور است؟ یعنی دلالت بین خود مفاهیم نسبت به خودشان در همان عالم ذهن، یعنی اگر یک فضای فرضی و یا ریاضی در ذهن درست کنید و مثلاً خط و نقطه و بعد تعاریفی و نسبت‌های آنها با همدیگر و بعد تعاریف را تمام کنید و بگویید مجموع زوایای مربع سیصد و شصت درجه و مساحتش هم اینطور و مثلث اینطور و دوزنقه اینطور و .. این تعاریف و احکام خود را نسبت دهید، می‌گویید، هر کدام از اینها را که من بخواهم دست به آن بگذارم برمی‌گردانید تا حد اولی، به حکم علیت هم می‌آید. می‌گوییم چرا؟ مرتباً لازمه آن قول این است، اگر نگویید علیت به هم می‌خورد؛ کما اینکه در بحث منطق هم به همین گونه است، یعنی در بحث منطق هم شما بگویید که من قیاس شکل اول را منتج نمی‌دانم، بلافاصله می‌گویند کلیت کبری تمام است یا تمام نیست؟ این مصداق جزء آن می‌باشد یا نمی‌باشد؟ موجه بودن صغری هم تمام است یا تمام نیست؟ تعریفی را که از کبری دادید و از موجه دادید نسبت‌های آنها را با همدیگر ملاحظه می‌کنند می‌گویند این اگر بخواهد انجام نگیرد، یعنی شیء خودش خودش نباشد، آثار خود و دلالت خودش را نداشته باشد. یعنی عیناً می‌آیند روی خود همان علیت دست می‌گذارند، یعنی برخاسته است در حقیقت سازمان و دستگاه منطق صوری بر این که این دلالتی را که دارد بین این لوازم، تا آخر کار که می‌روید و قضایای آن را می‌بینید، چه تعاریف آن و چه احکام آن به حکم علیت می‌گویید لازمه آن است. اصلاً همه لوازمی را که می‌گویید این مفهوم اولی را که ملاحظه کردید، لازمه آن، این دومی است، لازمه آن. .. خود امتداد؛ امتداد را که به صورت اثباتی ملاحظه کنید، فرض نفی امتداد برای آن وجود دارد. فرض نفی امتداد را نسبت به امتداد، خط و نقطه را نشان می‌دهد؛ تا آخر کار همین گونه است. من می‌خواهم عرض کنم یعنی ممتنع نمی‌کند که امتناع قطع بشود، ممتنع نمی‌کند که امتداد از آن سلب بشود.

من عرضم این است که، اسم این را صحت می‌گذارید، می‌گویید این تعریف از مربع صحیح است، این تعریف از چه صحیح است.

س ۳) یعنی حضرتعالی می‌فرمایید برهان را به تعبیر آقایان اگر من عرض کنم، حضرتعالی می‌فرمایید برهان را می‌گویند آن است که حد وسط، علت سقوط الاکبر الی الاصغر باشد یعنی اگر جریان علت از طریق حد وسط جاری شد این برهان می‌شود.

ج) اصلاً تعریفی را که شما از هر چیزی که می‌گویید.

س ۳) یعنی منهای تناسب، منهای اینکه ما بیاییم رابطه علت را در ذهن ملاحظه کنیم، در خود دلیلیت [ملاحظه کنیم] توصیف از دلیلیت هم که می‌خواهند بدهند آن دلیلی را برهان می‌دانند که تناسبات علت و معلولی در آن مراعات شده باشد.

ج) حالا مغالطه یک چیزی را ندارد.

س ۳) مغالطه آن است که حد وسط، علت سقوط الاکبر الی الاصغر نیست، به غلط این توهم شده که این علت است.

ج) احسنت! یعنی جریان علت در آن انجام نگرفته است. حالا علت یک چیز، برای شما تصور شده است، آن را که منکر نیستند! که علت، یک حالتی ممکن است بشود. مثلاً یک مغالطه‌ای کسی بکند، مثلاً کسی دلش بسوزد و یا اینکه بترسد و یا اینکه مثلاً یک حالتی که برای او پیدا شود، آن را که قبول دارند! دروغهایی که در دنیا گفته می‌شود منشاء اثر هم هست. آن را قائل نیستند که این وجود نیست و اثر ندارد، اثر متناسب با خود آن را هم بارش می‌کنند. ولی نمی‌گویند که این صحیح است! می‌گویند این اثری هم که پیدا شد اثر آن را اگر فرد می‌فهمید که مثلاً اگر الآن خدایی نخواست یک خبر ناگواری به مسلمین داده شود که به وحشت بیفتند. همین خبری که نشر کردند گفتند که کوه آتشفشان چطور می‌شود در ماه رجب، نصف تهران را می‌گیرد، بعد معلوم شد که این خبر دروغ بوده است. مثل اینکه در آن زمان معین هم مثل اینکه کرده بودند که بین پانزدهم تا بیستم بهمن اینطور می‌شود؛ نه پانزدهم، بیستم هم آمد و گذشت و یک چنین چیزی نشد؛ حالا

اگر بعد هم انجام شود ربطی به آن خبر ندارد. حالا این که می‌گویید اگر علت را در همه امور تا آخر رعایت کنید این مطابق با واقع نتیجه می‌دهد.

