



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیکتر از سیاهی چشم به سفیدی اش است.

عیون اخبار الرضا ج ۱

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیة‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می‌باشد که طی ۱۹ جلسه و یک مجلد، از تاریخ ۱۳۶۶/۰۶/۲۵ الی ۱۳۶۶/۱۰/۱۰ به بحث پیرامون «موضوع شناسی» دور دوم پرداخته است.

اهم مسائل مطرح شده در بحث «موضوع شناسی» ناظر به تبیین «نظام فکری» 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 رسانده‌اند، تقدیر و تشکر می‌نماییم.

فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست:

۷.....	جلسه: ۱
۱۵.....	جلسه: ۲
۲۵.....	جلسه: ۳
۳۵.....	جلسه: ۴
۴۷.....	جلسه: ۵
۵۷.....	جلسه: ۶
۶۷.....	جلسه: ۷
۷۹.....	جلسه: ۸
۹۱.....	جلسه: ۹
۱۰۱.....	جلسه: ۱۰
۱۱۱.....	جلسه: ۱۱
۱۱۷.....	جلسه: ۱۲
۱۲۳.....	جلسه: ۱۳
۱۳۵.....	جلسه: ۱۴
۱۴۱.....	جلسه: ۱۵
۱۵۱.....	جلسه: ۱۶
۱۶۵.....	جلسه: ۱۷
۱۷۳.....	جلسه: ۱۸
۱۸۱.....	جلسه: ۱۹

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۱

۶۶/۶/۲۵

با یاری خداوند متعال این بحث را که در خدمت شما برادران عزیزهستیم یک سیر دارد در بحث موضوع شناسی تا برسیم به اساس صحت و نحوه بیان صحت در بخشهای مختلف د ر دوره که این سیر غالباً بصورت مثال ذکر می‌یود و فرض از این سیر هم اینستکه به حسب نشو و نمایی که همه ما در نظام ارتکارات موجود داشتیم و داریم ضعف هایش را بشود، ملاحظه کرد.

نمیشود به آن گفت: «بحث نقضی»، ولی میشود گفت که مواردی را نشان میدهد که در مجموع وضعی را ظاهر میکند و تدریجاً امکان التفات به یک مطلب را و مفاهمه پیرامون آن را ایجاد میکند، و در حقیقت اموری که در ذهن انسان مأنوس میشود بسادگی (حالا چه ذهن فرد باشد، چه در ادراک یک جمع باشد) تغییر هویت نمیدهد. کار میبرد تا اینکه این تغییر هویت واقع بشود. تا یک مجموعه ای را ملاحظه نکند که کاملاً نقض میکند و برایش روشن نشود که این پذیرفته شده ها چه لوازمی دارد، انس به پذیرفته شده ها مانع از اینستکه آدم درباره اش بتواند یک حرکت دیگر را انجام بدهد.

چون به یک معنا پذیرفته شده ها هویت فرد را در جمع مشخص میکند.

اگر اطلاعات یک دکتر را در نظام پولی کینز را ازش بگیری و بگوئید که اینها هیچ ارزشی ندارد برای نشر حق جر به عنوان «اکل میته» در شرایط اضطراره آنها باید سعی کنند که دست ازش بردارند، خوب این مثل خود گوشت میته میشود ارزش هایش. گوشت میته هم فاقد مطلق ارزش نیست. عند الاضطرار میشود برای نجات از مرگ مصرف کرد.

ولی حالا آیا گوشت میتة هم چیزی هست که حالا مردم برایش یک ارزشی قائل بشوند که پرورش بدهند گوسفند برای میتة درست کردن؟! نه چنین کاری کسی نمی کند. دامداری بکنند، بگویند شما برای چی دامداری میکنید؟ بگویند: برای اکل میتة! ارزشش خیلی فق پیدا میکند تا وقتی که یک جای در زمان غیر اضطرار برایش ملاحظه بشود و این نسبت اصولی در حیات بشر در بعدتی

بنابراین بحث موضوع شناسی را که آغاز کردیم با ابداع احتمال، تمثیل آغاز کردیم و سیر مطالبی را که عرض کردیم حضور برادرها در این جهتی که مجموعه اش یک مطلب را آخر کار تمام میکند و مقدمه میشود برای اینکه روی مطلب مجدداً از ریشه بحث بشود، که حالا اگر این راه درست نیست، راه صحیحش چی هست؟ و چگونه بتوانیم جریان بدهیم کارمان را در بندگی خدا به انتها. در بخش ادراکات انتزاعی کار کنیم؟ در بخش ادراکات ارتکاری چکار کنیم؟ و هکذا ادراکات حسی؟

سیر تمثیلی که مواردی را نشان داده در نقض، به اینگونه بوده که خلاصه اش بصورت خیلی خیلی فهرست کلیات سعی میکنیم در این جلسه عرض کنیم. یک مقدار تفصیلش را به دلیل اینکه یکی دو ماه تأخیر شد، یعنی تعطیل بوده. حوزه و بحثها، یک مقدار در عرض یکی دو ماه آینده یک مقدار ترغیبی تر دقت بکنید که خاطر برادرها معطوف به آن بشود و بعد انشاء... تعالی ادامه بدهیم بحث را.

عرض کرده بودیم که یک حکمی داریم و یک موضوع، که این نسبت حکیمه راجع به یک عنوان کلی هست که موضوع همان حکم است، این یک بحث. یک بحث اینستکه این عنوان کلی چه نسبتی دارد به مصداق؟ مصداقش هم موضوع هست برا یک حکم توصیفی. مصداق عینی را وقتی شما تطبیق میکنید، میگوئید: این نمونه خارجی آن عنوان کلی میباشد. توصیف دارید میکنید یک موضوع عینی جزئی خارجی را نسبت به یک کلی که قبلاً خود آن عنوان کلی، موضوع حکم قرار گرفته. موضوع حکم کلی تکلیفی قرار گرفته.

حکم تکلیفی، مثال: حکم تکلیفی در باب حرمت خمر رسیده. «لا تشرب الخمر»، نیاشامید خمر را. نیاشامید که «نه» آمده روی «آشامیدن»، «نه» حکم است، این نفی حکم است. فعل «آشامیدن خمر» یا میکر، هریک از آنها بهر حال. این عنوان کلی که شما میخواهید دست بگذارید روی آن بگوئید این «خمر» است.

بنابراین این «لا تشرب الخمر» خمر نیاشامید، «لاتشرب المسکر» مسکر نیاشامید، می‌آید روی این. این حکم دوم میشود حکم توصیفی. وصف میکنید این مصداق را به اینکه این مصداق آن عنوان کلی است.

این حکم توصیف شما گاهی عرفی است. نیاز به کار و کارشناسی ندارد. گاهی این حکم توصیفی شما، توصیفی است غیر بدیهی، غیر واضح. میگوئید: اینجا باید از کسانی که خبیر هستند درباره شان سؤال کنید. حالا اینکه تخصصی است گاهی هم باز خود مصداق به خصوصیتها مستنبطه میشود. مثل اینکه گفته اند «صل»، نماز بخوان. خود نماز را هم توصیف کرده اند، چی هست، چی هست، چی هست، چی هست، چی هست، الی آخر. باز بازگشت کرده در نهایت به عرف. یعنی چه؟

یعنی گفته اند: وضو بگیرید. در وضو چکار کنیم که اسمش وضو باشد؟ آب مطلق بیاورید، و با آن آب مطلق صورتتان را بشوئید. باز «آب» حکم توصیفی اش «این آب است» عرفی است. باز «صورت است» عرفی است. باز «این شستن است» عرفی است و الی آخر.

گاهیست که خیر، میگویند: «حفظ غبطه» لازم است. یا میگویند «دفاع» لازم است. یا میگویند هریک از موارد دیگر. وقتی دستور بر این است که «واجب است دفاع»، این مطلب، «دفاع» چه جوری واقع میشود؟ هجوم چه جوری واقع میشود؟ مواردی عرفی دارد. نه اینکه کلیه مواردش عرفی است.

سبیل کفار بر مسلمین نفی شده. ولایت کفار بر مسلمین در همه شئون نفی شده. «لم يجعل الله... لا الکافرین علی المسلمین سیلاً». در اینجا آیا نفی سبیل، نفی ولایت قطعاً هست. دست آنها روی دست ما نباید باشد. راهی بر ما نباید داشته باشد. حالا این نفی هم نفی ابدی. ظهورش هم ظاهراً حالا مسئله فقهی اش هم همینطور ولی ظهورش هم دراینستکه استثناء بردار نیست سبیل کفار بر مسلمین در اسلام. ولایت کفر براسلام، نمیشود چنین چیزی.

حالا آیا نظام پولی جهان سبیل کفار است؟ یا نیست؟ آیا نظام سیاسی جهان همین مرزهای سیاسی جغرافیایی که یگر چنین به ذهن ما هم خیلی مانوس شده.

به ذهن مثل بنده عرض میکنم. دیگر چنین محقق است که یک جایی داریم به نام ایران. آدم از اینجا اگر بخواهد برود جای دیگر، یا از جای دیگر بخواهد بیاید اینجا باید ضوابط اص بین المللی متناسبش را بپذیرد. اسم بلاد مختلف که میاید همراهش تقریباً نظام های حاکم بر آن و حداقلش کیفیت ورود و خروج و پذیرفتن خصوصیات مرزها میاید در ضمن.

آیا واقعاً خود این تقسیمات از کجا آمده؟ از تقسیمات طبیعی است؟ هیچی لازمه ندارد؟ مثل این تقسیمات شبیه تقسیماتی است که بین امم قرار بدهند؟

قواعدی که برای این گونه تقسیمات گذاشته اند چه نحوه قواعدی است؟ آیا اینها تقسماتی است که سبیل کفار را امکان پذیر میکند؟ نمیکنند؟ چه جوری هست؟ اینها اوامر بدیهی نیست. اینها از اموریست که نیاز به دقت دارد.

در اموری که بدیهی نباشد و نیاز به دقت داشته باشد، میشود موضوعات تمیزش تخصصی به اصطلاح اهل خبره لازم دارد. اهل خبره اگر لازم داشته باشد، متخصص لازم داشته باشد و متخصص بخواهد این حکم توصیفی را بکند چگونه این حکم را صادر میکند؟ آیا با یک جمع بندی ساده یا اینکه ابزاری دارد برای جمع بندی؟ اطلاعی دارد؟ اطلاعات خاص را با ابزار خاصی جمع بندی میکند، به نتیجه خاصی میرسد.

هرگونه اطلاعی را کسی که اقتصاددان هست نمی پذیرد. برای مسئله گرانی و تورم و بخواهد راه حل بدهد و توصیف کند. اطلاع های خاصی را تقاضا میکند. میگوید در اختیار من بگذارید. بعد هم به نحوه خاصی اینها را نسبتشان را به هم ملاحظه میکند. با ابزار خاصی. طبیعتاً احکام متناسب با این ابزار و اطلاعاتش را هم بیان میکند.

عرض شد ابزار کارشناس، ابزار ملاحظه مجموعه است. زیرا میخواهد نسبت بین دو کیفیت را ملاحظه کند. نه اینکه میخواهد انتزاع کند، تجزیه کند دو صفت را از همدیگر و بعد لوازم یک صفت را بر آن صفت بار کند. میخواهد نسبت بین دو صفت را ملاحظه کند.

سپس عرض شد که در مجموعه نمی توانیم بگوئیم ملاحظه حرکت بالمره لحاظ نمیشود و میتواند نسبت بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب را ارائه کند. ملاحظه کیفیت حرکت اجزاء و تغییرشان و ملاحظه کل و چگونگی امکان انتقال از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب ممکن نیست مگر با ابزاری که تناسب داشته باشد با توصیفی را که از مطلوب میدهد و توصیفی را که از موجود میدهد.

در اینجا ارزش دخالت پیدا کرد. حکم ارزشی چیزی نیست به جز بیان توصیفی از حرکت. نهایت نه حرکت را ملاحظه انتزاعی بکند. این اینگونه میشود و اینگونه شدن مستقل از ادراک از اصل حرکت نیست. اگر حرکت ماده باشد و مستق بالذات یک معنا دارد. اگر خیر، واجب بالغیر باشد یک معنا دارد. اگر بالغیر شد که نمیشود شما بگوئید مطلوب را من هرگونه خواستم معین میکنم. مطلوب را آنگونه که مشیت بالغه اوست مجبورید معین کنید، و الا میشکند. قبلیت استمرار ندارد. یعنی بدون شناختن معنی رشد، معنی شناختن مطلوب و ارزش و هماهنگ کردن حرکت متناسب با او نمیشود.

از اینجا یک قدم فراتر گذاشتیم، معلوم شد که نه تنها شناختن موضوعات، ابزار اسلامی و غیر اسلامی میخواهد، بلکه خود موضوعات به لحاظ تأثیرشان در حرکت، به لحاظ اینکه کیفیات مختلف شیء متحرکند دارای نسبت تأثیرهای متفاوت هستند و اینها اسلامی داریم دسته ای از موضوعات را، چرا؟ چون عالم، عالم ابتلاء است و غیر اسلامی داری یک دسته ای از موضوعات، و معلوم شد که برنامه ریزی و تغییر وضعیت در مبتلابه ثانی ما تأثیر دارد. از این وضعیت خارج میشویم به کدام وضعیت؟ به وضعیت دومی که خیلی بیشتر بخواهیم عنوان ثانوی را استفاده کنیم یا اینکه کمتر؟ به اضطرار بیشتری به لسان شرع بیفتیم؟ یا به اضطرار کمتر؟

از اینجا یک قدم بالاتر برداشتیم. عرض کردیم که خوب حالا اگر خواستیم موضوعات اسلامی را شناسایی کنیم میتوانیم از منطق آنها استفاده کنیم و موادش پیش فرضهایش را در مرحله اجراء فقط تغییر بدهیم؟ یا اینکه خود آن منطق هم بر پیش فرضهایی استوار است که عوض کردن به تنهایی مواد معادله مان کارساز نیست؟

از این قسمت سراغ این آمدیم که منطق کارش چی هست؟ منطق بحث از صحت نتیجه میکند و صحت نتیجه نمی تواند نسبتش را منطق جدا بشود. بگوئیم: منطقی را بکار میگیریم، ولی این منطق هیچگونه تأثیری در صحت نتیجه ندارد! میتوانید بصورت موجهه جزئیه (معذرت میخوام) سالبه جزئیه از اینطرفش بگوئید. بگوئید که ممکن است که منطق صحیح باشد، مواد نا صحیح باشد و نتیجه غلط. ولی نمیتوانید بگوئید: هیچ موردی نداریم که منطق در صحت نتیجه اش تأثیر داشته باشد. از شما سؤال میکنیم آنجایی که مواد درست باشد، منطق چکاره است؟ میگوئید: خوب حتماً منطق حکومت میکند. میگوئیم: در آنجا تأثیر دارد در صحت نتیجه. میگوئید: بله. تأثیر فی الجمله منطق در صحت کافی است برای اینکه بگوئیم منطق از صحت بصورت مطلق جدا نیست.

حالا ببینیم اگر اینطوری شد تعریف از صحت، آیا در روش کارشناسی به چه چیزی است؟ قدرت عملکرد عینی، حسی، اصالت حس؟ این را آیا ما میتوانیم در همه جا بیاوریم یا نه؟ قدر متیقن اینستکه در باب ارزش و بالاتر در باب ادراکات کلی انتزاعی نمی توانید اصالت حس را بیاورید. اگر اصالت حس را بیاورید این با اصالت مادی یکی در می آید. حالا اگر نتوانید آیا میشود گفت: یک منطقی علیحده در باب انتزاع داریم، یک منطقی هم علیحده در باب عمل داریم؟ هر دو هم دو تا صحیح دارند، دو تا تعریف برای صحت دارند که این دوتا تعریف هیچ نسبتی به هم ندارند؟ بینشان یک انفصال حقیقی وجود دارد؟ یا میشود گفت که اینها حتماً نسبت دارند باهم؟

اگر فرض دوم تمام باشد، ولو به صورت تمثیلی، یعنی قابل تصور باشد که بی نسبت بودنشان ممتنع است و نسبت دارند. ولو عرض کردم تصوراً قابل تصور باشد اعتنائش، نه اینکه تصدیقاً آیا نتیجه میرود؟ نتیجه میتوان گرفت که نظر باید یک صحتی داشته باشیم که جامع باشد نسبت به عمل و ادراکات کلی مان. علی فرض این که این مطلب تمام بشود تصوراً، در مقام تصور قابل ملاحظه باشید، آنوقت سراغ این مطلب بیاییم که صحت یعنی چه؟ آیا صحت برابری با واقع خارج دارد یا نه؟ مجبور شدیم از اینجا توجه کنیم که معرفت چیست؟ اصلاً؟ معرفت یعنی چه؟ در معنی معرفت عرض کردیم که علم نسبت به یک چیز را اگر بخواهیم تعریف بکنیم

نمی تواند برابر نباشد با نسبت آن چیز به غایت. اگر نسبت یک چیز را به غایت بردارید، بصورت نسبت تأثیری ملاحظه نکنید، این قابلیت تعریف ندارد، جایگاه مشخص نیست و علم به این مرتبه منوط به اشراف به حقیقت شیء است کماهی، همانگونه که هست، و این در دسترس اختیار ما قرار نمی تواند داشته باشد. محدوده اختیار ما این نیست.

پس علمی که ما داریم از چه قبیل است؟ صحتی که ما داریم نسبت به این پیدا میکند، به این امر پیدار میکند. به هرمیزان که نسبتش بیشتر بشود، نسبتش به علم بیشتر شده است.

پس آن چیزی که ما داریم چی هست؟ آن چیزی که ما داریم حجیت است، نه علم. جزمیت است نه علم. نهایت جزمیت.

همانگی اش ممتنع است، الا اینکه نسبت پیدا کند به علم. به این نسبتی که اشیاء به غایت دارند. این نسبت اشیاء به غایتش هم ما نمی توانیم چنین به اصطلاح ربطی به آن پیدا کنیم. الا اینکه وحی بیاید. وحی شد بیان نسبت بین اشیاء و غایت. کلیه توصیفها و کلیه احکام همگی به نحوه ای حکمند. چه شما یک دستور جزئی بخواهی بدهید که آقا خوب است اینجوری تنظیم بکنید، چه بخواهید یک توصیفی بکنید. باید به گونه ای ربط به این نسبت داشته باشد.

در کنار اینمطلب دو مطلب دیگر بیان شده. یکی بصورت ساده اینکه بگوئیم علم حضور عند النفس است و به حکم علیت قهراً حاصل میشود و گفتیم این بیان با بیان کسی که علم را لازمه قانونمندی ماده میداند در نتیجه مشترکند و هیچکدام قدرت تعریف علم را و تبیینش را و جدا کردنش را از جهل ندارند.

انشاء... تعالی در جلسات آینده برای اینکه باز بیشتر به ذهن برادرها بیاید، اینرا یک چند جلسه توضیح میدهیم، تشریح میکنیم. بعدش انشاء... تعالی ملاحظه منطق انتزاع و منطق ارتکاز و منطق عمل و صحت و جریان آن را برای بعد از انشاء... تعالی اینکه مقدمات را بیان کردیم، خدمتتان میرسیم.

و السلام علیکم و رحمه... و برکاته و صلی... علی محمد و آله الطاهرین

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۲

۶۶/۶/۲۹

بحث چند قسمت دارد که این قسمت هایش را در مقدمه بحث شناخت‌شناسی و معرفت گفته شده در سال قبل هرچند بصورت تمثیلی که همان قسمت‌ها را در چند جلسه آینده یک مقدار فشرده تر برای یادآوری انشاء... تعالی تا تعطیلات که به مناسبت دهه آخر ماه صفر هست خلاصه‌ای از بحث را سعی میکنیم به عرض برادرها برسانیم و امیدواریم که بحث شناخت‌شناسی و معرفت را از بع از ماه صفر دنباله اش را ادامه بدهیم که هم بینش تعطیلات کمتری باشد و هم برادرهایی که قبلاً در جلسه تشریف نداشتند آشنایی بیشتری پیدا کنند و همراه بحث جلسه انشاء... تعالی حرکت کنند.

اهم مباحثی که در جلسه قبل که کل بحث‌ها یک دور بصورت خیلی ساده بیان شد حول این بوده که در قسمت موضوع‌شناسی قسمت اولی که سرفصل است این است که با مجموعه سازی، «موضوع» شناسایی میشود. قسمت دومش این بوده که با مجموعه ساز «موضوع» ایجاد میشود، مبتلابه جدید درست میشود و قسمت سومش این بوده که منطق ایجاد موضوعات از ارزش جدا نیست. قسمت چهارم، نسبت را که باید ملاحظه کنیم بین این منطق و ارزش، چگونه ممکن است که به عنوان معیار صحت و ربطش در بخش مختلف، بخش‌های مختلف ادراک هست و قسمت بعد وارد شدن در باب خود شناخت‌شناسی.

حالا در این قسمت اول به مقداری که بشود در یک جلسه خلاصه اش کرد عوض میکنیم، ولی طبیعتاً به این معنا نیست که برادرها رجوع به پیاده شده‌های نوار و یا نوارهای قبل نکنند. خود مباحث را هم ملاحظه بکنند و لکن خلاصه اش را من در یک مقداری که می‌شود در یک ساعت همان قسمت اول را عرض میکنم.

موضوعات بعد از اینکه توجه میشود که یک حکم توصیفی درباره اش داریم وقتی میگوئیم «موضوع شناسی»، معرفتی، ادراکی، چیزی را نسبت میدهیم به یک چیز دیگری. میگوئیم: این وضعیت اینگونه هست.

دیگر حکم نظری نمی‌کنیم. توصیف یک حکم نظری نیست. یعنی نمی‌آئیم یک نسبت نظری خاص را به یک مفهوم نظری خاص حمل کنیم. بلکه موضوع ما یک مصداق خارجی است که می‌خواهیم یک نسبتی را بدهیم به یک موضوع خارجی. این موضوع اینگونه است.

وضعیت، مثالی را می‌زنیم که برادرها منتقل بشوند به مطلب. می‌گوئید: این بیمار حالش بحرانی است. نمی‌گوئید: علائم بحرانی شدن وضعیت بیمار بصورت کلی چیست؟ می‌گوئید: «این بیمار». این بیمار، بیماری اش حصه است. حالا یک سری علائم شما دارید که آمدید نسبت بین آن علائم را با همدیگر سنجید. فرضاً تب دارد. حرارت بدنش بالا است. آیا به هر حرارت بالایی برسید می‌گوئید: این حصه است؟ یا نه، هر حرارت بالایی را بهش نمیشود گفت: حصه. میشود آدم سرماخوردگی باشد، سینه پهلو باشد، یک بیماری. شاید تعداد خیلی زیاد بیماری باشد که حرارت بدن بالا برود. شما بهش نمی‌گوئید: حصه.

دمای بدن اگر چنین باشد، وضعیت فرضاً دستگاه گوارشی چنان باشد، وضعیت جریان مایعات خون اینجوری باشد. شما اموری را در ارتباط با هم ملاحظه میکنید تا یک نسبت توصیفی را نسبت به یک بیمار بگوئید. آدم سالم را هم که بخواهید وصف کنید باز همین کار را میکنید. نسبتی بین یک مجموعه اوصاف میدهید و بعد می‌گوئید: این در حال سلامت است.

آیا این فقط در باب بدن که ارتباط اعضااش و اجزاءاش با هم یک ارتباط حقیقی هست اینجور بیان میکنید؟ یا اینکه در باب اموری هم که اینگونه وحدتشان بصورت یک مرکب حقیقی در خارج ملاحظه نمیشود. اگر در باب گرانی هم بخواهید صحبت کنید، نسبتی را بین مصرف، تولید و نحوه توزیع ملاحظه میکنید، می‌گوئید: وضعیت بحرانی است، یا می‌گوئید: تورم هست. هرچند هم وقتیکه به یک بیمار حصه ای میرسید ممکن است یک ادراک ساده برای کسی که با یک تخمی‌های ابتدائی ملاحظه میکند، بتوانید در بین مردم مشاهده کنید. آنهم مجموعه ساخته، نه اینکه مجموعه نساخته. قدرت تبیین بین نسبت‌ها را ندارد. فرضاً یک مادر بزرگی هم می‌آید بالای سر بچه زاده اش تا دید می‌گوید: حصه است. یک دکتر هم می‌آید می‌گوید: گمام

میکنم حصه است، ولی در عین حال این آزمایش ها را ببرید بکنید تا من جواب آزمایش ها بیاید، نظر قطعی بدهم.

درطب گیاهی هم باز نسبت بین اموری را می سنجند، تا نسبت را نسنجند که نمیشود گفت.

حالا در بازار هم ممکن است صرف مشاهده گرانی بگویند: تورم است. ادراک ابتدائی ازش باشد، ادراک تخمینی ازش باشد. ولی بخواهند بگویند: میزان تورم چه اندازه است؟ در چه وضعیتی قرار دارد؟ توصیف بکنند وضعیت را، هم بتوانند آن توصیفی را که کرده اند از وضعیت خلاصه اش کنند در یک جمله بگویند، هم بتوانند آن را تشریح کنند و وضعیت را جوری بیان کنند که علت را هم معرفی کنند. بگویند: علت از شبکه و روابط توزیعی است؟ یا تولید است؟ این عدم توازن کجاست؟

اگر بخواهند نسبت بین امور را ملاحظه کنند، مجبورند که در مطالعه شان روی یک خصوصیتی حساسیت داشته باشند. اگر بخواهند حساسیت داشته باشند روی یک خصوصیتی، سؤال هایی را بخواهند طرح کنند نسبت به عینیت و بعد ملاحظه نسبت بین این سئوالات بکنند که این جواب هایی که آمده چه جوری هست، بدون ساختن مجموعه ممکن نیست.

اگر بگوئیم: «مجموعه لازم هست»، چه نحوه برخورد بکنیم با مجموعه سازی؟

هرکسی هر سئوالی و هر کسی هر علتی را بنظرش آمد در باب پیدایش تاثیرات مادی در شکل اقتصادی، همان را اصل قرار بدهد؟ تعریف های متناقض بدهند از یک وضعیت؟ یا علت اصلاً لازم نیست شناسایی بشود؟ توصیف بدون شناختن علتش، بدون شناختن اینکه این عوامل روی هم چه اثری را میگذارد براساس چه علتی؟ اینکه نمیشود. چه در دستگاه مادی باشد، چه در دستگاه الهی باشد. بنابراین در اینجا بصورت ساده قابل ملاحظه است که وصف شما بریک پایه ای استوار است. اگر بگوئید که نه، میشود وصف کرد بدون شناختن علت، میگوئیم: بله، این هم وصف، یک رقم وصف هست که آدم کیفیت را بگوید اینگونه حرکت میکند و قدرت علت یابی اش را نداشته باشد. ولی کسی که قدرت علت یابی را نداشته باشد، اندازه گیری در اینکه بگوید: این در چه مرحله ای از بحران است، چه جوری می خواهد بکند؟ اگر میخواهد میزان بحران را ذکر کند، یعنی

قدرت توصیفی اش به حدی باشد که پیش بینی آینده را هم بکند، چه جوری میتواند هیچ علتی را نشناسد به رسمیت و عوامل را هم حساسیت شان را نسبت به علت تمیز ندهد و بعد هم بگوید در چه مرحله است و چطور بشود قید که نمی شود بگوید.

حالا اگر نتواند اصلاً این کارها را بکند. بگوئیم: «ما اکتفا می کنیم به مخمی های ابتدائی، عادی. پیش بینی هم نمی کنیم». خوب، حالا بعدش شما میتوانید یک تنظیمی بکنید کارهایتان را که مبتلا به مشکل نشوید؟ سبیل کفار نفی بشود بر جامعه اسلامی؟ پیش نیاید؟ دفاع بکنید از حریم اسلام و مسلمین؟ در حالیکه این نمیشود.

کسی بگوید که ما احکام را پیاده میکنیم، خودش «احکام» منظم میکند. خوب این همه دوست میدارند احکام پیاده بشود. خصوصیت پیاده کردنشان آنها چه جوری هست؟ کلام در همین است، و الا کیست که دوست نداشته باشد احکام پیاده بشود؟

اگر کسی بخواهد حکم احکام معیشتی اسلام را در زندگی فردی اش پیاده کند حتماً او را به رشد و سعادت میرساند، کما اینکه در احکام عبادی اش. مثلاً وقتی میخواهد هزینه بکند برای مصرف کردن، برای خرید منزل، صبح که از در خانه می آید بیرون اگر ۱۰۰ تومان در جیبش هست، از هرچیز حلالی را که دید خریدش حلال است شرعاً و ممنوع نیست یک خرده بخرد؟ بدون رعایت نسبت وضعیتی را که برای مصرفش لازم دارد. اصلاً این معقول هست؟

حالا از در خانه می آید بیرون، برخورد میکند به مغازه تولید وسایل منزل، یا توزیع یا فروشش، هرکدامش باشد. یا به کمد سازی برخورد میکند یا به مغازه ای که مثلاً ضبط صوت و یخچال و اینها هست. با این ۱۰۰ تومان چه میکند با این مغازه؟ میگوید اینها حرام است خریدنش؟ در مکاسب محرمه اینها جای دارد؟ یا حلال است؟ این که حق به خودش میدهد بگوید: «مقدار نیاز». چه جوری تعیین میکند نیازش را. برای امروز چیست؟ حالا اگر بخواهد با ۱۰۰ تومان بیاید در این مغازه، نمیرسد ۱۰۰ تومان به خرید این چیزها. باید یقین از باب اجاره استفاده کند. از باب اجاره هم که نمی تواند این ۱۰۰ قلم را اجاره بکند همه را با همدیگر برای

یک شبانه روز. باید مثلاً ۵ دقیقه اجاره بکند، بعد بگوید: من استفاده ام از این است که تصرف میکنم، درب اینها را باز میکنم و می بندم و چرخی می خورم تا آخرش به یک قسمت از پولم. میآید میرسد به مغازه خواربار فروشی آنجا هم که جز مکاسب محرمه نیست. همه اش حلال است خریدنش.

کلمه ای که رویش تکیه داریم این است که این نیاز از کجار تعریف میشود؟ نسبتش با این ۱۰۰ تومان و مقذور هزینه شما از کجا؟ حالا میرسد به یک جلد کتاب بسیار بسیار خوب و ارزان، از معارف حقه الهی، قیمتش هم الحمدا... خوب است، ۱۰۰ تومان است. بدهد همین کتاب را بخرد ۱۰۰ تومان. این که دیگر خیلی خوب است دیگر. میتواند بگوید که من روی این هیچ تکلیفی نداشتم؟ روی این ۱۰۰ تومان؟ حالا ظهر هم میخواهد برود منزل، کتاب هم دستش است. یا اینکه بگوید من یک تحت نفقه ای دارم. واجب است انفاق بر او شرعاً. اگر بخواهم برای او خوراک تهیه بکنم، هزینه مصرفی ام مزاحم است با خرید این کتاب در این روز.

امروز باید بروم کتابخانه مطالعه کنم این کتاب را. این پول را حق ندارم.

این فقط در باب کتاب خریدن پیدا میشود؟ این که در مثال اول میگوئید: آقا اصلاً منفعت این عقلانی ندارد که این اجاره بکند، درها را باز کند و ببندد. همه جا میشود این حرف را زد؟ یعنی آنجائی هم که شما لازم باشد اطلاع پیدا کنید از یک تکنیک خارجی و صرف مشاهده اش لازم باشد، مشاهده بشود و برگردید، آنهم میتوانید این را بگوئید؟ فلان نمایشگاهی هست که صرفاً شما این پولتان را میتوانید بروید آنجا ببینید و برگردید. حق بیشتری به شما نمیدهند. یا اینکه می گوئید: تا در چه شرایطی باشد؟ نسبت بین نیازها چه باشد؟ در مجموعه هزینه یک سالتان چه نسبتی را بدهیم هزینه امور فرهنگی؟ ولو کتاب هم نخیریم. زیارت ببریم خانواده را یا وقت بگذاریم، صرف کنیم برای روضه. چه مقدار صرف امور سیاسی؟ ببینیم الان دنیای اسلام در برابر کفر چه موضعی را دارد؟ چه مقدار صرف نسبت تأثیر مادی و اقتصادی؟ متناسب با کدام خصوصیت؟ کیست که این سؤال برایش مطرح شده؟ طلبه است؟ جزو مسئولین کشور هست؟ جزو عادی هست؟ چه مسئولیتی دارد؟ چه جور میشود کسی بگوید که من احکام را پیاده میکنم در زندگی خودم و نسبتی بین نیازها برقرار نمی کنم؟ میشود گفت: اینها بدیهی است عقل خدا به آدم داده احترام هم دارد عقل،

آدم با عقلش کار میکند. یک دسته ای از امور هم که به سادگی حل نمیشود و جزو امور تجربی است، خوب، متخصص دارد، تجارب دارد، انباشته شده. از تجارب بشر استفاده می کنیم، از عقل بشر استفاده میکنیم میشود اینجوری گفت.

آن کلام بعد هست در باب اینکه در اول کار عرض کردیم که ما باید برسیم ببینیم آیا ربطی هست بین توصیف و ارزش یا نه؟ فعلاً در این کلام ما میخواهیم معطل بشویم، یک مقدار دقت کنیم. ببینیم آیا واقعاً کیست که تعیین اولویت در زندگی شخصی اش نمی کند؟ «بهنیه گزینی» نمی کند.

گزینش بین امور نمی کند. احکام را که میخواهد پیاده کند در زندگی اش، همه احکام را در یک لحظه وارد می بیند؟ یا هیچکدام را نمی بیند؟ بسته به اختیار خودش است. احکام بی تفاوتند نسبت به شرایط این مطلقاً. هرکدامش را دلش خواست الان می گوید پیاده می کنم. این تدبیر منزل، تنظیم منزل در هر قسمتی اش. حالا در همین قسمت مادی اش، در همین قسمت مصرفی مادی اش هم، چه جوری میشود به صورت مجموعه ملاحظه اش نکرد؟ یعنی به ذهن نمی آید که این طرف قضیه قابل بحث باشد. این طرف قضیه ممکن است «مغفول عنه» باشد، ولی «معمول به» است.

شما کسی را پیدا نمی کنید که بگوئید بالمره از مجموعه نگری استفاده نمی کند.

آن کسی که هیچ تعیین اولویت نکند و نسبت بین امور را در معیشتش ملاحظه نکند، او را نمیشود پیدا کرد.

فی الجملة در اندازه مختلف، افراد تنظیم می کنند کارهایشان را. نسبت بین کارها را با همدیگر ملاحظه می کنند. نهایی یک کسی محدوده های بسیار بسیار کوچک، یک کسی گسترده تر.

شما چای هم که درست میکنید خوب مقداری که چای میریزید با مقداری که آب میریزید مختلف است، مساوی نیست. نمی گوئید هم این ربط به همدیگر ندارد. در خرید چای هم و ظروفش با ظروف دیگر منزلتان باز یک نسبتی هست. هیچکس نمی آید بگوید من قوری ۱۲ تا میخرم، ظروف دیگر غذاخوری به یک تعداد نامربوطی! نسبتی برقرار میشود بین اینها.

کسی بگوید: من خیلی مثلاً مهمان دارم، روزه خوانی دارم، بنابراین دیگ زیاد می خرم. به بشقاب برسد، بگوید: بشقاب خوب، لزومی ندارد ۱۰ تا ۱۲ تا بشقاب بس است، ۱۰، ۱۲ تا هم دیگ می خرم. نسبتی بینشان هست.

مردم، مجموعه، استفاده از مجموعه را در زندگی شان، در تمام خصوصیات عینی بکار میگیرند.

نسبت ها را هم اعتباری نمی دانند، نسبت تأثیر برایش قائلند.

میگویند: کار فلان فرضاً جمعیت به گره خورد، برای اینکه فلان لازمه شان متناسب با فلان بخش نبود. کار

فلان جمعیت درست شد، چون سرویس تدارکاتی شان مثلاً چنین بود.

اینکه بگوئید: «هیچ تناسبی حقیقی نیست»، اثر حقیقی هم نفی میشود یا اثر حقیقی هست و تناسب

حقیقی نیست؟ نسبت ها حقیقی نیست و اعتباری، ولی آثار مجموعه و پیدایش مجموعه حقیقی است. این چه

جوری است؟ میشود کسی ادعا بکند که در اثر و نقطه تأثیر که ما می‌آئیم، در نتایج که می آئیم، حقاً اینها

نسبت هایشان بهم اثر دارند؟ و این اثر متناسب با این نسبت ظاهر میشود؟ و آن اثر متناسب با آن نسبت پیدا

نمیشود؟ بعد بگوئیم: خوب، حالا آیا ملاحظه نسبت بین اینها هست یا اعتباری است؟ بگوید: اعتباری است.

مگر نتیجه هم بصورت اعتباری حاصل میشود؟ یا اینکه پای نتیجه روی جایی بند نیست؟ علیت اگر رابطه

اش قطع است بین نتیجه و مقدماتی را که فراهم فرمودید، که خوب این نتیجه این اشیاء نمیشود. اگر رابطه

دارد، خوب پس حقیقی نباشد؟

ممکن است تعریف برای ربط حقیقی یک نحوه داده باشید در دسته بندی غیر از تعریفی که در اینجا

میدهید، ولی علیت را که در اینجا تشریف دارد. علیت از بین نرفته.

آثار مختلف میشود وقتی مجموعه مختلف بشود. ملاحظه حضرتعالی هم نسبت به آثاری که هست که

میگوئید تورم است یا چه هست یا چه در باب اقتصاد، معنایش این است که اینها را معلول میدانید نسبت به

یک علت هایی، به یک نسبت هایی بین اموری هست که این معلولش هست..

امری که تقریباً در بین یک دسته از بدیهیات است ممکن است مثلاً در بین دسته ای دیگری اصلاً قابل انکار باشد روی عدم آشنایی به مطلب. روی عدم انس وعدم توجه به آن. شما به یک کارشناس بگوئید، بدون سؤال از عینیت و بدون ملاحظه آن سئوالات و بدون ملاحظه اش یا ضرایب فنی، بگو: وضعیت چه جوری است؟ می گوید: چه جوری بگوی چه جوری است. به یک دکتر بگوئید که بگو این وضعیت حال این بیمار چگونه است و در چه وضعیتی هست؟ میگوید: خوب باید آزمایش ها را بکند، سئوالات را بدهم، بعد نسبت بین سئوالات را ببینم.

منطق مجموعه نگری: منطق ملاحظه نسبت، شما بگوئید: منطق ندارد. من میگویم: روشی که به کار گرفته میشود برای نسبت توصیفی به یک مصداق خارجی، این بدون روش که نمی شود. و الا درجه دقتش ضرورتاً پایین می آید. بالا بردن نسبت درجه دقت، تابع علیت نیست؟ همین جوری میشود؟ اگر تابع علیت است، علیت در منطق صوری علیت است، ولی در اینجا علیت نیست؟ بالا بردن میزان حساسیت چه در طریق باطل، چه در طریق حق، بالا بردن میزان شدت چه در طریق باطل، چه در طریق حق، تابع علیت نیست؟ تابع اختیار نیست؟ چه جوری میشود احکام را جاری ساخت؟ آن طرفش سؤال است.

بنابراین بصورت ساده تمام صحبت اینستکه اگر ما مجموعه بسازیم براساس یک پیش فرضهایی، سئوالاتی را از عینیت بکنیم.

نسبت بین آنها را ملاحظه بکنیم براساس یک نظام حساسیتی، براساس یک سمت گیری (حالا هرچه باشد، فعلاً کاری به اصل آن نظام حساسیت ها و ارزش ها نداریم) می توانید خوب درجه حساسیت بگوئید چقدر الان چه وضعیتی هست، چه کارهایی بکنیم؟ کجا برویم؟ حتی توصیفی که اگر چه کار بکنید چطور میشود؟ این کی می تواند آدم بگوید: «بدون ملاحظه نسبت ها»؟ «اگر چکار بکنید» که یک توصیفی است از تجربه مثلاً، معنایش اینستکه این مطلب نسبتی به سایر مطلب ها دارد تا میگوئید: توصیف دوم چطور میشود؟ اگر نسبتی نداشته باشد، چه ربطی دارد بین کاری را که شما می گوئید که اگر این کار بشود آن نتیجه را میدهد؟

حالا یک وقت می گوئید: مجموعه در خارج هست. آثار علیت هم ظاهر است. بنابراین مجموعه حقیقی است. مثل اندام یک انسان است. ولی ما آن را نمیتوانیم بشناسیم. این یک حرف دیگر است. غیر از این است که مجموعه اول بگوئید نیست، چیزهایی است جدا جدای از هم. اینکه میگوئید: من فلان کار را انجام دادم، فلان اثر در مجموعه حاصل شد. یا میگوئید: وقتی اسکناس متورم شد، قدرت خرید من خود بخود کم شد. یعنی تصمیم گیری بانک مرکزی در کیفیت نشر اسکناس یا کیفیت تخصیص اعتبارات، یعنی به چه دسته ای از افراد جامعه چقدر قرض بدهیم؟

به چه دسته ای چقدر قرض بدهیم. این میگوئید اثر دارد در قدرت خرید من در اینجا نشسته ام.

این مثال را کمی توضیح میدهم، هرچند در آنجاها خیلی توضیح دادم.

میگوئید: الان در تخصیص به کسانی که قدرت مدیریت ندارند بیشتر اعتبار داده میشود. میگویند: رعایا، کشاورزان، هرکس که اینقدر گندم تحویل داد، ما به او این سری جوایز را میدهیم. حجمش چقدر است؟ حجمش زیاد است. همه چیز هم میدهند. اینجور که به اصطلاح در فرض فعلاً ما قرار میدهیم. فریزر میدهند، تلویزیون میدهند، تلویزیون رنگی میدهند.

چه اشیائی که او بتواند بکار بگیردش در آنجا، چه اشیائی را که بخواهد بیاورد در بازار بفروشدش. شما اعتراض میکنید، میگوئید: اینگونه خرج کردن برای نرخ اسکناس مثلاً مضر است، پایین می آورد. خوب اگر مجموعه نیست کسی به شما بگوید: چه ربط دارد به شما؟ پولی هست جای دیگر، مال کسی دیگر، اختیارش دست کس دیگر، به یک عده دیگر هم میدهد. چکار دارد به پول شما؟ اصل خود این کار، تو پرانتز من اینرا در پاورقی عرض کنم. ممکن است این کار یک اثر اقتصادی داشته باشد، یک اثر سیاسی. اثر سیاسی اش کاملاً به نفع جامعه باشد و اثراتی و اقتصادی اش هم به نفع باشد. حالا من کاری ندارم درباره نقد خود فعل. ملاحظاتی رویش انجام گرفته باشد و سرجای خودش هم مطلوب باشد. درست باشد کاری که میکنند.

ولی من سئوالم اینستکه : کسی که میگوید: اگر این پول را بدهم، قرض کسانی که مدیریت کشاورزی را بلدند، بگویند قرض میدهیم به کسانی که بخواهند کشت و صنعت بزرگ درست کنند، به کسانی قرض میدهیم

که بخواهند کانال های بزرگ بزنند، زه کشی های بزرگ بکنند، آبیاری های فرضا مکانیزه بکنند، شما ممکن است در آنجا به فرض محال در یک جامعه ای فرض داشته باشد که نرخ اسکناس بالا برود به جای اینکه پایین بیاید و آن قدرت خریدش بیشتر بشود، چه ربطی دارد به پول شما؟ شما پولتان در صندوق بود، در جعبه بود، در کیفیتان بود و درش را هم قفل زده بودید.

ربط حقیقی هم بنا بود بینش قطع باشد. شما مختارید تصمیم می توانید بگیرید که این پول را من صرف چی بکنم و چقدر چی با آن بخرم. قدرت خریدش هم دست خودتان باید باشد. چه جوری است؟ چه نسبتی دارد؟

آنهم درباره یک پول دیگر، یک جای دیگر، ۱۰۰ فرسخ هم با شما فاصله دارد. تصمیم گرفته که به کسان دیگری بدهد که آنها هم ۲۰۰ فرسخ از شما فاصله دارند. چه جوری کسی میتواند منکر بشود ربط حقیقی را و بعد بین کمیات اقتصادی، کیفیات اقتصادی، نسبت ها و روابط های اقتصادی و بعد هم اعتراض بکند و بگوید اصلاً مجموعه ای در کار نداریم. این حرف ها یعنی چه؟

این حرفها را میشود یک جار زد که با یک لسانی که فقط خودمان مثلاً بتوانیم تکرارش بکنیم. ولی رونق تکرار در عموم هم ندارد که هیچ، در عمل هم خودمان منافی اش عمل می کنیم. یعنی کسانی که بگویند: «مجموعه امری حقیقی و روابط علمی نیست و قابل مطالعه هم نیست و نسبت تقریب را هم نمیشود برد بالا و پیش بینی وضعیت هم در کار نداریم و مکلف هم به آن نیستیم»، اینها در عمل شخصی شان هم این را انجام نمیدهند. یعنی وفای به قولشان در فعل خودشان هم نیست.

ممکن است کسی بگوید: هیچ عیبی ندارد که آدم خود یک چیزی بگوید و عمل هم نکند. این چه دلیل دارد بر صحت و کذبش؟ نسبت به عینیت، صحت را دادن و بعد آن را هم جهت مخالفش را اخذ کردن، آن چه جوری میشود؟ و باز فعل خود را هم تصدیق کردن؟ بین این دو تصدیقی که بین فعل خود هست و بین قولی که میگوید: «مجموعه نیست»، این چه نحوه نسبتی است؟ حالا انشاء... تعالی دیگر جلسه آینده دنباله بحث را عرض میکنیم. و السلام علیکم و رحمه... و برکاته و صلی... علی محمد و آله الطاهیرین

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۳

۶۶/۷/۱

بحث اول این بود که مجموعه نگری وسیله شناخت موضوعات است. موضوعات شناخته نمی شوند، الا به ملاحظه نسبت و این هم معمول به همه افراد هست. لحاظ نسبت امری که قابل اجتناب باشد. مثالی هم که عرض کردیم، گفتیم که شما در زندگی معمولی تان هم ۱۲ تا قوری نمی خرید، یک استکان و نعلبکی. می گویم: چرا ۱۲ قوری خریدی؟ میگویی که مهمان زیاد می آید و باید متعدد باشد تا ابشود چای درست کرد، به همه رساند.

حالا اگر کسی بیاید در همین مثال هم تخدیش بکند، بگوید که حالا چرا ۶ تا استکان؟ خوب، ۷ تا استکان و نعلبکی. چرا در جای استکان ۱۲ تا و نصفی ۶ تا باشد؟ خوب، ۱۲ تا استکان، ۱۴ تا استکان و نعلبکی باشد، چرا ۱۲ تا؟

عرض می کنیم که یک نحوه ملاحظه نسبت در این لحاظ شده که شما به یک نسبتی میتوانید تغییرش بدهید. خوب عنایت کنید که یک نسبت تقریبی دارد با حاصلی که می خواهید از آن نسبت تقریب تغییر بکند، شما دچار مشکل میشوید، حالا یک قوری ما فرض می کنیم معمولی، متعارف که برای یک خانواده خوب است. شما ۶ تا استکان را بکنید ۷ تا. بعد یکی دیگر اضافه کنید ۸ تا، ۹ تا، ۱۰ تا، و ۱۲ و میرسد به یک نسبتی که دیگر تناسب ندارد حجم ظرفیتی که برای تولید چائی هست با حجم ظرفیتی که امکان مصرف را ایجاد می کند.

استکان و نعلبکی ظرف برای مصرف است. قوری ظرف برای تولید است. تناسبی بین این دو تا ظرفیت اگر ملاحظه نشود، نسبتی اگر بین اینها دوتا لحاظ نشود، میرسد به یک جایی که یک مقدار از استکان و نعلبکی ها تعطیل از استفاده میماند، یا از تمام ظرفیت مفید بودن استفاده نمیشود. هر روز آدم مثلاً در یکی از استکان و

نعلبکی ها چائی بخورد. حالا اگر تعدادش خیلی زیاد شد، به این که هر روزی آدم در یکی اش هم چائی بخورد نمیرسد. شما باز آن را هم مجبورید که یک نسبتی را ملاحظه کنید. پس زمان مصرف را هم حتماً مجبورید دخالت بدهید. نحوه مصرف را هم مجبورید دخالت بدهید. نمیشود بگوئیم که نحوه مصرف اگر بخواهد در زمان خاصی این چای مصرف بشود، با اینکه زمانش بخواهد آن خصوصیت را نداشته باشد، هیچ رابطه ای ندارد، هیچ نسبتی ندارد نمیشود چنین چیزی باشد.

حالا ظرف تولید شما برای مجلس روضه خوانی، عزاداری حضرت سید الشهدا صلوات .. علیه قوری تهیه کردید، قوری بزرگی هم تهیه کردید، کنار سماور گذاشتید. خیلی خوب ظرفیت به اندازه ۱۰۰ نفر چای بخورند، این میتواند آب جوش درست کند این سماور.

این قوری هم چائی را میتواند ظرفیتی که بتواند مایه ۱۰۰ استکان چای را درست کند.

درست کردید و حالا با آن آب جوش مخلوط می کنید و چای میآورید. حالا اگر شما استکان کم باشد، در یک استکان بخواهید ۱۰۰ نفر را چای بدهید طبیعی است که اگر بخواهید با یک استکان و نعلبکی ۱۰۰ نفر را چای بدهید به هر حال ۱۰۰ تا زمان نوشیدن چای باید حساب بشود نسبتش برای پذیرایی اینهایی که می خواهند بعد از روضه چائی بخورند و بروند. برای آن آدمی هم که میرود این استکان را چائی می کند و برمیگردد آن زمان را هم باید لحاظ بکنید. یعنی زمان توزیعش هم باید ملاحظه بشود.

همین قوری چای در موقعی که در شرایط دیگری باشد، ممکن است شما بگوئید: امتناع عقلی ندارد، غرض ظرفیت هست، مردم تو دستشان هم میتوانند چائی بخورند راست است، این ممکن است در یک وجه خاص اضطراری هم خوب کاری باشد. اگر دستشان یخ زده باشد در سرما و بتوانند آب جوش را تحمل کنند در دست. ممکن است ریخ تو دست اینها. ولی در مجلس روضه نمی شود این کار را کرد. آن نحوه استفاده، آن نحوه مفیدیت، خصوصیات دارد که حتی تغییر فرم ظرفش، نه اینکه ظرف نداشتند و در دست و از ظرفیت دست استفاده کردند، نمیتواند مطلقاً اثر نداشته باشد. فرم ظرفش استکان دسته دار باشد یا بدون دسته باشد، موثر است. اینجوری نیست که هیچ اثری نداشته باشد.

این اثرها را کجا می خواهیم بررسی اش کنیم؟ در نسبت تأثیر. (خوب عنایت بفرمائید)

عرف، مردم، ملاحظه نسبت را که می کنند هیچ، ملاحظه نسبت تأثیر را هم می کند. یعنی همین که راحت می گوئید: راحت تر است، سهل تر این چای توزیع میشود، سهل تر مصرف میشود. راحت تر است و سهل تر است، معنایش ملاحظه یک نسبتی است. معنای شملاحظه تناسب بین یک ظرفی با یک فعلی هست که شما می گوئید: سهل تر است. مشکل تر است. اگر ظرفیت بشقاب را درست بکنند برای چای خوردن، ولو یک استکان چای هم بگیرد، ظرفیتش را از نظر عقلی داشته باشد، ولی کیفیت این ظرفیت در نحوه صرف و آن خصوصیتی را که میخواهند رعایت کنند فرق دارد.

پس بنابراین نسبت بین امور (خوب عنایت کنید) نسبت بین اموری ملاحظه میشود و مجموعه هم چیزی نیست جز ملاحظه بین نسبت ها. در معیشت در هر قسمت جزئی اش هم شما بگیرید تا قسمت کلی اش، ملاحظه نسبت ها هست. در عینیت ا زهر قسمتی اش که شما نگاه کنید ملاحظه نسبت هست. یعنی مسائل روی هم ملاحظه میشود. نسبت به یکدیگر میشود.

ملاحظه نسبت بین اوصاف متعدد غیر از انتزاع و جدا کردن اوصاف متعدد و لازمه یک وصف را دیدن، هست. ملاحظه نسبت تأثیر و خصلت مجموعه و نتیجه، غیر از ملاحظه کال و جزء و نسبتشان با همدیگر هست. معذرت می خواهم، کلی و جزئی و نسبتش به همدیگر هست. می بخشید کل و جزء ننویسید. کلی و جزئی مفاهیمی را انتزاع می کنید و نسبتش را با همدیگر می بینید و می خواهید لازمه یک مفهوم را ببینید غیر از این است که خصلت های متعدد متنوعی را نسبتشان را به هم ببینید برای تولید یک مجموعه، تا یک خاصیت، یک اثر بدست بیاید.

حالا قسمت دوم بحث از همینجا و رودش هست که نه فقط «موضوع شناسی» با «مجموعه» امکان پذیر است، با «مجموعه سازی، نسبت بین سئوالات را ملاحظه کردن» ممکن هست، بلکه «ایجاد موضوع جدید» یعنی نسبت تأثیر را تغییر بدهیم. نسبت تأثیری که تا دیروز بوده، به یک نسبت دیگری که هم تأثیر از نظر کیفیت مطلوب تر باشد.

مطلوب تر باشد یعنی چه؟ یعنی کمأ و کیفأ وضعیت این عوض شده باشد، بهتر شده باشد.

پس ما یک موضوع جدیدی داریم که برای اینکه به او دست بیابیم باید مجموعه درست کنیم. مبتلابه جدید

بوسیله مجموعه سازی و برنامه ای که تنظیم می کنید ایجاد میشود.

نسبت هایی را که عرض کردم در بین استکان و نعلبکی، این دو تا ظرفیت، ظرفیت تولید و مصرف

هست، فقط در یک منزل نیست. در تولیدات یک کشور هم همینطور است. نسبتی که بین تولیدتان هست با

جاده هایی که ماشین می آید و ماشین هایی که می آید اینها را میسراند و تعداد گراهائی که هستند تناسبی

دارد، با نحوه توزیع قدرت خریدتان تناسب دارد. تناسبش را عوض کنید، ولو تولید بشود. همانجوریکه اگر یک

قوری برای ۱۰۰ نفر با سماور درست میشد یک نفر می خواست یک استکان، یک استکان بردارد بیاورد جلوی

مردم تا چای مصرف کنند در مجلس عزاداری و برگرداند، دوباره بیاورد ۵ دقیقه طول بکشد برای یک استکان،

ضربدر ۱۰۰ می شود ۵۰۰ دقیقه لازم هست برای چای خوردن صبر بکنند. این ۵۰۰ دقیقه بعد از روزه خوانی

معنایش این است که فرضاً حدود ۸ ساعت وقت بخواهند بنشینند، نفر آخری بنشیند تا چائی گیرش بیاید. در

عمل نمیشود، در عالم ذهن هیچ مانعی ندارد، امتناع اجتماع نقیضیین هم بوجود نمیآید، آدم ۸ ساعت

بنشیند چائی هم بخورد، خوب تبرک هم هست مال مجلس عزاداری هست و برکت همه عمرش هست. ولی

این در عمل با کارهای دیگری که در جامعه وجود دارد نیمسازد. مزاحم است. کارهای دیگر رد انقض عملی

میکند. نقض فقط در باب ملاحظه نظر نیست، نقض علمی هم هست.

عین این ملاحظه نسبت در باب تولیدات یک کشور و مصرف آن هم جاری هست. ظرفیت و حجم تولید و

نحوه خود ظرفیت تولید و این که آیا متمرکز تولید بشود؟ غیر متمرکز تولید بشود؟ ظرفیتش چه جوری باشد؟

جاده اش چه جوری تناسب داشته باشد؟ حمل و نقل و وسیله رساندنش چه جوری باشد؟ تناسب دارد. عین

همین مطلب که میگوئید تناسب دارد خود این وضعیتی را که شما برنامه ریختید با انتقالش به نسبت تأثیر

دوم. نسبت تأثیر دوم عرضمان چیست؟ آثاری را که برای یک مرحله بعد مطلوب شماست و میخواهید وضع

آنجوری باشد، فرق دارد. از چه مقدماتی آغاز کرده باشید؟ به چه نتیجه ای می رسید.

همانجوری که از هر مقدمه و به هر نحوه ای که تنظیم بشود مقدمات، نمی توان به نتایج منطقی واحدی رسید، از هر نحوه اعمال مختلف متعاقبی و به هر نحوه تنظیم و ترتیب یا تقدم و تأخیر هم نمی توان به آن یک غرض رسید. ملاحظه یک نسبتی لازم هست.

شما بخواهید مشرف بشوید برای زیارت حرکم مطهر با ملاحظه زمان خاصی، خوب یک نحوه سرعت، یک نحوه حرکت و یک مسیر خاص متناسب هست. اگر راه را انداختید از راه دوری حرکت کردید، یا سرعتتان یا زمانتان، یکی از نسبت هایتان بایدتغییر بدهید با بعد بشود رسید به حرم. میگوئید مثلاً از خط مستقیم از همین طرف که بروم برای مشرف شدن زیارت این یک جور، دایره هم دور هم میشود زد رفت، نه اینکه نمی شود. ولكن بگوئید: من زمان رسیدن به حرم مطهر، سرعتش را، واحد طولش مساوی میگیریم و بعد هم راهش را، یکی اش نزدیک تر، یکی اش دورتر دوتایش هم یک زمان برسد آنجا. میگویم: این علتی را که شما در باب نظر میگفتید، در باب عمل بکار نگرفتید. نسبت هایی را که در باب نظر می گفتید، در باب عمل به کار نگرفتید.

نتایج، رشدش نمیتواند از راههای مختلف با حفظ زمان و خصوصیات به یک چیز برسد عین همین مطلب در باب مطلوب های مختلف هست و متناقض. اگر مطلوب جمعی از بشر رسیدن به شهوات باشد و پیدا کردن را رسیدن به کثرت حرض باشد، تعریفی را که در توسعه اقتصادی ذکر میکنند نهایتش پیدایش حالات روحی هست، تحرک های مادی شدید هست. خوب، طبیعی هست که مقدماتی که بتواند برساند شخص یا جامعه را به چنین چیزی با مقدماتی که شما میگوئی ما میخواهیم جامعه «والذین آمنوا اشد و احبالل..» این فرق پیدا می کند کار. او شدت دنیای را می خواهد، شما شدت آخرتی را میخواهید.

حالا همینجا من یک نکته ای را در حاشیه عرض کنم حضور مبارکتان و آن عبارت از این است که (تو پاورقی) این موانع عینی که میگویند برای اجرای احکام، این یک حرف تعارفی نیست، عذر نیست. گاهست ما به دلیل اینکه جدای از مسئولیت اجرائی قرار داریم بنظرمان می آید وقتی میگویند: «موانع عینی اجرای احکام اولیه» این حرف، حرف دروغی است و مقاصد دیگری دارند، اغراض دیگری دارند، حالا می خواهند عذر بیاورند،

یک عذر من درآوردی می تراشند و میگویند: احکام اولیه موانع عینی دارد اجرائش. این حرف یک تخیل است که ممکن است برای بعضی پیدا شود. واقعاً دستگاه کفر تمدنی را که ساخته است سازگار با اسلام نیست. اینها برای رشد معارف حقه و پیدایش ملکات فاضله انسانی نساختند تکنیک شهرسازی جدید را نساختند تکنیک خانه سازی جدید را نساختند تکنیک کلیه قسمت ها را، اینها برای این جهت نساختند.

ممکن است برای بعضی که به سادگی نگاه بکنند بگویند: شهر که فرقی ندارد، شهر یعنی جایی که یک عده منیزل برای سکونت درش هست، یک عده مغازه و اداره برای اداره و کارخانه و اینها برای تولید و توزیع و مصرف و حمل و نقل ها و مدیریت، خوب این چه فرقی می کند؟ ولی فرق دارد.

تناسباتی که، نسبت هایی که در بخش های مختلف هست، در یک شهری که قوانینش بر اساس اسلام، ملکات روحی اش براساس اسلام هست، با شهری که بر آن اساس درست نشده حالا من یک چیز جزئی را در همین پاورقی هم که هستیم عرض میکنم.

به عنوان مثال: شما ملاحظه بکنید یک حکم کیفری اسلام را، اگر کسی در خانه کسی نگاه کرد، آن کسی که در منزلش، حریمش مورد نظر اجنبی قرار گرفته، آزاد است که با تیر بزند چشم او را کور کند. حالا خانه های آپارتمانی تهران شما ملاحظه بکنید اگر این جواز اعلام بشود و وسیله اینکه مردم هم تیراندازی بکنند به چشم، تفنگ بادی، چیزی در اختیار مردم قرار داده بشود گفته بشود که خوب، هرکسی، ما آپارتمان می سازیم پنجره هایش مشرف هست، حرفی نیست، عیبی ندارد. ولی پنجره مشرف که لازمه عقلی اش نیست که آدم نگاه بکند. اگر هرکسی نگاه کرد حق دارد آن کسی که منظور و مورد نظر قرار گرفته تیر بزند به چشم او.

اول اینکه طرفین میزنند به چشم هم، دو تا خانه ای که روبروی هم هستند، او مدعی میشود که این نگاه کرده بود، من زدم. او هم میگوید او نگاه کرده بود، من زدم. دوم اینکه ظرفیت بیمارستان هایی بخواهند یکی یک پانسمان جزئی بکنند، در کار نیست.

نه اینکه معاذا... این باصطلاح سبک دیدن حکم سبک باشد. حکم عظیم است، سنگین است «ذالک

الکتاب لا ریب فیه» این کتاب و آنچه که ترجمه آن بدست معصومین بما رسیده امری است که ریب نیست درش، که هدایت است برای متقین. برای تقوا شک ندارد برای پرهیز، برای رشد، برای رسیدن به ملکات همین احکام هست. ولی این تناسبات با این نحوه شهر درست کردن نمیسازد.

حالا شما بگو به کسانیکه در ساختمان سازی و مندرس جدید هستند و در شهرسازی هستند، بگوئید آپارتمان سازی کنار، منزل ها یک طبقه، فوقش دو طبقه، آنهم جوری که مشرف نباشند بر غیر. این را باور نمیکند برایشان خیلی عجیب هست، میگویند: نمی توانید این کار را بکنید. آنها نظرشان، نه اینکه شما الان خیال می کنید که من این حرف را که میزنم معنایش این است که در شهرسازی جدید خانه یک طبقه وجود ندارد وجود دارد، در یک تناسباتی، می گویند: کسانیکه سطح درآمدشان از اینقدر بالاتر باشد، اینها می توانند زمین در شهر به این نسبت گیرشان بیاید.(خوب عنایت بفرمائید این عرضی را که می کنم حضور مبارکتان) میگویند: اگر بخواهید به همه زمین بدهید یکی مثلاً ۲۰۰ و ۳۰۰ متر این با الگوی تولید و توزیعتان نمی سازد. با این کارخانه و این بانک و این تشکیلات نمیسازد می گویند: نه ما الحمدا... زمین زیاد داریم. می گوید: صحبت این است که حمل و نقل اینها، به موقع رسیدن اینها، سرویس گذاشتن برای مدرسه اینها، سرویس گذاشتن برای بهداشت اینها، شما فکر همه جایش را کردید یا فقط یک بخشش را نگاه میکنید؟ می گوید: قشرهایی می توانند خانه یک طبقه داشته باشند، قشرهایی میتوانند آپارتمانهای کوچک داشته باشند، قشرهایی هم باید شهرک هایی باشد که بله، آپارتمان را بیایند سازمان های بزرگی که تولید می کنند، کارخانه ای تولید کنند قطعاتش را، سوار بکنند، درست بکنند به نسبت فضای مسکونی خاصی را. بعد هم می گویند: فضای مفیدی که میدهیم تحویل اینقدر هست و نسبتش هم به ارتباطش به سایر بخش های اجتماع اینقدر است.

یعنی واحد آپارتمان جا دارد در ظرفیت تولید و تکنولوژی شما که نمیشود آن را کند و گفت که ما این را برمیداریم، جایش خانه های یک طبقه. اگر این را بردارید معنایش این است که انتزاع کردید. بریدید، مسئله سکونت را از مسائل دیگری که در جامعه وجود دارد و درباره اش فرمودید.

شهر تهران که فرضاً ۶ میلیون یا ۸ میلیون (من نمیدانم چقدر جمعیت در آن است) اگر اینها را ببرید در یک فضائی که بگوئید: خانه ها همه بشود یک الی دو طبقه با فضای اینقدر، این سعه اش خیلی فرق میکند با الان. نحوه نزدیک بودن و دور بودن به امور دیگر اجتماعیشان هم فرق پیدا میکند.

حالا در یک شهرک فرضاً از شهرک های متعدد آپارتمانی ۵۰۰۰ نفر ساکن میگویند آقا در اینجا دارد ۵۰۰۰ ساکن را شما اگر توزیع بکنید توی زمینی که بخواهید فقط به اندازه زمینی که زیر آپارتمان هست، با اینکه وقتی آوردیش پائین گفتید آپارتمان نباشد برای هوا رساندن به اینها نمی توانید بگوئید: «آپارتمان هایش چفت چفت هم می سازیم دریچه ها متصل باشد، بینش هم تیغه باشد، اصلاً هوا نداشته باشد» مجبور هستید شما یک حیاط بدهید به هرکدام. یک جریان نور و هوایی باید بدهید دیگر. جریان نور و هوا را این حیاط دادید، آنوقت فقط مساحت زیر بنای ساختمان تنها نیست، این آپارتمانی که ۵۰۰۰ نفر را در این شهرک ها جا داده، برای هر طبقه ای به نسبت مساحتی که زیر این آپارتمان قرار گرفته، اگر ۱۰ طبقه هست ده به یک آن فضایی که مورد استفاده این آپارتمان هست، این اشکویه هست، این بخش، این خانه هست. زمین سهمش شده. اگر ۱۰۰ متر است، ۱۰ متر. آنوقت فضای جنبی و جاده و غیر ذالکش حساب بکنید فووش بشود ۲۰ متر. ولی این را اگر بخواهید بگوئید من ۲۰ متر میدهم برای مسکون این عده ای که در ۱۰۰ متر فضا دارند زندگی می کنند، نمی توانید این کار را بکنید. موانع عینی وجود دارد، تعارف نیست این مطلب.

موانع نسبت به رشد وجود دارد، گاهی شما فقط اینکه یک نفر مراجعه بکند به یک عالم اخلاق و در یک شرایط خاص خصوصی، یک نسبت هایی آن هم از رشد را در بخش عبادیات بهش بدهید، همین را فقط لحاظ می کنید. گاهی این فرد را با همه ارتباطاتی که به جامعه دارد که سلام و علیک کردنش هم با دیگران، تأیید کردن و تکذیب کردنش هم نسبت به اینکه مسکن چه جوری باشد، چه جوری نباشد، این را در همه خصوصیاتش می گوئید، فرق دارد.

موضوعات جدید (تو متن مطلب هستیم. پاورقی بسته شد) موضوعات جدید، مبتلابه جدید، نسبت تأثیر جدیدی است که متناسب است با حرکت از وضعیت اول به وضعیت دوم و ما نه فقط برای «موضوع شناسی

اسلامی» مجموعه سازی می خواهیم بلکه برای «موضوع سازی اسلامی» هم ما منطق را لازم داریم، ما مجموعه سازی را لازم داریم. برای ایجاد تمدن متناسب با بندگی خدا و متناسب با این احکام، موضوع سازی لازم داریم و این امر منحصر در بخش شهرسازی هم نیست.

در حتی تعاریف و مطلوب هایی که در علوم تجربی در بخش های کوچک کوچک تا بزرگ بزرگش هست این مطلب جاری است.

قبلاً عرض شده، انشاء... تعالی مراجعه هم میفرمائید. وقتی می گویند: آهن، آهن برای چه کاری؟ باچه درجه مقاومتی؟ در چه شرایطی؟ مطلوب شما، توصیف شما، ادراک شما از آهن فرق پیدا میکند با مطلوب دیگری که در جهت ضد قرار گرفته، نقیض قرار گرفته، از جهت دیگر دارد حرکت می کند. کارش را باطل شما توصیف میکنید، به یک معنا ضد گفتن صحیح است، ولی به معنای ادقش باطل میدانید اصلاً. سراب میدانید تعریفش را سراب میدانید.

مثالی را که قبلاً عرض میکردیم از حرارت و آتش بود. گفتیم «النار حاره» گرمی آتش، آتش چی هست؟ خوب در نظر کسی که در تمام عمرش قطعه برافروخته چوب را ندیده، فقط چیز برقی دیده، اجاقی برقی دیده، اصلاً آن ناری که در نظر او می آید با این ناری که در این نظر این طفل می آید که در یک چنین خانه ای نشو و نما کرده، فرق دارد. خود حرارت در نظر فیزیکدان وقتی میگوید: همه اشیاء دارای حرارتند، این با، «النار حاره» فرق دارد. او اصلاً چیزی را بدون حرارت نمی بیند. میگوید: حرارتش اینقدر، درجه زیر صفر است. نمی گوید: حرارت ندارد، قالب یخ هست، میگوید: حرارت این اینقدر زیر صفر است. چه موجوداتی درش میتوانند زنده باشند، چه نحوه حرکت هایی حرارتی درش وجود دارد بالفعل. با حرارت این چه کارهایی را میشود انجام داد. توصیفش از حرارت، متبادرش، مرتکزدر ذهنش، با ارتکازی که برای ذهن بنده و جنابعالی هست فرق دارد. ترکیب خاصی را که شما به آن میگوئید نار، نمی آید شعله را که شما «نار» میدانید فقط در همان شکل خاص بیان کند. تعریف هایش، توصیف هایش و موضوعاتی را که می سازد متناسب با مسیری است که دارد حرکت میکند.

مبتلابه هایی که متناسب با رشد هست در جریان رشد، اگر بگوئید کفار برای ما بسازند با همان منطق ما بسازیم معنایش خلاص شدن از عنوان ثانوی یا محدود کردن آنها یا محدود نگهداشتن آنها نیست. خوب، اگر بنا شد چطور میشود؟ عنوان ثانوی هم که مثل عنوان اولی است. ولی «فی مقام الاضطرار»، «فی مقام الابتلاء» در مقام ابتلاء میدانیم حکم تکلیف اش را، عنوان اولیه حکم خداست، ولی چه باید کرد؟ باید یک صورتی را پیش گرفت که مرتباً عنوان ثانوی بیاید، بیاید، تا مضطر بشویم که اسلام قابل اجرا نیست. مضطر بشویم به اینکه هدایت بشر دست انبیاء نمیتواند باشد. یا اینکه باید یک سیری بکند که ملکات فاضله حاصل بشود. سیر به یک طرف دیگری باشد.

آن قصه را، شاید همه برادرها اطلاع داشته باشند قضیه آن گربه ای که گوشت طلبه را می آمد و می خورد و گفت که آخر من تو را می خورم جای این گوشت ها. حلال می کنم می خورم. بعد هم تو کیسه گذاشتش و رفت بیرون از شهر، به اندازه ای که دیگر یقین کرد که دیگر حالا بخواهد برگردد نمیتواند، اضطرار است. راست میگوید، آن موقع اضطرار بود و جایز هم بود برایش. ولی اقدام به مقدماتش چه؟ حین اکل فعل حرام نمیکرد ولی مقدمات چه؟ مقدماتش اگر جداجدا فرض بشود، حرام نیست.

اصل مشی بصورت انتزاعی حرام نیست، راه را رفتن دیگر. اصل قصه مجرد از عمل فوقش «قبیح تجری» داشته باشد. بعد هم آنجا که رسیده، آنجا هم که شرایط، شرایط اضطرار است، جدا جدایش شما بکنید هیچ نسبتی بین این اعمال متعاقب نبینید. مقدماتش هم نمیشود گفت حرام است حرامی انجام نگرفته. این آیا میشود این امر را پذیرفت؟ اگر بشود پذیرفت که آنوقت در اصل مسئله ولایت و سرپرستی به طرف خدای متعال، معنایش این است که آنجا باید مورد دقت قرار بگیرد. ظاهر این است که نمیشود پذیرفت. انشا... تعالی دیگر در جلسه سوم بقیه را عرض می کنیم.

و السلام علیکم و رحمہ ا... و برکاتہ و صلی ا... علی محمد و اله الطاهرین

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۴

۶۶/۷/۵

برادر حجت الاسلام حسینی: قسمت سوم صحبت بطور خلاصه در باب اینستکه ارزش و منطق شناسائی با هم رابطه دارد. در جلسه قبل عرض کردیم که اگر نسبت تأثیر را ملاحظه کنید، تناسب را ملاحظه کنید، نمیشود رشدش از مخلوقات جدا باشد. در این جلسه کمی دقیقتر این مطلب را تشریح می‌کنیم، البته تفصیل آن در بحثهای قبل گفته شده برادرانی که می‌خواهند مطالعه کنند به آنجا مراجعه کنند.

گاهی است که ارزش بصورت یک نسبت بیان میشود و گاهی بصورت یک حکم ارزشی و تکلیفی بیان میشود. یعنی در خود ارزش هم این دو تقسیم را هم می‌بینید می‌گوئید «شایسته است» و بعد می‌گوئید «بایست» شایسته است که این فعل انجام گیرد، تناسب دارد، بعد هم می‌گوئید «باید انجام گیرد» حکم ارزشی جدای از نسبت ارزشی نمیتواند ملاحظه شود.

یعنی همان بحثی را که در عالم اقتضاء قبل از عالم انشاء میشود، در آنجائی که نفس طریقت هم موضوعیت داشته باشد، جدای از نسبت باشد حکمی که تعجیزی هم هست نمیشود مطلقاً جدای از نسبت باشد. بایست تعجیز دارای یک نفعی و تناسبی را سیر باشد که حکم «بایستی» که موضوع تعجیز است، برای یک فعل واقع شود.

نمیشود بصورت مطلق بگوئید که این هیچ رابطه ای با نسبت ارزشی ندارد. توضیح فی الجمله اش را که عرض کنم، می‌گوئید ترک خمر و فعل صلوه و ترک فلان گناه برای رفتن بطرف غایت الهی تناسب دارد. که اول باید خاصیت تکوینی در خود بودنش باشد یعنی این دو کیفیت یک نسبتی داشته باشد (چه این نسبت را به لحاظ سلب ملاحظه کنید و بگوئیم تناسب ندارد و برای رفتن بطرف خدا مزاحم است. چه نسبت ایجابی را ملاحظه کنیم و بگوئیم تناسب دارد و مؤید و زمینی ساز بطرف خداست. چه در شرب خمر بگوئیم مانع است و

چه در فعل صلوه بگوئیم این مناسبت دارد و مهیا می کند، زمینه است) باید در نفس خود موضوعی که نسبتش را ملاحظه می کنیم و می خواهیم بگوئیم شایسته است یا شایسته نیست خصلتی باشد اگر یک خصلتی نداشته باشد و امر و نهی روی آن بیاید. امر و نهی است که پایش به جایی بند نیست. پس یک عالم اقتضائی داریم اقتضاء در مرحله بودن که دنبال آن باید عالم انشاء و دستور بیاید.

اگر گفتید همه بایستهها، تکلیفها و احکام ارزشی جدای از تناسبات ارزشی نیست. یک نسبتهای ارزشی باید باشد که آن نسبتهای ارزشی را هم گاهی خودش ملاحظه میشود و گاهی است که خودش صراحتاً بیان نشده ولی حامل یک مطلبی است. در امر تعجیزی حاصل یک نسبت ارزشی است غرض از امر تعجیزی، دستوری که طرف بفهمد که نمی تواند اینستکه همین مطلب را بفهمد. راه فهمیدنش اینستکه چنین دستوری به او بدهند، تا جلو برود و ببیند قدرتش را ندارد. با هوای نفس تا آخر دعوا آن (تا آخرین مرحله و مرتبه) آدم زورش به همه میرسد جز به هوای نفس. یعنی اگر فرض شود که کسی زورش به همه برسد، زورش به خودش نمیرسد. ولی این احساس عجز مطلوب است و لازم است این صریح امری که دارد حامل یک معنائی است که آن معنا حتماً همراهش تناسب ارزشی است.

پس بنابراین بایدها از شایسته ها جدا نیست، نباید ها از ناشایسته ها جدا نیست.

نمی توانید بگوئید ولو به نحوی یا به گونه ای ارتباط بین آنها برقرار نیست. یعنی هیچگونه ارتباطی بین شایسته و بایست وجود ندارد. یا نمیشود گفت که بین دستور و مصلحت مطلقاً قطع رابطه است یا هیچ مصلحتی نیست، واسطه در مصلحت هم نمیتواند بشود و هیچ چیزی پشت سر «امر» نیست.

باز در اینجا استناد به تعمیم علیت می کنیم و می گوئیم اگر بگوئید هیچ چیزی پشت آن نیست پس صدور این امر چکاره است؟ (در این قسمت از بحث سعی می کنیم با همان منطق پذیرفته شده آقایان همراه باشیم تا بعد ببینیم مثالها به چه صورت در می آید فعلاً در اینجا هستیم که) تولد شئی بلا علت، تساوی وجود و عدم را می آورد و مانع حکم اولهی یعنی امتناع و اجتماع نقیضین است نمیشود گفت هیچ چیزی پشت آن نیست. امر

شده و هیچ تناسبی در آن وجود ندارد (به گونه ای) حال بخواهیم اثبات کنیم، مقدم است یا مؤخر است؟
 همراهش است؟

چقدر تناسب دارد؟ مستقیم یا غیر مستقیم است؟ فعلاً کاری به اینها نداریم. فعلاً اصل این مطلب که بین
 غایت که یک حکم تکلیفی است و بین شایسته و سزاوار که یک نسبت ارزشی است رابطه نمیتواند بالمره قطع
 باشد بلکه حتماً یک گونه رابطه است. اگر یک گونه رابطه باشد قدم دوم را برمیداریم میگوئیم آیا شایسته
 معنایش این نیست که سزاوار وجود و ایجاد است؟

تناسبش نحو تناسبی است که نسبت به غایت ملاحظه میشود و شایسته گفته میشود نسبت ارزشی، تناسب
 بین دو کیفیت نسبت به غایت است بنابراین شایسته و ناشایسته نمیتواند از توصیف حرکت مطلقاً جدا باشد
 این دو با هم نسبت به رسیدن به این مقصد شایسته است.

آن دو نسبت بهم ناشایسته است (تناسب ندارد) برای رسیدن به این مقصد یعنی در حقیقت ارزش از مقصد
 است که در نسبت ارزشی بین دو کیفیت ظهور پیدا می کند. بنابراین برای کفار که مقصدشان دنیاست، نباید
 ارزشهایشان ارزش الهی باشد. حال اگر گفتیم تناسب بین دو کیفیت با غایت، معنی تناسب در کیف حرکت
 است، قید کیف را نسبت به حرکت مورد توجه قرار می دهیم (به آن عنایت کنید) گاهی بحث از اصل حرکت
 بصورت تجربیدی است و گاهی از کیف حرکت بحث میشود. بعد از این قدم که توجه به کیف حرکت داریم، آیا
 توصیف از کیف حرکت، توصیف از کیف هستی است یا نه؟ پیداست که توصیف از کیف هستی است.

اینکه بگوئیم هستها و بایدها جدا هست، یعنی چه؟ چگونه جدا هست؟ کیف حرکت نسبت به غایت خاص
 توصیف میشود و معنی ارزشی را از آن ملاحظه می کنید (یک دقت کوچک دیگر بفرمائید) ارزش که یک امر
 خیالی نمیتواند باشد. ارزش یک امر باطل و بلاغت نمیتواند باشد اگر گفتید ارزش یک امر پوچ است، ذوق
 هرکسی یک چیزی را زیبا می داند، پای آن هم به هیچ جا بند نیست یا باید به جبر قائل شوید و بگوئید
 نهایتش اخلاق پایش به جبر برمی گردد و هیچ چیزی پشت سر ارزش نیست. و اگر از این طرف آن را به
 فطرت برگردانید و بگوئید که همانجا آن را ببندید و قفلش کنید و نگوئید برای رسیدن به غایت، یک تناسبی

دارد، خطا و صحیح هم دارد و قابل اصلاح است. اگر هم بخواهید بگوئید این غایت است که این تناسب را تمام میکند بنابراین تناسب غایت با مشیت ایت و نهایتاً پای ارزش در آنجائی مستقر میشود که پای هستی استقرار و قوام دارد. یعنی تناسب به کمال مطلق و چیز مطلق (و بالاتر از این مفاهیمی که ما میتوانیم ادراک کنیم که او منزله از هرگونه ادراک و فهم و توصیف ماست)، برمی گردد و پای ارزش آنجا مستقر میشود. اخلاق پایگاه دارد و پایگاهش هم بسیار محکم و قرض است. از تناسب به کیف فعله جلت عظمته که عدل است اصلاً ارزش پیدا میشود از مشیت اوست که ارزش اصلاً میتواند وجود پیدا کند و میتواند بگوئید تناسب حالا تناسب کجاست؟ بدون علت که نمیشود تناسب را ملاحظه کرد.

بنابراین ارزش و اخلاق هم پایگاهش، پایگاه حقی است، «بالحق قامت السموات و الارض» و هم تا آخر که آن را ملاحظه کنید از فطرت همه موجودات این تناسب در آن هست، تا مرحله انشائی که ما رسیدیم. یعنی چه؟ یعنی همانجور که هستی بی غایت معنا ندارد، کیف هستی هم نمیتواند بدون تناسب با غایت باشد.

توصیف از کیف هستی گاهی است که براساس اصالت حس مادی قرار می گیرد که در اخلاق ضرورتاً شهوات را اصل دانسته است و نهایت رشد دائم التزاید شهوات لازمه اش، شهوات در نظام توحشی است که آن را بتواند بپذیرد. اگر بگوئید حکومت عفن، ظلم مطلق به معنای اینکه دائم التزاید نمیتوان آن را فرض کرد، ولو در یک مقطع ولو در صد سال دویست سال حکومت جنگل نمیشود، هرج و مرج نمیشود در ۵۰ سال و ۱۰ سال حکومت هرج و مرج نمیشود. اگر گفتند که دائم التزاید بودن ولو در مرحله ای خاص، ولو در یک دقیقه، در صد سال، لازمه اش این است که ملاحظه نستبهای جمعی را بکنیم، این به معنای قبح ظلم حقیقی نیست که بگوئیم همه بر آن متفق هستند.

این به معنای حسن عدل حقیقی نیست که بگوئیم همه بر آن متفق هستند. ظلم عظیم و اعظم از همه ظلمها در جامعه کفر صروت پیدا میکند در همه روابط اجتماعی آنها، سد عن سبیل... واقع میشود. سخن گفتن از مصادیق جزئی که «ضرب یتیم» قبح آن عقلی است و بعنوان بدیهی عقل تمام میشود، نه اینجور نیست. تصویب میکنند و میگوئید باید یک هیروشیما زیر و رو شود. در آن بچه هست، پیرزن هست و همه چیز

است، تصویب میکنند و می گویند لازم است قوت و غذای مردم اینجوری تنظیم شود و روزانه ۴۰۰ طفل از گرسنگی در عالم از دنیا میروند و این را عقلا می پذیرند و صحه می گذارند و مطلب برای آن دارند اگر ملاک عقل در همان باشد که متعارف است و بگوئیم جزء بدیهیات عقل عملی قبح ظلم و حسن رد امانت است. مگر امانت در نزد آنها چیست؟ آنها خود را امناء مردم می دانند.

باصطلاح شیاطینی که بعنوان متفکر شناخته شده اند زحمت می کشند در دپارتمان جامعه شناسی و برنامه ریزیهای توسعه و می فهمند که اینجوری در آنجا گرسنگی میشود و آدم از گرسنگی میمیرد و می گویند این مطلب برای بشر لازم است، قباحث ندارد. یعنی آنها می گویند ضرب یتیم در چه نسبتی قرار بگیرد تا بگوئیم قبیح است یا نه؟ اولاً و بذات مجرد از همه چیز، یتیم اینجوری که نداریم که در هیچ نسبتی نباشد. همه اش آن ثانیاً و بالعرض ها هست.

بنابراین در دستگاه اخلاق فاسدی که براسا اصالت حس و اصالت ماده باشد حتماً اصالت شهوات در می آید یعنی توصیف از هستی، با توصیف از شایست از هم قابل تفکیک نیستند. نه در ابتدای کار و نه در منتهای نمودها و امثال آن و نمونه هایش تا اتخاذ تصمیمها بنابراین مطالعه کیفیات هستی بعنوان اینکه علم متکفل ملاحظه کیفیات هستی است، نمیتواند جد از ملاحظه تناسبهای ارزشی باشد، همانگونه که فلسفه نمی تواند جدا از ارزش باشد.

(تقریر مطلب) قسمت اول بحث این بود که ارزش تناسب کیف حرکت است قسمت دوم اینکه کیف حرکت با هستب وجود و اصل حرکت نسبت دارد یعنی همانطور که برای اصل هستی میگوئید غایت می خواهیم برای کیف آن هم غایت میخواهید. قسمت سوم بعد از ربط بین فلسفه و ارزش ربط بین ارزش و علم را در اینجا عرض می کنیم.

وقتی می خواهید در بین دو کیفیت هستی مطالعه کنید و نسبت تأثیرات را اندازه بگیرید و موضوعات جدید برای مطلوبهای جدید پیدا کنید نمیتوانید در باب اصل حرکت یا اصلکیف حرکت هیچگونه فلسفه ای نداشته باشید و در مورد نسبت تأثیر حرف بزنید (بعلت تعویض نوار یک جمله ضبط نشده است).

بعد نسبت بین اینها را ببینید این قانون را و آن قانون را و سپس برای مجموع اینها سیرش و لازمه تمدن و زندگیشان و رفع نیازشان را از این دستگاه بدست آورده اند، این مطلب قابل انکار نیست. اینکه فرضیه آنها هم زیر بنایش یک اصول پذیرفته شده ای است تا برنامه ریزی تغییر می کند، آن اصول پذیرفته شده هم غیر قابل انکار است و آن را هم قبول دارید. اینکه کنترل کنیم و ببینیم این اثر هم شد یا نه؟ آن را باز قبول دارید. نسبت تقریب و نسبت تأثیر را بطرف مطلوب بالا می بریم. ولی این وسط را میگوئید مستقل است. چگونه مستقل است؟ ممکن است به ذهن کسی برسد که اینها توهم می کنند که اینها بهم نسبت دارد. اصلش همان آزمایشی است که انجام داده اند. آن آزمایش هم یک فعلی از انسان است که با مشاهده اش هم کنترل شده و به هر طرف که بخواهید آن را بگیریید میشود.

با عنایت به اینکه لازمه بالا بردن نسبت تأثیر، ملاحظه نسبت بین خصلتها هست که مشروحش را قبلاً عرض کردیم مطلب رد میشود و در اینجا فقط به آن اشاره می کنیم. توصیفی را که از هستی میدهد نسبتی است که بین اوصاف مختلف برقرار کرده و یک مجموعه ساخته است براساس آن تئوری که دارد و از آن هم نسبت تأثیر خاص میخواهد. یک توصیف ساده و جدا و منتزع از سایر اوصاف نیست. حال اگر چنین باشد و مفروض این باشد که توصیف از هستی و توصیف از ارزش بهم رابطه دارد و هکذا توصیف عینیت هم که انجام می گیرد که علم باشد، مربوط به مطلوب در باب ارزش و مربوط به فلسفه طلبی را که می کنند است.

فلسفه اخلاقشان است (دنبال همان مطلوب این تئوری درست شده و آزمایش انجام گرفته و قانون بدست آورده. در اینجا دو فرض دارید، یک فرض اینستکه بگوئیم روابط هستی همین است و لا غیر معنایش اینستکه کفار که قدرت دارند و نسبت تأثیر را برای گسترش فساد درست کرده اند و مطلوبهای خودشان را توانسته اند در عالم پیاده کنند عالم ابتلاء و عالم امتحان و عالم دنیا اینگونه است که اگر کفار بخواهند دنیا را به نفع خودشان استخدام کنند میشود ولی کیفیات دیگری در این فرض اول وجود ندارد که قابل کشف باشد.

آدم بخواهد انگور را خمر کند میشود بخواهد سرکه بکند نمیشود. این معنایش اینستکه سعه عالم اختیار برای پرستش خدا بسیار ضیق است. اختیار را چه در ابتدا در علت انتخاب معلل به علت کنید و بگوئید اختیار

نه، محکوم رابطه، نه حاکم بر رابطه، فاسد میشود. چه بگوئید در مقام امور ذهنی اختیار هست دستش را نمیتواند ظلماً توی گوش کسی بزند. این هم اختیار در مقام تحقق فعل میشود، فقط تحقق آن تحقق باطنی میشود.

چه در مورد اختیار بگوئید بله حرکت دست و پای انسانها بله، ولی عینیت را دیگر نمیشود در اختیار زمینه سعه بندگی یا سعه فساد و کفر و طغیان آورد، معنایش اینستکه اختیار نباشد. اگر عالم، عالم اختیار است، اگر مفروض اینستکه عالم جائی است که کل نمد هولاء و هولاء باید همانجور که کفار آزمایش میکنند و میتوانند نسبت تأثیرها را، میتوانند مجموعه سازیهها را، میتواند شرایط را، بگونه ای فراهم کنند که برای شهوات سهولت و گستردگی پیدا شود. باید یک دسته از قوانین هم در هستی باشد که اگر متدینین آنها را هم کشف کنند سعه برای بندگی خدا ایجاد شود اگر راه برای آنها باز است و برای ما بسته است معنایش اینستکه برای انسان عالم اختیار نیست و در چنین مضیقه ای قرار می گیرد. ولایت در مقام جامعه که میرسد باید همیشه ولایت کفر باشد. معاذ... از این حرف.

حجت بر خدا هست که مردم تسلیم ولایت کفر نشوند و دنبال ولات حق و عدل باشند بالعکس آن صادق است. آنها دوام و استمرار نمیتواند داشته باشند. آنها زود شکننده هستند فرضیه های آنها باید هر روز متناقض در آید.

باید فرضیات این طرف متکامل شود نسبت رشد این طرف باید اصلاً قابل قیاس با آن طرف نباشد. کیف حرکت عالم الی رحتمه تبارک و تعالی است. اینجور نیست که کیف حرکت وارونه باشد، چون الی رحتمه است شما میگوئید عدل است هرچیزی سر جای خودش است.

بنابراین با التفات به این معنا ارزش در نسبت بین کیفیتها تناسبات کیف حرکت است که وقتی واسطه اش اختیار واقع میشود امر «باید» روی آن می آید. بایسته است، تناسب دارد، عالم هم همراه هست آنوقت میشود «باید» روی آن بیاید و تکلیف تشریحی هم هماهنگ با نسبتهای تکوینی بیاید.

سؤال: در مرحله سوم همین حرف قابل قبول است که پاسخی را که با غایت خاص مفهوم ارزش دارد. اما این چه جوری منتهی میشود به اینکه نفس رابطه در عینیت منهای کاربرد من و عمل در مرحله عمل، این رابطه را به چه کیفی بکار ببرند، نفس رابطه در عینیت تناسب با غایت نداشته باشد؟ تمام حرف اینجاست. آنهایی که میگویند علم جهت دار نیست می پذیرند که باید ها و نبایدها به رابطه با غایت بر می گردد و تناسب فعل با غایت، منتهی کلام بر سر اینست که می گویند فعل یعنی استخدام رابطه در چه جهتی. میشود این رابطه را در جهتی استخدام کرد که متناسب با غایت خلقت باشد میشود در طرفی استخدام کرد که متناسب با غایت خلقت نباشد.

پس همه باید ها و نبایدها روی استخدام من نسبت به این رابطه میروند نه نفس رابطه با غایت.

نفس رابطه تناسب با هر دو غایت دارد، این چه جوری تمام شد؟

در این استدلالها ممکن است یک استدلال دیگر با مقدمات دیگر مطلب را تمام کند ولی نفس این استدلال چگونه این را تمام می کند که نفس رابطه حتماً در طریق یک غایت در نظام حاصل میشود.