از خود این دلیلی هم که هست بعد وجود دارد می‌خواهید اثبات کنید بگویید که چیزهایی که در عالم محسوس و سایر عوالم است یک رابطه‌ای به آمدنش در ذهن داشته است و بعد ارتباط صحیح پیدا کردن اینها متناسب با عالم خارج یک عالم ذهنی می‌سازد بلکه ادعای تطابق آن را هم می‌کند. می‌گویند آن عالمی را، نظامی را که به اصطلاح فیلسوف کامل عارف در ذهن خود درست می‌کند، نظام او عین همین نظامی است که در بیرون است. می‌خواهند بگویند این آثار، به حکم علت آنجا آمده بود، ربطش را هم شما با همدیگر طبق علت برقرار کردید. چرا مطابق نباشد؟ بهترین دلیلی را که آنها بتوانند بیاورند، شاید این دلیل باشد که آثار از خارج آمده بود، آن آثار با علل خود به حکم قانون علت تناسب و سنخیت داشت. غیر ممکن است بیرون آتش باشد، آن چیزی که داخل می‌آید سرما باشد. آن لهب و سوزش و حرارت، اثر هم متناسب با آن می‌آید، این اثر با علت خود سنخیت دارد. وقتی آثار مختلف آمد، شما که آن آثار را به نظم نکشیدید! با همان قانونی که به نظم کشیدید که در بیرون به نظم کشیده شده است. در بیرون در نظام عالم، نظم می‌کشد که دارد، نظم علت و معلولی است در نظام عالم، در عالم ذهن شما هم این آثاری که مسانخ بود و آمده بود، نظم علی و معلولی به آن دادید. پس صحیح است که بگوییم این عالمی که در ذهن شما است با آن عالم مطابقت دارد.

س۳) شاید این که می‌گویند علم حضرت حق هم علم به جزئیات نیست، علم به کلیات است، شاید مقصود آنها همین باشد که می‌گویند علم حسی نیست که متغیر باشد، ولی تناسبات علت و معلولی که به عالم تشخص می‌دهد حضرت حق علم به این تناسبات علت و معلولی دارند، نه به نحو احساس! ولی طبیعتاً آن تناسبات علت و معلولی همین پدیده را تشخص هم می‌دهد.

ج) آن وقت به این می‌گویند به جزئیات احاطه ندارد [؟]

س۳) یعنی علم حضرت حق علم حسی متغیر نیست، علم به نظام علت و معلولی است که منتهی آن این عالم است.

(ج) ولی به هر حال همه جزئیات را مطلع می‌باشد.

س ۳) حالا در آن رتبه دیگر مضاحیا للعالم العینی است، بلکه به هر کیفیتی مبدأ تحقق عالم عینی است، یعنی فرض بفرمایید (همین طوری که میفرمایید ما از طریق تمثیل عمل می‌کنیم)، حضرت حق، یک تمثیلی داشته باشند (العیاذ بالله) متناسب با خود که علم به تناسبات علی و معلولی کل نظام عالم تا آخر که تشخیص این عالم را بوحده درست می‌کند و بعد او مبدأ تحقق این عالم بشود. علم بالعنایه هم همین است، یعنی ادراکی که مبدأ فاعلیت است، بر اساس آن فاعلیت بالعنایه، فعل صورت می‌گیرد.

(ج) حالا نقضی که به این مطلب بود.

س ۳) یعنی بحثی که حاج آقا، فرمودید اگر فرض بفرمایید که در ذهن هم روابط عالم را روابط علی و معلولی بدانند، میگویند شما اگر ادراک از علت و معلولهای عالم آن چنان که وجود دارد پیدا کردید علمتان مطابق با واقع می‌شود.

(ج) بله.

س ۳) اگر تناسبات علی و معلولی را آن چنان که موجود است ندیدید، علمتان مطابق با واقع نمی‌شود.

(ج) یعنی همان قانونی که بیرون نظم داده، همان قانون را شما رعایت کنید.

س ۳) همان قانون را رعایت کنید به نظم بیرونی اطلاع پیدا می‌کنید.