برادر حجت الاسلام حسینی: قبل از اینکه بگوئید استخدام و قبل از اینکه بگوئید باید، «شایست» را که

میشود گفت. مناسبت کیف حرکت، از هر کیف حرکتی میتوان رفت الی ...

سؤال: کیف حرکت برمی گردد به اینکه من رابطه را چگونه انتخاب کنم. به نفس رابطه در عینیت بر نمی

گردد.

برادر حجت الاسلام حسینی: یک سؤال دیگر دارم ما میگوئیم اگر دین نیامده بود انسان یک کیف حرکتی

داشت آیا هر کیف حرکتی خالصاً لله انجام گیرد (دین نیامده دستوری هم نداده) هر کیف حرکتی خالص برای

خدا قرار گیرد کافی است؟

جواب: نه.

برادر حجت الاسلام حسینی: چرا نه؟

جواب: چون متناسب با غایت نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: کیف‌ها که خودشان خاصیتی نداشتند. دو تائی هم که الی ... است.

جواب: کیف رابطه دو تا، ربط انسان با خارج کیفش جهت دار نیست که حرکت انسان را میسازد؟ یا کیف

خود مصنوعان عینی؟ یا خود طبیعت؟ در یک قدم بعد، روابطی که حاکم بر طبیعت است...

برادر حجت الاسلام حسینی: کیف رابطه انسان با شئی.

جواب: بله رابطه انسان با شئی بخصوص وقتی که جزئی شد قطعاً متناسب با غایت است یا نه؟ نفس رابطه

طبیعی...

برادر حجت الاسلام حسینی: آیا انسان بعنوان یک کیف طبیعی قابل ملاحظه است یا نه؟

جواب: بله.

برادر حجت الاسلام حسینی: شئی هم بعنوان یک کیف طبیعی قبل از اینکه اختیار و فعل و این حرفها را

بیاوریم، چرا بین این دو کیف طبیعی میگوئید تناسب است یا تناسب نیست؟ اراده و اختیار را نیاروده ایم کیف،

نفس دو کیفیت را همانجور که حضرتعالی انتزاع فرمودید ما هم به تبع شما انتزاع میکنیم. کیف ربط با

میگوئید کلمه تناسب را نمیشود روی آن آورد. هر کیف ربطی برای هر غایتی نافع است؟ اگر اینجوری بفرمائید

در معنی عدل باید صحبت کنیم نه عدالت درباره انسان. عدالت درباره کل موجودات جهان تا برسد به انسان.

اگ تناسب به غایت و عدل را هم روی کیف می آورید و می گوئید کیف خاصیت دارد تا چه کیف بچینیم

متناسب با چه اثری باشد (تا کیف جدید)، به عبارت دیگر مکان بریده از زمان نیست، نسبت بین زمان و مکان

است که کیف را نشان میدهد.

کسی که آن فرمایش را می دهد یک مکان انتزاعی درست میکند و یک زمان انتزاعی. میشود هم چنین

کرد، اصلاً هر دو، دو مقوله هستند. مقوله این و مقوله کیف. اگر اینها را جدا بدانیم میشود چنین چیزی را فرض

کرد که هر چیزی به درد هر چیزی میخورد و به هر مقصدی، اگر میخواهید بگوئید نسبت بین وضعیت اول و

دوم است و نهایتاً هم بگوئید بین زمان و مکان نسبت است آیا میشود اینجوری گفت؟ اگر گفتید نسبت دارد

هیچ فرقی بین فلع انسان و جهان و بین دو شئی از جهان نیست. اگر نسبت بین زمان و مکان قابل لحاظ است

تا نسبت شئی را بشود به غایت معین کرد، هیچ فرقی نمیتواند داشته باشد بین خمر خوردن و آب خوردن که فعل انسان است و بین درست کردن دو شرایط طبیعی برای استراحت، برای ماشین سوار شدن و به جایی رفتن.

جواب: درست کردن بله. رابطه ای که در هستی است چه؟ روابط موجود است.

برادر حجت الاسلام حسینی: حالا اگر شما فرمودید که کلیه علمی که شهرسازی و چه و چه و الی آخر است.

همه ملاحظه نسبت‌های بین شیطنت‌ها می باشد، هیچ طاعتی در آن نیست. یک وقت میگوئید آیا حکومت بر آن و اشراف بر آن در طاعت خدا واقع میشود؟ حتماً ما می گوئیم قدرتی که آنها را منحل در دستگاه خودش کند و آنها را بشکند و توصیف جدیدی برای آنها بدهد در همه مراتب دارد.

بگوئید اینکه به غلط افتاده به دلیل فلان بیماری است و علت پیدایش این بیماری هم این جور است، یعنی اینجوری نیست که آنها در سنگر خودشان باشند و دست ما به آنها نرسد ما هم در یک سنگر برای خودمان باشیم و آنها رهم در یک سنگر.

انتم الاعلون شما در رتبه بالا هستید اشراف دارید توصیفی را هم که از کار غلط آنها، از شیطنت آنها می دهید توصیفی صحیح است (یعنی به صحت نسبت دارد. که این سر جای خودش باشد) آنها خودشان نمیتوانند خودشان را توصیف کنند و مرتب دچار بحران میشوند شما میتوانید آنها را توصیف کنید.

این به معنی اشراف شما تمام است به معنی اینکه آنها نسبت به کار خودشان و مقصد باطل خودشان توصیفهائی که دارند بطلانی که در مقصد میگوئید در ارزش، جدای از صحت و جدای از روابط هستی نمیتواند باشد و جاری است هم در صحتشان و هم در تمام خصوصیاتشان.

نمیشود در فلسفه بگوئید اباطیل می گوید مغالطه میکنند در علم که رسیدید بگوئید نه به یک منافع مهمی دست یافته اند برویم آنها را یاد بگیریم و به نفع اسلام بکار گیریم.

اخذ مجادلتاً هم در فلسفه می فرمائید هم در مقام اضطرار در عینیت می فرمائید اخذ به مجادله عنایت دارید که خیلی فرق دارد.

حال در ما اضطرار هستیم چراغ را خاموش کنیم و دستگاه را جمع کنیم و سرکوه بنشینیم و لباس را در آوریم که اینها تکنولوژی است؟ اینجوری نه. این درست نیست، برای مرحله انتقال اخذ به مجادله می کنیم.

و السلام علیکم و رحمه ا... و برکاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۵

۶۶/۷/۸

برادر حجت الاسلام حسینی: بحث جلسه قبل درباره ربط «ارزش» و «بایست» با «شایسته» و ربط «شایسته» با «کیف حرکت» بود که از این باب گفته شد اگر اختیار فرض شود، آن چیزی که «شایسته» است با دستور تشریحی «باید» همراه است و اگر اختیار نباشد این «باید» بصورت فعلیت تناسب انجام می‌گیرد یعنی آن شئی بوجود می‌آید.

واجب بالغیر بدون تصوف این اختیار در خارج محقق میشود. ولی اگر در محدوده ای است که تحت اختیار قرار می‌گیرد این امر متناسب با غایت تا محدوده ای که تحت اختیار است، تحت نفوذ تشریح قرار می‌گیرد. اگر محدوده اختیار فقط درونی باشد (فقط در نیت خیر باشد) و تناسبات مجموعه ای را که می‌خواهید درست کنید فقط تا التزامات قلبی باشد، «باید» و «تشریح» متناسب با آن محدوده است و اگر این به فعل خارجی هم می‌کشد این «باید» و «نباید» هم تا فعل خارجی است و اگر آثار فعل و نسبت تأثیر فعل هم در قلمرو اختیار است این تشریح تا آثار فعل نیز می‌کشد. بنابراین تصور از اینکه «نسبت کیفیتها»، خارج از «نسبت انسان با کیفیت‌ها» است، با این سؤال روبرو میشود که اگر آثار و تبعات فعل انسان در خارج نسبت به جهتی مؤثر باشد، آیا آنها هم تحت اختیار می‌آیند و کیفیت متناسب با غایت و غیر متناسب دارند؟ یا فقط فعل است که کیف حرکتی است که «باید» و «نباید» میتواند روی آن بیاید؟

اگر بگوئیم کیفیات خارجی هم نسبت تأثیری از افعال انسان پیدا می‌کنند آنوقت این سؤال پیش می‌آید که آیا اینها قابل شناسائی و توصیف نیستند؟ آیا فقط در فعل است که ارزش می‌آید؟ اگر آثار فعل روی کیفیات خارجی می‌آید و میتواند کیفیات خارجی را قلمرو اختیار قرار دهد و خارج میتواند برای اختیار سوء و یا خیر وسیله باشد، چگونه این تأثیرات بنام بستر شر و خیر خوانده نشود؟ و نسبت مناسبات بین آنها چگونه

یک دسته اش مناسب با طاعت و یک دسته اش مناسب با معصیت قرار نگیرد؟ و اگر گفتیم بسبب خارجی یک مجموعه اش مناسب با طاعت نیست، چگونه در رشد و حرکتش لقب «بایست» و «نبایست» نمی گیرد؟ و چگونه میتواند توصیفی از خارج که براساس یک دستگاه مادی است با توصیفی که در یک دستگاه الهی است یکی باشد؟ (و از این بالاتر، یک فری را در اینجا در پاورقی عرض می کنم و چون تشریح نیست روی نتیجه ای که باید بگیریم می آیم)

هرگاه کسی بگوید که «مای» شارحه، ماهوی که در شرح الاسم است، با «مای» حقیقت رابطه اش قطع نیست، ادعای قطع رابطه بین این دو، که من اسم این را میکروفون می گذارم و قوم دیگر یا دیگری می تواند اسم این را یک چیز دیگر بگذارد، آیا این به صرف «قرار گذاشتن» است؟ ما عرض می کنیم این مرتبه از نامگذاری و اعتبار ساده هم با وقتی که سؤال از کیف این می شود و توصیفی برخورد می کنید، نمیتواند جدا از وقتی باشد که سؤال از حقیقت آن میشود.

(با یک مثال ساده نشان می دهیم که ربط آن نمی تواند با ارزش قطع باشد. اگر ربطش با عم قطع نشد با ارزش هم قطع نخواهد شد. به این سه مرحله در شکل نازلش نگاه می کنیم.)

اگر یک «نام» را در نظر بگیرید که از همه «نامها» بریده باشد، از همه کلمات بریده باشد راحت است که ادعا شود، نامگذاری صرف «قرار» و «اعتبار» است. حالا نام را در سیاق یک جمله می گذاریم. آن هم مشکل است (چه نسبت خبری را خواهیم بیان کنیم چه انشائی و چه وصف کنیم) زود نمی شود گفت این «اعتباری» نیست یا «اعتبار» به این معنا نیست. حالا اگر ادبیات یک قوم را خواهیم ملاحظه کنیم، خواهیم کیفیت ادراکات آنها را نسبت به محسوسات در باب مفاهمه و یا هنر یک قوم را خواهیم ملاحظه کنیم، آیا میشود این ادعا را کرد؟

میشود گفت که ادبیات بکه قوم پذیرفته شده هائی که در هنر دارند با پذیرفته شده هائی که در فلسفه دارند بینش رابطه ای نیست؟ هیچ تناسب ندارد؟ (بعد بالاترش) آیا نظام تعلق یا نظام حساسیتها هم رابطه اش

با منطق قطع است؟ این سه تا، سه مجموعه جدا هستند؟ یا رابطه‌ی تغییراتی که در هنر و زبان واقع میشود، با توصیفهائی که از اشیاء دارید، قطع نیست؟

اول در مورد هنر و توصیف، (هنر و علم) صحبت می‌کنیم و بعد هنر و علم یعنی کلمات با معانی که دارند را با منطق و فلسفه ملاحظه می‌کنیم تا ببینیم وضع آنها چگونه است. یک موضوع را می‌فرمائید، این موضوع را شرح الاسمی به یک اسمهای دیگری توصیف می‌کنید.

یعنی استفاده از ربط آن میکنید. یک وقت می‌گویند به این میکروفون میگوئیم، یک وقت است که میکروفون را کمی تشریح می‌کنید می‌گوئید میکروفون وسیله ای است که صدا را به ضبط صوت منتقل می‌کند پس یک نسبتی بین این و ضبط صوت ملاحظه شد.

ضبط صوت را که می‌گوئید هم کلمه ضبطرا ملاحظه کرده اید و هم کلمه صوت را. در توضیح و توصیف این مجبور میشوید مرتباً سراغ کلمات دیگر بروید. اینجوری نیست که بریده محض باشد. هکذا در باب موضوعات علوم هم چنین است.

سابقاً فیزیک را فقط به جراثقال می‌گفتند، حالا میشود در دستگاه فلسفی خاصی شرح الاسمی به آن برخورد کنیم، که در آن دستگاه شرح الاسم از شرح حقیقت شیء (از توصیف کیفیت شیء) جدا هست. البته به حسب اصول آن دستگاه فلسفی که کارش جداکردن و حکم دادن است.

ولی نمیشود گفت که ربط ندارد چون جدا هست، چرا جدا هست؟ چونمن ادعا می‌کنم جدا هست.

نمی‌شود که مصادره به مطلوب کرد! مقتضی دستگاه تقسیم کردن شما جدائی است هما اقتضا را اینجا ملاحظه می‌کنید و به آن تمسک می‌کنید. وقتی تمسک کردید میگوئیم امروز فیزیک. به فیزیک اتمی می‌گویند یا فیزیک کیهانی، و شیمی را در برمگیرد. شما میگوئید در برگرفتن یا در برنگرفتن را اعتبار کردید میشد یک اسم دیگری برای آن بگذارید، بگوئیم سابقاً علوم زیر بلیط فلسفه بودند، حالا نیستند این را به چند شکل میشود بیان کرد.

میشود گفت معنای کله فلسفه در فلان زمان به فلان معناست. تاریخ این کلمه را بیان کنیم، گاهی است که تاریخ تغییر مفهوم را به عنوان علت تغییر خود این نام بکار می‌بریم و گاهی آن را در تاریخ بصورت اعتباری فرض می‌کنیم و درباره اش صحبت می‌کنیم.

می‌گوئیم فلان موقع مردم به چنین چیزی (به این ده علم) فلسفه می‌گفتند. معنای این حرف اینست که با دستگاہی که «اعتبار و قرا» را از «فلسفه» تفکیک می‌کند، با همان آن را ملاحظه کرده اید ولی اگر دیگری با طبقه بندی خاصی که از فلسفه متخذ بود اصول موضوعه و حدود اولیه عولم را، جا و نسبتش را به سایر علوم بصورت کلی مشخص کرد از فلان موقع در این اصول موضوعه تصرف شد. مثلاً وقتی جاذبه را ملاحظه کردند و نسبتش را با محاسبه ای که در آنجا هست ملاحظه کردند حدود اولیه اش در هندسه تغییر پیدا کرد، شما دوباره می‌توانید بگوئید اسم این هندسه نیست و آن را هندسه نام نگذارید. یعنی «اعتباری» برخورد کنید و همان تفکیک را بکنید.

میشود گفت هندسه محاسبه ای بود که نسبت تأثیر آن در حیات بشر این بود حالا مبتنی بر هندسه لازم دارند چیزی را بسازند، که بله آن در فضا حرکت کنند. آن هندسه نمی‌توانست پاسخگوی این باشد ولی براساس چیزی که حالا پیدا کرده اند هم میتوانند هواپیما و موشک بسازند. ماهواره بسازند و هم میتوانند با آن ساختمان بسازند و مقاومت مصالح را کنترل کنند و مصالح جدید برای ساختمان سازی تحویل دهند.

هرگاه کسی مدعی باشد توصیفها به اصول موضوعه ها بر می‌گردد و اصول موضوعه سابقاً زیر دست طبقه بندی که در فلسفه و منطق بود شکل می‌گرفت حالا شکل نمی‌گیرد ادعایش صحیح است که بگوید قبلاً این علوم جزء فلسفه بود و حالا جزء فلسفه نیست.

من باب حقیقت خود این علوم، نه من باب توصیف «اعتباری» خاصی (شرح الاسمی خاصی) که شما می‌فرمائید این را از اینجا به آنجا و از آنجا به اینجا نقل معنا کردند. علیهذا نمیشود فرض شود هنر، ارتکازات و پذیرفته شده ها در باب توصیفها و معانی تغییر پیدا می‌کند و این توصیفها بالمره با نسبتهایی که در زبان دارند هیچ ربطی ندارد، با تشریحهائی که در زبان دراند هیچ ربطی ندارند.

در ادبایت روز بالوضوح تحریک به هوی مشاهده میشود حالا کسی دقت کند و ببیند تأثیر که همین ادبیاتی که براساس مغالطه های دیالتیک و حرکت تاریخ درست کرده اند چقدر در بین آدمهائی که احیاناً آدمهائی خوبی هم هستند و نمی خواهند فساد کنند نفوذ کرده است. ولی چگونه آنها راحت می گویند تضاد طبقاتی و تضاد بین فلان و فلان است و پشت سر هم این کلمات را می آورند یا می گویند خصلت و ماهیت این قشر چنین است.

یعنی صحبت که می کنند ببینید که چگونه صحبت می کنند. در ادبیات موجود توصیفهای موجود جهان که باصطلاح به آن علم می گویند و طبیعتاً راههای شیطنتی است که انسان را دور میکند، ببینید چقدر این مسأله نفوذ پیدا کرده است؟

یک کتاب فارسب را بردارید مثلاً همام معراج السعاده که زمان شبه ما هم نزدیک است با یک کتاب اخلاقی که خیل در دهنها بگردد و با قلم و بیان روز باشد و حرکت انقلابی را هم داشته باشد، این دو را با هم مقایسه کنید (کار به اجتماع و جامعه و تحول هم داشته باشد) البته مفردات دیر تغییر می کند در عین حالیکه لغات نو در کتابهای ادبیات جدید می توانید پیدا کنید.

ولی شما اول سیاق را نگاه کنید و ببینید مجموعه چقدر تغییر کرده است؟ البته الحمدا... رب العالمین با وجود رهبری حضرت نایب الامام، امام خمینی این مطلب اصلاً تغییرش با اول انقلاب خیلی محسوس است. یعنی بطرف خدا بیشتر رفته است. اعلامیه های امام را از اول تا الان در صحیفه نور نگاه کنید حتماً به یک گونه در آن اصل خدا و آخرت و اسلام و دین قرار گرفته است. وقتی حتی تحریک احساسات مردم شده اینگونه بوده است که مردم برای خودشان بی دینی و کفر را ذلت بشمارند. و لکن در سایر نوشته ها و خصوصاً نوشته هائی که باصطلاح در برابر استکبار غرب و شرق خود باخته بودند ملاحظه کنید ببینید چگونه، آنها کلمات را بکار می گیرند؟

اصلاً ادبیات آنگونه نیست که هیچگونه تغییری در آن واقع نشود در ارتکازات و پذیرفته شده های در هنر و زیبا شناسی هیچ تغییری واقع نشود یا هر تغییری که واقع شود صرفاً «قرار» باشد و نه به حساسیت برگردد نه به ادراک توصیفی و صرف مجرد «قرار» محض باشد.

الان مدتهاست که در خانه ها وقتی میخواهند برای بچه شان اسم بگذارند دیگر دالبو ژیلا نمی گذارند اسمهای آمریکائی نمی گذارند، سمیه رقیه می گذارند، اسم معصومین یا کسانی را که به آنها ارادت داشتند می گذارند باصطلاح خودمان مد و زیبا شناسی عوض شده است. و این فقط در نامگذاری ساده نیست.

در نفس ادبیات و مفاهیم هم حتماً هست. در توصیف علمی هم هست و طبیعتاً اگر بخواهیم مثالها و نمونه هایش و خصوصیات نسبتی را بیاوریم کمی مبسوط میشود. انشاء... به آنجائی هم میرسد که جلال و جمال عالم دنیا و شهوات آیا در نماسازیهای که در ساختمانهاست، کیفیت ارتباطش و شهرسازها و الی آخر راه دارد یا ندارد؟

و بهرحال هنر به تمام وجهش مورد توجه قرار میگیرد. کیفیت ادراکات نه خود ادراکات در بخش محسوسات چگونه است؟ کیف ادراکات عقلی هم هکذا نمیشود گفت هیچگونه رابطه ای ندارد. حالا بعد از کیف ادراکات عقلی و کیف ادراکات حسی (روی کیفیت صحبت می کنیم) ماشینی که این نسبتها را برقرار می کند و آنها را متکیف به کیف میکند، آیا میشود آن ماشین هیچ نسبتی به اینها نداشته باشد؟

منطق آن ماشین است، این کیفیتی را که شما در محصولاتش می بینید متناسب با کیفیتی است که در روابط این کارخانه، این ماشین لحاظ شده است و آن رابطه اش با کیفیت تعلق و حساسیتها نمیتواند قطع باشد و مجموع این سه تا با هم با کیف سمت گیری و اختیار که الیه تبارک و تعالی هست یا نه قطع نیست (حالا در متن صحبت عرض میکنیم) اگر نسبت تأثیر متناسب با غایت داشته باشد، تناسب با فعله تبارک و تعالی و مشیت او داشته باشد ارزش دارد.

اگر این تناسب بوسیله اختیار عوض شد، نا متناسبی شد که در تناسب بالاتر منحل میشود.

دیگر این اختیار را نمیشود مدح کرد، خود این اختیار را نمی شود مدح کرد، بنده یک چیز بدی ساخته مولا دستش با این سنگی که او در راه انداخته گره نمی خورد. از این سنگ یک چیز بهتری را برای بندگان صالحش زمینه ایجاد کرده است.

این قبح فاعلی و فعلی خودش و کیفیت خودش را درست کرده، کار خودش را کرده است ولی این نتوانسته سد جلو خدا ببندد. در دستگاه بالاتر منحل شده است ولی کیفیتی را که این درست کرده است یک کیفیت ناجور است کیفیتی نیست که خودش هماهنگ باشد و ناهماهنگ نسبت هب غایت ساخته است منحل دن با هماهنگ بودن خیلی فرق دارد. منحل شده هم اختیارات در وجه کلی در سمت گیری که خدا برای جهان قرار داده و اولیاء تکوینی قرار داده هیچ چیزی نیست که در اینجا دارای ارزش و حقانیت نباشد.

در مرحله ای که اینها منحل میشوند، نتیجه و سرنخ از دست خدا در نمی رود در این شکی نیست و کسی نمی تواند سدی را جلو خدا بسازد.

و اما در معنای اینکه بگوئیم آیا هر جور هم درست کنیم متناسب با غایت است (در مرحله اختیار خودتان و در ولایت خودتان). در مرتبه ولایت و اختیار خود وقتی نسبت به کیفیات خارجی بود و کیفیات و تأثیرها هم متناسب و غیر متناسب داشت، در بستر اختیار خودتان، در بستر رشد خودتان نسبت بین دو کیفیت که نامتناسب با غایت هستند ولو در عمل نتیجه هم بدهند در موضعی که یک متاءله هست که میتواند این را منحل کند و بگوید چه نقضهائی دارد و کجا هم می شکند، این نحوه عمل هم عمل باطلی است و این شیء هم بستر نیست مگر برای چیز باطل، به نسبت اختیار ما و آخرش هم دم بریده است وقابل رشدنیست و دنباله ندارد و در این طرف منحل میشود.

از این موضع که نگه کنند یعنی عمل به اینکه این جهل است، این را قبول داریم. علم به اینکه این راه شیطنت است این علم است اگر فرمول کینز را در باب پول و رفتار اعتبارات که براساس ربا واقع شده، اگر این را یک متاءله نگاه کند خصلت باطنی که ربا در روح انسان بوجود می آورد، آن خصلت را ملاحظه می کند تا به

این برسد که کیفیت تنظیم آن چیست و تا اینکه بگوید چه فساد عظیمی دارد و کجا هم بریده میشود؟ راه هم راه شیطانی خاصی است.

این را میشود علم گفت ولی نفس اینکه به این ضریب فنی علم بگویم، بگویم توصیفی که هیچ جهتی ندارد این علم نیست، این بستر برای ربا و حرب من ... است.

سازماندهی اعتبارات با این ابزار میتواند سرعت این اندازه داشته باشد میتواند ترویج فساد کند. راه ترویج فساد است شما با ضریب فنی ربا چگونه میتوانید صلاح ایجاد کنید اگر کسی گفت روش خود ارضائی جنسب چگونه باشد، شدتش چنین است (این را شنیدم که در آمریکا یک بیماری ظاهر شده بنام ایدز که مال همجنس بازی و اکتفاء رجال به رجال است.

شنیدم تابلوهائی در انجا نصب شده که راههائی که بیماریها را تخفیف می دهد و شهوات را تقویت می کند نشان داده است) آیا این را علم بگویم؟ این حرف حق است؟ یا بگویم باطل است؟ این را در باب اختیار انسان توصیف حقانیت کنم؟ یا این توصیف ندارد؟ در اینجا صحبت از هستی است درباره توصیف نیست که توصیف ارزشی که نیست، توصیف هستی شیء و هستی کیفیتهای مختلف است.

علم به این مطلب ک صحبتی از عمل به آن نیست حالا آیا میشود این راه را برای آخرت هم بکار گرفت؟ اینکه می گوئید این بار ارزشی نداد، این قابلیت واسطه شده برای آخرت دارد؟

قابلیت رسیدن به ملکات فاضله انسانی و پرورش دارد؟ یا قابلیت عبادت غیر خدا و اطاعت ابلیس و شیطنت دارد. نمیتواند واسطه در طریق طاعت واقع شود. اینکه «حقیقتش و کنه این کیفیت مغایر با پرستش است در دستگاه کل خلقت منحل میشود»، این غیر از اینستکه خود این را به نفسه صحبت کنیم و بگوئیم «متاسب با اختیار عباد است، وقتی که اختیار بخواهد الی ... تبارک و تعالی باشد. میشود استفاده الهی داشته باشد و استفاده غیر الهی هم داشته باشد». چگونه میشود استفاده الهی داشته باشد؟ در مثالهایی که نازل هست زود التفات به آن حاصل میشود در مثالهایی که در مجموعه بسیار بزرگ است که خود ارضائی و فساد و تجاوز در

مقیاس عظیم جهانی سد عن سبیل ... تبارک و تعالی، در مقایس های بزرگ جوامع واقع میشود آن مفروق

عنه است. کسی نسبت به پول اینقدر حسای نمیوشد که ماهیت پول چیست؟

در باب حواله جا نمی گیرد. بنیان محاسبه ضریب فنی آن هم که روی نرخ رباست. برقراری و چرخش و

کنترل آن هم که جز از طریق نرخ ربا، جور دیگری نمیشود انجام داد.

حالا شما بگو این را من پرداخت می کنم و تحت پوشش معاملات اسلامی، مضاربه و مساقات و اینها این را

درست می کنم من می گویم آن علتی که این نحوه معامله را با آن نحوه معامله گزینش کرده اید و یک مرکب

درست کرده اید چه چارچوبه ای بوده که علت شده و این مسائل و احکام را گرد هم آورده اید؟ چرا احکام

دیگری را کنار هم گرد نیاورده اید؟

حالا اگر خواستیم چارچوبه ای را عوض کنیم تا ماشین شرح و توصیف ما عوض شود. ماشین تولید کیفی

هنر و ارتباط و مفاهمه، ماشین کیف توصیف اگر بخواهد عوض شد، آیا نسبتی بین این ماشین که منطق این

بخش است با منطق بخش نظر لازم نیست؟

طبیعتا اگر لازم بدانیم باید صحت اینها را بهم مشروط کنیم. معیار صحت در هر منطقی جزء اصولی است

که آن منطق با آن کار میکند. اگر بخواهد معیار صحتش اصلاح شود، حد اولیه و حکم اولیه و نسبتش باید

شرط را قبول کند.

بنابراین مطلق ساختن و جدا پنداشتن بعضی از بعضی موجب این نمیشود که خاصیت وضعیه آنها هم جدا

واقع شود نسبت خودشان را دارند چه شما به رسمیت بشناسید چه نشناسید. اگر بخواهید آن را مشروط کنید

باید آن را به رسمیت بشناسی.

و السلام علیکم و رحمہ ... و برکاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۶

۶۶/۷/۱۲

برادر حجت الاسلام حسینی: قبلاً عرض شد که توصیف در هیچ مرتبه ای بصورت مطلق و بریده از ارزش نمیتواند فرض شود. زیرا ارزش توجه به کیف خاصی از کیفیت حرکت دارد و توصیف جدای از کیفیت نیست (توصیف کیف است) و کیفیت جز در حرکت، (یعنی جز برای غایت، جز لا اقل نسبت داشتن به چیزی که برای غایت است) معنا ندارد.

بنحو ما «کیفیت» ارتباط به حرکت دارد خصوصاً در توصیفهائی که به آن توصیف علمی یا وصف شارح می گوئیم، طبیعتاً ارتباط دارد. حال ممکن است در یک جا، در مباحث عقلی بگویند، شرح یک اسمی را می گذاریم بدون اینکه بحث حرکت داشته باشیم که در آنجا هم از وصف حرکت در ادراک نمیتواند خراج باشد. اگر حرکت در ادراک بنحو ما پذیرفته شود، اگر دشد برای ادراک بنحو ما پذیرفته شود، یعنی به گونه ای و نحوه ای پذیرفته شود، کیفیاتش را هم به نحوه ای متأثر میکند. چنین نیست که مطلقاً جدا باشد.

حال اگر بگوئیم همه توصیفها به حرکت و ارزش ربط دارند آیا پای توصیفها به یک جایی بند نیست؟ آیا معنایش هرج و مرج در وصف است؟ یا صرف اینکه شما میگوئید ارزش پایش به جایی محکم و قرصی بند است، توصیف هم نسبت پیدا میکند، و متناسب با هر مرحله ای اگر هماهنگ با ارزش باشد پایش محکم میشود؟ یعنی ارزش زبان و هنر، مثل ارزش سایر افعال «خیر» منسوب به آنجائی میشود که مبداء خیر است (پایگاه خیر است) حال اگر از اینجا یک قدم دقت را بیشتر کنیم و بگوئیم که آنچه که درباره کلمات بیان شد که ضروری است درباره کلمات عادی است ولی بین کلمات وحی با کلمات عادی خیلی فاصله است.

می گویند چگونه فاصله است؟ می گوئیم: آنها اقوالی است که «لاختلاف فیه» فرض اختلاف ندارد نه فقط قرآن، بلکه حدیث معصومین هم چنین است، لذا خودشان هم می فرمایند، علمشان احاطه به حقیقت اشیاء دارد.

سخنان مبارک نبی اکرم (ص) را میتوان نسبت به معصومین (ع) داد و یا سخنان معصومین (ع) را میتوان به سایر معصومین و نبی اکرم (ص) نسبت داد.

نمیتوان در بین کلمات معصومین متناقض و متضاد پیدا کرد که تراحم در ملاک و یا تراحم در مینا در آن پیدا شود. یک کلمه از این را پهلوی کلام دیگر معصومین ببرید، از یک چوهره برخاسته است و آن جوهره هم اشرافش بر اشیاء مطلق است (و نسبتی که بین شی و غایت است که جایگاهش را در زمان و مکان بصورت انتزاعی میگوئید، حقیقتشان را که نسبت بین زمان و مکان به غایت است، یعنی حقیقت آن را توصیفی می کند) عین آنچه که وجودش تکویناً هست در بیان توصیفی آن هم آن چیزی است که علمش در نزد معصومین (ص) هست، و این در حالیست که ولی بررشد هستند و ایجادش هم به اذن خداوند تبارک و تعالی بدست آنها انجام میگردد (نهایت با امر و اراده و مشیت خدا و اینکه اینها بنده خدا هستند لا فرق بینک و بینهم الا انهم عبادک بنده خداهستند، مشیت خدا را جاری می کنند، خدای متعال را اطاعت می کنند عباد را سرپرستی می کنند) که میشود اینها معیار برای صحت واقع شود و صحت آن با حقانیتش تفکیک بردارد نیست، در باب کلمات آنهاست.

پس کسی گمان نکند که اگر تغییر در باب توصیف آمد در نتیجه این کلمات هویتشان را از دست می دهند و جای قرص و محکمی پیدا نمی کنند، نه اینجور نیست. جهت ثابت که تعلق به جلت عظمته است، به مشیته است، این امر است که اتفاق کلمه یا هر کیفیت دیگری با اتفاق تغییراتش و استحکامش و ارزش آن به آنجا برمی گردد که طبیعتاً این مطلب بصورت مطلق نسبت به آن چیزی که اشراف مطلق بر آن دارد واقع میشود و برای چیزی که اشراف بر آن نیست، که ادراک ماست که رشد پذیر است و به مقدار و نسبت تسلیم بودن، به استحکام و اتفاق نسبت پیدا میکند.

بعد از این قسمت صحبت درباره اینستکه اگر صحت بین منطق موضوع شناسی و صحت در امر نظر جامع دارد و جامع آن هم صحت در باب ارزش است (یعنی هرچیزی که حقانیت را تمام می کند، صحت را همان تمام میکند) و قبلاً هم اشاره کردیم که تمام شدن حقانیت بصورت انحلال (منحل شدن در طریق حل) غیر از هماهنگ شدن بالاختیار است.

منحل شدن اضطراری، هماهنگی بالاختیار هم، ممکن است در مرحله ای انحلال باشد ولی آن انحلال از قبیل منحل شدن اضطراری یک طاغوت نیست (آن باید سر جای خودش بحث شود) فعلاً در باب هماهنگی آن با صحت صحبت می کنیم. از اینجا که خواستیم صحت را و رابطه اش را با ارزش و حقانیت صحبت کنیم، نمیشود در باب تمیز و معرفت وارد نشویم، صحت یک نحوه تمیزی است که شما آن را وصف کرده اید، به یک عنوانی معنون داشته اید که میگوئید این نحوه تمیز ارزشمند است، این نحوه معرفت ارزشمند است و یا درباره فساد می گوئید این نحوه تمیز، تمیز نیست، ارزش ندارد. باطل است.

گاهی است که به سادگی از اینجا می گذریم و می گوئیم صحت آن چیزی است که مایطابق الواقع مطابقت با واقع داشته باشد. فاسد هم آن است که مطابق با واقع نباشد. گاهی هم هست که این مطلب را مورد دقت قرا می دهیم که یعنی چه مطابق واقع باشد؟ یعنی کسی حرف دروغ نمی زند؟ دروغ قابلیت وقوع ندارد؟ کسی فکر باطل نمی کند؟ کسی عمل خلاف نمی کند؟

می گوئید نه من از حیث دیگری میگویم، می گویم مؤدایش چیست؟ می پرسند مؤدایش چیست یعنی چه؟ آثار متوقعش یعنی چه؟ آن کسی هم که دروغ می گوید میخواهد یک اثری در جامعه واقع شود و واقع هم میشود، دروغ در عالم کارائی دارد فعل خلاف و باطل کارائی دارد.

ملعون معاویه که قرآن را سر نی کرد (با مشاورت ملعون عمروعاص) این اثر کرد. یک جنگ حتمی که حق بر باطل پیروز شده بود این عمل اثر آن را برگرداند. می گوئید هماهنگی این کار با اثر باید منطقاً اثبات شود. این حرف یعنی چه؟ یعنی حق تأمل در آن هست یانه؟ آیا همینکه گفتید ما طابق الواقع و یک وصف دادید، ما همانجا بگوئیم چشم همین است که شما فرمودید؟ حال اگر آثار داشته باشد ونسبت هم داشته باشد و همان

چیزی را که شما می گوئید تصرف در قوه واهمه فرد، این تصرف و واهمه هم وجودی باشد، و نسبتی بین آنها باشد و اثر عینی هم داشته باشد واهمه وجود دارد، کذب هم تنظیماتی به قوه واهمه و تخیل دارد، متناسب با آن تنظیمات هم اثر دارد. کیف نفسانی هم برای آن کسی که به غلط و اشتباه افتاده پیدا میشود، می گوئید نمیشود؟

این آثار که در عمل ظاهر میشود به کجا بند است؟ به عبارت دیگر آیا در هیچ جای عالم یقین به خلاف وجود ندارد؟ چگونه وصف خلاف بودن و کذب بودن و باطل بودن را میتوان به چیزی نسبت داد؟ جز به ملاحظه نسبت آن با غایت؟

علاوه بر این اختلافی که در توصیف هستی واقع میشود، (بهرحال دو فیلسوف دارای دو کیفیت نفسانی هستند که یکی میگوید اصل ماهیت است و یکی می گوید اصل وجود است) آیا نزاعی لفظی محض و غیر منطقی است؟ این دو کیف نفسانی را چگونه میشود گفت کدام صحیح است؟

به حرف هر کدام که تسلیم شویم و بپذیریم من البدو الی الختم طبیعتا حکم میکنیم به اینکه حرف دومی باطل است. یعنی این در سنگر خودش پیروز است، آن هم در سنگر خودش پیروز است.

این واقعی که میگوئید به واقع نسبت دارد یعنی چه جوری نسبت دارد؟ غرض از نسبت داشتن به واقع چیست؟ واقعیت اینست که بگوئیم آن فیلسوف برای خودش واقعیت دارد و برابر با حالت نفسانی خودش است و این هم برای خودش واقعیت دارد؟ این بدترین حرف نسبت به صحت در تعریفش مقابل فساد است. چرا؟

برای اینکه یک کسی منکر میشود و میگوید اصلاً ارزش در عالم نیست دنیا پوچ است. یکی می گوید دنیا پوچ نیست عقاید احترام دارد هم آن کسی که میگوید خدا هست محترم است هم کسی که می گوید خدا نیست آن هم محترم است (در سازمان ملل اینگونه است) به هر دو عقیده احترام بگذارید.

معنایش اینستکه ما هیچکدام از این دو عقیده را به رسمیت نمی شناسیم. سؤال بعدی این است که خود

احترام چکاره است؟ خود احترام و ارزش فقط به رفع مشکلات دنیایی است؟

خود این هم محل بحث میشود، باید گفت کسی که قائل به ربع مشکلات دنیائی است محترم است چون یک عقیده دارد، کسی هم که قائل نیست محترم است چون آنهم عقیده ای دارد.

این هم همان حرف است. که می گفت پوچ است و هیچ نیست. نهایت اینستکهاین یک لفافه ای دور حرف پیچیده که زود کراحت منظرش آشکار نیست. و دستش زود باز نمیشود که چه میگوید علم و جهل یا صحت و فساد اگر آخر کار یک معنا پیدا کرد که با دو لفظ مترادف از آن معنا نام می برید، یک چیز شد که با دو کلمه همان را می گویند و بعد دعوی تعریف آن را دارید، چه تعریفی شده است؟

تعریفی که برنقیض آن هم صادق باشد که در دستگاه خودتان هم تمام نمیشود. در دستگاه منطق تجریدی هم چنین چیزی ممتنع است که تعریف بر خودش و بر نقیضش صادق باشد. چون نفس صدق شکسته میشود. بنابراین مجبور شدیم دقت کنیم در اینکه صحت چیست؟ معرفت چیست؟ تا از آنجا بشود نگاه کرد و گفت، حالا یک صحتی را تعریف کنید، یک معرفتی را تعریف کنید که آن بتواند ریشه ای باشد که صحت در بخشهای مختلف به آن نسبت داشته باشد و بعد نگوئیم در این دسته که علم صحت و فساد را با یک معیار می سنجیم و در آن دسته از اطلاعات هم ک اسمش فلسفه است و نظر به حقیقت شی دارد آن را هم با یک معیار دیگری می سنجیم و این دو معیار صحتهم هیچ نسبتی به هم ندارند هر دو بالنسبه به آنچه که تحت شمولشان است مطلق هستند آیا خودشان دوتا بهم نسبتی دارند یا نه؟

نگوئیم نه کاری بهم ندارند، دو حقیقت هستند. هرچند آن دو حقیقت نسبت به توصیف یک چیز ناظر باشند و بخواهند در مورد همین عالم ماده نظر بدهند. فلسفه آنچه را درباره حقیقت عالم میگوید استثناء نمی کند و نمی گوید آنچه را که می گویم درباره همه هستی است بااستثناء عالم دنیا یا بااستثناء آن چیزهائی که قلمرو علم است. یک چیزداریم درباره این که صحبت می کنیم درباره هستی که صحبت می کنیم نسبت به آنچه که قلمرو علم هم از آن صحبت می کند شامل است. علم تجربی کیفیات قابل تجربه را صحبت می کندولی آن کیفیات قابل تجربه «هست» می باشند و از جهت اینکه هستند موضوع بحث ماست.

داخل در موضوع است و از موضوع ما خارج نیست صحت و فساد رد این دو که نمیشود مطلقاً بهم هیچ نسبتی نداشته باشند و قطع باشند.

اگر در باب معرفت بخواهیم توجه کنیم و بگوئیم صحت نمیتواند بصورت مطلق جدای از معرفت باشد یک نحوه از ادراک را به صحت ملقب کرده ایم. (موصوف و معنون کرده ایم) آیا میشود گفت که آن معرفت نیست؟ یا بهرحال مرتبه ای از معرفت است؟ بنابراین بحث معرفت و شناخت شناسی مطرح شد.

در بحث معرفت عرض کردیم که کیفیت اشیاء، حقیقتی دارند که این کیفیت را از آن حقیقت قطع بکنید، بعد نمیشود این کیفیت را مورد بحث قرار گیرد، کیف آن حقیقت است، این کیف مستقر به چیست؟ به حقانیت آن اگر حق نباشد چرا یک کیف دیگری نباشد؟ یعنی به حکم علیت باز بین کیفیت و حقانیت کیفیت و حقیقت کیفیت، نسبت برقرار است.

علم به حقیقتش ممکن نیست جز به نسبتی که این شیء به زمان و مکان دارد. یعنی به نسبتی که به غایت دارد. (که بحث آن ولو بصورت ساده قبلاً عرض شده است) (چند کلمه ضبط نشده است)

«این نسبت» قابلیت اینکه تحت اشراف ما قرار گیرد ندارد، احاطه بر کل این مطلب برای ما ممکن نیست حالا پس بگوئیم هیچ معرفتی به هیچ نحوی نداریم؟ و حرکت ما هم نسبتی با معرفت مطلقاً ندارد؟ و راه بسته است؟ راه معرفت قطع است یا نه؟

معیار صحت بوسیله کسی که اشراف بر نسبت کیفیتها به غایت دارد، ارائه میشود. وحی بیان نسبت اشیاء به غایت شد. اعم از اینکه توصیفی باشد یا اینکه تکلیفی باشد. وحی از قبیل شناخت اکتسابی انسانها نیست. کیفیتی از هستی است که حاکم بر جریان هستی است. یک نحوه بیان از حکومن و ولایت الهیه است.

جریان ولایت و قوانی حاکم بر رشد را بیان میکند (همین جا یک تاملی بکنید) این اشکال جدلی الطرفین است که می گویند صحت معیار و پایگاه هیچ منطقی قابلیت استدلال ندارد. صحت در هر دستگاهی به پایه اش برمی گردد و پایه اش هم قابل تعریف و تصحیح در خود دستگاه نیست.

این سخن جریان دادن معنای پوچی در نفس علم است و شکسته میشود. چرا؟ چون در اینجا و طبق بحث ما معرفت و صحت پایه اش خارج از ادراک ما قرار می گیرد. یعنی وحی را که ما مدعی هستیم اینگونه نیست که بما وحی شود واحدی از انسانها هم نمی تواند ادعا داشته باشد الا اینکه خدای متعال نه از سنخ ادراکات و فهمی که بشر بصورت تدریجی برایش حاصل میشود، یک نحوه وجود یا علم دیگری را ایجاد فرموده است و انبیاء عظام (ص) دارای آن هستند و به وجود سید کائنات، ختم رسل، حضرت ختمی مرتبت (ص) ختم شده است صحت پایه اش اگر خارج از دستگاه ادراکی باشد آیا این نقض واقع میشود که بگوئید این هم یک نحوه درک است؟

یا جواب اینستکه خیر همینقدر که شما ادنی حرکتی را غیر قابل انکار بدانید اقرار به این مطلب است که خودتان تنها نیستید. قابل پرستش نیستید یک چیز دیگری هم در عالم هست. هستی جهان مستقل از ما طرح میشود. در عالم چنین چیزی است.

سئوال اینکه یا اثبات اینکه در عالم چیز دیگری هم هست آن چیست؟ از کدام باب است؟ عرض میشود که این باز میگردد به اینکه ببینیم مکانیزم شناخت چگونه است؟ ولو بصورت تصور ابتدائی یک ملاحظه ای بکنیم و عبد ببینیم آیا تعاریفی را که میگوئیم نقض نمیشود و هماهنگ است، سازگار با اینستکه بگوئیم این کلمات از قبیل کلمات سایر افراد است؟ یا این کلمات خاصیت دیگری دارد؟ این کلماتی که در عینیت است وضعش چگونه است؟

سه مرتبه از منطق را داریم:

(۱) مجرد شناختن اوصاف از هم و بحث کردن در آنها برای یک مرتبه (مثل کاری که منطق صوری میکند)، در مقام مخاصمه و الزام کردن خصم به یک نسبتی کارآئی دارد. (۲) یک مرتبه که حرکت را ملاحظه می کند کیفیت حرکت را ملاحظه میکند هماهنگی را هم ملاحظه می کند ولی در آن شرط تبعیت از وحی را در مبنا نمی آورد. این رتبه بالاتر از منطق صوری است چون نظر به کیف حرکت دارد. ولکن کار را تمام نمیکند.

۳) مرتبه سوم اینستکه میگوئید در دو رتبه قبل از غیر قابل انکار ها یا از سابقش جدلاً از مفاهیم تجربیدی که طرف آغاز می کند شروع کرده اید، حال باید نسبت خود اینها را به چیزی که خارج از این دستگاه است و معترف به آن هستید ببینید. معترف هستید که کلماتی هست، ببینید نسبتش به این کلمات چیست؟

بنابراین تعریف از صحت و فساد شکسته میشود اگر بنا شد معیار صحت خارج از دستگاه ملاحظه شود دیگر ادراک ما به صحت نسبت دارد نه اینکه مطلقاً صحیح است نه اینکه کیفیت یا حقیقت شئی را همانگونه که هست می شناسیم بلکه نسبت دارد به علم و صحت که آن هم مشرف است بر این تا غایت آن.

به میزانی هم که نسبت داشته باشد و نسبتش نزدیکتر شود، ارزش آن بیشتر است نه اینکه صحیح تر است نسبت به صحت دارد، ارزشش بیشتر است (نسبتش بیشتر، قویتر). (به این جمله هم توجه فرمائید) شهوات خیل بلا سربشر می آورد و آورده است. شهوات را که می گوئیم ابتدائاً فعل یک عرق خور، قمارباز یا یک کسب که فاحشه علنی مبینی دارد به ذهن می آید سد عن سبیل... به معنای اینکه کسی یک شبهه ای را بیان کند به ذهن نمی آید از شهوات این حدودش در ذهن می آید که کسی که هروئین پخش کند یا هروئین بکشد، فساد کند، افعال فاسد را در شکل فردیش انجام دهد.

اگر یادتان باشد ماه مبارک رمضان حضرت امام فرمودند شهواتیکه در عالم ماده می بنیید حاصل شهوات در عالم مثال است شهوات در عالم خیال در عالم کار می کند. هرکار بدی را که می بینید یک روزی مخیله بشر به آن التفات کرده تا در خارج واقع شده است.

من نتوانستم یک نمونه پیدا کنم که قبل از تصور و مرتبه خیال فعل اینکه تصویری در باب آن فعل ملاحظه شده باشد، تخیلی هم در باب آن شده باشد، به قوه واهمه بشر هم خطور نکرده باشد، واقع نمیشود همه شیطنتهائی که شیاطین غرب و شرق می کنند اول در عالم خیال وارد شده و بعد در عالم خارج واقع شده است. بلکه بعضی ها در عالم خیال هم خیلی نسبتهایش تنظیم و شکل یافته است یا باصطلاح امروزها تئوری آن درست شده، برنامه ریزیش هم درست شده بعدش محقق شده است.

از این باب تکلیف شما برادرانی که در فرهنگستان همکاری می کنید خیلی خطرناک و عظیم است. خیال نکنید باب ابداع احتمال و تخیل هیچکاری در دنیا نمیکند. حالا ما احتمال می دهیم و یک احتمالاتی را جرح و تعدیل می کنیم مثلاً کفار دارند چه می کنند آنها هم یک عده ای را مخصوص اینکه در این باب مشغول این احتمالات شیطانی باشند، دارند.

این با یک دقتها و ملاحظات و نسبت‌هایی کنترل میکنید و انشاء... تعالی سعی میکنید که خدمت به حق و اسلام کنید و سعی در پیاده کردن دستورات خدا می کنید از اینجا بدتر شهوات در عالم معقول است و لذتهای هر کدام متناسب با خطرش، هم عمقش در روح و قلب شدید است و هم دوام و طولش و هم تهذیبش سخت است چگونه یک عرق خور سختش است که از عرق خوردن دست بکشد و می گوئید ملکه برایش پیدا میشود. چگونه میگوئید باید حالت ابتهال و اضطراب و الجاء به معصومین داشته باشد، در نوع گناهان چنین است و خیال نکنید فرد به راحتی میتواند تارک باشد و تصمیم به ترک بگیرد. آنکه تصمیم گرفته همان است که معتاد به فعل سوء است. چگونه میتواند اراده کند.

آنکه میخواهد اراده کند همان است که اراده اش نسبت به الكل سست است، عین همین مراتب شدیدتر در عالم مثال و بالاترش در عالم معقول صادق است و اینکه امام فرمودند دنیا در آتش عالم مثال میسوزد، عالم مثال هم در آتش عالم معقول میسوزد، اگر تسلیم بودن از ریشه نباشد، بهر نسبتی، گاهی است که انسان در باب خودش خیلی حاضر به تواضع است ولی در باب کل هم صنفهایش که میرسد حاضر به تواضع نیست. وقتی که میگویند شما چیزی متوجه نمی شوید حاضر است تسلیم شود. اگر گفتند بشر متوجه نمیشود می گوید نه. بشر متوجه میشود این آزادیخواهی غربی شیطنتش شدیدتر از هم شیطنتهاست همه تکیه هایش برای شیطنتهایش روی همین باب است. یک عنوان کلی را که غیر مستقیم افراد احسا تعلق نسبت به آن می کنند مطرح می کند آنوقت آن را جلو می آورد و مردم را به این امر تحریک میکند. این مطلب در خود امر عقلانی هم هست.

عقل ما عبد به رحمان، بوسیله تعبد است نه موضوع بندگی است که بشود خودش را پرستید. برای عبادت موضوع نیست که بگوئید میشود خودش را پرستید و بنابراین در توسلات و توجهاتتان در ایامی که به تناسب پیش می آید، حالا ایام سوگواری یا جشنها که منسوب به معصومین است، آدم توجهش به حسب شرایط و زمانهائی که پیش می آید، که هم شرایط ظاهری در عالم، بحمد... در جاهائی که ما هستیم فرق پیدا میکند و هم شرایط واقعی عالم در آن فرق میکند. اینجور هم نیست که عالم آفتاب زدنش هر روز فرق نداشته باشد و چیزی نباشد، اینها فرق پیدا میکند انشاء... بخواهید که خدای متعال ارواح ما را تسلیم و مطیع نسبت به خودش و سرپرستی سرپرستانی را که خودش قرار داده به نحوی که خودش راضی است، قرار دهد.

و السلام علیکم و رحمه ... و برکاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۷

۶۶/۷/۱۵

برادر حجت الاسلام حسینی: بحث این قسمت ک هپای شناخت برای ملاحظه معیار صحتی که حاکم بر صحت در ابواب مختلف باشد، به میان آمده، نمیتواند از معرفت جدا باشد و استقلال تناسب اشیاء به هم از معرفت آنها نیست یعنی چه؟ یعنی آیا معرفت یک چیزی مفروض ذهن انسان است؟ و هیچ ربطی هم به خارج ندارد؟ موضوعی برای شناخته شدن ندارد؟ موضوعش و محمولش هردو ناشی از فعالیت‌های انسان است؟ انسان یک نحوه فعالیت دارد (در این قسمت هر نحوه فعالیتی که فرض کنید فرقی نمی کند. اعم از اینکه بگوئید فعالیت روحی یک نحوه معرفتی را می دهد یا بگوئید نه روحی نیست. حرکتی مادون آن در قلب واقع میشود، یا بگوئید حرکتی است که مادونش در ذهن واقع میشود. یا بهر تقسیماتی که تقسیم کنید، در این خلاصه میشود که آیا معرفت و محمول و خصوصیاتش از خود انسان است و ربطی هم به دنیا ندارد؟ با واقعیت کاری ندارد؟ و یا نه به واقعیت نسبت دارد؟

حال اگر کسی بگوید معرفت بالمره کاری به واقعیت ندارد و آن را از واقع قطع بداند و بگوید حتی تناسب هم ندارد، دیگر این معرفتی نسبت به خارج نمی شود. افراد مختلف نزاعشان سر آن خصوصیات و نسبتها و کیفیاتی است که هرکس مال خودش است، هیچی تصدیق و هیچ تکذیبی و هیچ نسبتی به غیر خود فرد پیدا نمی کند. یعنی هیچ فرقی ندارد بین اینکه بگوئیم با عالم نسبت ندارد تا بگوئیم ذهنیات فرد دوم غیر از ذهنیات این است با آن هم نسبتی ندارد و قطع قطع است. هرکسی در ظرف خودش فعالیت میکند. اگر کسی چنین حرفی بزند و نسبت را کاملاً قطع بگیرد، تعریف برای جهل نمیتواند بدهد.

جهل یعنی چه؟ علم نسبت به خارج که نشد، نسبتی هم که به طرف مقابل پیدا نکرد این در ظرف ذهن خودش کسی را که محکوم به جهل کرده و نسبت هم داده که این جاهل است زیرا وقتی که به یک انسان

خاصی نسبت دهد و بگوید این جاهل است و یا خصلتی را ملاحظه کند و بگوید این جاهل است، چون بر این اساس چیزی غیر از فعالیت خودش نیست. نه برای معرفت چیزی است و نه برای جهل، لذا چیزی اثبات یانفی نمیشود.

اگر گفتیم «نسبت بین کیفیات» مستقل از ما هست «صحت» مستقل از انسان هست «حقانیت» مستقل از انسان هست، فعالیت و حرکت درونی انسان با آنچه که مستقل از انسان واقعیت دارد، نسبت پیدا میکند و در اینجا جای این پیدا میشود که «معرفت» مطرح شود که بگوئیم «اگر این نسبت چنین شد، معرفت است، اگر هماهنگ با متناسب بود معرفت است، اگر نامتناسب بود منحل و شکسته میشود و معرفت نیست». پس اگر نسبت بین اشیاء، صحت و فساد عدل و ظلم حق و باطل، مستقل از ملاحظه ما هم جایی داشته باشد، حالا صحبت میشود که آیا میشود به آن دست یافت یا نه؟

پس چنین نیست که بگوئیم موضوعاً نسبت بین کیفیات عالم از موضوع صحت و فساد و حق و باطل خارج است. در رابطه با انسان فقط این معنا مطرح است چند کلمه در حاشیه عرض میکنم: یک وقت هست که می گوئیم تناسبات به اختیار در سه رتبه منسوب میشود:

(۱) رتبه مشیت حضرت حق جلت عظمته نسبت به تناسباتی که بر کیفیت هستی همه اشیاء است و هر باطلی هم منحل در آن است و نمیتواند مقابل مشیت بایستد یعنی سرخ کار را از دست خدا در نمی رود، چنین چیزی نیست معاذ... کسی نمیتواند چنین حرفی را بزند، باید دقت کرد که در رتبه مشیت بالغه هر باطلی هر قدر هم بزرگ باشد در برابر مشیت او منحل است.

رتبه پائین تر ولایت و لات نور و ظلمت است و در مرحله نازلش هم ولایت ما در محدوده اختیارات است که این محدوده هم از داخل وجود ما تا خارج (در آن نسبت تأثیری که می توانیم نسبت به خارج بگذاریم) جریان دارد. جهان هم به نسبتی قابل است. تصوف و ولایت را قبول می کنیم (باذن...) در محدوده ای که ما ذون و ملزم به رعایت هستیم. یعنی اختیار ما چه سوء و چه حسن باشد جریان پیدا میکند. به اصل مطلب باز می گردیم.

پس اگر بنا شد خارج تناسباتی داشته باشد، صحت و فسادی در خارج باشد موضوعی که می خواهیم بگوئیم اشرافی به آن پیدا کرده ایم، اگر موضوع ممنوع ذهن نباشد و یا یک نسبتی مصنوع ذهن به خارج داشته باشد اگر این حرف را بزنییم، معرفت با آن نسبتی که هستی دارد خودش چه نسبتی میتواند داشته باشد؟

معرفت اگر به معنای «هو الاشراف» است باید نسبتی که یک شی به غایت دارد که جایگاهش، زمان و مکانش، پیدایش و ختمش، تأثیر سایر اشیاء بر او، و تأثیر او بر سایر اشیاء، هویتش را در مشیت بالمطابقه بشناسد، نزد او حاضر باشد، مطلب تحت ولایتش باشد و بر نسبت مشرف باشد.

اینگونه علم که اشراف به حقانیت شی کماهی است و همانگونه که هست در آن علم وجود دارد) جز برای انبیاء (ص) و معصومین(س) نیست و کسی نمیتواند مدعیش باشد.

این از قبیل علوم ما نیست، متناسب با مرتبه ولایت و اشرافی هم که در مرتبه ولایت دارند است.

چنین علمی برای خداوند متعالی و آن کسی که خدا بخواهد به او عطا کند هست. این علم صحیح است با کلمه «هو الاشراف» از آن تعبیر کرد. بر این مشرف است و احاطه دارد تحت دست اوست.

وقتی خواهیم آن را تنزیل دهیم و به لسان نازل بیان شود که ما بفهمیم، (چون این معنا را که نمیوشد ماکماهی به آن اشراف پیدا کنیم یا تصورش کنیم). به زبان ما که می خواهند بیان بفرمایند می گویند «دنیای شما در دست ولی خدا مثل یک قطره آب است» «یقلبها کیف یشاء» چگونه یک قطره آب تحت تصرف شماست؟ (البته باذن ... تصرف میکنید و واسطه الهی هستند عین نازله الهی هستند) چنین علمی که برای غیر از آنها و برای ما ممتنع است که حاصل شود، که شی را کماهی، ارزش آن را به همان نسبتی که در مشیت است بشناسیم (یعنی نسبتی را که به غایت دارد) جایگاهش را همانگونه که هست، بشناسیم ولی اگر «العلم هو الاشراف» اشراف به نسبت کیفیات است، آنوقت سئوالی که میشود اینست که آیا علوم تدریجی الحصول ما «علم» میشود یا «نسبتی به علم» پیدا میکند؟ تسامحاً میشود گفت مرتبه ای از علم است. تنازلاً میشود گفت مرتبه ای از علم و اشراف است.

یک نحوه ربطی و نحوه نسبتی به علم دارد (متناسب با قرب و بعدی که نفس خود این علم به تعلقش به تبارک و تعالی دارد) مرتبه و جایگاهی که علم مثل سایر اشیاء دارد. (علم هم مثل سایر موجودات وجودش جایگاهی دارد) (علوم ماها را عرض می‌کنم) که جایگاهش گفته شد سه مرتبه است (۱) حجت در نزد خود شخص است (۲) حجت عند المحاوره است (که محاوره را هم تقسیم می‌کنیم که یا تعاون بالبر بصورت مستقیم است یا مقابله با خصم است که آن هم تعاون بالبر است و نسبت به بر و پیشگیری از ضرر است. تعاون بر تقوی است، محاوره اش هم هست) (۳) حجت عند... تبارک و تعالی است، قابلیت دارد به حجتی که نسبت به علم دارد در مقام استحقاق اخذ شود. هر سه وجهش هم معنای این را تمام می‌کند که حجت چه نسبتی دستگاه مشیت و نظام دارد؟

سؤال: اصلاً این ربطی به اشراف ندارد نسبتی هم به اشراف ندارد.

اشراف در اصطلاح فلسفی داریم که در آن دستگاه علم حضوری میشود. واقعیت اشیاء تحت سلطه اشان است نه اینکه ادراکی از اشیاء منهای حضور واقعیت دارند. آن نحوه اشراف میشود، اما اینکه ما داریم اصلاً اشراف نیست تناسبی هم با اشراف پیدا نمی‌کند. یک چیزی است در نفس من. یعنی چه که میگوئید تناسب با اشراف دارد؟ به همان معنا که دیوار تناسب با اشراف ائمه (ع) دارد این هم که در نفس من است تناسب با اشراف پیدا می‌کند. این سر جای خودش است آن هم سر جای خودش است.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما یک فرق کوچکی را می‌گوئیم که «نسبت بین اشیاء بهم» با یک تأثیری از ناحیه خود اشیاء (که می‌گوئیم قوه اختیار است)، حاصل نشده است و آن قوه را حکومت بر رابطه، یا معنی اشراف بالنسبه بیان می‌کنیم. هر چه در باب آن قوه تمام شد.

سؤال: بحث سر همین است اشراف بالنسبه به چی؟ به اینکه تحت اختیار خودش است؟ یا نسبت به

واقعیت اشیاء و جایگاه اشیاء؟

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر پیدا شد که این اختیار میتواند نسبت سازی باشد که اشیاء ندارند، آنوقت

هر تناسب اشرافی هم بخواهد به هر نسبتی این معنی به آن شود، از این پایگاه میشود. یعنی این حرف برای

اینکه ببینیم اختیار چکاره است مقدم است (یعنی دخالت اختیار در علم) اگر گفتید این اختیار محدود به داخل است مشرف به همان داخل است، کاری به خارج ندارد. اگر گفتید این اختیار هر جا دامنه اش تمام شد، اگر گفتید این اختیار....

سؤال: هر چه را اختیار تعریف کنیم نهایتش اینستکه اختیار برای خودش یک دستگاهی در درون انسان که دستگاه ادارکی است و مجموعه ادراکات است، می سازد.

برادر حجت الاسلام حسینی: این تعبیر حضرتعالی است. اگر بر این ملتزم باشیم حلی نمی شود کرد. ولی اگر ملتزم نباشیم باید ببینیم چه میشود آیا میشود آن را حل کرد یا نه؟

سؤال: یعنی خلاصه تناسب این با خارج یک چیز است و آن هم یک چیز است مثل تناسب سایر مجموعه ها میشود، فقط آن اختیار...

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر فرمایش حضرتعالی را بپذیریم، همینجور هست که می گوئید.

حالا ببینیم آیا علم را میشود مطلقاً از این ولایت و اختیار جدا کرد؟ و بگوئیم علم جبراً حاصل میشود و کاری به اختیار ندارد.

اختیار یک مقوله از اوصاف نفس است سر جای خودش، علم هم یک مقوله از اوصاف نفس سر جای خودش است کاری بهم ندارند.

علم برای نفس حاصل میشود (در یک سری اعمالی که انجام می دهد اگر غرض شما اینستکه اختیار متیواند این کارها را بکند، میتواند نکند مثل سایر افعال، عیبی ندارد. ولی اگر بگوئید در نفس خود علم اختیار دخالتی ندارد و بفرمائید چه ربطی به این دارد اختیار یک مقوله دیگر است و در باب عمل اختیار تشریف می آورد، ولو عمل علمی باشد، میتواند تحصیل بکند میتواند تحصیل نکند میتواند مقدمات را بچیند، می توان نچیند ولی علم ربطی به اختیار ندارد.

اختیار یک چیز است و علم چیز دیگری است. میتواند چشمش را ببندد و میکروفون را نبیند اگر فاعلیت اختیار به این معنا که گفتید است خوب ربطی ندارد که بخواهد در نفس و ذات علم اخذ شود. بله آدمی که

عالم هست ممکن است هزار وصف دیگر بتوانید برایش پیدا کنید خصوصیات ذاتی او را هم خیلی میشود پیدا کرد اما ربطی به علم ندارد، مقوله های متعدد جای جدائی دارند.

خصوصیات جداگانه ذات هستند و اگر همه خصوصیات هم خصوصیات ذات باشد. ضرری ندارد حال اگر حصول علم را جبری بگیریم، نه من باب افعالی که مقدمات را فراهم می کند (که آنها به نحوه ای تحت اختیار است) بلکه اگر خود پیدایش علم حصولش قهری باش بینیم که چه میشود؟ و بینیم که چه عیبی دارد که ربطی به ولایت و اختیار نداشته باشد، (تا بخواهید مراتب ولایت ذکر کنید و بعد هم نسبت به ولایت بخواهد پیدا کند یا نسبت پیدا نکند).

عرض می کنیم علم را از تحت سیطره اختیار که خارج کنید از زیر سیطره علیت که نمیتوان آن را خارج کرد. شما هستید و علیت. قانون علیت (با این همه عظمت و جلالی که همه امور اثباتش با علیت میشود) که تخصیص بردار نیست. اگر آن را تخصیص بزنید نفس تخصیصی به چه تمام میشود؟

علیت اطلاق دارد همه را فرا می گیرد و استثناء بردار نیست هر جا را بخواهید استثناء بزنید علیت را نمی شود استثناء بزنید پس علم ربطش به خارج تحت قانون علیت انجام می گیرد (قهرماً و جبراً) حالا اگر کسی بگوید قهرماً و جبراً علم تحت علیت است و اختیار هم حق ندارد در اینجا دخالت کند، آنوقت یکی از نقضهائی که داریم (که قبلاً عرض شده) اینست که تحلیل خود اختیار در علیت چه میشود؟ اگر اضطرار به داعی شود، صورتش صورت اختیار است و کنه آن جبر محض است یک اشکال دیگر اینستکه «علت دارد» غیر از این است که «حضور واقع خارجی عند النفس باشد، بله کیفیت همه اشیائی که در دنیا می بینیم علت دارد، قانون علیت حاکم بر اینستکه این سیب و رنگ و مزه، و طعمش این است.

همان علیت هم یک حالتی برای نفس تمام می کند. حال ربطش به خارج چیست که بگوئیم ما مشرف شدیم و علم پیدا کردیم؟

فرض کنید حواس شما چیزی را حس کرد و تغییرات مکانیکی تبدیل به تغییرات شیمیائی شد دست شما روی چیز گرمی خورد و اثر این ربط و ترشحات متناسب پیدا شد و بعد هم آن ترشحات منجر به این شد که

در ظرف نفس تغییری پیدا شد و بعد هم آن نفس در این ظرف برایش تغییر حالتی پیدا شد، کیف جدیدی حاصل شد. شما به این کیف جدید چرا لقب علم می دهید؟ این یک چیز است بسیار خوب، یک چیز جدید پیدا شد، بسیار خوب، چه ربطی به خارج دارد؟ غرض شما این است که واقعیت با خودش یکی است؟ خوب می دانستیم مگر بنا بود دو تا باشد؟ علم اعلام اشرف به غیر دارد، با خودش که می دانیم یکی است.

سؤال: مثل اینست که بگوئیم دو چرا دو تاست؟ یک چرا یک است؟ دو یعنی دو این هم یک کیفیتی است که خاصیت ذاتی آن را با سایر امور و کیفیات فرق می کند اگر کیف مجرد شد حضور برای مجرد هم پیدا کرد، خاصیت ذاتی آن با سایر کیفیات عالم فرق میکند پس این به هویت وجودش برمیگردد.

اگر کیف کیف مادی شد، نه ادراک است نه مدرک و نه مدرک. اما کیف قهراً و جبراً حاصل شدن، در آن دخالت ندارد مرتبه وجودیش در ادراک دخالت دارد. اگر در مرتبه ماده است ادراک نیست اگر در مرتبه مجردات است ادراک است.

برادر حجت الاسلام حسینی: میخواهیم همین را درست بفهمیم. مقدمات تمام شد و مقدمه متصل به بحثی میشود که بعداً عرض میکنم. (ادراک و علم و غیره) چون بحث این را هم قبلاً در خدمت برادران بودیم که به همین جا رسیدیم از جمله اشکالاتی که بعداً مفصل ذکر می کنیم اینست که آیا صرف اینکه شی مجرد با واقعیت خودش برابر باشد و تغییر کند، نامش را علم می گذارید؟ اگر تغییری خاصی در مجرد خاصی پیدا شود، نامش علم میشود؟ و آیا برابر با واقع خودش، مثل یک برابر با خودش، است؟ یا مدعی هستید کشف خارج برای نفس، کشف عالم برای نفس.

و آن تعبیر را بیان می کنید که یک عالم معقولی داریم که نسبت به عالم دیگر متناظر، برابر و مانند است. اگر بفرمائید این کیف نفسانی مستقل از همه آنها بعنوان یک واقعیت در نظام هستی طرح میشود، اعلام تناسب هم نمیتواند بکنید. اینکه بگوئید علت دارد که تغییر میکند صحیح، ولی اعلام تناسب هم نمی توانید بکنید، یعنی اعلام تناسب مال کسی است که اعلام به نسبت کند و یک چیز دیگری را حاکم بداند.

سؤال: اگر علیت را پذیرفتیم معنایش تناسب است.

برادر حجت الاسلام حسینی: تناسب است ولی چه تناسبی؟

سؤال: تناسب علت و معلول.

برادر حجت الاسلام حسینی: سنخیت معلول با علتی را که میگوئید از قبیل نسبت بین زمان و مکان و تعلق

به مشیت است که فرمایش شما منحل میشود در عرضی که بعداً خواهیم کرد.

سؤال: یعنی بالاخره در کل نظام براساس جبر علی که حاکم بر کل علیت است این جایگاه خودش را دارد

بحث تعلق هم نیست. در همان دستگاه یک جبر علی حاکم بر نظام است، براساس ضرورت علی این جای خودش را دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: در جبرعلی، علت همه اشیاء، علت فاعلی آنها خدای متعال جلت عظمته است.

بنابراین کیفیتی هم که برای این حاصل شده علتش خدای متعال است و ربطی هم به جهان خارج ندارد.

سؤال: ربطی ندارد را حرفی ندارم ربط ندارد را می گویند خاصیت ذاتیش، خارج نمائی است، ولی

خاصیتهای فیزیکی اجسام متفاوت است.

برادر حجت الاسلام حسینی: خارج نمائی خیلی صحبت عجیبی است.

چرا در او منقش گردد صور اشیاء؟ در آینه مگر چطور میشود! تمثیلی که نمیشود قضیه را حل کرد. آینه

بعنوان یک شی متاثر میشود بسیار خوب. آب هم بعنوان یک شی متاثر میشود، سنگ هم متاثر میشود،

خاصیت آینه با سنگ جداست خاصیت سنگ هم با آب جدا است، خاصیت درخت هم با سنگ جداست.

سؤال: ولی اینجا صفر، صفر برابر است، خاصیت خارج نمائی دارد، این خاصیت خارج نمائی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما به صرف ادعای حضرتعالی قبول کنیم؟

سؤال: تکذیب هم نمی توان کرد، به چه دلیل نیست؟ حالتی بنام فاعل یابی را من می بینیم این را ما

مستند به خودخاصیت ادراک می کنیم نه به اختیار.

برادر حجت الاسلام حسینی: کلام در تحلیل حضرتعالی از این خاصیت است، نه اینکه در وجودش است. کلام در تحلیلی که می فرمائید و میگوئید جبراً حاصل میشود، است که اگر جبراً درون رابطه واقع شود آیا میشود لقب علم و اشراف را به آن داد؟

سؤال: حضرتعالی می فرمائید مشکوک است یا نمیشود؟ اگر می فرمائید نمیشود به چه دلیل؟ من می گویم خاصیتی دارد. این خاصیت مال این حالت است. چه برهانی است بر اینکه اگر یک کیفی درون قانون علیت تحت رابطه حاصل شد نمیتواند خاصیت اشراف داشته باشد؟ تعبیر به «اشراف» را هم برمی داریم خاصیت واقع نمائی داشته باشد، چه برهانی بر این طرف است؟

برادر حجت الاسلام حسینی: صحبت ما این است که شما می گوئید واقع نمائی را غیر از اشراف می دانید یا اشراف؟ ما می گوئیم «اشراف» و «اشراف» هر دو یکی نیست. به فرمایش خودتا از اصل تناقض استفاده می کنیم که اگر وحدت موضوع پیدا شد، وحدت هشتگانه اگر پیدا شد سلب و ایجاب آن را نمیتوانید بیاورید. با هم نمیتوانید متحد باشد، یا می گوئید واقع نمائی اشراف نفس نسبت به خارج است یا میگوئید نیست.

سؤال: یعنی اگر ما در تعریف علم اختیار را اخذ کردیم قطعاً علم متقدم به اختیار میشود. کلام سر این است که آنها در تعریف دیگر اخذ نمی کنند و نمی گویند علم یعنی اشرافی که در جوهره اش هم اختیار افتاده است می گویند علم یعنی دیدن خارج، کشف نسبت به خارج، فهم.

برادر حجت الاسلام حسینی: ما نمی خواهیم این حرف مجمل بماند می خواهیم همینجا روشن شود. اگر برای روشن نشدن آن دلیل نقلی بیاورید به آن نظر نمی کنیم. اگر چنین دلیلی نداریم که نمی شود دقت کرد، میگوئیم غرض شما از واقع نمائی چیست؟ غرض از انکشاف خارج چیست؟ غرض از انکشاف واقع چیست؟ این قهراً اگر حاصل میشود که این مقهور است، مقهور به این است که مشرف باشد؟

سؤال: مقهور به اینست که بداند. حضرتعالی در علم اشراف را اخذ می کنید ما اخذ نمی کنیم. چرا می فرمائید علم یعنی اشراف. علم یعنی فهمیدن، فهم هم معنایش جزء مفاهیم واضح است و احتیاج به تعریف ندارد و قابل تعریف هم نیست. چون انسان خودش می فهمد. خود فهم را هم با فهم می فهمد یعنی اگر

خواهد تعریفی از فهم هم بدهد با فهمش می خواهد آن را تعریف کند. معنی فهم را می فهمد که میخواهد تعریف کند.

برادر حجت الاسلام حسینی: نمیتواند معنای «فهم» را جوری بدهد که با «نفهمی» معنایش متحد شود مثلاً یکی میگوید اصل ماهیت است یکی می گوید وجود است. هر دو هم از اعظم یک علم هستند. نمی ود گفت اعظم بلد نیستند منطق را بکار ببرند. نمیشود گفت همه اینها حاضر نیستند که منطق را برای هماهنگ شدن ادراکاتشان بکار ببرند. این تحلیلی که دوتا هست (ما کاری ندارم که یک راست و یکی دروغ است) دو کیف نفسانی برای دو نفرشان نسبت به موضوع واحد است؟ موضوع مطلب که واحد است (هستی را می خواهند بشناسند)

دو تا موضوع که نیست که بگوئید این درباره یک موموضوع حرف زده، او درباره موضوع دیگر. منطقتش هم که یکی است می گوئید مبادی آنها دو تاست. عرض ما اینست که بهرحال این دو انکشاف از خارج است یا یکی از آنها دروغ است؟ خلاصه اینها در عالم همزمان هستند این می گوید اصل در عالم ماهیت است او می گوید ماهیت نیست هر دو راست می گویند؟ برای هر دو کشف واقع شده؟ واقعیت می تواند طرفین نقیض باشد؟

سؤال: یکی مطابق واقع است یکی نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: پس بنابراین یکی می شود مطابق با واقع باشد یکی فرضی پیدا می کند که مخالف واقع باشد. یک فرضش هم اینستکه هر دو مخالف واقع باشند ولی نمیشود آن طرفش را ادعا کرد که هر دو انکشاف از خارج برایشان حاصل شده. پس این مطابقتی که در اینجا هست آن علمی که ندارد و می گوئید غلطاست یعنی چطور شده که غلط است؟ مشرف نیست؟ حالت که دارد. کیف نفسانی که دارد، کیفش هم به این معنا برابر با نفسش است. یعنی واقعیت دارد دروغ نمی گوید.

فرض اینستکه کذب نمی گوید اصالت ماهوی اصالت وجودی را تکفیر میکند و چنان شدید میشود و با غلظت صحبت میکند که بیا و تماشا کن. اصالت وجودی هم اصالت ماهوی را تکفیر میکند و در برخورد و بحث و رد غضب بر او مستولی میشود و صدایش بلند میشود عصبانی میشود، جد برایش حاصل میشود، رگهای

گردن برجسته میشود، فریاد میزنند که لوازم مطلب را نمی بینی کفر میشود. اینکه همدیگر را تجهیل می کنند، یعنی تعریفی را که از جهل می دهند با تعریفی که از علم می دهند چه نسبتی دارد اختیار که در کار نیست و علیت کار میکند، علیت در اینجا چه رقمی است؟

در حاشیه عرض می کنم که علی فرض اینکه کسی اختیار را در اشراف دخالت داد، ادعای اینکه توجه به یک مطلب و دلباختن نسبت به آن موجب غفلت از مطلب دیگر میشود، امکان ورود پیدا میکند. ادعای اینکه حد اولیه را چرا او این و دیگری او گرفت امکان پیدا می کند که بررسی شود. مراتب ادراک بهم نسبت پیدا میکنند، جا پیدا میکند که روشن شود، آنکه در مرتبه نازله است آن چیزی را که در مرتبه عالیه است نبینید ولی تناسبشان مشخص میشود به تناسب اختیاراتشان، به تناسب شدتشن، ولی اگر ما اختیار را دخالت ندهیم این دو تجهیلی که برابر میشود تعریف علم و جهل را بهم می ریزد.

در جلسات بعد بیشتر توضیح می دهیم که آقایان می فرمایند علم برای نفس است برای نفس مجرد هم هست و کمال نفس است و می گویند اگر مجرد و بسیط هم نباشد این خاصیت برایش حاصل نمیشود. و اضافه می فرمایند که اگر تعدد تا آخر حفظ شود، (چون معنی نسبت را جور دیگر بیان میکنند) حضور پیدا نشده، علمی حاصل نمیشود.

دو تا چیزی ک غایب باشند، حاضر نیستند، اگر تعدد را تا آخر کار جلو ببرید و پیش بایستید علمی حاصل نمی شود بنابراین حضور شرطش اینست که از این خصال عالم ماده و تعدد بیرون رود و به وحدت برسد و وحدت هم برای نفس مجرد ممکن است. چون نحوه وجودش غیر از نحوه وجود سایر اشیاء است.

مثلاً آب را هر ظرف و شکلی که بدهید آن آب شکل می گیرد این به معنای ان نیست که شکلی که آن آب پیدا کرده عین کیف خود آب نباشد. کیفی که برای نفس حاصل میشود با خودش متحد است. ما عرضمان این است که عین همان اشکالی که به شناخت شناسی مادیها وارد میکنیم که حرف آنها حکومت قانون بر علم و ادراک است و در اینصورت اگر کسی درون رابطه باشد مشرف بر رابطه نیست، و اگر مشرف بر رابطه نباشد هر حرفی که میزند محکوم به علیت است.

اگر که گفت فلانی که چنین گرایشی دارد بخاطر خصلت طبقاتی خاص است، میتوان گفت خود همین حکمی را که می کند خصلت قانونمندی وضعیت خودش است چه ربطی به خارج یا دیگری دارد؟ کلیه اعلام حکمهایی که یک مادی در دستگاه شناخت شناسی میکند، اگر پای دستگاه شناخت شناسی خود بایستد، احکامش جبری بوده و خاصیت جبری اوست که این حرفها را می گوید و اگر اینگونه باشد ارزش، حق، عدل، عدالت روی چیز بند نمیشود. نه عقاب نه حساب و نه هیچ چیز مطرح نمیشود.

عین همین را میخواهیم ادعا کنیم که در باب جبر علی و سراغ شناخت آمدن، چنین چیزی را نه بصورت قانونی بلکه بشکل علی از قانون علیت تمام می کند و از آن همان کاری ساخته است که از قانونمندی در دستگاه شناخت شناسی مادی. حل قضیه را قبلاً مقداری گفته ایم آنجا طبیعتاً اختیار در متن قضیه اخذ میشود اگر اخذ شود از فوایدش این است که تناسب که بین اختیار و معرفت که وحی است و ازسرخ ابتلاء ما نیست) میشود گفت این است که بهر میزان که آدم تسلیم خدا باشد نزدیک به معرفت میشود. به هر میزان که رو برگرداند ربطی به معرفت ندارد. دیگری میتواند این شخص را اندازه گیری کند با همان معیار و نسبتی که دارد. سؤال: معرفت هم همان هماهنگی در کل است؟ چیزی منهای این نمیشود این مهره کار خود را در عالم خوب میکند.

برادر حجت الاسلام حسینی: این مهره کار خودش را خوب میکند معنای معرفت اگر اشراف باشد به نسبتی که این تسلیم باشد، حرکت هماهنگ دارد، این اساس است. حرکت هماهنگش همه وجوه است نه در یک وجه و برای هسایش و کیف هستی آن را اگر بخواهید در عدل و در کل معنا کنید باید دید آیا جور دیگری میتوان معنا کرد یا نه؟

و السلام علیکم و رحمہ ا... و برکاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۸

۶۶ / ۷ / ۱۹

بحث درباره موضوع شناسی و به ابزار و منطق موضوع‌شناسی و نهایتاً به معیار صحت منطقی آن منتهی شد و برای شناختن معیار صحت بحث به صحتی که در بخشهای مختلف در ادراکات گفته می شود رسید و نهایتاً به بحث معرفت برای شناختن معیار صحت و در جمیع مراتب و رسیدیم و بنابراین معنای معرفت مورد دقت قرار گرفت.

در معنی معرفت و غیر آن و شناخت شناسی مطرح شد. بیاناتی را که براساس اصل شمردن قانون علیت در شکل مطلق و (یعنی علیت تجریدی که در منطق صوری طرح می شود) از یک طرف و یک جانب و بیانی را که درباره اصل بودن خصلت ماده و قوانین ماده از جانب دیگر در جلسه گذشته اشاره شد و در این جلسه توضیحی می دهیم.

اگر بخواهیم مطلب را ساده کنیم و بصورت مثل بگوئیم که «علم و «عالم» و «معلوم» را که آقایان می فرمایند متحد است یعنی چه؟ اینگونه می توان گفت که مثلاً شما یک سلسله عدسی به شکلهای مختلف درست کنید و معقر و محدب و به اشکال مختلف هندسی و آخرش هم یک توپ کروی شکل را بالا بگذارید و به اشیائی که اینجا هست مثل زیر سیگاری و سیگار و فندک نور بتابانید طبیعتاً در این شیشه ها انعکاس پیدا می کند و از هر کدام از شیشه ها که نور می گذرد یک شکلی پیدا می کند.

یک جا که معقر است مثلاً اینها کوچک می شوند و یکجا که محدب است بزرگ می شوند.

بهر حال بوسیله قانون نور می توانید شکلهای مختلف و خصوصیات مختلفی را در آورید.

در آخر کار می گوئید این شیشه ها تمام شد آن شکل کروی آخرین پله است مرتبه های مختلفی برای اطلاعات از تصور ساده و جزئی تا تصور کلیات تا ملاحظه نسبتها و (ولی در عین حال با حفظ تعددشان) تا مرحله بدیهی و اولیای و تا آخر کار که به علم حضوری میرسد و وجود دارد.

چه وقتی به آن «علم» گفته می شود؟ وقتی که پایش به خود نفس بند می شود. یعنی اگر این «ربط» را ببرید و آن را از نفس قطع کنید و خبری از آن مقدمات و وضعیتهای مختلف و گوناگونش نیست اگر تأثیر و تأثری هم باشد و متأثر شوند و بزرگ یا کوچک شوند و به آن «علم» گفته نمی شود.

زیرا به بیان آقایان «علم» و «عالم» و «معلوم» باید متحد باشند و یکی شوند این صحبت یعنی چه؟ آیا دلیل آقایان برای روشن شدن صحبتهایشان در امر اتحاد چیست؟

می گویند اگر «علم» با «عالم» متحد نباشد و «علم» دوئیتش تا مرحله ای که باید به «عالم» برسد حفظ شود و حضور در نزد «عالم» پیدا نمی کند و «علم» معنای حضور را می دهد.

اگر حاضر نباشد و غایب باشد علم نیست و این حضور هم برای شی غیر مجرد حاصل نمی شود و قابلیت حصول ندارد.

پس نفس و هم مجرد است و هم کیف خاصی را که دارد و آن کیف و کیف خودش است و در نزدش حاضر است.

همانگونه که حالت یک شی در نزد خودش حاصر است نمی توانید تصور بفرمائید که حالت شی در نزد خودش نباشد و یعنی هم آن حالت را داشته باشد و هم نداشته باشد. می گویند هرگاه این کیفیات بالا آمد و به مرتبه ای که حالت خود نفس است رسید و و کیف خود نفس شد آنوقت دیگر درست نیست که حقیقتاً «عالم» را با «علمش» جدا کنید.

به تحلیل عقلی می توانید مراتب مختلف نفس و اوصاف مختلف آن را و مختلف بگیرید. ولی در واقع متحدند و یکی هستند.

«عالم» با «علم» و با «معلومش» یکی می شود البته معلوم عند النفس نه معلوم خارجی و معلوم عند النفس با «عالم» که خود نفس است با «علمش» به «معلوم» هر سه یکی است و متحدند صحبتی که درباره این بیان عرض شد دو چیز است.

(البته با فرض تسلیم نسبت به مبنای خودشان بحث می کنیم):

(۱) «علم» و «عالم» و «معلومی» را که در اینجا ملاحظه می کنید با واقعیت خارج از خود نفس چه نسبتی دارد؟

چگونه می گوئید واقع نمائی دارد؟ اگر واقعیت را به خود نفس برمی گردانید و می گوئید خودش و خودش را می فهمد و می داند و خودش و در نزد خودش حاضر است و خودش حالت خودش را دارد و اگر به معنای یکی از واقعیات جهان و خود این نفس را طرح می فرمائید و این با آنوقتی که کلمه «واقع نمائی» را نسبت به غیر خود واقعیت نفس بکار می گیرد و دو تاست.

یعنی واقع به دو نحوه بکار گرفته شده است. اگر غرض از واقعیت و واقعیت خارج از نفس باشد به معنای حضور نیست. به معنای علم نیست.

اگر واقعیت به معنای اینستکه خودش برابر با خودش است و بنابراین کسی که مدعی است.

در هستی عالم اصالت با ماهیت است با کسی که مدعی است و وجود اصل است هر دو از جهت کیف نفسانی و دو کیف دارند و هر دو هم واقعیت دارد و برابر با نفس خودش است. نسبتش به خارج چه نحوه نسبتی است؟

موضوع مورد شناسائی هر دو که واحد است و هر دو می خواهند هستی را بشناسند. و هر دو را هم شما کیف نفسانی می دانید (نمی شود گفت کیف نفسانی نیست) امام می بینیم هر دو دیگری را نفی می کنند.

(۲) حالا سراغ اشکالی دوم می آئیم که «علم» جبراً پیدا می شود یا اختیار می تواند در آن تصرف داشته باشد؟ «انسان می تواند عالم شود و می تواند نشود» و این یک حرف است.

ولی «وقتی برای عالم شدن رفت حتماً عالم می شود و قهراً به حکم علیت این کیف نفسانی حاصل می شود
«حرف دیگری است.

اگر حالت نفسانی به حکم قانون علیت جبراً پیدا شود و در اینجا خود منطق مورد بحث قرار می گیرد و
حداولیه اش «هستی» و «نیستی» است.

(یعنی «هستی» است و به تحلیل عقلی هم «نیستی» در مقابلش است) حکم اولیه هم «امتناع و اجتماع
نقیضین» است.

یعنی نسبت بین هستی و نیستی براین اساس یعنی این حکم بدیهی است و مبادی و حدهم بدیهی است و
قیاس شکل اول را هم ملاحظه می کنید که آنهم بدیهی است.

حالا آیا اختلاف سر قضایای بعیده منطق (نه قضایای اولیه) ما بین علماء منطق (نه افرادی که جاهل
هستند) به چه چیز بازگشت می نماید؟

بگویم بازگشت به مواد می کند؟ که چنین نیست و مواد یکی است. بگویم بازگشت به صورت قضیه می
کند؟ که صورت قضایا هم به شکل اول بر می گردد. چه چیزی را در اینجا می شود فرض کرد؟ منطق اگر در
نظریات خودش نتواند ابزار بدیهی خودش را که به مواد بدیهی واحدی و استوار است و تصحیح بکند چگونه می
توان آنرا مفید دانست و اگر منطق می تواند و این اختلاف را باید به کجا برگرداند؟ آیا تنها این نمی ماند که
اختلاف علماء منطق را حمل به غرض کنیم و الا دیگر چه «حملی» می شود کرد؟ حمل منطقش...

سؤال: شاید اشتباه شده و یا اینکه ابزار درست بکار گرفته نشده است.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر حمل به غرض نکنیم آیا آن را به بد یا اشتباه بکار گرفتن ابزار برگردانیم؟
علمای فن هم اگر نتوانند ابزار را درست بکار گیرند آنگاه برای تصحیح خطای غیر علما این فن درست شده
است؟

«تعصم مراعاتها؟ این عصمت می آورد؟ نکه می دارد؟ تقی رعایتها؟ واقعاً اگر علمای فنش نتوانند آن را

رعایت کنند چگونه تقی رعایت فقط این راه باقی می ماند که آن را به غرض برگردانیم.

حالا روی غرض هم نمی شود برگرداند چون اگر مطلب واضح می شود و منطق مشت باز کن است. و مشت این عالم پهلوی علمای دیگر باز می شود. یک جوری که آدم چوب را بلند نمی کند که توی سرخودش بخورد! مهر تجهیل به حرفش می خورد.

مهر عدم دقت به حرفش می خورد. پس قاعداً باید در بکارگیری آن سعی داشته باشد.

سؤال: چرا اشکال به مواد باز نمی گردد؟

برادر حجت الاسلام حسینی:

برای اینکه مواد منطق حداولیه منطق است. خود نفس منطق و هستی است و یکی است.

سؤال: مواد مشترک نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: «هستی» حداولیه است که به تحلیل عقلی مقابلش حد دوم یعنی «نیستی»

است. نسبت بین این دو هم و حکم بدیهی اولیه منطق امتناع و اجتماع نقیضین است که براساس آن احکام دیگر صادر می شود.

اکنون اشکال دیگری مطرح می کنیم: درست است که تک تک قضایا نسبتشان به حد اولیه ملاحظه لازمه ذات در وجه متناسب آن قضیه است.

ولی «کل» به ما انه کل یعنی مجموع قضایا با هم نسبتشان به نحو یک قضیه حملیه براساس خود منطقی صوری به حد اولیه است.

بنابراین عالمی که در قضایای بعیده منطقی اختلاف می کند و کلیه ادراکاتش را به حکم خود منطق حمل

می کنید به ادراکی که از «هستی» (حد اولیه) دارد؟

عالم دومی هم که نظر دیگری در قضایای بعیده منطق دارد و به حکم خود منطق و حمل می شود (همه آن

لوازم) به حداولیه که «هستی» است.

بنابراین دو ادراک از «هستی» است که ابده اشیاء بود. با این بیان اشکال بر تعریف بدیهی است. اگر اشکال بر تعریف بدیهی نظری واقع شود این طرفش به حکم خود دستگاه منطقی و قابل تردید نیست که اشکال در بدیهیات حسی و غیرش دیگر واضح است

یعنی آنگاه خیلی راحت و نمونه های مختلف را می بینید: «النار حاره» از آتش چه چیزی به ذهن متبادر می شود و در بین مفاهیم چه چیز به ذهن انسباق پیدا می کند و چه چیز مرتکز در اذهان است؟ آتش در نزد طفل روستائی که از برافروختن چوب درخت و هیزم و برگ و خار و خاشاک و بوجود می آید این یک ادراک و انسباق است. آتش در ذهن کسی که به عمرش اصلاً چوب برافروخته شده ندیده و فر برقی بوده شعله ای هم نداشته و غذا را گذاشته و پخته و آورده اند و خورده اند و این هم یک نحوه انسباق به ذهن است.