(ج) بله، به نظم بیرونی باید هم اطلاع پیدا کند. سرّ آن این است که آثاری که آمده طبق قانون علت و معلول با خود اشیاء سنخیت دارد. نهایت اینکه شما می‌توانید در آنجا به آن نظم دهید، بله. بر اساس علیت نظم دهید. (همان قانونی که بیرون است)، آن وقت شبیه ماکت این عالم در ذهن شما ساخته می‌شود.

سؤال فقط یک نکته است، عرضمان این بود آقایان این علیتی را که علت می‌گیرند می‌گویند که طبق این قانون جبراً عمل می‌شود و استثناء پذیر نیست، چرا قانون علیت استثناء پذیر نیست. چطور می‌شود؟ با همه دستگاه برهان به هم می‌خورد! یعنی همه این ساختمان را که عرض کردیم نمی‌شود این ساختمان را ساخت. هر تعریفی را که در فلسفه می‌دهید هر تعریفی را که هر جا بیان می‌کنید پای آن روی علیت است. هر نظامی و

هر ناظمی را که اثبات می‌کنید، هر چیزی را که می‌گویید پای آن روی علیت است، یعنی اگر علیت را بردارید چیزی باقی نمی‌ماند. بعد پای خود علیت را به کجا بند می‌کنید؟ می‌گویید به حضور در نفس است، ولی یعنی نفس علیت را می‌یابد. می‌گوییم اینکه می‌یابد، قبول می‌کنیم؛ می‌گویید در وجه دیگری هم اختیار را می‌یابد. اختیار که تابع علیت نیست! اگر اختیار را تابع علیت ساختید علیت گفتید، ایجاد موجود مختار طبق علیت می‌شود، مانعی هم ندارد!

س ۴) یا اختیار علت فعل باشد.

ج) یا اینکه بگویید کیف فعل را به ذات ربط می‌دهید یا اینکه ربط آن را از ذات می‌برید؟ اگر می‌گویید فردی بد کرده، این ذاتا باید انسان بدی باشد تا بتواند بد کند، بین فعلش و فاعلش سنخیت دارد. به عنوان اصل قرار می‌دهید. هر فعلی کیفی دارد، فعل انسان هم طبیعتاً دارای کیف است و هر کیفیت فعلی متناسب با فاعل است، کیفیت فعل انسان هم متناسب با فاعل است. چرا این کیف را فاعل اختیار کرده است؟ چون ذات او چنین است. شما آن جا قصه را (مسئله را) فقط به ذات ختم کردید، دو بردار نباید باشید، (مسائل را هم خلط نکنید!) دو بردار اگر شد دیگر علیت نیست! اگر گفتید هم می‌شود این خاصیت را داشته باشد و هم می‌شود که نداشته باشد. علیت بنا بود که فقط اثبات کند که این خاصیت را دارد و نه چیز دیگری یعنی که نمی‌شود طور دیگری شود! مثلاً گفته می‌شود این علت نسبت به این معلول است. اگر اینطور که بیان کردید باشد با اختیار نمی‌تواند بسازد!

س ۴) جمع آن با اختیار یک مسئله است [۹] و اینکه نمی‌توانند با منطق، حق و باطل را حل کنند، مسئله دیگری است.

ج) مثل اینکه ظاهراً این بحث صحبت شد که اینها تناسب با خارج و واقع آن که بحث شد، و هم بحث دربارهٔ اختیار، اختیار را نمی‌توانند حل کنند و بنا بر اصل علیت جواب دهند، چون دو تا چیز می‌شود.

س ۴) [۹] نکته‌ای که به ذهن من می‌رسد این که جمع بین مصداق علیت و اختیار قابل جمع نیست. طبیعتاً به دوئیت نفس برمی‌گردد و این که آیا مفهومی ما از علیت در اختیار داریم و یک تحلیل ذهنی که از

علیت و اختیار داریم، باز هم به تعدد نفس بر می‌گردد؟ یعنی در مبنای [؟] ادراکات [؟] نظری قائل هستند، یعنی یک هویت ذاتی خود مفهوم قائل هستند.

ج) معلوم می‌شود که اصلاً حضور عند النفس نیست، در عالم تمثیل و تمثّل است! معلوم می‌شود که مقدمه آنها اشکال دارد. این حضور عند النفس است؟ می‌شود که انسان در عالم مغالطه شکلهای مختلف غیر مربوطی را با همدیگر ملاحظه کند؟ به عنوان اینکه مبدأ نفس باشد، نفی می‌شود. معنای آن، این است که حضور از بین می‌رود، البته حضور به این معنایی که آقایان می‌گویند. آن وقت یک چیز دیگر هم تمام می‌شود.