از کلمه «حاره» که می خواهید آن را بصورت یک وصف و یک خصلت بر موضوع که آتش است حمل کنید و بگوئید این موضوع است و این هم محمولش است و از حاره چه چیزی انسباق پیدا می کند؟ محمول شما که حرارت است در نظر کسانی که در فیزیک عالی و اتمی کار می کنند چیست؟ حرارت در نزد ترمودینامیک چیست؟ آیا شی بدون حرارت دارید؟ حرارت صفر و حرارتی است می گوئید اکسیژن ۱۸۰ درجه زیر صفر منجمد می شود می گوئید میکروبو سل تا ۱۰۰ درجه زیر صفر حیات دارد و ۱۰۰ درجه بالای صفر هم حیات دارد.

نمی توانید بگوئید حرارت صفر برای تحرکات یک موجود جاندار حرارت نیست. می گوئید هر گونه ترکیبی که پیدا شود و هر گونه تجزیه ای که پیدا شود و حرارت هست.

حرارت را اصلاً از حرکت جدا نمی کنید. حرارت و پتانسیل و قوه و نظیر اینها جدا شدنی از اشیاء نیستند.

البته توجه دارید که در مورد اشیاء مادی صحبت می کنیم در بدیهیات حسی صحبت می کنیم. پس از

«النار حاره» به ذهن افراد مختلف هم «نار» و هم «حرارت» چیزهای مختلف منسب می شود.

سؤال: هر دوتاش هم «نار» است و هم «حرارت».

برادر حجت الاسلام حسینی: عیبی ندارد. این سعه وسیعی که در نظر یکی هست در نظر دیگری نیست و معنایش اینست که حد انسابی که در نظر این است با حد انسابی که در نظر او هست متعدد است.

او می گوید همه چیز «حاره» است و نه فقط «النار حاره».

سؤال: اجمال و قدر متیقن آن بدیهی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: همینکه گفتید اجمال و قدر متیقن و اولین قدمی است که اجازه داده اید برای بدیهی شروع به تعریف کنیم.

راه را از اول نبستید که بدیهی قابل تعریف نیست بلکه اجازه می دهید که به قدر یقینی اجمالی آن بدیهی بگوئیم.

سؤال: (چند کلمه ضبط نشده است) چیزی می تواند قابل تعریف نباشد ولی قابل شناخت باشد و اگر دقت بیشتری کنیم شناخت بیشتری پیدا می کنیم.

برادر حجت الاسلام حسینی: عیبی ندارد. همینقدر که می گوئید: بدیهی را می توان بهتر شناخت و می شود محل کلام و ما به النزاع قرار گیرد که عده ای بگویند تا اینجا را بدیهی می گوئیم و عده ای بگویند دو قدم آنطرفتر و وعده ای هم دو قدم کمتر بگویند. برای ما همین قدر متیقن کافی است. همانجور که شما از آن طرف قدر متیقن می خواهید ما هم از این طرف می خواهیم.

غرض از بداهت و پذیرش اکثر است یا پذیرش کل؟ غرض چیست؟ بین بداهت و ایمان و باور که کار اختیار در آنجا حتماً مشاهده می شود و نسبت هست یا نیست؟ ممکن است ادعای نسبت شود؟ ممکن است گفته شود هیچ نسبتی ندارد؟ طبیعتاً این بحثها را در آینده مبسوط تر وارد می شویم فعلاً صرف توجه به آن را لازم می دانیم برای اینکه ببینیم علم اگر تابع علیت بدون هیچگونه قوه تصرفی ملاحظه شود و کیف نفسانی محض باشد و (نه اینکه برای بدنبال علم رفتن و خواندن آن اختیار لازم باشد و پس از اینکه بدنبال علم رفتیم بگوئیم اختیار تعطیل است و کاره ای نیست) این چگونه است؟ بگوئیم اختیار یک وصف مال نفس است و حالا از این

اشکال بگذریم که آن اشکال ثانی است که دو وصف حقیقی برای یک موضوع اگر دوئیت آن را حفظ کنید الی آخر چگونه می شود؟

آقایان وحدت ترکیبی را که نمی فرمایند. وحدت حقیقی امر مجرد را می گویند و اگر وحدت حقیقی دو وصف است و دوئیت آن را تا آخر کار حفظ می کنید یا نه؟

اگر می گفتید وحدت ترکیبی و می گفتیم بین این دو وصف نسبت وجود دارد پس بنابراین بین بداهت و ایمان هم نسبت هست و در مراتب مختلف هم مختلف است.

اگر نه و فعلاً حرفی نداریم و کلامی است که باید در وجه اثباتی آن شروع به گفتن کنیم حالا در خود این هستیم و دو وصف که حقیقتاً مال یک موضوع است دوئیت آن تا چه مرحله ای ممکن است حفظ شود؟ آنجا یکپارچه است و عقل انتزاع دو خصلت می کند؟ دوئیت اوصاف یک چیز را که یک چیز بودنش بساطت و تجرید دارد از خصوصیتی که در آن دو قابل ملاحظه است و یا اینکه اعتبار «دو» می کنید.

و اصل آن جدا نشده است یا اینکه اعتباری نیست و این جدائی را تا داخل و تا ذات و حقیقت این می برید و می گوئید یک خصلت نفس اختیار تا نهایت حقیقتش است علم هم تا نهایت حقیقتش یک وصف نفس است و دوئیت را هم حفظ می کنید که این با وحدت هم نمی سازد.

با حضور هم که در باب علم گفتید نمی سازد. با آن اتحادی که در باب کیف نفسانی گفتید نمی سازد. دوئیت حفظ شده اختیار در نزد نفس حاضر نیست.

همان اشکالی که درباره علم می فرمائید درباره اختیار واقع می شود. اگر هم بگوئید نه آنجا متحد می شوند و پس باید نسبت از همانجا آغاز شود و به نحوه ای نسبت داشته باشد. اگر نسبت داشته باشند علی فرض واقع نمائی و باید اختیار بتواند در واقع نمائی تصرف کند و این محدود به امور معقول هم نمی شود باید در امور محسوس هم بتواند تصرف کند و در خارج از انسان هم بتواند تصرف کند (که باید بعد آنها را صحبت کنیم)

(جمع بندی مطالب) قدر متیقن آنچه عرض شد اینست که اگر «علم» و «عالم» و «معلوم» هر سه یکی شوند تحت قانون علیت (جبراً) یکی می گوید اصالت ماهیت و یکی می گوید اصالت وجود.

اگر گفتیم جبراً چنین گفتنی عیبی ندارد با حفظ اتحاد در مواد و اتحاد در روش معنایش اینستکه هر کسی همانجوری که هست و همانجور حرف می زند. اگر هر کسی هر جوری که هست همانجوری حرف بزند و مقام اتمام حجت و دعوت انبیای و کار خوب و بد و همه حرفها کنار میرود.

هکذا اگر در مقابل آن قانون را اصل بدانیم و قانونمندی مادی را همانجور که ملحدین می گویند و اگر قانون علت پیدایش شناخت است و شناسائی چیزی جز تأثیر و تأثیرات قوانین نیست و بنابراین «من می دانم» «اطلاح دارم» و هم نسبتش به خارج از خود فرد قطع است.

جبراً مثل ضبط صوتی است که دکمه اش را بزنی و ۵۰۰ بار در آن ضبط کرده باشید «من ضبط صوت می دانم» «من ضبط صوت می فهمم» بعد دکمه آن را بزنی و همین را تکرار کند.

ایا واقعاً ضبط صوت عالم می شود؟ چون اعلام می کند من می دانم و جبراً هم طبق قوانین می گوید و آیا می شود گفت «ایها العالم»؟ اگر جبرعلی یا جبر قانون حاکم باشد و علم و جهل قابل تعریف نیست.

اگر اختیار مطلقاً در هیچ مرحله ای از مراحل پیدایش علم ربط و نسبتی به آن نداشته باشد و قطع شود و کافر و موحد در فهمیدن و در معرفت پیدا کردن نسبت به معارف و اشیاء یک گونه باشند یعنی عرفان هم یک فنی شود مثل سایر فنون که آدم می تواند آن کار را انجام دهد و با آن مقدمات می تواند آن نتیجه را ببیند و هیچ ربطی به اختیار نداشته باشد و نه اینکه بگوئید تا مرتبه ای ربط دارد و در یک مرتبه «ربط» ندارد.

یا بگوئید تا یک مرتبه «ربط» ندارد بعد از آن «مرتبه» «ربط» پیدا می کند. اگر چنین شود تعریف از علم و جهل شکسته می شود.

در جلسات آینده در خدمتتان هستیم تا وارد یک تصویری از حل آن شویم البته یک تصور مختصری هم قبلاً عرض شده و لکن بیشتر دقت کنیم.

امیدوارم در این ایامی که نزدیک است همگی در بزرگداشتن عزای حضرت سیدالشهداء در اربعین و هکذا در عظیم شمردن رحلت نبی اکرم در ۲۸ ماه صفر توفیق داشته باشد و از خدا در رتبه اول پیروزی اسلام و حوائج

حضرت بقیه الله اعظم (عجج) را بخواهید و در رتبه ثانی انشاء الله پیروزی امام خمینی بر همه مستکبرینی که جسارت کردند و جرئت کردند.

که نسبت به اسلام هجوم کنند را بخواهید و این بزرگ مرد دارد دفاع می کند و خدا می داند اگر کسی نسبت بین امور را ملاحظه کند و اختیار را دخیل در نسبت بین امور ببیند برایش واضح است که بر کلمه توحید در سراسر عالم هجوم واقع شده است.

اینجوری نیست که موضوعاً آن هجوم محقق نشده باشد. هم در باب فرهنگ هجوم محقق شده و هم در باب سیاست هجوم محقق شده و هم در باب اقتصاد هجوم محقق شده است.

دفاع از کلمه توحید به حکم همه فقها شیعه (بدون استثناء) مشروط به هیچ شرط نیست. هر کسی هر رقمی که می تواند در هر بابی که می تواند باید دفاع کند. حسن اینکه این جنگ و جنگ بسیار مبارکی است چون دفاع از اسلام و توحید است و این حسن را به هر زبان و به هر مقدار که می توانید در نشر دادنش موفق باشید بکشید و مبادا چیزهای جزئی و کارهای جزئی که طبیعت یک حرکت بزرگ در شرایط موجود است. که در آن یک نقص و چیزی پیدا می شود و کسی امور جزئی را دخالت دهد و خدای نخواستہ در مدحش نسبت به جنگ و تقویت نظام جمهوری کوتاه بیاید. ذهنش را یک چیز کوچکی پر کند. مثلاً حالا از دستگاه یزید بن معاویه هزار رقم ظلم پیدا بود طبیعتاً حکامش هم در شهرستانها که بودند به مردم ظلم می کردند.

حالا کسی ظلم خودش را ببیند بعد بشنود که حضرت سید الشهداء روحی لتراب مقدمه الشریف فدا تشریف آورده اند و پسر پیامبر کربلا تشریف آورده اند و حالا این بایستد نزاع کند که زمین من را گرفته اند یا نه. چقدر بد است! حال بر فرض این مقایسه که اصولاً باطل هم هست و کسی حالا ایراد بگیرد و بگوید اینجای جزئی را شما توانسته اید از دست فرهنگ غرب در آورید یا از این مدل‌های اقتصادی آنها خارج کنید؟

یا امراء شما توانسته اند اینکار را بکنند؟ و نباید دفاع کند و کمک نکند و این همان رقم است. یا بگوید قوت من کجایش کم شده و کجایش بیش شده و بهانه بگیرد در حالیکه من یک چیز دیگری را اضافه کنم برای اینکه خیال همه در امور جزئی راحت باشد.

اکثر اموالی که اکل و شرب می شود و تکیه اش به پول نفت است. یعنی جزء اموری است که تصرف در آن با اذن امام خمینی ممکن است. مردم در شکل اجتماعی و وقتی در شرایط اجتماعی تقسیم می شود خیال می کنند قدرت خریدی که دارند و خیلی از آن قدرت به هنرمندی خودشان بر می گردد نه اینجوری نیست. اکثر این به آن چیزی بر می گردد که خداوند آن را به دست ولی فقیه سپرده است. لذا این نزاعهای جزئی که می کنند و مثلاً حق شرعی ما چنین بود و چنان شده خوب این حق حضرتعالی اگر پول نفت نبود هیچی از آن و حتی یک صدم آن نبود.

پول نفت هم که جزء انفال است. اینکه با این معدن چکار کنید و دست ولی فقیه در مصالح مسلمین است و الان هم بزرگترین مصلحت همین قیامی است که در دفاع از کلمه توحید انجام گرفته و اقامه ای است که درباره این مطلب شروع شده و این را مهم بشمارید که ترویج کنید.

مهم بشمارید که زیر بار بد شنیدن از انقلاب نروید. خدا می داند کسی خیال نکند گوش دادن به غیبت که گناه کبیره است و دروغ گفتن که گناه کبیره است و فسادهای شخصی که کبائر باشد که گناه شخصی است و کسی خیال نکند آنها در نزد خدا خیلی مهم است ولی حالا من نشسته باشم یکی هم یک چیزی علیه انقلاب بگوید و حالا فووقش بعد هم یک استغفاری می کنیم.

خیال نکنید اینها قضیه غدیر است. همه حقوق به یک حقهای بسیار عظیمی بر می گردد و آن حقهای عظیم به دفاع از کلمه توحید بر می گردد. اصلاً مگر حقانیت حقوق به کجا بر می گردد؟ کسی آن سهمی را که خدا به او داده نپرستد و دست از پرستش خدا بردارد.

آن سهمی که دارد مگر خود سهم بودنش به کی بند است/ دست خدا باز است می تواند از دین و کلمه خودش دفاع کند. می تواند حقوقی را که قرار داده سلب کند. همانجور که می تواند سلامت را بگیرد و عقل را بگیرد.

فاعل است و فاعلیت الهیه مطلق است. حالا چهار روز به ما اختیار داده اند سزاوار نیست که کسی به یک نحو در امری که وظیفه اش حرف زدن است سکوت کند البته به کسانی هم که در ادراک ضعیف هستند و متوجه نیستند اسلام در معرض هجوم است من نمی خواهم بگویم به آنها هم مخاصمه کنید و مخاصمه با آنها هم موجب یک جنجالی شود که خودش باز دارنده از حمایت از امام خمینی شود.

و لکن عرض اینستکه وضع خودتان اینجوری باشد. خودتان صحبت کنید که آیا می شود اینجوری هم فکر کرد؟ آنجوری هم فکر کرد؟ لاقلاً در فرضی که بعضی از افراد دارند تشکیک کرده و آنها را در شک بیاندازید. می گویند دنیا آخر شده و چطور شده و من در فلان اداره رفته ام به من کم اعتنا کرده اند یا فلان آقای کوچک یا بزرگ فلان کلمه ای را که گفته و خیلی کلمه بدی است.

چرا ما نسبت به بعضی از حقها خیلی حساس می شویم و نسبت به یک حق اعظمی خیلی بی تفاوت می شویم؟ خدای نخواستہ معاذالله به پرستش نفس بر نگردهد. به پرستش ارتکازات برنگردد به جوری بر نگردهد که راه برای برگشتنش سد شود.

این در باب امور اجتماعی. در باب دعا هم که مسلماً دعا می فرمائید و از همه بدون تعارف التماس دعا داریم. همه محتاج به دعا هستیم. ما هم انشاء الله به دعا گوئی مشغول خواهیم بود دعا برای پیروزی پرچم اسلام بر کفر خیلی بکنید. (در حالاتی که برایتان پیدا می شود) خداوند به ما هم توفیق دهد که دعا کنیم و به اندازه ای که قدرتمان برسد مدح کنیم حقایق را و قطع کنیم مخالفین حقایق را. خداوند انشاء الله همه را تأیید کند و همه حرکات و سکنت شما امیدواریم کلها ورداً واحد شود.

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۹

۶۶ / ۸ / ۵

پس از اینکه بحث به این قسمت رسید که معیار صحت روش جمع بندی در امور عینی و معیار صحت در امور ذهنی باید جامعی داشته باشند لازم شد به معنای صحت توجه کنیم و بعد از آن لازم شد پیرامون اینکه آیا صحیح و غلط به اعتبار ادراک ما هست یا مستقل از ما در عالم مطرح است دقت کنیم.

حرکت نحوه ای از بودن است و این منحصر به حرکت خاصی که در رشد ادراک حاصل می شود نیست. حال اگر این بخواهد صحیح و فاسد داشته باشد چگونه می شود؟ بعد عرض شد بدون ملاحظه معرفت چنین چیزی را نمی شود معلوم کرد و عرض شد معرفت نمی تواند حقیقتاً اشراف برشی نداشته باشد و یعنی نمی شود حقانیت اشیاء یک طرف جداگانه باشد و حقانیت معرفت هم یک طرف دیگر باشد و هیچگونه نسبت و ربطی هم به یکدیگر نداشته باشند.

شما در یک جا بگوئید «عالم بر عدل استوار است» و «حق است» آنوقت بگوئید این حقانیت عالم ارزشی ندارد و چنین حرفی را نمی توانید بزنید. معنای اینکه «ارزش» منحصر در یک دسته از اشیاء می باشد اینستکه حقانیت را به یک دسته از آنها اختصاص می دهیم.

و در طرف مقابلش آیا می توانیم بگوئیم هر چه که هست حق است؟ عرض کردیم که همه چیز مستقیم یا غیر مستقیم منحل در نسبتی است که آن نسبت حق است و منسوب به حق می شود.

منسوب به ارزش می شود. اگر یک امری منحل شد و در داخل مجموعه که بیائید و به نحو جزئیت و بریده و متنوع که بخواهید نگاه کنید و آن را باطل می بینید و لکن وقتی آن را زمینه برای رشد یک امر عظیم تری می بینید نسبت آن را با یک امر بالاتری ملاحظه می کنید و آنوقت لازمه ابتلاء وجود آن امر می شود.

پس بنابراین اگر بگوئیم آن امر شر یا شیئی می‌تواند در جزئیت باطل است بالمره باطل نیست و مطلب خلاقیتی نگفته ایم بلکه هرگاه اختیار را حذف کنیم و نتوانیم اختیار را ببینیم چنین اشکالی وارد است ولی اگر کسی اختیار را ملاحظه کند و بگوید این فرد می‌توانست رشد کند ولی نه از طریق که خودش لزوماً ضایع و منحل شود.

بلکه خودش می‌توانست مؤید شود. اگر اختیار را بر کیفیت رابطه اضافه کنید آنوقت این بیان که یک امر باطل و یک امر ناحق و زمینه برای حق باشد. با بیان اینکه لزومی هم ندارد که حتماً در همین شکل باشد. بلکه در شکل دیگری هم می‌تواند زمینه برای حق باشد جمع می‌شود و این مطلب را که همه اشیا بطرف خدا هستند و پذیرفتن شرور حل می‌کند شرور در آن جهت منحل می‌شوند.

شرور می‌توانستند شر نباشند.

می‌توانستند بوسیله موجود مختار، و قدرت اختیار صحیح جریان پیدا کنند و مؤید واقع شوند آنوقت هم همین رشد حاصل می‌شد (این را خارج از موضوع توضیح دادیم که سزاوار است در پاورقی توضیح داده شود) فعلاً متن بحث اینست که حقانیت علم حقیقی با حقانیت وضعیت شی نسبت به غایت نمی‌تواند یکی نباشد.

یعنی می‌گوئید یک علم اشراف و احاطه بر این شی دارد و تا این جایگاهش در زمان و مکان مشخص نشود و جایگاهش در مشیت مشخص نشود و طبیعتاً اطلاع بر آن و اطلاع به حقانیت آن نیست.

بلکه اطلاع به بعضی از خصوصیات آن است. و به دلیل اینکه بعضی از خصوصیات هم جدا و بریده قطع از حقانیت این شی نمی‌توانند فرض داشته باشند.

یعنی اوصاف این هم و اوصاف این هستند و بنابراین بدون اشراف مطلق بر یک شی لقب علم و معرفت نسبت به آن شی تسامحی می‌تواند باشد اما واقعی نمی‌تواند باشد.

اگر گفتیم اینگونه علم فقط برای انبیاء (ع) و ائمه طاهرین (ع) حاصل می‌شود و علمی که به حقیقت شی کماهی باشد از خدای متعال است و کسانی که او به آنها عنایت کرده باشد.

بنابراین مربوط به من و شما نیست معیار صحت همان مطالبی است که به آنها وحی شده است.

کانه در عالم و مخلوقات بسیار زیادی هستند. یکی از آن مخلوقات که رتبه اش بالاتر است و اشراف دارد خود وحی است. این مخلوق بر اشیاء کماهی احاطه دارد. چه توصیف کند و بیان توصیفی باشد چه بیان تکلیفی باشد و هر کدام از این دو باشد و آن حق است و برای ادراک ما معیار صحت می شود و به هر اندازه که ادراک ما هماهنگ و تسلیم به وحی باشد قدرت توصیف بیشتر پیدا می کنیم.

پس آنچه که ما داریم «فهم ما» و «معرفت ما» به میزان نسبتی که به وحی دارد محترم است و به همان نسبت صحیح است که لقب حقانیت به آن بدهیم.

صحیح است لقب حسن اختیار بدهیم صحیح است بگوئید این اختیارش هماهنگ با مشیت بالغه حق است (به همان نسبت) بنابراین معیار صحت در خارج از دستگاه فهم ما قرار گرفت و کمال و نفس ادراک ما با چنین ادراکی صحیح می شود.

حالا یک سؤال پیدا می شود که در چنین فرضی باز ما ادراک از وحی داریم و وحی که به ما نازل نمی شود و عرض می کنیم ادراک از چیزهای مختلفی دارید و یکی از ادراکهای شما هم ادراک از وحی است این ادراک وضعیتش نسبت به سایر ادراکات وضعیت محور است.

مانند دستگاه جاذبه ای که می خواهد جایگزینی هو شیی ئی را به نسبتی قرار دهد بوسیله محور این تناسبات را مشخص می کند در ادراک نیز همینگونه است این محور فضای دیگری را درست می کند.

جاذبه دیگری را درست می کند و نظام و ساختار دیگری را درست می کند که اطلاعات شما بوسیله این فضا جای خود را پیدا می کند. بنابراین همانجور که می گوئید در عالم مخلوقات همه مخلوق هستند و وحی هم مخلوق است و ولی موضع وحی با موضع سایر مخلوقات فرق دارد.

در عالم درک خودمان هم که بعداً صحبت آن را می کنیم و می گوئیم همه در ادراک ما هستند ولی در صورت تسلیم بودن اختیار نسبت به حضرت حق جلت عظمته و وحی جایگاهی پیدا می کند که از قبیل سایر اطلاعات نیست و اطلاعاتی که ما (ادراکی که ما) از کلمات وحی داریم و بر سایر ادراکات ما حکومت پیدا می کند.

سؤال: صحت شناخت وحی به کجا بر می گردد؟

برادر حجت الاسلام حسینی: در چنین فرضی و که فرض اول بگوئیم حقیقت شی فقط دو نزد خدا و از طریق وحی بیان می شود. فرض دوم اینکه ما ادراک از همه چیز داریم. یکی از ادراکات هم از وحی است. وحی برای تنظیم شدن سایر ادراکات اصل قرار می گیرد.

مرحله سوم اینستکه ما ادراکاتی را که داریم نحوه های مختلفی دارد و گاهی ادراک در مقام مخاصمه و مقابله است (چه نسبت به نفس خودمان و چه نسبت به خصمی که حالت انکار دارد) نسبت به منکر نازلترین مرحله ای را که می شود آغاز کرد و نازلترین مرتبه ای که پذیرفته شده عمومی است.

رویش دست می گذاریم. برای چه؟ برای نفی و نه برای اثبات.

حرف منکر با حرف تسلیم به خدا فرق دارد. هرگاه حرف منکر را در عالم حقایق منفی و بی ارزش بدانیم. حرفی است که باید بطرف حرفهای صحیح منحل شود و همین نفی آن را روشن می کنیم ادراکی که بین ما و کافر مشترک است و کافر آمده براساس آن ادراک یک ساختمان بزرگ مغالطه ای درست کرده است و اگر شما «جدول بالتی هی احسن» بکنید و چکار می کنید حرف خودش را تحویل می گیرید و توی سر خودش می زنید.

معلوم می شود که حرف درستی دستش نیست و به عجز میرسد. پس «مجادله بالتی هی احسن» و با «حکمت» فرق دارد و اگر شما یک باطلی را بیاورید که یک باطل دیگری را بشکند این در عین حالی که حرف شما هم صحیح نباشد ولی قدرت شکستن آن که حق است.

صفر صفر شدنش و رسیدن آن به عجز که حق است. چون عجز با تسلیم بودن که نمی تواند نسبت نداشته باشد بلکه مرتبه ای از حقانیت در آن هست که تدریجاً آن نفی ظاهر می شود. حالا بعد از این قسمت اگر کسی بگوید: «ما مستقل از وحی قدرت معرفت کماهی می توانیم داشته باشیم»

و این مجادله نیست بلکه حکمت است «و یک سؤال دیگر طرح می شود.» شما بهر حال یک ادراکی دارید که به آن ادراک مثلاً بدیهی عقلی می گوئید. لوازم آن ادراک را ملاحظه می کنید تا هر جا که جلو روید باز لازمه ادراک خودتان است یا چیزی ورای آن است؟

بنا شد فرض کنیم وحی نشود. باز تا هر جا که بروید ساختمان‌های است که ادراک خودتان بر پا کرده است اگر سازنده این ساختمان اعلام استغنائی نسبت به وحی کند.

آیا تنزیه او مربوط به ادراک خودش است یا نیست؟ هم چنین تکفیرش؟ آیا لوازمی را که ذکر می کند در باب علت و معلول و لوازم یک امر ادراک شده و مدرک خودش است یا اینکه می تواند حقانیت آن را مستقل از ادراک خودش هم نسبت دهد؟

اگر در این مطلب دقت شود و عرضی را که در جلسه قبل در امر بداهت گفته شد ملاحظه گردد. واضح می شود که لازمه ادراک خودش را دارد بیان می کند.

حالا این لازمه ادراک اگر استقلال را در موضوعش اخذ کردیم چه ضرری دارد؟ خوب قدرت دارد که روبروی وحی بایستد.

اگر استقلال را در موضوعش اخذ فرمودید به لوازمش که میرسید هر وقت مقابل وحی شد و چه می کنید؟ به وحی احترام می گذارید و می گوئید وحی حکم خلاف عقل محال است بدهد و (نه عقلی که غیر از عقل من باشد) و می گوئید راهش اینستکه وحی به نفع عقل توجیه شود هر جا که خواستید به وحی تسلیم شوید چنین می شود.

و هر جا که خواستید از حکم عقل دست بردارید و تسلیم محض وحی شوید و معنایش اینستکه آن استقلال اولیه را خودتان مشروط کرده اید.

حالا چرا از اول آن را مشروط نکنید و بعد در لوازم آن را مشروط کنید؟ مگر می شود لازمه را مشروط کرد و شرط به خصوصیت ذات موضوع بر خورد نکند.

اگر از اول آن را مشروط کنیم این اشکال پیدا نمی شود فی الجمله و بصورت ساده معنای استقلال عقل در احکامش از وحی و اینستکه نسبت بین عقل و وحی را در صحت فراموش کنید.

و معنایش این است که رابطه این حجتی را که می گوئید با آن حجتی را که در خارج می گوئید ببرید اگر رابطه را ببرید نمی توانید به مطلبی اشراف پیدا کنید.

حالا یک مقدار مختصری هم در خود مساله بدهت باز صحبت می کنیم و انشاء الله بحث یک فرضی اثباتی در امر شناخت را از جلسه آینده دنبال می کنیم.

«بدهت» به بیانی که در جلسه قبل گفته شد (در حدو مرزش که تا کجا بدیهی است و تا کجا بدیهی نیست) قابلیت اختلاف دارد. یعنی در «بدهت» چنین اشکالی پیدا شده که گفتیم بدیهی ترین امور را می فرمایند «هستی» و اولین نسبتی را که بین سلب و ایجاب و بین «هستی» و «نیستی» (به تحلیل عقلی ملاحظه نیستی آن می شود) برقرار می کنند «امتناع و اجتماع نقیضین» می شود و بعد از آن اولین شکل نسبت حکمی «قیاس شکل اول» تمام می شود و بعد هم سایر اقیسه.

و بعد عرض کردیم کلیه تعاریف و احکامی که در منطق است در این اصل موضوعه «هستی» بعنوان بدیهی عقلی و قرار داده شده آنوقت گفتیم نمی توان گفت در مسائل نظری منطق بین بزرگان منطق اختلاف است اما هم روش آنها صحیح است و هم ماده یکی است.

چرا؟ چون ماده بنا شد «بدیهی عقلی غیر قابل اختلاف» باشد. خلاصه آیا در خود علم منطق اختلاف به کجا بر می گردد (وجود اختلاف در بین علماء منطق نه در بین کسانیکه نظرشان ساده و بسیط است یعنی در بین کسانی که می خواهند این ابزار را در ساختن خود منطق بکار ببرند)؟

سؤال: در برگرداندن مسائل نظری یا بدیهی

برادر حجت الاسلام حسینی: در برگرداندن مسائل نظری به بدیهی اختلاف از مواد نیست.

سؤال: چون آن برگرداندن خودش نظری است.

برادر حجت الاسلام حسینی: خودش نظری است ولی باید ببینیم در این کار نظری (منطق برای کار نظری است. اگر کار نظری از آن نباید که بدر نمی خورد) که صورتش - صورت قیاس شکل اول است و ماده اش هم (که در منطق مثل فلسفه که نیست بگوئیم مختلف است) «هستی» است اختلاف بکجا بر می گردد.

سؤال: بله اگر «هستی» باشد که اختلاف نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: حرف همینجاست. اختلافی که وجود دارد اگر می گوئید نیست. عرض من اینستکه در علم منطق به خلاف فلسفه که می توانید بگوئید از راههای مختلف وارد می شوند و به نتایج مختلف میرسند. در علم منطق چنین نیست. در علم منطق حد اولیه «هستی» است. یعنی احکام در منطق نمی تواند به امتناع و اجتماع نقیضین برنگردد.

یعنی حد اولیه آن «هستی» است و این حکم اولیه یا موضوعه است که به «هستی» و «نیستی» برمی گردد و درک از «هستی» و «نیستی» دو حدی می شود که غیر قابل تعریف است.

سؤال: این همان درکی است که فرد دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: این معنایش اینستکه بدیهی نیست.

سؤال: برای همه هم بدیهی است.

برادر حجت الاسلام حسینی: هرگاه همه یک گونه می فهمند اختلاف در لوازم از کجاست؟

سؤال: دو گونه نمی توانند بفهمند.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر دو جور بفهمند یعنی بدیهی را دو جور می فهمند.

سؤال: بدیهی را دو جور می فهمند.

برادر حجت الاسلام حسینی: اگر بدیهی را دو جور فهمیدند که این مطلب به لوازمه معلوم می شود..

سؤال: دلیل بر عدم بداهت آن نیست.

برادر حجت الاسلام حسینی: بدیهی آن بود که در آن اختلاف ممتنع باشد یا نه؟

سؤال: نه.

برادر حجت الاسلام حسینی: در تعریف تنازل کنیم هرگاه در آن اختلاف شد و برای اینکه معلوم شود کدام

تعریف و کدام ادراک صحیح است و کدام صحیح نیست نیاز به استدلال داریم یا نه؟

سؤال: بله

برادر حجت الاسلام حسینی: پس در بدیهی استدلال هم لازم داریم.

سؤال: نیاز به تامل دارد و استدلال نه! همه بدیهیات اینگونه نیست. بعضی از بدیهیات است که برای همه

بدیهی است و بعضی هم نیاز به تامل دارد.

برادر حجت الاسلام حسینی: ابده اشیاء «هستی» و «نیستی» است که واسطه در ملاحظه همه بدیهیات

واقع می شود. یک بدیهی ندارید که در آن بدیهی استقلال از واسطه بودن «هستی» یا «نیستی» در آن لازم

شود.

شما می توانید بگوئید من واسطه را بالبداهه می بینم.

نمی توانید بگوئید در فلان بدیهی مستقل از هستی و نیستی هستیم. ما دست روی بدیهی گذاشتیم که ابده

اشیاء است و واسطه در اثبات است و همینکه به این اشکال شد و به کل بدیهیات اشکال می شود بنابراین

گفتن اینکه مابدهات را تقسیم کنیم و بدهات عقلی را هم بگوئیم آیا این دیگر کار را تمام می کند و در این

چنین اشکالی به ذهن می رسد و ظاهراً هم اینستکه وجود اختلاف بین علمای منطق در احکام نظری که

منطق ولو بعیده اش قابل تردید برای کسانی که آشنائی به تعاریف و احکام در منطق دارند و نیست.

حالا باقی می ماند اینکه بینیم فرق بین حجیت و نسبی بودن معرفت (اطلاق نسبی بودن معرفت) و

خلاصه جای پای قرص و محکمی که بتوان پا گذاشت و کجاست؟ و چگونه سیر دقت را پیش برد و تعریف

برای شناسائی معرفت داد و که انشاء الله از جلسات آینده به آن می پردازیم.

چند نکته کوچک را عرض کنم. این عالم که مادر آن هستیم یک روز هم از اینجا می رویم. مباحث هر قدر

دقیق تر شود و هم می تواند حربه برای هوای نفس بدهد و هم می تواند طریق برای طاعت خدای متعال باشد

و این مباحثی که در موردش صحبت می کنیم خودتان اشراف دارید از مباحث دقیقی است که تأثیرش در سایر مباحث خیلی زیاد است.

کسی به خودش اطمینان نکند که من اهل فساد نیستم و از من ضرری برای مسلمین واقع نمی شود و هرگاه چنین مطلبی بخاطر شما برسد پناه به خدا ببرید اولین قدمی است که ابلیس توانسته کار خودش را بکند.

اعوذ بالله من همزات الشیطان بسم الله الرحمن الرحيم فلا یاء من مکرالله الا القوم الخاسرون به ذهنم می آید روایتی ذیل این است که (اطمینان از آزمایش خدای متعال) هنگامیکه این آیه نازل شد و وجود مبارک نبی اکرم (ص) بسیار گریه کردند و آقا علی ابن ابیطالب (ع) خدمتشان آمدند.

و علت گریه را سؤال کردند حضرت این آیه را خواندند که این آیه نازل شده ایشان هم بسیار گریه کردند. جبرئیل نازل شد. عرض کرد حضرت حق جلت عظمته سلام می رساند که یا محمد (ص) چرا گریه می کنی؟ فرمودند من از آزمایش خداخائتم. خدا می گوید احساس امنیت از آزمایش من نمی کند کسی مگر آنکه زیانکار باشد. جبرئیل رفت و بازگشت عرض کرد خداوند تبارک و تعالی می گوید مگر من شما را امنیت ندادم؟ فرمودند می ترسم همین هم از آزمایش خدا باشد.

(خوب عنایت کنید به حسب ظاهر این روایت ببینیم حال من و شما باید چه باشد؟) خطاب رسید که پس همینطور باشید و وقتی که شما التفات به یک چیزی می کنید که نسبت به آن کم التفات شده باشد برای چه از این راه آمدید که التفات کنید؟

برای این بود که دیدید این ادراکاتی که موجود است و مقابل ادراکاتی که از طرف کفار آمد و در مقابل عمل و تنظیم امور نایستاده و اگر ایستاده بود وجود مبارک حضرت نایب الامام نمی فرمودند ارائه یک طرح در امور اقتصادی خدمت به مستضعفین عالم است.

شما برای این آمدید و به خود مطلب و مطالبی که بعداً برسیم توصیه بر تقوی کنید و نفس ابتهاج پیدا نکند به آن چیزی که مورد نظرش واقع شده و غفلت کند از مقصد و بندگی خدا.

اگر غفلت پیدا کردید آسیب می بینید و ابلیس رخنه می کند. اگر رخنه کرد ذهن و قلب محل جولان ابلیس شد دور کننده می شود بجای اینکه نزدیک کننده شود.

از خدا پناه بخواهید و در حق هم دعا کنید و از معصومین یاری بطلبید که توفیق خدمتگزاری به معصومین و خدای متعال را خدا تفضل کند و نصیب کند و هر چه التفات دقیقتر باشد هراس و شکرش باید بیشتر باشد هراس از اینکه نسبت به آن شیفته شوید در عین حال که نعمت را از خدا بدانیم (چه ربطی به ما دارد؟)

مگر نمیشد که ما ابداً به این مطلب التفات پیدا نکنیم. شاید حالا مطالب دیگری هم پیدا شد که التفات به آن زمینه خدمتگزاری به مسلمین را فراهم کند. می شود آن مطالب را پرستید؟ می شود به آنها دلخوش شد؟ شاکر بودن غیر از اینست. بدترین کفران اینستکه آدم نعمت را بپرستد و صاحب نعمت را فراموش کند اشکال مختلف این کفران می تواند ظاهر شود. دلخوشی ذهنی بر ایمان پیدا نشود. احساس سنگینی بکنیم از اینکه نکند اینها برایمان وظیفه ایجاد کند و ما غفلت داشته باشیم و درست دنبال کار را نگیریم ما اگر فهمیدیم درد مسلمین در قبول علوم کفر در عدم مشروط بودن پایه های روش ادراکشان است.

(اول هم خیال نکنیم که در آنجا هیچ حقی وجود ندارد بلکه می گوئیم شرطهائی به تعاریف می خورد نه اینکه از ابتدا بگوئیم اصل تعاریف باطل است) در اینصورت باید کاری کنیم که این شرط ها جای شود و در شکل «منطق» و «طبقه بندی موضوعات» و سایر چیزها تأثیر خود را بگذارد و آنها را درست کند.

پس بجای فرحناک شدن هم جای شکرالله است هم جای دو «خوف» اول خوف از اینکه مبدا دلخوش به مطلب شوم و دوم خوف از اینکه چرا ثمره این چیزی که خدا در دست من قرار داد زودتر به نفع مسلمین به عینیت نرسد.

امیدواریم که انشاء الله تعالی همدیگر را از دعا فراموش نکنیم و از همه التماس دعا داریم و محتاج به برکت دعایتان هستیم.

امیدواریم به برکت اخلاص شماها و ولو ما قابل نباشیم و خداوند به ما توفیق بدهد که بتوانیم خدمت کنیم.

و السلام علیکم و رحمہ الله و برکاته

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۰

۶۶ / ۸ / ۱۷

بحث درباره این بود که شناسایی چگونه واقع می شود و در مسیر این بحث و در اواخر جلسه قبل صحبت

در این بود که آیا می توانیم بگوئیم بداهت تکیه گاه صحت و فساد است یا نه؟

در اینجا یک اشکال مختصری عرض کردیم در باب اینکه انتظاری که از بداهت است (که سنگ زیر پای

همه ساختمان منطق واقع شود) چه نحوه انتظاری است؟ آیا برای امور و معارفی که ما لازم داریم می توان

چنین کاری را کرد؟

آیا می توان گفت که بداهت یعنی هستی و نیستی و (اول هستی و بعد به تحلیل عقلی نیستی که هستی

هم بدیهی ترین اشیاء است) نسبت به همه احکام واسطه در اثبات قرار می گیرد؟

در این امر یک اشکال مختصر عرض کردیم و بدینگونه که ظاهراً این امر قابل تردید نیست که رد قضایای

بعید منطق (که نیاز به تامل دارد و تصدیقش تصدیق بدیهی نیست) بین علماء منطق و اختلاف وجود دارد.

حالا اگر کسی هم همین را قبول نکند می توان مواردی را خاصاً نشان داد که علمای منطق در تعاریف و

احکام و خصوصاً احکام و در قضایای بعیده آن و اختلاف دارند: اولین مقدمه این مطلب اینست که بگوئیم: آیا

همه منطق بدیهی است یا اینکه همه آن کلاً بدیهی نیست؟

اگر همه آن بهمین صورتی که مدون شده کلاً بدیهی باشد دیگر منطق خواندن اصلاً لازم نیست چرا که

بدیهی را نمی شود خواند و بدیهی را همه می دانند و نسبت بین قضایا و آنچه که در تعریف و احکام می آید هم

هست و قابل خواندن نیست.

پس این قسمت که خیلی زود روشن می شود که به این معنا و همه قضایای منطق به این شکل مدون

خاصی که تدوین شده لااقل بدیهی نیست. قدم دوم اینست که آیا در قضایای نظری منطق اختلاف هست یا

نه؟ در اینجا هم در عینیت مشاهده اختلاف می شود و کتب منطقی هم اقوالی را که از علماء منطق ذکر می کنند و دیده می شود که اینگونه نیست که قولها یکی بادش و هیچگونه اختلافی (بهیچ وجه) در قضایای بعیده هم نباشد.

قدم سوم اینست که این اختلافات به یک حد بر می گردد و یعنی ورودی در منطق و موادی که با آن مواد خود منطق (و نه فلسفه) ساخته شده و اینگونه نیست که دیگر متعدد باشد.

منطق خودش (ساختن منطق و کشف منطق) یک سنگ اولیه دارد که آن «هستی» است.

بعد به تحلیل عقلی «نیستی» در قبال هستی ملاحظه می شود و بعد اولین نسبت حکمیه ای که برقرار می شود اینست که هستی و نیستی برابر با هم نیست و سایر قضایا هم از همین حکم اولیه بدست می آیند. حالا گفتیم که به نحو قضیه حملیه و می توان یک دستگاه ذهنی را (با تعبیر خود منطق صوری) به آن حد اولیه اش حمل کرد.

یعنی در حقیقت کلیه تعاریف و احکام به همان حد اولیه اش بر می گردد و هر گونه تردیدی که در نتایج باشد در اینجا دیگر نمی تواند به اختلاف در موارد برگردد.

بنابراین ادراک از بدیهی مختلف می شود و اگر این امر مختلف شد و ادعای اینکه اختلافی نمی تواند واقع شود و یک تغییر مختصری می کند (که یکی از برادران هم آن روز اشاره کردند و گفتند که متیقن است که این که یقین غیر از بداهت است خود یک بحث دیگری است)

بعد از این و خدمتتان عرض می کنیم که آیا اختلافات فلسفه با حد اولیه منطق چقدر می تواند بیگانه باشد؟

وحدت موضوع فلسفه با حد اولیه منطق چقدر می تواند بیگانه باشد؟

فلسفه هدف بررسی خودش را هستی شناسی قرار می دهد و حد اولیه منطق هم هستی است و حالا اختلافی که در «اینکه اصل در هستی چیست» بوجود آمده آیا ناشی از این امر است که علتی را که ذکر می کنند استثناء بردار است؟ مثلاً کسی که می گوید اصل در هستی وجود یا ماهیت است

(هر کسی هر چیزی بگوید و به هر نتیجه ای برسد) آیا می گوید این علم درباره هستی بجز هستی ای که در حد اولیه منطق اخذ شده است صحیح می باشد و آیا آن اختلاف اگر در توصیف هستی است و به نحو ما و اختلاف را می توان گفت که بازگشت می کند به یک قضیه؟

یعنی این تفکیکی که بین منطق و فلسفه می شود و تا چه حد می تواند تفکیک در حقیقت معنا باشد؟ این تفکیک تا چه اندازه صحیح است؟ ما اعتبار می کنیم؟ ما تفکیک می کنیم یا اینکه این تفکیک در خارج وجود دارد؟ یعنی همان که حد است و همان درک ما از هستی – که برای منطق حد است – آیا همان نیست که در فلسفه موضوع قرار میگیرد؟

آیا هیچ نسبتی ندارد؟ اگر همان هم نیست و آیا به نحوی است که اصلاً هر چه در آن موضوع صحبت شود و بالمره اثری در حد اولیه منطق نمی گذارد؟ آیا چنین حرفی را می توان زد؟ یا اینکه اگر در ادراک از هستی تغییراتی پیدا شود.

هم در منطق ظاهر می شود و هم در دسته بندی امور و تعاریفی که واقع می شود ظاهر میگردد و هم در نتایج تا آخر فلسفه؟ مثل فصلهای مختلف یک کتاب است نه مثل دو کتاب جداگانه که این یک کتاب باشد نقل یک چیز دیگری که هر گونه تغییری در این کتاب اصلاً ربطی بالمره با کتاب اول پیدا نکند و یا هر گونه تغییری در کتاب اولی هیچ ربطی بدومی پیدا نکند.

ظاهراً اینکه تغییرات در منطق و تغییرات در استنتاج در فلسفه را میآورده و مورد قبول هست و ولی عکسش مورد قبول نیست و خود اینکه «عکسش مورد قبول نباشد» آیا سر از کجا در میآورد؟ مگر خود این پایه اش به چه است که شما اینگونه تفکیک می کنید؟

حالا یک چند کلمه مختصری هم (در این دوره بحثی که فعلاً بصورت فرض در خدمتتان جلو می رویم) در ناحیه دیگری مطرح می کنیم و بعد به سراغ مسائل شناخت می رویم.

فرضی را که عرض می کنیم اینست که یقین و علم را می توان مطلقاً جدا کرد و می توان هم گفت که اینگونه نیست و یعنی به بدیهی تکیه نکرد و بجای آن متیقن را مطرح کرد.

حالا در اینجا من یک مقداری در مورد لوازم بریدن و جدا نمودن مطلق ایندو بحث می کنم: شما وقتی که ادراکتان را از هستی و در نتایج مطلق فرض می کنید و وقتی می گوئید «بدیهی قابل تعریف نیست» یعنی قدرت تعریف کلیه امور را مطلقاً دارد و وقتی می گوئید: «هیچ فرقی در نزد هیچکس نمی کند و هیچ مرتبه ای از ادراک مرحله دیگری از ادراک از هستی (به معنای اینکه بداهت تعریف جدیدی داشته باشد) نیست وحد اولیه واسطه در اثبات است» در اینصورت طبیعی است که اولین قانونی که بالبداهه درک می شود و علت و معلول است که «هر معلولی علت می خواهد» چرا؟ چون هستی با نیستی یکی نیست لذا اگر گفتید که معلول بدون علت باشد و بدان معنی است که هستی از نیستی هم می تواند باشد در حالیکه هستی با نیستی مساوی نیست.

این علیت را که در درک خودش هم نسبت بآن (و حتی سابق بر امتناع اجتماع نقیضین) ادعای بداهت می شود. اگر شما مطلق کنید و عبارت دیگر اگر درک خودتان را از علیت مطلق فرض کنید (والا اینکه در واقع علت معلول می خواهد حرف دیگری است که دستگاه دیگری هم می توان درباره آن صحبت نمود). و بخواهد لوازم این درک را جلو ببرید و عمل موجود مختار به هیچ وجه نسبت به اختیارش «لم» جا ندارد و هذا ینقطع سؤال از اینکه «لم» (برای چه) این با دار اختیار نمی سازد یک پله بالاترش هم ینقطع سؤال از لم (برای چه) درباره خود حضرت حق جلت عظمته است در باب اینکه آنجا هم نمی توان گفت که چرا؟ و با این حرف تنزیه بالمره کنار میرود و عدل و ظلم مساوی می شود.

یعنی تعمیم ادراک از علیت بدون هیچ شرط و قیدی و مغایر با اینست که دیگر شما هر گونه تصویری را در قبالتش بیاورید که قانون حاکم نباشد و تفسیرتان از قانون دقیقاً می شود تفسیرتان از علیت.

اینگونه تعمیم واضح است که با دعوت انبیاء نمی سازد. رجوع دادن در اختیار به فطرت و یافتی که انسان دارد و معنایش اینست که دو امر متضاد در نفس باشد: (۱) کیف نفسانی خاصی که نسبت به بداهت و علیت دارید (۲) کیف نفسانی خاصی که نسبت به اختیار دارید و حال یا ایندو متحدند (در مرتبه نفس) یا مختلف اند، اگر اختلافشان تا حاق نفس حفظ شود و که در اینجا دوئیت دارند و دوئیتشان تا آنجا که نباید دوئیت

باشد حفظ شده است و اگر آنجا دوئیت نیست ویکی است و آیا کدام منحل در کدام است و یا هر دو منحل در چه می شوند؟ بهر حال یک نفس است و معتقد است که اختیار هست و از طرف دیگر هم معتقد به علم است. در اینجا برای اینکه معطل نشویم چون جای توضیح بحثش لااقل اینجا نیست لذا صرفاً بصورت اشاره آن را عرض کردیم.

حالا اگر بگوئیم که همیشه نسبتی بین بدهت و یقین وجود دارد و بدیهی عند الکل متیقن عند الکل است و آنوقت اگر چنین باشد و منطق برای جدال با کفار در مرحله خاصی اثر نافع دارد ولی برای اثبات تعاریف چطور؟

برای اثبات تعاریف ببینیم آیا متیقن در نزد مؤمنین (با فرض پذیرفتن اینکه مؤمن هستند و اینکه مؤمن یقینش به خدای متعال در حدی است که در هیچ چیز بآن یقین نمی رسد) چگونه است؟ آیا در نزد مؤمن می شود پا روی چیزی گذاشت و آن را محکمر دانست و بدلیل محکمی آن و اعتراف به خداوند جلت عظمته نمود و یا اینکه برای مؤمن قضیه بر عکس می شود؟

کسی که نسبت به حضرت حق جلت عظمته در حال یقین است و همه چیز را مخلوق خدای تبارک و تعالی میداند و آثار همه امور را منوط به قیومیت او میداند و برای چیزی مستقل از او قوامی قائل نیست و بنابراین یک چیز محکمتری نداریم که به آن چیز محکمر تکیه زده و با آن خدا را اثبات نمائیم.

هر چیزی هر خاصیتی و هر قانونی دارد و خواصش متکی به او (جلت عظمته) است و نه مستقل از او و کانه هیچ چیز (این کلمه ای را که بکار می برم از ضیق تعبیر است) واجب تواز او معنا ندارد که وجود داشته باشد که گفته شود می توان بر آن پا گذاشت و روی آن محکم ایستاد و خدا را اثبات نمود.

شما وقتی خدای تبارک و تعالی را پرستش می کنید و یا مؤمن در فرض یقین و ایمانش وقتی پرستش می کند خدا را بدان معنی نیست که قوانین را پرستش می کند و یکی از مثبتات قوانین خدا باشد و نیز نه اینکه ذهن خودش را و مصنوع ذهن خودش را پرستش کند و یکی از مصنوعات ذهنش خدا باشد و بلکه او خدا را پرستش می کند.

البته یک وقت گفته می شود که برای مجادله با کفار و چیزی می خواهیم و بسیار خوب و مجادله یک فرض دیگر است در باب مخاصمه شما مجبور هستید تنازل کنید و به لسان کسی حرف بزنید که این معنا را نمی فهمد و نه اینکه آن یک چیز قرص تری باشد.

بنابراین لوازم آن بدهتی که در ادراکش با کفار مشترکند و نمی تواند به ادراکی که از کلمات معصوم دارید یا ادراکی که از وحی دارید و یا نسبت به تسلیم بود نتان به خدای متعال حد بزند.

آنوقت برهانی و نیست که شما در تعریف برهان بگوئید «چیزی برهان است که بآن بدیهی برگردد و در ماوراء آن برهانی نیست» و با صطلاح واقع نمایی نمی کند. (حالا اینکه آیا این واقع نمایی چگونه در آنجا واقع می شود که می گوئید: آن واقع نمایی نمی کند و این واقع نمایی می کند و خود بحث دیگری است).

صحبت در بحث منطق و لوازم ادراک را در این قسمت خلاصه می کنیم و مقداری درباره شناخت صحبت کرده و دوباره انشاء الله بر می گردیم و یک مقدار روشنتر در مورد آن بحث را پیش می بریم.

عرض شد که در شناخت و یا می گویند: «کیف نفسانی است و طبق قانون علیت هم قهراً پیدا می شود» که در اینصورت تجهیل غیر درست نیست و علم و جهل هم بی معنا می شود زیرا علم برای نفس طبق قانون علیت حاصل شده است و مثل خاصیت زرد آلو و حال چرا مثل خاصیت زرد آلو؟

مگر علم مجرد نیست؟ عرض می کنم که از این جهت که براساس قانون علیت این تعدد به وحدت رسیده است و این کیفیت حاصل شده است و علم از قانون علیت مستثنی نیست: همانطور که زرد آلو از قانون علیت مستثنی نیست.

درست است که تعدد به وحدت (بنابراین قول) تبدیل نمی شود و عالم و معلوم با هم فاصله دارد و لذا علم حاصل نمی شود مگر اینکه بوسیله در یک جایی که دیگر کیف خود عالم شود و ولی بحث ما فعلاً در خود همین «کیف خود عالم» (و بفرض که از آن تعدد آمده باشد و در این نفس مجرد کیف عالم شده باشد) است: حالا این کیفیت یک خصوصیت خاص خودش را دارد و یک کیفیت دیگر هم (یک عالم دیگر هم) خصوصیات خاص خودش را دارد.

این متناسب با کیف نفسانی خودش می گوید اصل در هستی ماهیت است و آن دیگری هم متناسب با کیف نفسانی خودش می گوید اصل در هستی وجود است ولی حق اینکه این بگوید آن جاهل است یا آن بگوید که این جاهل است را ندارند.

هر دو هم واقع نمایی (به این معنا و در این دستگاه که گفته شود و واقعیت نفس هر کدام از اینها ایجاب می کند که چنین بفرمایند) دارند و طبق علیت چنین می گویند در چنین صورتی تعریف از علم و جهل برداشته میشود

و اگر تعریف از علم و جهل برداشته شود و دیگر عالم و جاهلی در اینجا ندارد بلکه شما یک کیفیتی برای یک شی مجردی (بنام نفس آدمیزاد) فرض فرمودید و که یک کیفیت دیگر هم برای دیگری فرض است و واقعیت خارجی از هر دو کیف نفسانی هم (که موضوع بحث هر دو اینهاست).

هیچ دلیلی ندارد تا این یکی بگوید: آن کیف نفسانی که برای من پیدا شده و متناسب با عالم است یا آن دیگری چنین بگوید (البته این بحث در شناخت شناسی مطرح است) هکذا عین قول مادئین است که اگر طبق قانون یا قانونمندی (به جای قانون علیت) ماده جبراً علت شود که این یک چیز می گوید و آن هم یک چیز دیگر بگوید و در اینجا هم علم و جهل بدون تعریف می شود و همینکه یک دستگاه نتوانست علم و جهل را معنا بکند و آیا کلیه نظراتش قابل اشکال نمی شود؟

اینکه یک دستگاه با ادعای عمومیت مبنای بداهتش و نتواند یک دانه را در لوازم جواب دهد و ادعای عمومیت و اطلاقش شکسته می شود.

جداً اگر از خود منطق صوری استفاده بکنیم و می گوئیم: نقیض موجبه کلیه سالبه جرئیه است. حتی یک دانه هم که پیدا شود کافی است و علاوه بر اینکه نفس خود این اختلاف هم معرف در اختلاف در ادراک از حد اولیه است زیرا اختلاف در تعریف هر جا که پیدا شد چون می توان به نحو قضیه حملیه مجموعه قضایا را با هم وصف برای حد اولیه قرار داد پس آن اختلاف به اختلاف در ادراک از حد اولیه باز می گردد.

حالا اگر گفتیم یقین و حجیت داریم و آن را بعنوان فرض سوم مطرح کردیم. یعنی آثاری از خارج طبق علیت میآید از سه منشاء درک هم این آثار میآید (فعلاً بصورت صرفاً فرض و تصور است و هیچگونه دلیلی برای اثبات این تصور هم ابتدائاً نمی آوریم و بنا هم نداریم که الان دلیل بیاوریم. صرف رض آن اگر تصور شود) یعنی ما یک حسی داریم و یک ادراک نظری و یک ادراک قلبی که از این سه دستگاه سه تا آثار متناسب با سه مرحله در دستگاه ادراک آدمیزاد میآید.

همانطور که آقایان می گفتند: «بدان که انسان را قوه ای است دراکه که در آن منقش شود صور اشیاء چنانچه در آینه» (و در این گفته ابتدائاً از اینکه «آیا این مثال چگونه است و آینه مگر چکار می کند تاثیر و تأثر آینه که با سایر اشیاء از نظر علیت فرق ندارد.»

بحثی بمیان نمی آید و اگر هم گفته میشد که: «هر چیز خاصیت خاص خود را دارد و مثلاً سنگ خاصیت آینه را ندارد» جواب این بود که «سنگ خاصیت چوب را هم ندارد و ربطی به مطلب ندارد لذا اینکه هر چیزی یک خاصیت داشته باشد ربطی به حصول علم ندارد» (و در نهایت بصورت تمثیلی مطلب را ارائه می دادند و تمثیل هم خاصیتش فقط ایجاد تصور بود حالا ما هم می گوئیم رفلاً یک تصویری از این مطلب بفرمائید تا بعد ببینیم که آیا این تصور می تواند یک وحدت ترکیبی را تحویل بدهد یا نه؟

حالا اگر آن آثار از سه قسمت به دستگاه ادراک آمده و بعد گفتیم که عین آثاری که در خارج است. این آثار هم در آنجا روی هم اثری گذارند و ابتدائاً مرتباً تمیز ابتدایی را حاصل می کنند و تمیز ابتدایی زمان و مکان و تغییراتش با تمیزی که بآن تمیز غیر ابتدایی گفته می شود (و می گوئیم می تواند تعریف بدهد و نسبت بین این تمیزش را با سایر تمیزها بیان بکند) فرق دارد

حالا اگر قوه اختیار آمد و محور سمت گیری را بطرف خدای متعال قرار داد یک فضای متناسب با این محور درست می شود و نظام حساسیتهای آدم نظام ادراکهای نظری آدم و نظام ادراکهای عینی آدم عوض می شود و یعنی اینکه دیگر بالمره اجزاء این مجموعه و نظام که طبق علیت از خارج آمده اند و خاصیتشان مطلقاً از بین نمی رود.

بلکه نسبت‌هایشان با این محور تناسب پیدا می‌کند و اگر نحوهٔ نظام سازی تان با نظام جهان تناسب نداشته باشد و همدیگر را می‌شکنند و یعنی به وحدت نمی‌رسند. شکستن در اینجا یعنی چه؟ به معنای تناقضی که یک طرفش عدم باشد نیست و عدم وحدت است و نه عدم و یکپارچه نمی‌شوند و یک نتیجه ندارند و اگر یک نتیجه نداشته باشند نسبت بین این نظام و قوهٔ اختیار و یقین نمی‌شود اما اگر یکی شدند و وحدت پیدا کردند یقین حاصل می‌شود در حالیکه اگر یکی نشدند و فرد ادعای یقین کرد «معنایش جزم نیست بلکه تجزم است. حالا انشاء الله تعالی از جلسه آینده این مطلب را بیشتر شرح می‌دهیم که در مرحله نازلۀ این شما بتوانید محاجه کنید و یعنی نشود سمت گیری را مطلقاً عوض کرد و «حدود» باز قابلیت تغییر در سمت گیری پیدا بکند.

نمی‌شود مطلقاً اصل پرستش را از بین برد و نمی‌شود مطلقاً خواص اجزاء را از بین برد.

سؤال: در ابتدا که می‌خواهد خدا برای فرد ثابت شود آیا این را به روابط قلبی بر می‌گردانید؟

جواب: اگر ادراکش ادراک نازله باشد یک حرف است و اگر ادراکش بالاتر باشد یک حرف دیگر است.

اگر ادراک عالی باشد اصلاً شکستن تعجب آور است و افی الله شک؟ در خدا هم می‌شود شک کرد؟ اگر

در خدا شک شود چه چیزی سر جای خودش میماند که شما بخواهید بآن تکیه کنید؟

و السلام علیکم و رحمہ الله و برکاته.

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۱

۶۶ / ۸ / ۲۴

بحث در باره اینست که یک فرض را در باب مسأله شناسایی کنیم مفروض این است که ۱- مایک ادراکاتی متناسب با محسوسات عالم، یعنی مایک ادراکهای متناسب با عالم محسوسات یا عالم ماده داریم ۲- یک مرتبه دیگر هم هست که مایک ادراکاتی از آن داریم: متناسب با حالاتی که برایمان پیدا میشود مثل فرح، انبساط خاطر، احساس سنگینی غم و از حالات مختلف دیگر که داریم نیز درکی داریم، مثلاً به حرم مطهر مشرف می شوید و زیارت میکنید، حالت توجهی پیدا میشود، احساس می کنید که دارید خطاب می کنید و احساس خواهید کرد (وانشاء ال... همهء مان احساس می کنید خواهیم کرد) که جواب می شنوید، احساس خاص را درک می کنید، از لوازم آن حالت باز شدن یک اموری است و مشکلات ذهنی ای که دارید و سئوالات است، یا متمسک میشوید و احساس احتیاج و احساس جود آنها (ائمه اطهارع) را می کنید، گاهی تعلق به عالم دنیا پیدا کرده و از چیزهای دیگر غفلت پیدا می کنید (ولویک لحط) یعنی یک خبر دنیا یی، یک مطلب دنیایی پیدا میشود و بقول معروف تمام هوش و حواستان را می برد (حالا اعم از اینکه خوف مادی باشد یا ابتهاج مادی) خوب این هم یک درک، یک ادراک، یک حالت است غیر از آن ادراکی که از امور حسی دارید ۳- یک دسته دیگر هم از ادراکات دارید که سنجش می کنید، مقایسه می کنید و از عمل خود درک دارید. اگر چنین فرض شود که سه تا منشاء ادراک هست، سه تا هم تأثیر هست (از یک کیفتهای در - سه مرتبه) و هر کدام از این مرتبه ها در عین حال تفاوت داشتن، اینگونه نیست که از هم منعزل و منقطع باشند بلکه در یک مجموعه و در یک نظام هستی هست، هم منشاء درکهایشان هم ابزار درکشان و هم نظامی که مدرکشان پیدا می کنید (درک شده هاهم نظامی که پیدا می کنند) بهم نسبت دارند یعنی هم مدارک و مناشئی درک

مختلفند. حال چرا اینها را فرض می‌کنیم ویای اینها به کجا بند است؟ فعلاً تصویر مطلب را اجمالاً ملاحظه می‌کنیم.

بعد از فرض فوق، اگر حالا بگوییم، دریک از این سه مرتبه کیفیتهای مختلفی متناسب با همان مراتب در منشاءها هست و درمدر کاتان هم هست، این کیفیتها حرکت و تغییر دارند: (۱) متناسب با نسبتی که بهم دارند (۲) متناسب با تغییراتی که دارند. (۳). نسبت بین تنا سبشان بهم و تغییراتشان هم. نسبتی است که اینها را منسوب به غایت میکند و جایگاهشان را مشخص میکند. اگر اینها این سه رتبه را داشته باشند (حالا درپاورقی به توضیح آن می‌پردازیم):

اگر گفتیم هیچ چیز بدون " برای " مفروض نیست دربین مخلوقات چنین چیزی وجود ندارد بلکه هر چیزی " برای " غایتی است، " برای " داستن، منهای حرکت و تغییر نمی‌شود و حداقل می‌توانیم در باب امور که متغیر هستند این را قائل شویم، یعنی مفروض ما اگر تغییر باشد می‌توانیم چنین چیزی بگوییم. این " برای " و " تغییر را که ملاحظه می‌کنیم، بدون اینکه اوصاف کم زیاد شود، ممکن نیست. یعنی اگر گفتیم چیزی از اینجا رفت به آنجا و چیزی از این حالتی که داشت، حالاتش عوض شد و به آن حالت درآمد باید از اوصافش چیزی کم زیاد شود و نمیشود هیچ وضعی نه برآن افزوده و از آن کم شود و بازهم درباره آن تغییر را قائل شد اگر آن را ثابت فرض کنید با فرض تغییر فرق دارد. پس اگر بنا شد که اوصافش هم تغییر کنند، معلوم میشود که این مرکب است و لو مرکب از اوصاف متعدد. اگر بنا شد که این، وحدتش، وحدت ترکیبی باشد، جایگاه هر صفتی و تغییر آن صفت منوط به نسبتش به سایر اوصاف و نسبتش به وضعیت دوم است که نسبت بین تبدیلهش (که وضعیت زمایش است) و ترتیبش (که نسبت آن به اوصاف دیگر است) را نسبت به غایت می‌گوییم. " حقیقتش را " نسبتی که به غایت دارد، از سایر چیزها تمیز داده میشود، قابلیت اینکه تفاوت داشته باشد پیدا میکند، قابلیت اینکه موضوع برا یشناسایی قرار بگیرد دارد (پاورقی را بسته و به متن وارد می‌شویم) عین همین حرف و سخن را اگر درباره تک تک کیفیاتی که در مدرکات نظری و قلبی و حسی است داشته باشید، معنایش اینست که اینها مجموعه‌هایی هستند که نا هم دارند، هر کدامشان هم زمان و مکان خاص دارند

و تناسبی با غایت دارند. یک مرحله نسبت دارند ، پیدایش مدرکات قبلاً بیان شده و در اینجا بر آن تأکید می کنیم. در مرحله اولیه آثار میآید (قبل از تصرف انسان) و تناسب هم با هم دارند و سه تا مجموعه ساده در دوران انسان درست می کنند. این سه تا مجموعه زمینه اختیار است ، زمان و مکانش تغییر نکرده به نحوه ای که درست گیری برخلاف جهت کیفیاتی که در هر سه رتبه از هستی است ، باشد. حالا اگر اختیار آمد و در اینها تصرفی کرد و سمت گیری و مجور جاذبه اینها را تغییر داد برخلاف جهتی که عالم بآن جهت تعلق دارد و سیر میکند ، زمان و مکان اینها را تغییر داد دوم عوض میشود ، نسبتشان بهم عوض میشود ، جای حساسیتها عوض میشود. وقتی جای - حساسیتها عوض شد معنا و مفهوم در بخش نظری فرق میکند ، تعریفش هم طبیعتاً فرق پیدا میکند ، به همبستگی در حالات قلبی هم وضعیتش فرق پیدا میکند ، اولویت بندیش ، می توانیم لقب " آگاهی " بدهیم و نه به مرحله ، قلبی آن زیرا قلبی ، مرحله تمیز تغیری است ، حالا با این دومی کی می توانیم آگاهی ، علم و اطلاع بگوئیم؟ به صرف تصرف اختیار یا اینکه شرط دیگری هم دارد؟ اگر مفروض این باشد که تصرف هماهنگ با نظام هستی (یعنی شد تأکید بر نسبت سابق در جهت مشخص شدن بیشتر نسبتهای واقع شود ، جریان علیت که تحت قوه اختیار عمل میکند ، در این سه نظام ، میشود " جزمیت " اگر برخلاف نظام هستی اعمال اختیار شد ، این کیفیتهای وارده در دستگاه درک هویتشان را مطلقاً بدست شما نیست ، جایشان را می توانید عوض کنید ، چوب که سبک تر از آب است را زیر آب ببرید ، ولی چوب فشار دارد که از زیر آب روی آب بیاید ، نمی توانید هویتشان را مطلقاً عوض کنید ، بصورتی که هیچ چیز نداشته باشد. اگر چنین باشد ، باید اقتصادی وضعیتی که خود آنها دارند ، یک نحو علیت را ، یک نحو نسبت را ، یک نحو سنخیت را ، بپذیر ، آن نحوه ای هم که شما تصرف کرده اید ، آن هم یک نحوه دیگر را بپذیرد ، باید با هم سازگار در نیایند ، هماهنگ در نیایند ، ترکیب نشوند ، وحدت ترکیبی پیدا نکنند ، یکی نشوند. اگر یکی نشد ، اگر تناسبها درست نبود ، وحدت پیدا نکرد ، یک مجموعه نشد نتیجه اش اینست که یک منتجه بیرون نمی دهد نه فقط از کلهش یک منتجه بیرون نمی آید بلکه نسبت به هر جزئی هم نگاه کنید می بینید ، در آن هم همان تشتم نسبت به موضعش وجود دارد ، در صورتی که اینطور باشد چه میشود؟ در اینصورت جزمیت ،

و وحدت پیدا نمی شود و وقتی وحدت پیدا نشد ، قوهٔ اختیار میتواند تجزم را اعلام کند ، خودش را به جزم بزند کافر " برهان " دستش نیست ، " معاله ای " که داد ، میتواند اعلام تجزم بکند. در همه میتواند هر چه شکست می خورد بگوید ، نه می کردم علتش را پیدا میکنم ونا هنجاری و نابسامانی را برطرف میکنم نمیگوید که من حرفن ، حرف تمامی نیست و شکست خورده ام ، و چنین حرفی را نمی زند.

حال اگر بگوئیم این قوهٔ اختیار ، رابطه اش با علم قطع است و هیچ رابطه ای ندارد باید علم پیدا شود ، (نه در رفتن و تحصیل کردن که اختیار نیست و آن یک حیث دیگری است و این یک حیث دیگر پیدایش علم طبق علیت است و در هر مرتبه ای از آن و نسبت به همان مرتبه لازم مآید که در آن صحیح و غلط نباشد. یک وقت میگوئید قدرت ذهنی ندارد که بفهمد ، و یک وقت میگوئید در همان مرحله ای که فهمد ، اگر اختلاف شد چگونه؟ یعنی اگر بگوئید سوء اختیار در علم و آگاهی بالمره اثر ندارد ، و علم طبق علیت در همان مرتبه ، در هر نسبتی ، در هر مرتبه ای ، که پیدا میشود ، ربطی به اختیار سوء اختیار فاسد ندارد و موضوعاً کار عقل نظری و کار عقل علمی خارج از یکدیگر است ، دوتا هستند ، اگر نسبتی هم همدیگر داشته باشد معنایش مربوط بودن آنها در اصل ذاتشان نیست که بدونی دیگری نتواند کار کند یعنی میشود که شی غیرمختار هم در عالم تربیحی باشد ، حکومت بر ربط ، اشراف بر ربط لازم نیست ، با محکومیت تحت علیت و با محکومیت تحت قانون هم علم حاصل میشود ، اگر محکوم در قانون خاصیتی برایش پیدا شود نمی تواند اعلام واقع نمایی بکند تناسب با واقع را هم نمی تواند اعلام کند. هر گونه اعلامی از آن ناشی از قانون علیت و جبران است. اعلام آگاهی به نحوه ای اشراف به حد ، به نحوه ای حکومت بر حد لازم دارد. محکوم صرف و محض قانون و محکوم علیت آن چیزی را که تحویل مید هد متناسب با علیت است. اینکه یک فیلسوف مثلاً به اصالت ماهیت و دیگر ی به اصالت وجود قائل باشد ، هر دو موضع از موضع شناخت شناسی ، طبق قانون علیت محکومند با اینکه یکی بگوید اصالت با وجود است و دیگری بگوید اصالت با واقع نفس خودش است مثل خاصیت سیب و گوجه فرنگی. این مزه خودش را دارد ، اعلام هم میکند اثر مزه خودش ، آن هم مزه خودش را دارد و اثر مزه خودش را اعلام میکند. به این علم گفته نمیشود و در اینصورت علم و جهل تعریف پیدا نمی کند. اعلام اینکه من

مشرفم، واقع نما هستم و سخنم تناسب با واقعیت دارد این موضعش با موضع محکومیت محض فرق دارد حالا این ضبط صوت پانصد بار هم بگوید ما عالم هستیم ، کامپیوتر صد هزار بار بگوید یا بنویسد که من عالم هستم و حتی بتواند ایجاد صوت هم بکند آیا عالم است؟ عالم به معنای واقع – نمای را که نمیتواند اعلام کند. تناسب با واقعیتی را که در علم مورد نظر به معنای واقع – اعلام کند و بگوید من چنین تناسبی دارم. بنا بر این در علم یک نحوه اشراف باید باشد و بگونه ای باید اشراف باشد ، اگر بگونه ای اشراف نداشته باشد (نسبت به معلوم) حصول علم با حصول جهل و اشتباه یک گونه خواهد شد. حالا انشأ ال.. تعالی در جلسه آینده دنباله این بحث (اختیار : حاکمیت یا بعیت نسبت به رابطه) را پی میگویم.

والسلام علیکم ورحمته ال.. برکاته

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۲

۶۶/۸ / ۲۷

برادر حجت الاسلام حسینی : بحث درباب معیار صحت به بحث درباب شناسائی معرفت رسید و این بحث به آنجا رسید که آیا این حجتی که از جریان جزمیت حاصل میشود و متناسب حجیت چیست جزبوسیله و درزمینه ای برای اینکه بخواهیم بفهمیم که " علم " ولو در مرتبه حجیت چیست جز بوسیله و درزمینه که قدرت باشد که آن قدرت حاکم بر رابط باشد (نه نسبت به رابط تابع باشد) بدست نمی آید (یعنی باید نسبتی با کیفیتی باشد که اشراف داشته باشد نه کیفیتی باشد که تحت اشراف باشد) اما این حکومت بر رابطه که قوه تصرف در روابطی است که تحت شمولش قرار دارد چیست و چگونه است؟ اگر این را توانستیم تعریف کنیم آنوقت متناسب با تعریفی که برای اختیار می دهیم , پایگاه اشراف یا پایگاه احاطه رابط همان نسبت به علم میتوانیم نسبت دهیم. اگر حدود " اختیار " معلوم شود , آنگاه میشود حدود " علم " را و تاثیر پذیری را از اختیار بیان کنیم " علم " از غیر پایگاه مشرف نمیتواند حاصل شود. اگر تحت اشراف و حکومت قرار گرفت , اگر جبراً حاصل شود و دورن رابط قرار گیر " علم " گفته نمیشود. آن کیفیتی است که در همه اشیاء هست اگر چنین حرفی را بزنیم باید اول درباره اختیار دقت کنیم و بگوئیم آیا میتوان اختیار را بگونه ای معنا کرد که هیچ فرقی با جبر نداشته باشد؟ " جبر " محکومیت تحت رابطه علیت است. یعنی شما میگوئید " علت تر شدن کاغذ آب است " . یا علت حرارت یا سوختن آتش است " . حالا ولو علیت آن بالغیر باشد و با لذات نباشد ولی بهر حال علت و معلولی را در اینجا قائل هستید و بر همین اساس هم سنخیت معلول را نسبت به علت بیان می کنید. اگر بگوئیم " علیت " منطقاً هیچ جا استثنا بردار نیست , با همین تعریفی که میگوئیم معلول علت خودش را میخواهد علت تامه که حاصل شد , معلول محقق میشود. اگر این را گفتیم , این حرف جبر علی می سازد (نه جبری که درباب علت نهائی می فرمائید که میگوئیم اگر میگوئید " علت سوختن , آتش است ")

در همین مثالو در علت لغیر و ضرورت با لغیر اگر گفتید این معلول این علت است ، با مناسخ با این علت است و علیت هم استثنا ء بردار نیست ، معنای این حرف چیزی جز جبر نمیشود وقتی علت تا مه بود معلول جبراً حاصل میشود. اگر چنین چیزی بگوئید و تصمیم علیت را قائل باشید و رکنار آن هم بگوئید " وجداناً درک می کنم که اختیار است " ، یعنی وجداناً درک می کنم این قاعده در اینجا جاری نمیشود یعنی طرفین نقیض را وجدان می فرمائید. (بنا بر منطق صوری طرفین نقیض جزء کیف نفسانی شما هست) باید بهر حال یکی از این دواشکال داشته باشد و گفتن اینکه چون عالم مجرد است هم مساله ء راحل نمی کند. اینکه گفته شود طرفین نقیض ازدو حیث میتوانند کیف نفسانی قرار گیرند ربط منطقی مساله راحل نمی کند ، و مطلب را در یک نظام منطقی قرار نمی دهد. اگر به این مطلب که میگوئید " اختیار را وجدان می کنم " و سپس تبیین می فرمائید که " دوحیث متناقض در نفس واحد وجود پیدا کند " اشکال نکنیم آیا می توانیم با نظام منطقی آن هم کار نداشته باشیم ، که ربط این حرف که " اختیار را وجدان می کنم " با آن طرف که " علیت را وجدان می کنم " چگونه میشود؟ ربط منطقی آن فرق هم ندارد که بگوئید اختیار را وجدان می کنم و باعلیت نمی سازد یا یگوئید با قانون خلقت انسان را وبعد موجود مختار را اثبات می کنم اگر این سیر را از آن طرف هم بیائید فرق ندارد و اگر از آن طرف هم که بیائید به یک نتیجه ای برسید که آن نتیجه متناسب با اصل قرار دهید و دور بزنید و به یک لازمه ای برسید که لازم ذات آن اصل موضوعه نباشد. تصمیم علیت به معنای تجرید صوری خاص که از قانون علیت بیان میشود (نه علت العلل ، حضرت واجب حق تعالی جلت عظمته ، در مورد قانون علیت صحبت می کنیم. بعنوان یک نسبت حکمیه که بدیهی است) ولی اگر " علیت " را به معنای هماهنگی خاص که در مشیت است بیان فرمودید هر گاه در آنجا " اختیار " لازم باشد. یعنی چه لزوم آن از کجاست؟ یعنی تناسباتی که مشیت دارد ، نظام که دارد یکی از آن چیز ها ئی که در آن نظام جایگاهی دارد " اختیار " است. حکومت بر رابطه نه تبعیت نسبت به رابطه (میدانش ضیق باشد یا وسیع باشد در اینجا به آن کار ندارم) اختیار حاکم است به رابطه دیگر نمیتوانید بگوئید چرا این رابطه را انتخاب کرده است؟ چرا این نحو حکومت کرده است؟ کیف حکومتش در دایره ای که حاکم است به خود قدرت حاکم بر می گردد. اگر محکوم نباشد

حاکم است. کیف حکومتش به چه کسی بر می گردد؟ به آن کسی که محکوم نیست. چرا محکوم نیست؟ چون جایگاهی در مشیت دارد، محکوم نبودن آن، عدم محکومیتش جایگاهی دارد. مثلاً " شما فرمول " مجذور شعاع ضربدر پی مساویست با مساحت دایره ونسبتیش بامربع " را که می فرمائید برای دایره یک سانتی میگوئید برای دایره ای هم که شاخهش یک کیلومتر باشد هم میگوئید. برای دایره های هم که شعاعش صد کیلومتر باشد میگوئید والی آخر (میدان اختیار چه اندازه است؟ فعلاً در آنجا صحبتی نداریم و دراینکه سعه پیدا میکند ضیق میشود اصلش وجود پیدا می کند اصلش اعلام میشود موجد آن (ایجاد کننده اش) بقا بالغیر است سعه وضیق آن الغیر است کنید، جبر و اختیار یکی میشود. یعنی اختیار را به نفع جبر حل فرموده اید. اگر گفتید علت آن چیست؟ بدون علت محال است و این استثنا بردار نیست. معنایش انیست که علت را جوری معنا کرده اید که جایی برای علت حکومت و میشود این حکومت را خبر ندارید. چرا اضافه کرد؟ این چرا را به خاصیت خودش بر نمی گرد ایند مثل سایر اشیاء میشود. اگر مثل سایر اشیاء شود، تکلف با حفظ عدم قدرت، محال است. میگوئید حدود وظایف و اختیارات باید تناسب داشته باشد. وظیفه که معین می کنید اگر اختیار نداده باشید این چه وظیفه ای است که می دهید؟ تکلیف کردن و امر و نهی و بحث و زجر نظایر اینها تناسب با اختیاری دارد که داده شده است؟ و گفتن به اینکه حاکم چرا حاکم است؟ نمیشود اصل حکومتش را زیر سؤال برد و بعد گفت چرا اینجور حکومت کردی؟ یک نحو حکومت باید داشته باشد تا بگوئید چرا کیف حکومت اینجور بود؟ همانگونه که وقتی خواص اشیاء را می شمارید به ما هیتشان رجوع می دهید و می گوئید دیگر سؤال از ماهیت غلط است. سؤال به اینکه چرا دایره منحنی است غلط است. می گوئید مفروض ما این است که به چیزی دیراه بگوئیم که انحناء ۳۶۰ درجه داشته باشد خلاف فرض است که مفرمائید دایره چرا منحنی است؟ اگر دایره منحنی نباشد خوب دایره نیست. با اصطلاح میگوئید " سلب شی از نفس آن " لازم می آید. در دایره قوام ذاتش به این است که انحناء داشته باشد. کسی که قائل باشد که علیت اصل است، نمیتواند به این حرف تمسک کند چرا؟ چون معلول به علت سنخیت دارد و فعل خاص انجام می گیرد. کیف حکومت مشخص میشود. بعد از تشخص باید خصوصیتی را در ذات علت معرفی کند که تناسب به معلول داشته

باشد. اگر گفتید دارای خصوصیت‌های متعدد هم بود ه , این خصوصیتش ظاهر شده , برای این حرف هم باید علت ذکر کنید. با تعمیم علیت در شکل تجریدی انتزاعی اختیار و حکومت بر رابطه به نحو ما هم , یعنی بگونه ای هم , نحو جزئی هم قابل قبول نیست. پذیرفتن اختیار " بای نحو کان " و در هر جا که فرض شود (از اختیارات عباد گرفته تا اختیار مشیت بالغه جلت عظمته) از اصل موضوعه ای بنام تعمیم علیت را زیر پا گذاشت در هر جایی که بتوان کرد باید بر این پایه باشد وبعد بگوئید خدای متعال مرید (دارای - اراده) است. منزله از این است که مجبور باشد. آن تنزیه صحیح است ولی این مطلب از این اصل موضوع بر نمی آید. اینکه اختیار نداشتن نقض است و او هم منزله از نقایصی اسن این حرف درست است ولی این حرف از تعمیم علیت نسبت به کلیه مفاهیم بر نمی آید. دیگر چه خواسته که این حرف به اختیار عباد برسد. حالا اگر گفتیم که اصلاً آن قول اطلاق مفهوم قانون علیت , را مابه اینصورت قبول نمی کنیم و یک اصل موضوعه ای از یک جای دیگری درایم و از انجا شروع می کنیم. اما اگر چنین چیزی گفتیم که در آن حکومت بر رابطه هم جاداشت , سنخیت با علت هم معنایش این شد که کدام علت؟ علتی که در موضع اشراف باشد؟ در موضع حکومت باشد؟ یا علتی که در تحت اشراف باشد؟ اگر چنین حرفی زده شد آیا کار دیگر مطلقاً حل است؟ اگر اینجوری گفته شد و این استثناء زده شد آنوقت باید سراغ این بیائیم که این تصرف اگر مطلقاً جبری باشد. یعنی خاصیتش طبق مشیت در علت و معلول انجام بگیرد مثل سنگ و آجر و چیز های دیگری که میگوئید مختار نیستند , خواص و تائثیراتی که به هم دارید جبری میشود. اگر بگوئیم این " تصرف مطلق " در همه جای عالم است , بدون قید زمان و مکان , این تفویض در شکل مطلقش میشود یعنی هر نحوه که آدم بخواهد میتواند حکومت کند بدون قید و شرط. اگر حالا ایت تصرف را یک درجه کم می کنیم. میگوئیم در محدوده زمانی عمر خاص که وجود ا این فرد در هستی محتاج به غیر است. باز هم یک مبتلابه هایش است. اگر دهها و صدها درجه هم که فرض کنید کم شود (مثلاً محدود به جامعه و محدود به اختیارات دیگران والی آخر) همه اینها را در گسترده تفویض قید زده اید. قیود شما بنقص موضوع تفویض نخورده است. دایره را از دایره بسیار بسیار بزرگ بود. کوچک کرده است. حالا اگر بخواهیم بگوئیم این اختیار به نحوای است که موضوعاً در عین حالی که جبر فاصله دارد ,

در عین حال با تفویض حکومت به معنای تصرف در غیر و تصرف در محکوم فوق دارد. آن چگونه میشود؟ انشاء الله در جلسه آینده به آن می پردازیم که قید به ذات تعریف از اختیاره شود . که نه جبر با شونده تفویض , عین حال طبیعی است که از ابتدا هم با قانون علیت فرق پیدا کرد. امدوارم که دقت بفرماید. هر چه اینجا عنایت کنند در تعریفی که برای " و "حجیت " می دهیم همین تعریف نسبت به آن اصل است و نسبتبه این قسمت فرع میشود . تا انشاءالله بحث به معیاری صحت برسد.

والسلام علیکم ورحمه الله وبر کاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۱۳

تذکراتی پیرامون وظائف برادران راجع به جنگ نظامی و

موضوع: نظام فکری - جلسه متفرقه - تذکراتی پیرامون وظائف برادران راجع به جنگ نظامی و فرهنگی

حجت الاسلام و المسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۱۶ - ۱۳۲۵ - ۲۰۴۴

تاریخ: ۶۶ / ۹ / ۱

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

حجت الاسلام و المسلمین حاج آقای حسینی

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

یک بحث را قبل از شروع به مباحث به دنباله بحث‌ها هرچند بصورت اختصار عرض کنم خدمتتان و بعد هم وارد بحث بشویم.

بحث بحث مسأله جنگ هست، که در همه ابعادش باید هم مورد توجه باشد و هم فرمانی را که حضرت نایب الامام امام خمینی (مدظله) فرمودند انشاء الله تعالی به بهترین وجه انجام بگیرد در باره‌ی این که گفتند ستاد پشتیبانی هرچه تصمیم گرفت قبول بشود و مردم انجام بدهند.

طبیعی است که علاوه بر شرکت تک تک افرادی که موظف هستند به شرکت در نام نوشتن و رفتن برای جبهه و ترویج این مطلب مواد دیگر توصیه‌های ده گانه‌ای که بیان شد و وظایفی که مشخص شده است طبیعتاً انجام می‌گیرد هر کسی در قسمت خودش هم مشغول باشد، مذاکره بشود پیشنهاد بشود در عین حال که شوری محترم مدیریت چه آقایان و طلابی که تحصیل میکنند همه شان در این باب هر کسی به نظامی هم

چیزی که به فکرش می‌رسد، پیشنهادی که به فکرش می‌رسد به مذاکره بگذارد با دوستانش یعنی پتانسیل فکری خودش را سعی کند بوجهی در این رابطه بکار بگیرد.

و مذاکره بکند با دوستانش، در باب آن فکر، ولو قسمتی از وقتش من نمی‌گویم تمام وقتش را نحوی که کار حوزوی‌اش تحت شعاع قرار بگیرد نه، در حاشیه‌اش یک حرف‌های روز مره‌ای آدم دارد که غیر از درس و بحث و حوزه‌اش دارد می‌تواند که آنها را حتماً قرار بدهد در این باب و حاصلش را هم بصورت پیشنهادات بدهد به مسؤولین چه حوزه و چه جاهای دیگر مراکز تحقیقی.

و پیدا بشود که وضع فکر کردن تبعیت کرده از دستور حضرت نائب الامام حضرت آقای خمینی انشا الله تعالی خدا این را هم ذخیره آخرت قرار می‌دهد و هم ذخیره برکت و پیشرفت ادراک در همان قسمت‌های هم که درس می‌خوانند، فرض کنید به ذهن می‌رسد اگر فورم و محتوای بحث‌های حوزه برود به طرف جنگ اگر درس فقه می‌خوانیم خوب بحثش را در بحث دفاع ببریم این یک پیشنهاد است که آدم به ذهنش مثلاً می‌آید،

[۴]

بحث دفاع را شروع بکنید در بحث‌ها، حالا بی اثر هم نیست طلبه است وقتی که می‌خواهد برود تبلیغ اگر آیات و روایاتی و فتاوی اقالی دستش باشد بهتر می‌تواند در تبلیغش موفق بشود در امر دفاع، در باب حکمش. در باب موضوعش کسانی که می‌توانند این را برای دیگران اثبات بکنند و برای خودشان محرز شده است که هجوم واقع شده است بر کلمه توحید، اینها مؤثر است در جامعه نشرش، این که مرزهای سیاسی و جغرافیایی که کفار برسمیت شناختند و درست کردند این ملاک نیست، مرزهای عقیده‌ای را که اسلام قرار داده که می‌گوید اهل کتاب و غیر اهل کتاب و اهل سنت و مثلاً شیعه و کفار حربی و غیر حربی به هر حال مرزهای را که می‌گذارد به حسب اعتقاد و ایمان تقسیم می‌کند.

بنابر این اگر در آن طرف دنیا هم در مثل عامیانه سابق می‌گفتند (ینگ دنیا) حالا اگر ینگ دنیا هم کلمه‌ی کلمه توحید در خطر قرار گرفت درست است که مردم آن منطقه تکلیف برایشان می‌آید ولی به این معنا نیست

که مردم ایران تکلیف ازشان ساقط باشد، بر همه مسلمین است که دفاع از کلمه توحید بکنند در هر جایی که حمله واقع شده باشد.

و این که این هجوم هم در باب فرهنگش هم در باب سیاستش، هم در باب اقتصادش واقع شده است نشر بشود. معلوم بشود در جامعه، در جامعه زمزمه‌های سرد کننده زیاد است، که گاه از روی قصد و خدای نا خواسته امراض نفسانی بر علیه نظام جمهوری می‌شود و اثر می‌گذارد در جنگ و گاه بر اساس عدم اطلاع و گاه بر اساس عدم توانایی منطقی که بکار گرفته می‌شود در اطلاعات، و نتایج و تعاریف.

به نظر می‌رسد در بحث حکمت و معارف خوب است که زمزمه صحبت پیش بیاید که آیا واقعاً دستگاه منطق انتزاعی در ارتکازات چه می‌کند؟ آیا وقتی که گفت آنچه در خارج هست در عینیت وقتی تنظیم بکنید چیزی را از قبیل معد هست و علت تامه نیست، و در ذهن آن چیزی را که قرار بدهیم علت تامه است نه معد برای تصورات. این چه اثری دارد؟ اگر گفت که تقسیم بندی‌ها را اینطوری می‌کنیم و تعاریف اینطوری می‌کنیم و احکام را اینطوری آیا وقتی تغییر وضعیت را نتواند کنترل بکند تهاجم را می‌تواند درک بکند یا این که مانع می‌شود از ادراک تهاجم؟ فقط تهاجمی که عرفی این قدر ساده باشد که مثلاً هجوم بکند یک کشوری وارد بشود سر کوجه‌ها قزاق و یا مغول و کذا وادارد به این که یا الله کافر بشوید تا دست بردارم! این را می‌تواند بفهمد. ولی اینکه یک نظامی درست بکند برای برنامه پولی و بگویند اگر این قدر واحد این صدم کم بشود از قیمت دلار یا پول مستکبرین ولو برای یک پول‌های مورد اعتمادی پول مصنوعی دیگری هم درست بکنند آخرین طرح [؟] را در باب پول هم بپذیرند که باید یک واحدی بین پول‌های قدرتمند جهان درست بشود و اسمش را هم کذا بگذارند، تا اینکه ثبات پولی جهانی درست بشود، آن وقت ببینید این بفتح کلمه توحید است؟ یا هجوم کاملتر و شدیدتر وارد می‌شود در اموال مسلمین؛ این واقعاً در عینیت در خارج هیچ فرقی نمی‌کند آن پولش علیحده است کم و زیاد شدنش و قدرت و تولید من هم در اینجا علیحده است و هیچ نسبتی هم بهم ندارد و یا اینکه این نسبت دارد؟ حالا این نسبت را چکارش بکنیم این هیله و نیرنگ شیطانی را

که اینها درست کرده‌اند صدمه نزنند به ما؟ این منطق آیا یاری اجازه ادراک این معنا را می‌دهد؟ یا اصلاً درد از منطق نیست، تعاریفی که بشر دارد مستقل از منطق درست شده است؟

و ادراکاتی که دارد مستقل از آنهاست؛ دلبستگی به معارف حقه الهی حتماً صحیح است شک ندارد، ولی این معارف واقعاً محصول منطق هست یعنی ما مصنوع ذهن خودمان را می‌پرستیم؟ یا مصنوع ذهن ما باید تبعیت بکند از آن چیزی که ما می‌پرستیم؟ چه است قضیه؟ در باب منطق و معارف بحثی است که حتماً نسبت مستقیم دارد به جنگ، مسایل را روی هم سنجیدن و مسایل را روی هم نسنجیدن و جدا کردن تا کجا؟ بالجمله این که محتوای آموزشی می‌تواند نسبت پیدا بکند به جنگ، فورم آموزش طلبه‌ای که بخواهد برود برای جبهه بعد که بر گردد تکلیفش مشخص شده باشد که سه ماه از درس عقب نمانده باشد، زمینه برایش باشد که این درس سه ماه را بعد بتواند جبران بکند.

فورم تبلیغ ارتباط دارد به جنگ، اینها قاعداً مشمول بند چهار سفارشی را که در ده ماده شده است که قدرت‌های علمی و فکری بکمک جبهه بیایند.

شبهاتی که الی ما شایا الله، وسوسه هوای نفس و ابلیس در کشور راه انداخته است چه در داخل و چه در خارج، از شبهه این که نان و آب مان کم شده است چون جنگ هست و این التفات نکنند که خوب زمان شاه ایمانمان کم می‌شد اگر بنا باشد که معاوضه بکنیم اینها را کدامشان صرف می‌کند که کدامش را فدای دیگری بکنیم؟ در اینجا به ذهن می‌رسد که شاید راه‌های هم باشد که حتماً اینها چیز جنگ نشده باشد با تأمل مطلب را دقت کنیم و بگوییم آیا راه‌های هست یا نیست و چطور زود نگوییم که راه‌های هست.

من باب مثال چطور راهی هست؟ یک راه آدم به ذهنش می‌رسد که اگر نظام اقتصادی اسلام را اجرا کنند این مشکلات نیست، حالا نظام اقتصادی اسلام را آن کسی که حالا فعلاً نقد بلد است غیر از احکام کلی الهی لطف کند در پاسخ فرمان امام در پیام حج که فرمودند که ارایه نظام اقتصادی بهترین ارمغان به مستضعفین کسی هم نیست مجری کند، ما فرض می‌کنیم احدی هم اجرا نمی‌کنند گوشش بدهکار نیست اگر هست [؟] عالم، اگر غرض همان جلد دوم تحریر یا مکاسب هست آنکه خود امام هم اعلم درش هستند در فتوا دادن و

فتوا هم داده‌اند نگفته‌اند آقا لطفاً بهترین ارمغان برای مستضعفین این است که جلد دوم تحریر را به زبان‌های مختلف چاپ کنید تحریر الوسیله را و نشر بکنید در عالم این را که نگفته‌اند، این را که لازم نیست که در پیام حج بفرمایند این را که کمترین اشاره‌ای می‌کردند به وزارت ارشاد، سازمان تبلیغات، دفتر تبلیغات می‌گفتند آقا این را یک عده‌ای بنشینند و ترجمه کنند و پخش کنند در دنیا پخش کند، پس اگر می‌گویید نیست همچین چیزی چطوری اجرایش را طلب می‌کنید؟

اگر می‌گویید همان چیزی که سابق اجرا می‌شد همان اجرا بشود اگر همان چیزی که زمان شاه بود و بخواهد اجرا بشود روحیات زمان شاه را تزریق می‌کند به مردم، لا اقل گستاخشان نمی‌کند نسبت به قوانین مال زمان شاه؛ اخلاق و ارتکازات آن وقت را تثبیت می‌کند.

اگر می‌گویید من باب ضرورت یک کاری بکنیم که آن اخلاق شکسته بشود و روحیه انقلابی پیدا بشود تا بعداً یک عده‌ای سعی بکنند طرح اقتصادی معین بکنند و بدهند این کاری است که دارد می‌شود بقدر وسعشان و قدر ادراکشان روحیه (کمال دقت را عنایت بفرمایید) روحیه پذیرفتن ضوابط زمان شاه را بشکنند، اگر آن روحیه تبدیل به یک گستاخی نشود که طبیعتاً شما دفاع از اسلام را در صدر مطالبتان قرار ندادید عملاً؛ بلکه چسپیدن و محکم ماندن سر جای اول را تأکید می‌کنید.

اموری را که گاهی به ذهن آدم می‌رسد که این یکی اش واضح است که این کارش بکنند لوازم این که می‌گویید این یک کار را اینطوری بکنند ملاحظه فرمودید می‌گویید این حرف را یا اینکه این لوازمش هنوز دقت نشده گفته می‌شود؟ به هر حال تنازل می‌کنیم از این حرف پایین می‌آید فرض می‌کنیم که یک فرض محالی را فرض می‌کنیم، فرض می‌کنیم طرح اقتصادی هست و ارایه هم شده است و اجرا هم نمی‌شود، این از این فرض دیگر بالاتر؟ تازه یک خطای در باب احکام را شما نمی‌توانید بگذارید پای خطای که خودتان مرتکب می‌شوید و تضعیف می‌کنید نظامی که پرچم اسلام را بدوش دارد؛ شبهاتی که هست در این باب مرتباً در سینه شبهه ایستادن و درک کردن این که این شبهات بنفع ابلیس است نه بنفع آنچه را که خدای متعال بر نفس نفیس و شخص شخیص نبی اکرم (ص) نازل فرموده، این آب ریختن به آسیاب کفار است، شما نمی‌توانید

طرفداری از یک حق کوچک بفرض حقانیت حرف تو! بکنید بنرخی که یک حق اعظم را بشکنند! نمی‌شود اگر تراحم در خارج واقع شد بین این که این فعل یا این طرف را صدمه می‌زند و یا آن طرف، طرف حق جزئی را بگیری و طرف دفاع از کلمه توحید و دفاع از اسلام و دفاع از نبی اکرم را رها بکنید نمی‌شود، کسی نگوید من طرفداری از اسلام می‌کنم به این شکل؛ این همان دوستی خاله خرسه می‌شود که خواست پشه را بکشد که نگرد پیشانی آن بنده خدا را و سنگ زد مخش را متلاشی کرد.

نگویید این می‌شود توجیه گری نسبت به نظام؛ این را در باره‌اش در حوزه‌ها خصوصاً خیلی باید صحبت بشود، باید دقت بشود که آیا واقعاً هجوم هست یا نه؟ اگر کسی گفت هجوم نیست برایش گران و ارزان پول خودشان را مثال بزنید، بگویید شما که مالک پول هستید چگونه قیمت پول در ارز خارجی ارزان و گران می‌شود یک کاری بکن نشود این کار.

از چیزی که روز مره به آن زندگی می‌کند از همان جاها آغاز بکنید؛ بگویید چطور می‌شد آن وقت جوان‌ها می‌رفتند کاخ جوانان و آنطور فساد؛ و حالا جوان‌ها می‌گویند به کربلا می‌رویم و شهید می‌شوند، مجموعه را و نسبت بین امور را در عینیت نشان بدهید اینطور که وجدانی باشد برایش و نتواند منکر بشود تا این که نقض دستگاه محاسبه‌اش را ببیند، نقض تعاریفش را ببینید تشطتش را ملاحظه کنید.

طرف دوم نوار

[...] بحث اهم و مهم و بحث خود آقایان را در بحث‌های فقهی بیاورید در لا اقل همان مصداقی را که می‌خواهند بشناسد لا اقل بگوید با آن دستگاه اگر بنا است ملاحظه کنید با همان دستگاه لا اقل ملاحظه بکنید؛ این محتمل بزرگ که احتیاط لازم می‌آورد و منجز تکلیف می‌شود، لا اقل همان را بیاورید که آیا اگر واقعاً جای خوف برای بیضه اسلام برای از کلمه توحید باشد این بحضور مبارک شما که عرض کنم، احتمال منجز تکلیف در اینجا نیست؟ این احتمال از آن احتمال‌های نیست که خوف عذاب و عقاب درش باشد؟

به هر حال مذاکراتی که با افراد مختلف در قسمت‌های مختلف دارید انشأ الله تعالی مواظبت برایش دارید، و سعی میکنید که انشأ الله نشر پیدا کنید، کمک به جبهه از کمترین مقدار فکری که بتوانید بکنید و پیشنهاد

کنید تا مذاکره بکنید با همدیگر، جواب شبهاتی که هست و همه‌ی تلاشتان لا اقل در خارج از وقت حوزه آنطوری باشد محتوای بحث حوزه هم می‌شود و تبلیغاتتان هم که مسلماً یقین برایش دارید و جای تردیدی درش نیست که باید در جهت مقابله با کفار باشد کسی که شک می‌کند در باره اصل حکومت آقای خمینی یک حرف برایش بزنید که بین الرشد است و نمی‌تواند این حرف را منکر بشود، پرچم امریکا ادعای دروغی هم به این که بگویید این پرچم ادیان الهی است ندارد!

پرچم صدام ادعای این که من پرچم اسلام را بلند کردم، حزب بعث حزبی است که طرفدار انبیا است ندارد، پرچم کفر است می‌گوید من اهو! بشری آرا! بشری تمایلات برای گسترش رفاه دموکراسی شیوه رسیدن به رفاه یعنی تمتع از این عالم. می‌گوید این اصل هست برایم در نظام ارزشی و تعیین قوانین بین المللی و رابطه بین ملت‌ها آمریکا نمی‌گوید با حکم دینی عیسی بن مریم، (علیه و علی نبینا صلوات الله) من آمدم در خلیج فارس نمی‌گوید به حکم موسی بن عمران من آمدم در خلیج فارس، می‌گوید من بحسب قوانین بین المللی آمده‌ام؛ پرچمی است که خودش در ذات پرچمش ادعای این که من طرفدار انبیا هستم نیست بلکه مدعی این است که من استغنا از انبیا دارم در مدیریت عالم؛ حالا دوتا پرچم رو بروی هم هست ما هم اصلاً فرض می‌کنیم اهل این مملکت هم نیستیم، اهل این عالم هم نیستیم در یک کره دیگری زندگی می‌کنیم دیگر از این بهتر! اصلاً اگر ما نه اهل این عالم باشیم و نه اهل این کره باشیم از جای دیگر نگاه بکنیم دوتا پرچم هستند یکی مبتنی بر دعوت به دنیا هست در ادعا، یکی هم دعوت به آخرت در ادعا بیش از ادعا هم دیگر قایل نمی‌شویم خوب است! طرفداری از کدام یکی از این دو ادعا طرفداری از رسول خدا هست؟

کسی که این را نتواند بفهمد و وسوسه گیر انداخته باشد ادراکش را و من یک قسمت عظیمش را از دستگاه منطقی می‌بینیم که گیر افتاده‌اند در این موضوع؛ لوازم بعیده همان هست.

لوازم بعیده اش در مقام عمل هست، نه در مقام نظر.

این یک امر واضح اینطوری را دیگر می‌شود کسی منکرش بشود؟

در جنگ عمر بن الخطاب در مقابل ایران و جاهای دیگر علی بن ابیطالب را کمکش می‌کرد؛ این حکومت را

که می‌گویید که این با ولایت کارش نمی‌خواند از خود عمر بدتر است؟ یا شما از علی پاکتر هستید؟

آن حقی را که شما دفاع ازش را لازم می‌دانید ولو تضعیف بکنید این حکومت را، آن حق از حضرت صدیقه

طاهره و حق ولایت مولی الموحدین بالاتر است، این است معنای ولایت!؟

غیر از این مطلب که اصل خود تولی و ولایت از حُب قلبی آغاز می‌شود و به عمل عینی ختم می‌شود در

عمل عینی هم از عمل فردی شروع می‌شود و به عمل اجتماعی و طرفداری از یک پرچم در مقابل یک پرچم

دیگر،

یک نظام در مقابل یک نظام دیگر ختم می‌شود.

و ما وقتی که می‌پذیریم که زندگی مان را تمام تنظیماتش را بسپاریم بدست آمریکا یا روس یا پرچم بین

الملل را قبول بکنیم و غیر و ذلک این در حکم این است که نفهمیدیم جریان ولایت را الی آخر، آقای خمینی

می‌خواهد این کار را بشکند، می‌خواهد ولایت کفار نباشد بر مسلمین زیر بیرق کفار نمی‌خواهد برود!

آن وقت شما می‌گویید که چرا خون ریخته می‌شود؟

تضعیف می‌کنید که جبهه سرد شده است و کسی نمی‌رود مثلاً نمی‌رود و حالا چطور شده است؛ آن کسی

که این حرف را می‌زند سرد شده و نمی‌رود نق می‌زند باید بگویید گردن تو سرد شده و تو باید تحریک بکنی تا

مردم راه بیفتند، تو چکار کردی در این که مردم را بیفتند!

متدیننی که خیال می‌کردند که بدون این مطلب و این قیام و این امری که بحمد الله با یاری خداوند

متعال و عنایت حضرت بقیة الله واقع شد بدون این می‌شود دین را می‌شود نگهداشت، همانی بودند که یا

بچه‌های مستقیم شان یا بالواسطه و نوه‌ها و غیر ذلک، قبلاً در دانشگاه‌های شاه بی حجاب بودند، بودند و مردم

می‌دیدند که چطور بودند؛

یا فرضاً یک نفر می‌گفت که حتی یک قصه‌ای را من اینجا عرض کنم (امروز خیلی مزاحم شدم و بحث

طولانی شد) می‌گفت که بازاری خودش مرتباً زیارت عاشوری را مواظبت می‌کرد و دخترش هم داشت دعوا

می‌کرد که ویالون من کجاست؟ شلوغ زیاد شد در خانه دیدند دیالون را گذاشته بود بالای سر کمند در حین زیارت عاشورا دست می‌زند روی پایش و اشاره می‌کند که ویالونت آنجاست بروید و بردارید؛

این طرز بود، و از آنجا تا اینجا آمدیم الحمد لله رب العالمین!

به هر حال انشاء الله و رحمن سعی در این که برابر شبهه‌اتی که هست ایستادگی بشود، کمک بشود، خیال نکنید که اگر در خانه هم حتی پهلوی زن و بچه‌تان تقویت بکنید نظام را اثر ندارد؛ خیال نکنید وقتی در مغازه بقالی جنس را می‌ستانید وقتی می‌گوید هیچی گیر نمی‌آید اگر بلا فاصله شما یک جواب مناسبی را که در عین حال او هم بتواند تحملش بکند مناسب با ظرفیتش باشد بدهید و ندهید این جواب را این کار می‌گذرید و جواب بدهید و راه بیفتد جواب دادن، پشت جبهه پشت جبهه باشد انشاء الله تعالی.

تبلیغاتش همه این را داشته باشند برای پشت جبهه بودن.

امر در باره اموال را من یک چیزی در آخر کار عرض می‌کنم و دیگر رفع زحمت می‌کنم در جلسه دیگر بحث را مستقلاً شروع می‌کنم.

اصلاً یک سؤال دیگر کلی است در مطلب که اختیاراتی که حضرت نائب الامام امام خمینی در باب فقه دارند روی انفال و در باب پول نفت و در باب معادن و زمینه‌های مفتوحاً عنوة اراضی خراجیه این را شما یک طرفدار بگذارید مصرفی هم که مردم می‌کنند مستقل از این قدرت این را هم یک طرفدار بگذارید، (مستقل) مصلحت چطوری است که این پول خرج بشود، مصلحت آنطوری است که کلمه توحید ازش دفاع بشود، آن یک حرف است، یک حرف این است که ببینیم مستقلاً چقدر افراد خودشان در می‌آورند؛ از پول نفت آن را جدا کنیم، بنابر این از ارز خارجی که دولت تحصیل می‌کند بوسیله فروش نفت جدا بفرمایید، از اراضی مفتوح عنوة و از معادن و شیلات و اینها هم جدا بفرمایید، این مقدارش که مستقلاً در می‌آید با تکنیک خودشان چقدرش هست حالا؟ ببینیم ده یک زندگی الان برایشان می‌رسد؟ این که می‌گویید نمی‌دانم، اختیارات مردم را محدود کردند؛ پول که مال ولی فقیه است، یا در پول خودت، قدرت خرید پولش مال کجا بود؟

یک قدم بالاتر از زمانی که حضرت نائب الامام امام خمینی قیام فرمودند، از وقتی که گفتند من مجلس را به مشروعیت نمی‌شناسم در نظام توزیع اختیارات و نظام توزیع ثروت، ثروت‌های که منتقل می‌شده چه وجهی پیدا می‌کرده است؟ مگر خود ایشان اجازه بدهند در تصرف؛ یک طور نباشد که خدای ناخواسته اگر یک زمانی هم زمان مبارک و پر برکت نورانی حضرت بقیة الاعظم (عج) تشریف آوردند یک چیزی خلاف مأنوسات ذهنی ما گفتند بگویند نه آقا این نمی‌سازد با احکام رساله که ما داریم، یا ما مقلد فلانی بودیم مدت‌ها ایشان نائب شما بود و او هم به حکم همین قرآن هم حرف زده بود، گفته بود این اموالی را که بدست آوردید بر اساس این احکام این صحیح است حالا شما می‌گویید نه این اموال را بدهید خوب اصلاً نه جور در نمی‌آید؛ یک طوری نباشد که مأنوسات ذهنی مان را محکم بچسبیم بطوری که اگر زمان ظهور هم باشد مخیر بشوید بین پرستیدن مأنوسات ذهنی مان و اطاعت از فرمان از پرستیدن خدا دیدیم نه مثل این که قبلی آرامش بیشتر برایمان می‌آورد.

کسانی که مقایسه می‌کنند بین این حکومت و حکومت شاه آنوقت هم یک مرتبه این حرف را زدند، آن وقت کارشان بد می‌شود.

دستگاه خدا به این چیزها بهم نمی‌خورد ولی خدا هم با نیروی الهی می‌آید کار را جلو می‌برد چهار روزی هم امتحان است به هر حال می‌گذرد این مطالب.

و لکن انشأ الله تعالی سعی داشته باشید پشت جبهه را در موقعی که دولت حقه الهیه با اراده تکوینی خدای متعال بنحو که در زمان ظهور جاری می‌شود جاری نشده و بدست شماها چهار روز هم داده شده است حالا چهار صباح هم دولت اسلامی را بدست مسلمین و شیعه و روحانیت سپرده است، اختلافات سر مطلب و خدای ناخواسته بر گردد به اختلافاتی که ناشی از امور دیگری باشد ضعیف نکند انشأ الله تعالی سعی بر تقویت داشته باشید.

مثال‌های هم که گفته می‌شود مثال‌های که باشد که تقویت بکند، چیزی را نه من باب ضرب المثل نه من باب مزاح نه من باب تحلیل طوری نباشد که تضعیف باشد ای نحو کان نسبت به این پرچمی که برابر پرچم کفر ایستاده است.

و احکام رجح و شایعه و اینها توجه داشته باشیم انشاء الله تعالی، شایعه‌ی که پرچم توحید را تضعیف کند ولو شایعه راست باشد نشرش جایز نیست.

امیدواریم که خدا انشاء الله همه مان را مؤید بدارد در انجام وظیفه و طرفداری از آنچه که خدا بر نبی اکرم نازل فرموده، طرفداری از اسلام، طرفداری از ولی خدا، طرفداری از نائب ولی خدا آقای خمینی، طرفداری از کلمه توحید، ما را دور بدارد از وسوسه‌های که تضعیف می‌کند این مطلب را، مخصوصاً از اوهام دور بدارد، در قلب مان انشاء الله تعالی رضایت بر این که هرطور آن حضرت تصرف فرمودند و قضاوت فرمودند همان حق است این را خداوند انشاء الله تعالی جاری بکند.

و السلام علیکم و رحمت الله و برکاته.

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۴

۶۶ / ۹ / ۴

حجت الاسلام حسینی : در بحث " شناخت شناسی " از نظر سیر منطقی به اینجا رسیدیم که آیا علم نسبتی به اشراف و حاکمیت بررابط دارد یا نه؟ و به بحث اجتناب رسیدیم. امروز به بحث اختیار می پردازیم.

اصل اولیه لین است که پایستی برای معنی " اختیار " به یک وصفی برسیم که از آن وصف هم بشود صدق مفهوم " جبران " را سلب کرده بشود از آن صدق مفهوم " تعویض " را سلب کرد. تعویض یعنی سپردن. برخی برای حل این مطلب آمده اند فاعلیت و قدرت خدای متعال جلت عظمته وعده اسمه را دریک رتبه (دررتبه ایجاد و ابقاء) ملاک قرار داده اند و گفته اند تعویض نسیت , سپردن نیست منایش این است که ایجاد را خدای متعال فرموده است وبقا و استمرار هم به مشیت بالغه اوست. بنا براین سنجش در قالب یک مثال از قبیل این است که یک وسله برقی یا آدم برقی را داشته باشید مادام که به شئی برق میرسد قدرت فعالیت داشته باشید. هر گاه برق قطع شد , قدرت فعالیتش از بین برود. " تا خدا نخواهد بنده حول و قوه ای برای کارها ندارد " این بحث عمومیتش نسبت به همه مراتب هستی هست و اینکه فاعل موجد هستی و قیوم همه موجودات حضرت حق است این بحث ناظری به موضع لا جبر ولا تعویض نیست. این مطلقاً دست خدای متعال است. شما درهمه عوالم د رهیچ مرتبه ای هستی هیچ چیزی را نمیتوانید مستقل از او فرض کنید تا چه رسد به اینکه ملاحظه کنید. این فرض , فرض است که درآن اشکال است وقابلیت فرض ندارند. آن کسی که خیال می کند دارد فرض می کند نتوانسته است آن را فرض کند وغفلت بر او مستول شده است. ه ر فرض را که بکند , همینکه بخواهد آن رض را لحاظ کند (نه حالت انکار و مکابره) همینکه بخواهد برای یک فرض لحاظ اثباتی به جمیع جوانبش بد هد , درآن می ماند. کیف به اینکه در مقام اثبات وخارج وتحقیق ووجود داشتن کسی بتواند چیزی را فرض کند که او مستقل وبی نیاز از خدا باشد.

اما این مطلب مسأله جبر و تعویض را حل نمی کند در این رتبه ایجاد ، استمرار و ابقاء ، همه موجودات بسته به اراده و مشیت و اعطا و تفضل اوست. اگر تنها بگوئیم همین رتبه است و چیز دیگری نیست هستی همه چیز به او بسته است غیر از این است که بگوئید کیف آن به دست شما و هستی اش به دست اوست. اگر شما در این رتبه صحبت را تمام کند و بگوئید هیچ چیزی ، هیچ نحو (نه فقط در مرحله هستی) استقلال ندارد. آنوقت چگونه میتوان از کیفیت رفتار سؤال کرد؟ خود کیفیت هم هستی دارد یک فرم. اگر شما گفتید فرمش هم هیچ نیست و از طرف اوست ، عقاب و حساب و آمدن انبیا ء کلاً باطل میشود جبر یعنی چه؟ یعنی بهمشیت قاهره حضرت ربوبی همه ء اتفاقها می افتد و همه کارها انجام میگیرد. هیچ چیز آن دست بنده نسیت (در هیچ رتبه ای ، نه فقط در رتبه اصل هستی ، و نه در رتبه استمرار) کیفیت فعل هم هیچوجهش مربوط بنده نمیشود اگر اهل جبران یا کسی چینی چیزی را بگوید معنایش این است که همان کسی که میکوید نکن به خودش میگوید نکن. خودش هم در آخرت ، خودش را عقاب میکند و ثواب می دهد. معاذال.. من ذالک) قطعاً این باطل است و ضد دعوتی است که همه انبیا ء کرده اند. اما اگر شما بگوئید خدا ایجاد می فرماید و بستگی به مشیت او دارد و در رتبه استمرار هم بستگی به او دارد اما در محدود ه کیف فعل مطلقاً د ر امور تشریحی منوط به بند ه است. این عام و خاص مطلق میشود. در پاره ای از امور ، چیزی صدق می کند که بر پاره ای صدق نمی کند معنایش اینستکه یک محدوده را تعویض مطلق کرده اید (ولو یک دایره کوچک و کیف فعل باشد) یک دایره را هم به مشیت تبارک و تعالی قرار داده اید (ولو خیلی هم آن دایره بزرگ باشد) اینکه بگوئید بخشی از امور جبراست ، (در این مرتبه) و تفکیک بین دو مرتبه کنیم و بگوئیم در این رتبه تفویض و در این رتبه است ، اینصورت مفهومی را که بین دو امر باشد بیان نکرده ایم. حالا اگر شما بگوئید : اینها هر دو در خارج وقتی نسبت به امر واحد تعلق می گیرد ، معنایش اینستکه نه جبر است نه تفویض. می گویم : شما تعریفی برای مطلب ندارید در خارج دو وصف ضد را از اوصاف یک چیز معرفی کردن غیر از بیان خود وصف است.

اگر گفتید : دو وصف داریم این درباره این موضوع است و ضد هم هستند یعنی این موصوف به دو وصف است که در کنه آن وصف را نفی می کند عرض می کنم : معنای این حرف اینستکه شما وصف خود این را

نگفته اید الا سلبی یعنی به اینکه میرسیم نه این را میتوانیم تا آخر بیاوریم نه آن را تا آخر میتوانیم جلو بیاوریم. اما خود آن چه شد؟ آن را حل نکرده اید.

بدر نظر گرفتن یک چیز (فعلاً درمقام تصور) که این حدیث مبارک شریف که معروف در السنه است " لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین " در صورتیکه جهات صدور و نسبت و مقام بیانش به معصوم برای حل مسأله جبر و تفویض تمام شده باشد پس مفروض اول اینست که این کلام منسوب به وجود معصوم در مقام حل این مشکل است. اصل دوم اینست که ما با شیم و این عبارت وظا هرش در حدی که فعلاً درک می کنیم ، در همان مقدار و در همان سطح قابل اتکاء باشد و این جمله یعنی مدلول این ظاهر را هم بنا نباشد با سایر مدلولها جمع کنیم ، ما با شیم و همین یک حدیث. در اینجا " لا جبر ولا تفویض بل امر الامرین " نه جبر است (نه نسپردن به معنی مطلق است لا جبر) و نه تفویض و سپردن است بلکه امر بین این دو هست حالا مفهومی را که در احتمال اول ذکر شد در یک مرتبه جبر است در مرتبه دیگر تفویض است می شمارند ، این نسبت واکه نگاه کنید می بینید یک جا محل صدق تفویض را پیدا کرده اید و یک جا را محل صدق جبر پیدا کرده اید. بنا بر این تعریف را ارائه نداده اید که صحیح باشد بگوئیم از این تعریف سلب کردن جبر و تفویض صحیح است. اگر بخواهیم بگوئیم در یک مرتبه و یک دایره محل صدق تفویض و در یک مرتبه و دایره دیگر محل صدق جبر است یعنی جبر و تفویض را نسبی کنیم و بگوئیم نسبت با این امور تفویض است و نسبت به آن امور آن محدوده جبر است در اینصورت مطلب حل نشده است. حال اگر بگوئیم فعلی که در خارج محقق میشود (اعم از اینکه در اشیا دیگر باشد یا در خود نفس باشد. چه در باب اطلاع باشد و چه در باب حالات قلب باشد) فعل یک کیفیت دارد یک تحقیق در آن کیفیت دارد. این ساختمان یک نقشه دارد و براساس آن بنا کردن این ساختمان را داریم ، یعنی ساختمان اگر نقشه نداشته باشد نمیشود. اگر نقشه تنها را هم ساختمان بگوئیم آن هم نمیشود. اگر برای بشر قدرت طلب قائل شویم (هر موجود مکلفی نه فقط بشر) مکلف باید مصحح تکلیف داشته باشد اگر مکلف مصحح تکلیف نداشته باشد ولو مصحح تعجبیز (ولو مصحح به میزانی که احساس عجز کند از اینکه نمیتواند هیچ کاری کند) اگر مطلقاً مصحح نداشته باشد عقاب و حساب معنا ندارد مصحح تکلف لازم دارد نه

ما وراء آن. اگر حالا فعل را تجزیه کنیم و بگوئیم فعل یک " قدرت الطلبی " دارد یا به عبارت دیگر یک قدرت غائی است یک قدرت الطلبی دارد (غایات کوچک را میگوئیم نه غایات نهائی را) این قدرت الطلب را اگر طلب محض کنیم و آن را از فعل و فعلیت (نه استعداد) جدا کنیم نفس طلب فعلیت دارد اما فاصله این طلب تا مطلوب قرار گیرد تا مطلوب واقع شود. یک حول وقوه ای (حول به عبارت ساده گردیدن وقوه " شدتی که توام با آن گردیدن است تغییر بدون این حاصل نمیشود) می خواهد تا اینکه این مطلوب جزئی در غایات جزئی حاصل شود.

هر گاه بگوئیم : بحث جبر و اختیار موضوعش , موضوعاً چیزی نیست که معارض مصحح تکلیف باشد و موضوعش تحقیق فعل است. اگر بگوئید : چرا موضوعش , موضوع تحقیق فعل است؟ بلکه بگوئید خود تحقیق طلب است

عرض می کنم: تفویض یعنی سپردن تصرف در چیزی و تفویض یک " مفوض علیه " میخواهد آنکه به او چیزی تفویض میشود , در اختیار تصرف در شئی به او داده میشود. در حالیکه قدرت تصرف ما نداریم (نه در خارج و نه در اطلاع و نه در حالات قلبی) قدرت تصرف حا کمیت بر رابط معنی تفویض است (هر چند این را در بحثهای قبل بعنوان معارض جبر ذکر می کردیم حالا اگر شما به کسی سفارش دهید این میکروفون را بسازد و خودتان مواد و ابزار و چیزهای دیگرش را نداشته باشید در اینصورت صحیح است اینکه ساخته میشود بعنوان سفارشی که شما دید به شما نسبت پیدا کند. بعنوان مواد و ابزار و سایر چیزها کنید به بن بست. اما اگر علیت را به معنای رابط بین کیفیات هستی و تناسبشان به مشیت بدانید , همینکه موجود مختاری خلق شده است , تناسبات اختیار را طبیعتاً دارد و مصحح تکلیف را با ضروره واجد است خلق موجود مختار یعنی خلق مصحح تکلف خلقتی که لازمه ذاتش تعیین خاص , نظیر سایر ما هیات نیست. نظیر خصوصیت خاص و سایر هویات نیست. یعنی همانجور که در لازمه ماهیت میتواند بفرماید ماهیت آهن غیر از چوب است می توانید یگوئید فعل را هم چون مختار است انجام داده دلی بنا به مبنای علیت انتزاعی نمیتواند چنین چیزی را بگوئید چون ماهیت در دستگاه انتزاعی اهمال و اجمال پذیر در نفس خود ش نیست. حالا اگر چنین چیزی فرض شد آیا

مطلب را حل میکند که بگوئید یک قدرت الطلبی داریم که نسبت آن با اوصاف دیگر قطع است و اگر آن را امداد کنند نسبت بین آن با اوصاف دورنی وصف بر قرار میشود. و بهر میزان که آن را امداد نظام ذهنیتش حول همان محور می چرخد. نظام حساسیت قلبی اش حول همان محور و سمت گیری می چرخد، نظام عملش و نظام تنظیماتش هم به میزانی که به حول وقوه فاعل دیگر امداد شود حول همان محور می چرخد

پس جریان این مطلب تابه مطلوب برسد د تمام مراتب و مراحل بوسیله حول وقوه دیگری است " کلاً نمد هولاء و نمد هولاء ه رانده ا زمراحل را که دست روی آن بگذارید صحیح است که گفته شود (غیر از اصل وجود استمرارش) این حول وقوه ای که هست و جریان دارد ، نه جبر است که سفارش دهنده هم خود خدای متعال باشد و مطلقاً مصحح تکلف وجود نداشته باشدونه اختیار است که قدرت و تصرف به آن داده شد ه باشد. یعنی نه تفویض است که چیزی به آن سپرده شده باشد. تصرف واقع میشود ولی نه تصرفی که جبری بدون ارتباط با او (ولودر مرحله سفارش دادن) باشد. ولی اینکه تا چه وبه چه میزان محقق شود. یا واقع نشود. چه بسا شما ممکن است خیلی چیزها را بخواهید و موفق به آن نشوید. یا خیلی چیزها را نخواسته باشد یک چیزی جزئی بخواهید ولی یک چیز مهمی گیر شما آمده باشد. درست است که در همان سمت گیری است ولی شما یک چیز جزئی می خواستید وبالمره به عقل شما نمی رسید (تازه د مرحله عقلانی هم امداد شده معنای طلب بالداعی است؟ . آیا طلب بالا اقتضاء است؟ نه. طلب فقط روی جهت می آید. جهت هم از آن جهت خاصی که طالبی خاص وزائد بر نفس میخواهد ، خارج میشود و طلب یوجه میشود که بحث آن را بعد عرض می کنیم.

سؤال : پس آیا مکلفین بر افعال عقاب نمی شوند و بر طلب عقاب می شوند؟

برادر الاسلام حسینی : همینکه شما طلبتان می آید وبه ثبت میرسد ، آیا آن را در همه ء مراحل صحیح می دانید که به شما نسبت داده شود یا نه؟ اینکه تفضلاً تجری را ببخشند ، و بگویند تجری را به حساب شما نمی گذاریم یک حرف دیگر است.

سؤال : یعنی حاصل کلام این نمیشود که عقاب بر طلب می آید.

برادر حجت الاسلام حسینی : نه. فعی که انجام می گیرد و آثاری که دارد صحیح است که هر جایش که دست بگذارید به سفارش دهند ه نسبت داده شود. در هر حال میتواند سفارشش را پس بیگرد سئوال : آنچه موجب میشود به فعلیت برسد حول وقوه ای است که کس دیگر داده است , میتواندست ندهد.

برادر حجت السلام حسینی : این حول وقوه ای را که می دهد می توانست ندهد , به یک معنا شما درباب وجودش هم میتوانید این را بگوئید. میتوانید ه رآن می توانست آن را بمیراند. اصلاً طالب و مطلوب و غیره رابهم بریزید ولکن آنوقتی که این را می سازند می گویند این سفارش را داده که این میکروفون را بسازم ولو چیز خوبی نیست.

سئوال : پس ازاد گذاشته اند هر سفارش آمد مابد هم.

برادر حجت الاسلام حسینی : به نسبت خاص که مغایر سایر مصالح نباشد بله ولی در همان نسبت صحیح است که بگوئید دراین نسبت اینجوری نسبت که این دستگاه را بهم بزند دراین نسبت ما سفارشات را انجام دادیم ولی این سفارش , سفارش – خوبی نبود. این سفارش داده که من حتماً اینجوری برایش خانه بسازم , ماهم به نسبتی که به همسایه ضربه نخورد , خانه را می سازیم. ولکن این خانه سرپا نمی ایستد. اگر همین امسال برف بیاید خانه روی سرش خراب میشود

والسلام علیکم ورحمه ال.. وبرکاته

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۵

۶۶/۹/۸

بحث امروز درباره " قدرت الطلب " است. چند تامقدمه ابتدائاً برای بحث است گفته شود تا در ملاحظه و تصور مقدمات ببینیم که غرضمان از این قدرت الطلب چیست؟

مقدمه اول: در فرضی که موضوع بحث در باب مفهوم هستی و ملاحظه لوازم این مفهوم باشد، وقتی بحث از ضرورت واجب تعالی از نظر مفهوم هستی می شود، و از لوازم ملاحظه مفهوم هستی اگر باشد برای ممکن الوجود، یعنی در آنجائی که مفهومی که از وجود ملاحظه کردید و آن رابه ممکن و واجب تقسیم نمودید، چون موضوع بحثمان " مفهوم وجود " است این بحث بابحثی که درباره " کیفیت وجود " است یکی نیست.

همانجوری که می گوئید موضوع علم کیفیتهای هستی است و نه هستی، عرض می کنیم وقتی درباره لوازم مفهوم وجود هم صحبت می کنید نظرتان به کیفیات نظرائی است و لذا بحث " احتیاج ممکنات " به واجب تعالی جلت عظمته در بحث خاصی که موضوعش " مفهوم وجود " باشد، این احتیاج نمی تواند پاسخ قرار بگیرد در بحثی که درباره کیفیت وجود، در بحث اختیاری فرمائید. یعنی نمی توانید بگوئید که " لاجبر و تفویض رامی توانیم معنابکنیم چون قیومیت موجودات بدست اوست "، عرض می کنیم که آنجایی که قیومیت را در آن سطح، جزء لوازم مفهوم وجود لازم می دانید که بایستی به واجب تعالی بازگشت نماید، بحثتان کلی و منتزع از کیفیت است (نه در کیفیت خاص) موضوع کلام ما در بحث لاجبر و تفویض در باب کیفیت فعل است، تناسبات کیفیت فعل است، در حکم عمل در نیتهایی که در یک عمل واقع می شود، است اینکه بگوئید " قیومیت اصل هستی لازمه ممکن الوجود اینست که به واجب برگردد " این نمی تواند برای جبر و اختیار پاسخ باشد. موضوع این را شما در یک سطح جبر مطلق می کنید و در یک سطح دیگر اختیار مطلق می کنید، دلیل اینکه بحثتان در باب مفهوم هستی است (اصل موضوع ای را که پیرامون آن صحبت می کنید) نمی توانید

این پناسخ را برای مابدهید که در خارج اینگونه است چون هرگونه قضاوت شما نسبت به خارج براساس یک اصل موضوعه ای است که شما " مفهوم وجود " را اصل قرارداده اید و لوازم همان مفهوم وجود را دارید ملاحظه می کنید. اگر لوازم یک مفهوم ذهنی را می بینید ، و آن مفهوم ، بدیهی عقلی هم باشد (یعنی از صحبت های قبل زاجع به بدیهی هم تنازل کرده و همراه شامیائیم و می گوئیم بنا بر مبنای خودتان) سخن درباره کیف عمل بواسطه ء قانون علیت نمی تواند برهانا نسبتی داشته باشد، به آن اصل موضوعه ای که بنام مفهوم وجود داشتید. حالا اگر بگوئید ماهمین راهم انتزاع می کنیم و عینی ندارد. یعنی می گوئید درست است که حکم عمل یک چیز خارجی است ، درست است که قضاوت درباره ء خارج است ولی ما انتزاعش می کنیم. عرض می کنیم اگر انتزاعش کنید باید آنرا هستی هم انتزاع کنید و بگوئید " مافعلاکاربه اصل هستی اش نداریم بلکه کیفیت فعل خوب و بد را داریم نگاه می کنیم ، خوب و بدی مربوط به کیف است. در باب کیفی آن صحبت می کنیم " اگر در باب " کیفش " صحبت می کنید ، تعریفی را که می دهید موضوعی را که این تعریف متکفل تبیینش می باشد " کیف عمل " است نه اصل " هستی عمل " (بنا بر مبنای انتزاع داریم صحبت می کنیم) بنا بر این گفتن اینکه " فعلا در دایره ء خاصی مال عبد است و وجودا مربوط به مولا می شود " پاسخ این مطلب نیست و تعریفی داده نشده است که آن تعریف بتواند امری را بمانشان دهد که بتوان از آن هم تفویض وهم جبر را سلب نمود (از آن موضوع تعریف شده) علاوه بر این در " کیفیت " بنا بر روش انتزاعی (همانطور که جلسه ء قبل گفته شد) ماهیت لاعلی التعین را نمی توانید ملاحظه کنید. ماهیت در خصوصیات ذاتی اش متعین است وصف خودش را نمی توانید مشخص نکنید ، می توانید بگوئید ما علم به وصف این ماهیت نداریم ولی نمی توانید بگوئید این ماهیت " این ماهیت " نیست بلکه هر ماهیتی اقتضایی دارد ، اگر انکار بکنید باز قانون علیت می شکند (علیت انتزاعی) یعنی نمی توانید بفرمائید که اقتضاء دایره انحاء نیست ، می توانید بگوئید دایره نباشد ولی اگر دایره باشد انحاء آن همراهش است. سنخیت بین فعل و فاعل به صدواسطه هم که باشد (فرض کنید اراده مستتبع از داعی باشد و داعی را هم بگوئید " به اقتضاء باشد یا صدات تقسیم کنید ") آخرش باز بنا بر تعمیم انتزاعی علیت ، بایستی اثر به موءثرش سنخیت داشته باشد.

بنابراین در دستگاه انتزعی " اختیار " قابلیت حل ندارد باید دو وصف متناقض به یک امر واحد برگردد. امر واحد یعنی اینکه : ملاحظه علیت راکه بدیهی عقل می دانید باید به حضور خصوصیتی در نفس برگردد. وجدانی هم که می فرمائید به خصوصیتی در نفس برگردد. حال یا نفس در عین وحدتش ملتزم به طرفین نقیض است یا (می گوئید) چون نفس است در آنجا نقیض نیست. این " نقیض نیست چون نفس است و نفس مجرد است " از نظر علیت یعنی چه؟ یا علیت نمی تواند نفس مجرد را توصیف کند و این یعنی فرار از بحث علیت و بامی تواند نفس مجرد را توصیف به وحدت کند و این یعنی اثبات دو خصلت متناقض برای نفس مجرد : یکی وجدان اختیاری و یکی وجدان علیت.

حالا بنا بر مقدمه ء دوم ببینیم آیا علیت بمعنای تناسبات هستی یا نسبت می تواند قضیه را حل کند؟ یا بحث جدلی الطرفین است یعنی نه اینطرف می تواند ثابت کند و نه آنطرف؟

اگر بخواهیم این قسمت را ملاحظه کنیم نیازمند به مقدمات درونی مقدمه اول هستیم تناسب ترتیبی یعنی ملاحظه کردن اینکه هر چیزی مکان خاصی دارد , نسبت خاصی را نشان می دهد هر چیز مرکب اسیت (هر چیزی که مامی توانیم ملاحظه کنیم نه هر چیزی که بمعنای مفهوم هستی موضوع کلام ما باشد بلکه ما از کیفیت آغاز می کنیم) متکیف های به کیفی راکه ما ملاحظه می کنیم مرکبند. ترکیب نسبت بین اوصاف است (اعم از اینکه یک چیز را نگاه کنید و بگوئید ده تا اوصاف دارد وقتی تمغیر کرد و صفش یازده تا شد یا ۹ تا) وصفی آمد و وصفی رفت معنایش اینست که مدرنسبتهاتغییری حاصل شده است یا اعم از اینکه بخواهید اشیاء خارجی را ملاحظه کنید و بگوئید فرضا این جاذبه اش نسبت به زمین چطور است , نسبتی نسبت به هوا چطور است , نسبتش نسبت به چیزهای دیگر چطور است؟ از کجا شروع کردیم؟ از تغایر پس تبدیلی و متعاقب نسبت بهم است مطلب سوم : نسبت داشتن مکان (یا ترتیب) و زمان (یا تبدیل) است , نسبت بین این دو مصحح کیفیت ترکیب است کما اینکه مصحح کیفیت تبدیل می باشد. اگر بگوئیم آب بخار شد از یک حالت به حالت دیگر و بخار را از آب مطلقا منفصل ندانیم و اثر را (به فرمایش شما) از مؤثرش جدا ندانیم و یک نحوه استعدادی را (که شمامی گوئید بصورت فعلیت اقتضاء است) بشناسیم حتما تناسبات داخلی آب هم سازگاری با اینکه آب

تبدیل به بخار شود رادارد ونسبتی بین تناسبات داخلی آب و تناسباتی که بین آب و بخار است نیز وجود دارد. به این ترتیب که هویت تبدیل و هویت ترتیب ، هویت مکان داری وزمانداری منسوب به او هست ، می گوئیم " نفس تعلق " تعلق یاکشیده شده ، کشنده ای هم میخواهد ، یک کشنده ای داریم یک کشیده شونده ای این کشیده شونده که هستی جدا از خود این جاذبه وتعلق ندارد یعنی خلیقت ختود نفس جاذبه است ، تناسباتی راکه در تبدیل وترتیب می بینید ، از اوصاف این جاذبه و این تعلق است. حالا (عنایت بفرمائید) مجموعه ء جهان هستی من البدوالی الختم ، جهانی که متکیف به کیف ومتغایرومتغیر است ، دشت روی هر خصوصیتی از آن که بگذارید پیدایش وزوالش وجایگاهش ، خصوصیت تعلقش رابه غایت معرفی میکند. ارزش وحقانیت هر چیز که ملاحظه شود ، طبیعتا جدا از جایگاه و " نسبت تعلقی اش " نیست زمان در این معنا و در این بیانی که داریم عرض می کنیم ، تغییراتی که یک شی از یک وضع خارج می شود وبه یک وضع دیگر قرار می گیرد ، است (نه زمان انتزاعی بمعنای ظرفیت) زمانی است که برابر باتغییرات خودش باشد. از اینگونه زمان دیگر دوتانمی توان پیدا کرد. زمان هر چیز برابر با خودش است و مساوی ندارد. قابل سنجش به نحوه ای که بگوئیم " این زمان چند برابر آن زمان است " دیگر نیست. می توانیم زمان شامل وزمان مشمول رابگوئیم (آنهم مشمول رادرنسبیت ودر تعلق معنا کنیم) استمرارش استمرار انتزاعی بدون هیچ تغییری نیست. تناسبات به نفع این مرتبا دارد تغییر می کند ، هر چند که خود این هم متغیر است. " متناسب " باتغییرات این است ، نه اینستکه برابر آن باشد که بتوانیم واحد زمانی بینش انتخاب کنیم ونه بریده است که آن ظرفی باشد برای این دومی وثابت هم گرفته شده باشد. (الف) تغییراتی می کند (ب) هم تغییراتی می کند ولی (ب) تبدیل به چیز دیگری می شود که آن چیز نزد یکنتر است به نحوه حرکت (الف) هر چند حرکت (الف) نیز تغییر کرده است. پس مطلب دوم بحث در بیان زمان شامل است.

حال هرگاه بگوئیم " قوه طلب " ، " قوه استباق " است ، سبقت گیری است وخود این قوه ء سبقت گیر ، باز مرکب از اوصافی است که آن وصفها هم (اجزاء این مرکب هم) بهم نسبت دارند ولکن نسبتشان ، نسبتی است که تعلق به خود این قدرت دارد.

"میل و گریز" قبل از اینکه خصوصیت خاص پیدا کنند یکی از آنها تعلق به خود استباق است یعنی اگر گفته شد که تعلق به استباق یک قوه است و قدرت انفصال هم یک قوه، انفصال نسبت به چه چیز و تعلق به استباق یک قوه است و قدرت انفصال هم یک قوه، انفصال نسبت به چه چیز و تعلق نسبت به چه چیز؟ در نفس استباق شمول زمانیش یعنی سبقت گیریش ایجاب می کند که زمانش اتصال واقعی به اجزایش نداشته باشد ولیکن همین قدرت جدا شدن را دارا باشد. حالا یک مجموعه و دو عضوی ملاحظه کنید: (۱) قدرت تعلق (۲) قدرت انفصال. یک وقت می گوئید که اینها بالا اقتضا تحت نسبت غیرالهی (به یک تعبیر) و تحت قانونمندی (به تعبیر دوم) تحت لازمه ماهیت (به تعبیر سوم) هستند، یک وقت می گوئید خصوصیت ذاتی اینها اینست که یکی محور باشد و یکی دیگر اطرافش بچرخد اما یک وقت می گوئید وضع این دو عضو چگونه باشد؟ آیا قدرت انفصال محور باشد و قدرت تعلق به استباق اطراف او بچرخد یا بالعکس به نفس همین رابطه هست؟ یعنی ربطی که اینها را بصورت یک وحدت ترکیبی، یک مرکب ساخته، آن ربط حکومت دارد بر اینکه کدامیک از ایندو اصل شود و کدامیک از این دو قدرت فرع گردد. هر کدام که اصل شود، کیفیت خاصی برای طلب پیدا می شود. اگر گریز اصل شد در استباق، و تعلق به استباق دور این چرخید، بعدا یک لوازم دیگری داره و اگر بالعکس، میل به استباق اصل شد و گریز تابعی از آن شد، قدرت انفصال تابعی از آن شده انفصال از استباق پیدامی کند. لذا بسته به اینکه کدامش اصل قرار بگیرد، متعلق انفصال مشخص می گردد. نسبتی که بین این دو عضو هم هست، به خصوصیت رابطه اش معین می شود. رابطه هم خودش قدرت فاعلی در اینجا دارد که نفس طلب را مشخص کند، نفس تصرف در خودش در یک مرتبه به خودش سپرده شده است. اگر تصرف در خود (نه نفویض تصرف در غیر) به قدرت طلب سپرده نشده باشد و بگوئیم در هیچ مرتبه ای از کیفیت، نمی تواند مستقل از اقتضاء باشد (یعنی باعینک علیت انتزاعی نگاه کنیم)، اگر چنین طبیعتا جبر لازم می آید. جبر که لازم بیاید، طبیعتا اگر گفتید در هیچ مرتبه ای مصحح تکلیف وجود ندارد، معنایش اینست که جبر است. اگر جبر باشد تناسب ندارد که چیزی را خلق کنند و بعدا از او سؤال کنند در صورتی که اوقابلیت طرف خطاب واقع شدن و سؤال شده راهیچ ندارد. این واضح است که مغایر تمام آن چیزی است که

انبیاء آورده اند. قول به جبر باهیچکس از فرمایشات انبیاء (ع) سازگار نیست، کما اینکه اگر بگوئید به اوسپرده شده است (هرگونه تصرفی)، در اینجا هم باز قابلیت ثواب و عقاب ندارد چرا که حجت تمام نمی شود چون هر جور که حجت را بسازد همانگونه حجت بدست می آید زیرا بناست در هیچ رتبه ای باز آن جبر نباشد.

خوب حالا، کم و زیاد کردن محدوده عملکرد، این معنا را حل نمی کند مگر اینکه شما بگوئید تناسبات جهان ایجاب می کند که اصلاً معنی علیت بازگردد به اینکه بگوئیم "طبق چه تناسبی چه علیتی باید باشد". این استثنایی که به علیت می خورد، راشما هم ملتزم بان هستید (در نهایت). یعنی علیتی که اول بنده را مجبور می کند و بعد خالق را مجبور می کند و بعد ادراک و درک را مجبور می کند، در غایت کار سلب می شود و می شکند چون از عهده توصیف هیچکدام بیرون نمی آید یعنی خدای مجبور، طبیعی است که نه خلقتش از روی افاضه است و نه کمال اطلاق را دارد و اگر از یک جا هم معاذال... توانستید نسبت نقض را بپذیرید - ولو اسمش را ناقص نگذارید - عین همین نقص به کلیه جاهای دیگر بازگشت می کند.

اما اینکه بگوئیم "علیت" یعنی تناسبات هستی تناسباتی که به مشیت، تناسبتی که به فعله تبارک و تعالی است، تناسباتی که به غایتی که حضرت حق قرار داده بان جهت غایی داده، اگر این را اصل قرار دهیم (تناسبات) در این صورت بقیه موجوداتی که طبق قانون عمل می کنند، اینها هستند برای آن که مختار است چرا؟ چون اختیار اگر باشد، نه فقط مصحح تکلیف است (بعد هاعرض می کنیم که) مصحح اتکاء چون هم هست.

موجودی را برای غایتی خلق کرده اند. این موجود در تغییر است. در اضطراب است.

این تغییر می تواند در سه شکل قابل ملاحظه باشد: (۱) یکی اینکه این اضطراب بدون زیاد و نقصان استمرار پیدا کند. (۲) یکی اینکه این اضطراب بیشتر شود. (این دو هیچکدام با افاضه نمی سازد) (۳) یکی اینکه این اضطراب قابلیت کم شدن و تبدیل شدن به ابتهاج (بهجت و سرور، اضافه شدن وجودی که سرور است) داشته باشد. این اضافه شدن این رنج نکشیدن و اضافه شدن که اومنزه است از اینکه چیزی ذاتاً به او متصل شود، او مطلق است، چیزی کم ندارد تا چیزی به او اضافه شود. و اگر غرض اینست که یک حال نفسانی

پیدا کند که اتکانش ، تکاء معرفتی و علمی و سجودی شود ، احاطه ، بیشتر به فقر خود ش و اعتماد بیشتر به خدا شود ، و علم (چنانکه گفته شد) بدونی اینکه مشرف باشد پیدا نمیشود یعنی احاطه در جبر ممکن نیست ، علم برای جبر قبلاً رد شد ، برای شئی مجبور احاطه ممکن نیست. حالا اگر گفتیم که این شئی دارای اختیار است آنوقت مصحح تکلیف ، مصحح علم هم هست ، حذف مطلق اختیار نه با منطق ولو در مرحله نازلتر ش – سازگار است و نه در مرحله عالیتر که اصل موضوع اعتقاد به خدا ی متعال و جهت غایی و اعتقاد به رسالت انبیاء باشد. عنایت بفرمایید که هرگاه ما بگوئیم یک مرتبه از قدرت که مصحح تکلیف باشد باید مطرح باشد ، گاهی میگوئیم تصرف در غیر هم هست و گاهی میگوئیم تصرف در غیر نیست. (این قسمت سوم سخن). اما اگر تصرف در خود باشد (در نفس قدرت الطلب) ولی باستمداد تبارک و تعالی اول ربط پیدا کند به مجموعه هایی که در درونش وجود دارد. مثلاً طلب مغایر با دستگاه خلقت قدرتی داشت و طلب امری را کرد که نباید میکرد. در برخوردش با آن با آن مجموعه یک نتیجه و یک منتهی و یک یقین حاصل نمیشود. بنا به بحثهای قبل گفتیم که جریان عینی علیت جزمیت را میدهد اگر هماهنگ با آنها باشد اگر طلب هماهنگ باشد لازمه اولش اینست که اطلاعات با او وحدت پیدا می کنند. طلب قابلیت اشتداد دارد، جزم است ، خوب از حساسیتهای قلبی آمد بطرف ادراکات نظری ، آنجا هم دوباره شدیدتر شد ، آمد به طرف ادراکات حسی ، آنجا هم باز شدیدتر شد، آمد در عینیت هم عمل کرد و باز طلب شدیدتر شد ، یعنی این طلب اولی در امداد مرتباً تاءکید میشود. پس استقرار و بودن یقین اول، مطلب اول، حالت اول، سازگار شد تا مرحله افعال. فرض دوم اینست که طلب بر عکس و مغایر دستگاه خلقت باشد. امتداد پیدا میکند امداد میشود تا بتواند به نظام حساسیتهای قلبی رابطه بگیرد. در اینجا تمیزها که خودشان یک مجموعه بودند، خام بودند، تبدیل به حساسیت مشخص و معین نشده بودند ، با این طلب یک درجه برخورد می کنند ولی جزمیت حاصل نمیشود چرا؟ چون کیفیت طلب سازگار با کیفیتهای که در دستگاه قلبی وجود دارد (ادراکات قلبی) با آن آثار اولیه جور نیست ، وحدت ترکیبی پیدا نمی شود ، معذا لک اگر این دست از طلبش بر نداشت ، تجزم است که پیدا می شود و نه جزم. لذا وقتی به مرحله بعدی هم بیاید و در دستگاه ادراکات نظری هم ، هماهنگی نسبتهایی که بین مفاهیم نظری

بود، وجود نداشته و یک مجموعه مرکب را تحویل نمی دهد، بر یک پایه تعریف نمیشود. بعنب کلیه تعاریف موید یکدیگر نیستند، باز جای دست برداشتن وضعیت طلب از خصوصیت اولیه ای که داشت، هست ولی باز قوه اختیار می تواند از دست برداشتن مانع شود و استمرار طلب را بخواهد. در اینجا تجزم مرحله ثانی باز پیدا می شود و لذا امداد میشود. در اینجا تجزم شدت پیدا می کند تا میرسد به مرحله فعل، فعل هم پایش به سنگ میخورد ولی باز دست بر نیمداری و باز روی لجاجت خودش ایستاده است. حالا (شما عنایت فرمایید) همه اینها در دستگاه الهی قابل تعقیب است. از کجا؟ از آن وقتی که : اولین باری که طلب پیدا شد (مخالف دستگاه) قابلیت اخذ دارد. اگر بخشیدند و گفتند تا به مرحله عمل نرسانید ما بر شما می بخشیم بدان معنی نیست که قابلیت اخذ نداشت. آنچه که " تخفوما فی انفسکم " هم قابلیت اخذ داشت منتهی ما بخشیدیم یغفرلمن یشاء. ولی اگر استمرارش تا مرحله ای بود که در خارج هم واقع شده هر چند در کلیه مراحل که تصرف

درغیر کرده، حتی تصرفاتی که درادرك خودش کرده، وبعد دیگر عینکی برای خودش ساخته که دنیارایک رنگ دیگری می بیند، وهرچند که بعدش هم آمده ابزاری ساخته که اوضاع رایک جور دیگری تغییر داده، اما درهمه مراتب تصرفاتش، سفارش مال این بوده، ایجاد آثار براساسی سفارشات بنده متناسب مصلحت (و نه مطلقا به سفارش بنده) است، تعقق خارجی نسبتی است بین دوچیز: یک مشیت بالغه شامل ویک اراده، طلب وخواستن که این بنده می خواهد. حالا اگر این طلب سازگارنباشد، آنجا که نمی سازد جلوی آنرا می گیرند. اگر درراه صحیح باشد حتی توفیق اضافه به آن میدهند. طلبی راکه کرده بود (طلب بوجه ما) به یک طلب مشخص تر، درمرحله ادراکات قلبی تبدیل شد، باز امدادش وطلب مشخص ترگردید، تاخارج که آمد، طلب مشخص است وکاملا هم همان رامی خواهد ولی ظرفش اندازه ای بود که طلبی راکه خواست باید سعه ظرفی اش درمرحله دوم طلب یک درجه باقبل فرق کند، دودرجه فرق کند، فوقش درچهار مرحله چهار به اومید همد. یک چیز به اومی دهند که کلا وضع طلبیش رادریک سطح دیگری قرار میدهد. ویا بالعکس طلبش صد درجه بود ووضیفهء بندگیش این بود که چنین طلبی را داشته باشد، اعلا، کلمه رابخواهد. این خواستن

الان با این کیفیت بنا نیست انجام بگیرد : " عرفت ال... بفسخ العزائم ونقص الهمم " البته حتما درباب شائن نزول مولی الموحدین که " لایشاؤون الا ما يشاء ال... " ولكن ملاحظه می کند که دیگران خیلی پاشنه شان راقص کشیده اند که بایستند واسلام رازبین ببرند ولی نمی توانند چنین غلطی بکنند کس دیگری است که مشیتش جاری می شود.

امید واریم که خداوند تبارک و تعالی به همه مان توفیق بندگی خودش راعنایت کند.

انشاءال... امیدواریم که خداوند توفیق بدهد که به هرنحو که ممکن باشد خدمت کنیم.

من گاهی بذهنم اینگونه میا آید که هم از نظر جانا ومالا باید حضر باشند که از وجود مبارک نائب الامام امام خمینی تبعیت کنند وهم در ابعاد دیگر واین امر همه ابعاد رامی گیرد فقط بعد تبلیغاتی تنها راهم برای ما طلبه هانمی گیرد بلکه اگر کسی قدرت ذهنی راشته باشد وابداع احتمال کند , ابداع احتمال راهم شامل می شود , بهر حال باید کمک کند.

والسلام علیکم ورحمه ال... وبرکاته

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۶

۶۶/ ۹/۱۵

بحث درباره رابط بین علم و اختیار بود معلوم شد قدرت (بنام فرض. که مفروض داشتیم و حول آن فرض داریم صبحت می کنیم) نسبتش , نسبتی است که زمانش نسبت به سایر کیفیات از موضع اشراف سبقت گرفتن است , یعنی زمانش در موضع نسبت شمولی است نه شمولیت بمعنایی که درشامل و مشمول انتزاعی ویا در شامل و مشمول اضافی ونسبی گفته میشود.

بعد از آن عرض کردیم که حول این قدرت سبقت گیری است که کیفیات وارده از سه مرتبه خاص که تاثیر بر قلب و نظر وحس میگذارند , ارتباط بین کیفیات این تاثیرات همانگونه که در نفس قدرت طلب می گفتیم یک قدرت تعلق است به استباق و یکی قدرت - انفصالی است و این تعلق وانفصا هر دو به وسیله ء این قدرت نسبتشان عوض میشود , یکی محور قرار میگیرد و دیگری حول آن محور قرار می گیرد , یعنی نسبت بین ایندو , جاذبه بین ایندو بوسیله یک قدرتی کنترل میشود و حقیقت قدرت طلب در آنجا هست که میتواند شکل بگیرد و متکیف شود , عیناً در بین اجزایی که وارد در دستگاه مدرک ماهم شده اند باز نسبتهایشان بوسیله ء همان قدرت تغییر میکند (اگر آن قدرت امداد شود و جریان پیدا کند بصورت قضیه تعلیقیه , بهر نسبتی که امداد شود , به همان نسبت وضع نظام حساسیتهای قلبی و وضع نظام حساسیتهای نظری و وضع نظام حساسیتهای حسی حول آن شکل می گیرد) پس از عرض این قسمت , قسمت دیگری اضافه شد که : هرگاه اینها تبدیل به یک وحدت ترکیبی شود , یعنی تناسبات بین مسبتها مغایر و متضاد و در یک نسبتی خلاف آن آشار که آمده اند , نباشد. آنوقت جزمیت پیدا میشود یعنی وحدت ترکیبی بین اینها جزمیت را مید هدویک منتهجه پیدا میکند.

حالا اگر به صرف تصور در اینجا بگذریم و بینیم که آیا بر این چه آثاری مترتب است و آنها را هم ولو تصوراً

ملاحظه کنیم :

عرض کنیم : وحدت ترکیبی میدهد حجت در نزد خود فرد را , یعنی اختیار او قدرت استباق او هم با کیفیتهای وارده سازگار است , در صورتی که اختیاریه خوبی باشد. در صورتی که جهت گیری صحیحی باشد , جهت گیرد. متناسبی باشد , این یک عضو از این مجموعه میشود قابلیت ترکیب با اینها را پیدا می کند , وحدت ترکیبی در حقیقت , در عین اینکه در یک مرتبه بین اجزاء دیگر و قدرت استباق است در عین حال خود قدرت استباق هم در دایره بالا تر در این دایره قرار گیرد. یعنی کیفیتی را که پیدا کرده هماهنگ است , کیفیت این قدرت طلب با کیفیت چیزهای دیگر هماهنگ است و یک مجموعه واحد را میدهند تا جریان علیت حالت خاصی را که با آن یقین میگوئیم بدهد. و اگر کیفیت طلب مناسب با این کیفیات وارده نباشد , هر چند کیفیات وارده ابتدا تأجبر وارد شده اند , یعنی زمینه اختیار اینطور نسبت که اصل آن هم قبلاً

هیچ چیز در آن نباشد. اگر این بالعکس متناسب با آنها نمی آید و رابطه اینها را تنظیم نمی کند. را شمادر بحث مفاهیم ذهنی می گوئید : تناقض است میگوئید همدیگر را نقض کرده و می شکنند در تناسبات عینی که درست می کنید می گوئید این چرخ کارخانه قفل نقض کرده و نمی چرخد , همدیگر باز میدارند , نیروها یکدیگر را خنثی می کنند , در جهت خاص که شما هدف گیری کرده اید کار را جلو نمی برند به آن نتیجه مورد انتظار شما نیست. هکذا در باب امور قلبی میگوئید : حالت اضطراب پیدا شده است از نظر ذهنی متشتت است , مضطرب است از نظر قلبی , اعمالش از نظر عینی غیر مثمر است , اینها را ذکر می فرمائید , با توجه با اینکه معنای مثمر نبودن این است که هیچ در صدش به ثمر ننشید و هیچ اثری نداشته باشد بلکه معنایش اینست که آن تناسباتی که برای یقین لازم است در هیچکدام از اینها حفظ نمی شود.

در اینجا یک بحث هست در اینکه اگر یقین پیدا شود (یعنی فرض صحیح آن را مورد دقت قرار میدهیم) هم جهت است عند النفس , هم جهت است عند المحاوره وهم جحت است عند ال.. تبارک وتعالی. اما حجیتش برای خود نفس وجود , و حصول حالت یقین مستند به این طلب , هماهنگ با این کیفیات است و با تجزم فرق دارد. اینجا چند تا سؤال مطرح میشود : آیا یقین بر باطل امکان ندارد؟ جواب اینست که یقین در باطل را که در کنهش هر قدم جلو بروید , باز یقین بر باطل باشد نمیتوان داشت. میگوئید یعنی چه؟ میگوئید یقین بر باطل

یعنی اینکه یک شخص دارای عقاید فاسد باشد. الان این را میگوئید یقین دارد ولی ما میگوئیم متجزم است و نه اینکه یقین دارد. میگوئید چرا؟ میگوئیم وقتی که شما بخواهید این را بشکنید میگوئید : اگر عنایت به مقدمات بکند یقینش شکسته میشود مواخذ نسبت به خود این نمیشود بلکه نسبت به مقدمات آن مواخذ میشود معنایش اینست که اگر به قدم قبلی بیائیم کنه این یقینش , یقین نسبت بلکه تجزم است. یعنی آن جوهره اش از بین نمی رود والان هم هست. اینکه اعلام میکند من الان نسبت با این مورد خاص یقین دارم , اینطور نیست که این از کلیه اطلاعاتش واز کلیه کیفیاتی که درون ادراکش هست واز کلیه اختیاراتی که قبلاً کرده مجرد شده باشد. اگر مجرد شده بود نمی شد او را به مقدمات ذهنی اش و به مقدمات اختیاری اش انتقال داد و نمی شد برای او از انگیزه واندیشه اش صحبت نمود زیرا بالمره از آنها دراکی نداشت. قدرت تخیلیش نسبت به یقین باطل به این برمی می گردد که معلوم است آنها هنوز در آنجا هست و اینگونه نیست که مفاهمه مسبت بآنها غیر ممکن باشد.

بنابراین یقین را گاهی جدا از وحدت ترکیبی می بینید که مشتبه به تجزم میشود وگاهی می گویند که یقین اصولاً همان خصلت وحدت ترکیبی است. جریان علیت است. البته قوه اختیار است که محور این را میتواند عوض کند تا بشود " تجزم " یا یقین بنا بر این تعریف مختصر نسبت به یقین (اشاره ای که عوض کردیم) یک تفاوت کوچکی در حجیت پیدا میشود , اگر در خاطر مبارکتان باشد یک فرض این است که حجیت را به امور نظری برمی گردانیم ویک احتمال اینست که حجیت را در امور قلبی بیاوریم. حجیت در امور حسی بیاوریم ویک احتمال هم اینست که حجیت را در امور قلبی بیاوریم. حجیت در امور حسی مجرد از امور نظری و امور قلبی , در مقدماتش که میآید حالت یقینش حتماً شکسته میشود , اگر در حال نقض باشد این وضعیتی را که نسبت به عمل حسی دارد با وضعیتی را که نسبت به نظر وقلب دارد. برای هر کدام از اینها برپایه ء خود شان می توان یک استدلالی در جهت تثبیتشان اقامه کرد. چگونه شما میگوئید قول فقیه در باب احکام حجت است؟ همینطور هم کارشناس مدعی است کهدر مقام عمل حجت دارد. همینگونه بعضی از کسانی که فرضاً در امور قلبی هستند میگویند برای ما آن امر قلبی حجیت دارد ولی بنابه امور که عرض شد حجیت به هر سه

اینها بر می گردد به نحو وحدت ترکیبی ونه به هر کدام به تنهایی واین با احتمالات فوق الذکر خیلی فاصله پیدا میکند حالا تک تک احتمالاً را هم که با ن بپردازیم من باب مثال وقتی میگوئید فقهی مستظهر میشود ، ۱- فقیه ظواهری از فرهنگ مکتب به اورسید ملاحظه می کند ۲- ذهنش قدرت ابراع احتمال ، وارد شدن احتمالات متعدد را دارد ۳- قدرت - استنشهار دارد مستظهر شدن (حالا نمی خواهیم بحث اجتهاد را باطول وتفصیلی که است ولو بگوئید برای زمان غبیت ، برای میزان ادراک من ، برای این مرتبه از وسع من و همه این قید ها راهم بزند ، عرض می کنیم درکنه اینکه این قید ها را دارد می زند ، دقت کنید که آیا میتواند حجیت را از سایر بخشهای ارداکش مطلقاً تجزید کند؟ خوب حالا اگر آوردید روی هماهنگ عمومی اینها نسبت به تبعیت از وحی ، پای این حجیت را باید دید کجا میتوان محکم وقرص نمود.

یک احتمال اینست که بگوئیم پای حجیت به وضعیت اختیار فرد ، مستقل از همه جا بر میگردد. این احتمال طبیعتاً باطل است چرا باطل است؟ برای اینکه هر کس باگز خودش گز میکند ومفاهمه هم ممتنع میشود. یک وقت میگوئید خیره باید هماهنگ داشته باشد اما نه دریک دستگاه بلکه هماهنگی هم بین نسبتهای متعدد ادراکی خالی از هیچ مرتبه ای از تناسب به عالم خالقت نیست و طبیعتاً طریق تد بیر عالم خلقت وحی است اینکه بگوئیم : آنها یی که قائل به اصل بودن وحی درصحت نیستند ، اینها هیچ تناسبی را به عالم خلقت و مقتضیات ندارند " غلط است. اینکه یگوئیم : " بالاترین نسبت تقریب را دارند " هم غلط است اینکه بگوئیم : " دراین سمت گیری آن کسی که هماهنگی عمومی این تناسبات را اعلام میکند ، نزدیکتر است آن کسی که هماهنگ اینها را به وحی ، بر می کرداند یعنی ادراکش را ازروحی درجایگاهی قرار میدهد که آن جایگاه مشرق برسایر بخشها است (حتی نسبت به تعلقی که درقدرت اسنباق ملاحظه می کنید نزدیکتر است اگر این را عرض کنیم طبیعتاً این امر بد دلیل تناسبی که به یک امری پیدا میکند که آن امر حکومت برهمه مقتضیات دارد اصولش) چنین پایگاهی مشرف بر هر اقتضایی است درهرمرتبه ، زلزله ای که هماهنگی را ایجاد کرده باشد. لذا از این پایگاه مشرف ، نزدیکترین است ، ادعایمان برنزدیکی هم این است که قدرت شمول زمانی نسبت به همه مراتب از اقتضاء را که درادراکهای نازلتر هست ، دارد ، اگر چنین فرض شد آنوقت اینگونه

نیست که علم " کیف نفسانی " شود و این چیزی بگوید و آن چیز دیگر بگوید و همدیگری کل آن را نفی کند. (اگر تاریخ فرهنگ که منسوب به مسلمین است منزله از این امور است) و بگوئیم فرهنگ ادراکات مسلمین است ، حتی مشاهده میشود که حکم به نجات یکدیگر نیز کرده اند. این دسته و این طایفه میگویند آن طایفه مسلم نیست. موحد نیست. خدا رحمت مرحوم آقای حکیم را ایشان در مستمسک العروه (اگر رجوع فرمائید) دربخشی نجاسات ، دسته هایی را که خارج از دین هستند می‌شمارند و به وحدت وجود که میرسند میگویند : والقائلین به وحدت وجود ان التزم بلوازمها " (اینها را بعد از خوارج ذکر میکند) و درنهایت میگوید " هم نجسون " یعنی همه اینها نجسند : خوارج و کفار و ... این یک قول یک طایفه دیگر از فقها ، اینها را خیلی اکرام میکنند اصلاً وحدت را بآن معنا شما تصورش را هم نکنید ، آن عرض را که شما دارید اینها بالمره ندارند. یک دسته از عرفا میگویند اصلاً کل آن احکام می را که شما گفتید به عرض بیان شده که آن غرض دست ما است و ظاهرش دست شماست میگویند به وسیله ریاضات نفسی و تهذیب نفس قدرت مشاهده پیدا می کنیم ، کشف قطاع میشود ، پرده کنار میرود. میگویند : چشمی که نابینا هست و نمی تواند ببیند چگونه میتواند تصدیق کند؟ بهتر آن اینگونه است که اگر یک چشمی که ضعیف است را فرض ببیند و یا دریک مرتبه تعداد شی را عوض ببیند) میگویند بوسیله این عینکی که با این فرد داده میشود ، اگر به او بگوئید آنجا چه نوشته شده است میتواند جواب دهد ، یعنی می گویند در استفاده از ظواهر کسی این عینک را ندارد و ارون می فهمند اما عینک را که بزند ، تشخص همان ظواهر را میدهد. میگویند : یک مرتبه چشم عینک ندارد و لذا یک جوری می فهمند ، دریک مرتبه چشم عینک میزند دیگری رسید و با یک ابزار مجهز تری دید ، اصلاً کل مطلب عوض میشود و چیز دیگری را ملاحظه مینماید این دسته از آقایان میگویند اصلاً صحبتی را که شما می کنید ولو منطقاً صحیح باشد مصداقی را که برایش رانه مید هید ، این مصداق ما هستیم و نه شما. خوب اینها همانطور که دارای نکتهضعفهایی استند که میتوان روی آنها را دست گذاشت و تناقض در امرشان را اثبات نمود احیاناً دارای نقطه قوتهایی هم هستند که روی آنها هم میتوان دست گذاشت و عکس را اثبات کرد. به اصطلاح خود شان التفات به دقائق و ظرایف و لطایفی دارند که درآن باب نکته قوتشان است.

عین این مطلب را که درباب این دو دسته ملاحظه می کنید ، درباب دسته ای از آقایانی که دقت اصولی می کنند ، آن جاهم یک نقطه قوت‌های بسیار برجسته و درخشانی مشاهده می شود و بعد هم احیاناً در بعض جاها می بینید که یک فتورهای قابلیت ملاحظه داشته و اینگونه نیست که هیچ نباشد.

این دسته (اگر به آن آقایان می گویند. کلاً ویا لمره آن حرف شما تعطیل است) اینها یقین را حجت می دانند و می گویند برای فقیه حین الا ستظهار یقین به اینکه تکلیف فعلی من این است ، حاصل می شود. علاوه براینکه گاهی مشاهده می شود که التزام به تواتر عقلا ، ارداک عقلا ، ونحوه فهم دراین مطلب ، چیزی احیاناً واقع می شود و در بعض از موارد ممکن است باشد که درکنار آن نقطه ضعف مشاهده می گردد ، خصوصاً برای کفار ، درعین حال نقطه قوت‌های بسیار ضعیف ملاحظه می شود که نمی توان گفت که هیچ میزانی از درک آنها هیچ میزانی از درک آنها هیچ نسبتی رابه اقتضاء وبرهان ندارد. در عملکرد و حاصل و انگیزه وغیره فاسد ند ولی دراینکه (بگوئیم از همان راهی که) میتوان ، " جدال بالتی هی احسن " کرد و آنها را شکست داد ونشان داد. اگر هیچ چیز درسرخشان نباشد و هیچ جا معنی نداشته باشند نمیشود حرف را خرد کرد وبه اینطرف آورد. یک مرتبه از اقتضایی که بین کیفیت‌های عالم است ، ولو در مرتبه ء نازلش ، مورد تسالم آنها ست واین با آن چیزی که در بدا هت مطرح اسن فرق دارد ، درمقام نسبت مشترکی که در نسبت هست ، تکیه کردن به اینکه اختیار به معنی قدرت طلب قدرت تغییر هویت به نحوه که هیچ نسبتی به غایت ولو نسبت بعید ، ولو از راه دوره ، پیدا نکند اینطور واقع می شود. به همین – دلیل کافر می فهمند که کارش متشتت شده است. به یک نسبتی که امداد می شود قدرت تغییر دارد و کیفیت‌های جدید بطرف هوی یا تقوی – با اصطلاح مطابق با درخواست این و متناسب با مشیت – واقع می شود ، این غیر از اینست که بگوئید مطلقاً دیگر هیچ ربط ندارد و نسبیتی در کار نیست.

بعد از این قسمت حضور مبارکتان عرض می کنیم که پایگاه مشرف برهما هنگی وقتی که وحی قرار بگیرد ، یعنی قدرت طلب تبعیت از وحی را بپذیرد ، قدرت حکومت برهما اینها را به نسبت پیدا میکند.

حال آنچه را که مادر اینجا میخواهیم صحبت کنیم عرض از بحث بوده اینست که اول " علم " تغییر پیدا میکند " حجت " واستعمال علم در علوم ناقص یا باید به معنای مشکک گرفته شود و یا بمعنایی که بگوئیم مجازاً در این مراتب استفاده میشود. اگر معنای دارد یک نور هست که میگوئید دیوار میتواند حجابش شو یک نور دیگر است که اینطور نیست. چگونه الان واضح است که شیشه در نظر جسم است ولی حجاب نور نمیشود؟ در اجسام دیگر هم اگر نور ، وضعیت نور نیت و قدرتش فرق پیدا کند و مثلاً جاذبه با مراتب نازلترش مثل اشعه شود و بگوئید از اشیا عبور میکند ، این هم نفوذ نسبتی اقتضاء پیدا کردن است و غیر از نفوذ حقیقی ای است که پیدا کند و به حقیقت شی اشراف پیدا کند. شی هم خودش از حقیقتش جدا نیست ، به یک نسبتی میشود که آدم بگوید ، مشکک است البته اگر مشکک را به این معنا بکار ببریم که مثلاً مراتب نسبت نور بشود.

سؤال : آیا وقتی مجازی بکار رود با حقیقت شی ارتباط دارد؟

جواب مشترک یا مجازی آن معنایی است که بگوئیم حجیت مقوله دیگر است. و هیچکسی علم ندارد جز خدای متعال والیائش. آن علم است. مجازاً دیگر در مراتب مختلف حجیت آن را بکار می برم.

سؤال : مجازاً یعنی چه؟

جواب: مجازاً یعنی شباهتی که دارد. اگر مشترک لفظی باشد ، این یک معناست و شباهت هم ندارد و کلاً بریده است. ظاهراً علم با آن معنای اول (مشکک بودن) نزدیکتر است.

حالا اگر چنین باشد از آثار بعدش اینست که هماهنگی روش نتیجه گیری واستنتاج با معیار قرار گرفتن وحی چگونه میشود؟ آیا ما چه میتوانیم بکنیم که وحی جایگاهش جایگاه مشرف باشد؟ هم بر نفس روش وهم محصولانش؟ انشا ال.. .. امید داریم برادران در این امور دقت فرمایند.

سؤال: اگر بنا شد که ادراک بصورت نسبی باشد مفاهمه مشخص نشد که. ...

جواب : نسبت یا نسبی؟ اگر نسبی باشد جای دیگر است و آن هم یک جای دیگر ، اما اگر نسبت باشد نمیتواند رابطه اش قطع باشد باید درک متقاضی این را که اوهم درک میکند در نزد این باشد اضافه. یعنی میتواند با او برخورد کند و ببیند که این در چه مرتبه ای است ، یعنی اگر بخواهیم بگوئیم " کلم الناس علم

قدر عقولهم " معنایش اینست که آنکه بالا تر است می فهمند که قدر عقل و فهم دیگری در چه اندازه ای است , چون بین ادراک خودش و ادراک او هم وجود دارد از هم باید بتواند ارتباط برقرار کند (چون که با کودک سروکار تفتاد ع پس زبان کودک باید گشاد) هم میتواند حرفهایش را تنازل دهد به معنایی که عرض کردیم یعنی نسبت مشرف بر آن است و نه دیدنی که معنای آگاهی باشد) البته یک تکاتی هم در بین صحبت هست که مابرای اینکه خلاصه اش را گفته باشیم و روی بحث سیر کرده باشیم , بآن اشاره نکردیم که مثلاً این معنای حکومت بر زمان ولو در نسبت معنایش حضور در نزد وحدت ترکیبی میشود و نه حضور نزد نفس. آنوقت حضور در نزد وحدت ترکیبی یعنی اینکه وحدت ترکیبی وقتی بر جایگاه شئی حاکم است (ولو به نسبت) زمانهای مختلف در نزدی زمان وحدت ترکیبی که زمان مشرف بر آنها ست را نمی توانیم اشرافش را حد ف کرده و ببریم و بگوئیم این زمانش کاری به این ندارد.

سؤال : این زمان مشرف یعنی چه؟ دوتا زمان دورن هم که نیست؟ یک زمان است که از جزء و کلی تشکیل

شده و تعبیر به اشراف در اینجا روشن نیست. جزء و کل است دوتا زمان است.

جواب : آیا این دوتا زمان مستقل از هم هستند؟

سؤال : ب جزء و کل است ولی اسمش را نمی شود اشراف گذاشت.

جواب : با حفظ قدرت استباق؟ یعنی با حفظ قدرت اینکه کل میتواند زمانش را تغییر دهد و جزء به نسبت

متاثر شود؟ یعنی این قدرت را برای طلب قائل میشوید که بتواند بوضع سبقت بگیرد یا نه؟ یعنی مغیر وضع

در صورت امداد به نسبت میتواند باشد یا نه؟ یعنی آن چیزی را که آقایان درباره نفس میفرمایند , شما در اینجا

درباره وحدت ترکیبی میگوئید , با این فرق که این وحدت ترکیبی را (درباره علم و عالم و معلوم دارم عرض

میکنم) بوسیله ء قدرت طلب کنترل لش را به نسبت بدست خود بنده می سپارند , در اینصورد " افاضه ای "

هم میشود (نه از نظر وجود تنها بلکه) من بابا اینکه طلب تنها بدون اینکه تحقق پیدا کند چیز ندارد و هم

در این افاضه ای میشود , بین طلب این مشیت تناسب است.

سؤال : آیا طلب ادراک است یا طلب مجهول ملحق؟ اگر قبل از طلب ادراک صورت گرفته آیا بصورت نظام

صورت گرفته؟ خارج از نظام صورت گرفته؟ و خود ادراک متأثر از طلب است یا موثر در آن است؟

جواب : خود قدرت الطلب را میگوئید یا طلب را؟ طلب مشخص شده که حتماً چندین بار امداد میشود تا

مشخص شود ولی اگر نفس قدرت الطلب را میگوئید کیف نفس.. ..

سؤال : خود قدرت الطلب در اولین طلبی که میکند و براساس آن نظام ساخته میشود را میگوئیم. جواب :

اولین طلبش متناسب با وضعیت نفسش است و وضعیت نفسش متناسب هست با اینکه قدرت استباق محور قرار

داده باشد قدرت تمایل را یا قدرت انفصال را؟

سؤال : همین محور قرار داد نش تابع چیست؟

جواب : محور قرار دادنش به نفس خود این قدرن استباق بر میگردد.

سؤال : یعنی آیا به یک قدرت و علم در رتبه ء سابقش بر می گردد یا نه؟

جواب : نه : اینها در نزد خودش حاضرند در تغییر خودش

سؤال : آیا بدون ادراک از وضعیت میتواند اختیار کند؟ وقتی استباق بالا خره به یک طرق تمایل پیدا

میکند متوقف بر ادراک نیست؟ یعنی تاثیر علم بر طلب در رتبه سابق و عبارتی همان جبر نیست؟

جواب : نه ! سؤال اینست که آیا علم و اختیار در اینجا متحدند یا مختلفند؟ یعنی هما نگونه که شما در آنجا

میگوئید " کیف نفسانی "؟ در اینجا کیف تحت قدرت است , تحت قدرت استنبا قیه است , کیفی است که برابر

با خود این قدرت است و شما نمیتوانید فاصله بگذارید چون معلومش جزء وحدت ترکیبی خودش است ,

نمیتوان با آن " علم " گفت. همانطور که شما در " علم نفس به نفس " میگوئید اختیار در آنجا لازم نیست؟

مادر اینجا میگوئیم نمیتوانید بین نفس قدرت اختیار و علم فاصله ای بگذارید چرا که جزء خودش است , نهایت

نه جزئیتی را که در باب (شی بسیط که جزء ندارد) ربطش باشی دیگر میگوئید یک وحدت ترکیبی خاص

است که خودش در نزد خودش حاضر است نه اینکه غیر در نزد او حاضر است.

سؤال : قبل از آن وحدت ترکیبی متوقف بر چیست؟

جواب : قبل که نمیتواند داشته باشد.

سؤال : یعنی طلب رابه وحدت ترکیبی تغییر می کنید؟

جواب : نه , حصول چیزی که طلب کنید. وجود چیزی که طلب کنید.

سؤال : قبل از اینکه وجود پیدا کنید

جواب : قبلش که معدوم بوده است.

سؤال: در رتبه طلب.

جواب : در رتبه طلبی هم نبوده. این طلب تازه در اینجا قدرتش پیدا میشود حصول پیدایش قدرت طلب

در اینجا ست.

سؤال : یک طلبی واقع میشود. کیفیت در طلب (ونه کیفیت در خارج) چگونه است؟

جواب : وقتی میخواهید نفس قدرت طلب را تحلیل کنید , چیزی که سابق بر آن نمی گذارید.

سؤال : پس چگونه طب کرده ایم؟

جواب : قدرت طلب است ونه فعلیت طلب.

سؤال : فعلیت طلب در عالم خارج؟

جواب : نه در عالم ذهن هم نیست , در عالم قبل از ذهن هم نیست , قدرت طلب داشتن , قدرت کاری را

داشتن غیر از اینست که شما آن کار را انجام دهید.

سؤال : ولی وقتی خواست آن کار را بکند.

جواب : بعد متناسب با کیفیت است ولی کیفیت را خودش معین کرده است. خودش موثر برخوردش بوده ,

همینجا ست که یک مقداری دقت لازم دارد.

سؤال : در رابط ء علم و طلب که میفرمائید در مرتبه ... متحدند.

جواب : آنوقت دیگر لغت علم به این معنا بر آن صادق نیست که گفته شود " وجدان غیر است ". سؤال :

تمیز با لاقتضاء است؟

جواب : دیدن نیست ، متکیت به کیف بودن غیر از دیدن است ، نه علم را به این معنا میتوانید مطرح کنید
ونه طلب را ، خارج میشود.

سؤال : از علم میشود ولی چون طلب اشراف داده.

جواب : بناست که طلب هم آن خارج کنید. یعنی بوجود بیاید وبعد طلب کند هنوز قدرت طلب نشده است
، مادر تحلیل نفس قدرت الطلب هستیم.

سؤال : آن چیزی ک ابتدا ئاً طلب آن تعلق پیدا میکند.

جواب : آن خیلی فاصله دارد.

سؤال : اولین آن آیا با علم حاصل میشود با بدون ، فعلا براساس طلب انجام گرفتن ، این چند رتبه است.
در آن رتبه اول که میخواخید پیدا یش قدرت طلب را تحلیل کنید که دیگر این فرمایش را نمی توانید بگوئید.

سؤال : مگر قدرت طلب با نفس متحد نیست؟

جواب : اگر پیدایش آنرا تحلیل می کنید ومیگوئید داخل موجودات یک وجودی است که ما همیتش به
خودش سپرده شده ، این با آن حالتی که خودش کیفیتش را مشخص کرده باشد فرق دارد. شما وقتی که
کیفیت اختیار را با کیفیت میکروفون واستکان و نعلبکی مثال می زنید که ایجاد وجودش برابر با ایجاد ما
هیئتش است ، دراین جا حرف شما درست در میآید و طبیعی است که لازمه ء این فرمایش جبر است.

سؤال : یعنی قدرت اختیار با نفس انسانی متحد نیست؟ وصف مختلف نسبت به یک موضوع واحد نیستند؟

انسان است ومختار است وفجور وتقوی به اولهام شده است اینها همه توصف یک معنای مشترکی را میخواهد
بکند وبعد در مرحله بعدی است که اختیار اول را بعد از وجدان اختیار وبعد از علم حضوری به خود اختیار ،
صورت میدهد؟

جواب : دراینها یک تفاوتهایی وجود دارد که انشا ال... جلسه آینده بآن میپرد دازیم

سؤال : وجود اختیار را بما هو وجود آنها هم قائل نیستند که متاً ئر از علم است. اگر میگویند جبر علمی

برارده حاکم است بهمین معناست که در مرتبه انتخاب ، تابع آن ادراکات است که انتخاب صورت میگیرد.

منتهی در اینجا آن را از طلبهای مرتبه ثانی پائین تر آورده و میگوئید نظام ادراکات تابع طلب اول است و در هر حال درباره آن این سؤال هست که این طلب اول بدون ادراک صورت میگیرد یا با ادراک؟ آیا وحدت ترکیبی ادراک دارد؟ بالاخره موثر از آن ادراک است و در هر حال معنایش اینست که جبراً حاصل میشود.

جواب: اگر شما گفتید که این قدرت طلب اقتضاء را به خودش سپردید و نه اینکه اقتضاء هم به ایجا د ش بدانید، اگر به این عنایت شود مطلب حل است.

سؤال: خودش سپرده شده ولی تابع ادراک است یا خارج از آن؟ یعنی آیا ادراک در آن تائثر میگذارد یا نه؟

جواب: آیا ادراک موضوعاً در اینجا مطرح میشود؟ سؤال ما اینست که آیا غرضتان از ادراک چیست؟ آیا ادراک وجدان غیر است؟ دیدن است؟ یا اینکه دیدن نیست؟

سؤال: مطلوبی را که طلب میکند ادراک میکند یا نمی کند؟

جواب: حالا در پیدا ایش قدرت طلب هستیم و هنوز به مطلوب نرسیده ایم.

سؤال: در رتبه بعد از پیدایشش طلب، این طلب جبراً انتخاب میکند..؟

جواب: در رتبه بعد از پیدایشش هر چیزی را که در آنجا برایش تمام کردید، اگر گفتید اقتضاء را خودش تغییر داد، بعد طبیعی است که طلب متناسب با اقتضا است و هیچ ضروری هم بکارما نزده است.

سؤال: خلاصه در اصل اولیه اش که میخواهد انتخاب کند، قدرتی جعل شده است، اینجاشده...

جواب: گاهی ایجا شی با ماهیتش است که در این صورت اقتضاء منسوب به ایجادکننده است. و اگر چنین چیزی را در باب اختیار بگوئید...

سؤال: این حرف اصلاً فرض متناقض است که ما بگوئیم یک چیزی ایجاد شود که این چیز اصلاً چیزی معینی نیست. اگر اصلاً تعینی ندارد، پس وجود ندارد.

جواب: دقیقاً اساس صحبت در همین جا است که شما می گوئید چنین چیزی وجود پیدا نمی کند. ولی اینکه می گوئید تناقض میشود و وجود پیدا نمی کند، توی چه دستگاهی می فرماید؟ اگر شد این را بر اساس همان بداهت کذا بدارید می گوئید که ضد وجدان اختیار است..

سؤال: شما این را در هیچ دستگاهی نمی توانید بگوئید.

جواب: در این صورت امکان صحبت وجود ندارد.

سؤال: شما میخواهید ما را خلع سلام کنید. ما هم میگوئیم اصلاً مکالمه را تعطیل می کنیم چرا که اگر نباشد از هر کجا که ما آغاز کردیم , غلط باشد ولی هر چه که شما میگوئید آن را در دستگاه خود هماهنگ بدانید ولی تا ما حرف می زنیم آن را به دستگاه دیگر نسبت دهید. بنا براین من چرا در دستگاه شما بیایم و به چنین هویتی قائل شوم؟ اگر میفرمائید هماهنگی؟ این تازه یک فرض است. بچه دلیل یک نظام هماهنگ دیگری را نمی توانیم ارائه دهیم؟ ما نظامان هماهنگ است و درون متناقض هم نیست. جواب: اگر شما اختیار را تحلیل کردید و درون متناقض نبود, ما هم همراه شما هستیم اما منطق شما قدرت عمل را نمی آورد.

سؤال: پس " مدرک " قدرت عملکرد عینی است و این حرف دیگری است.

جواب: ولی شما بهر حال دارید عمل می کنید و نه بروفق دستگاهتان ولذا است که بابه بن بست رسیدن آن , قرار براین شده که برای عمل منطق بد ست آوریم و بحث به اینجا کشیده شده است.

والسلام علیکم ورحمۃال.. وبرکاته

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۷

۶۶/۹/۱۸

بحث درباره این بود که " اختیار " چه نسبتی با علم دراد؟ آیا " علم " رابطور کلی از " اختیار " جدا کردیم و آنرا جبری توصیف نمودیم " علم " معنا پیدامی کند؟ یا اینکه صرفا " کیف " و " خصوصیت " و " حالتی " می شود؟ همانطور که قبلا هم عرض کردیم این توصیف , اینرا که بگویند علم واقع نمایی دارد را هم از دست می دهد. تنهائی توان گفت معلول علتی است و بدنبال علتی پیدا شده است. بنابراین احتمال و قول قرار شد علم جزء اوصاف نفس باشد و چیزی بجز " کیف نفسانی " نباشد , تا " علم " و " عالم " و " معلوم " متحد نشوند و اگر غیریتشان حفظ شود (بناب آن قول) در نفس حضور پیدانمی کند وقتی هم دوئیتشان حفظ نشود و در نزد نفس حاضر شود در آن صورت این مطلب که علم معلول علتی است صحیح است , باعلتش سنخیت دارد هم صحیح است اما چرا می گوئید " واقع نما " ست؟ " واقع نمایی " مطلب دیگری است غیر از سنخیت داشتن او با علت. چرا؟ چونکه فرض بر اینستکه عالمی که می گوید من اصالت ماهیت راقائل هستم کیف نفسانی اش جبرا حاصل شده است بر اینکه چنین بیانی را بکند و عالمی هم که می گوید من قائل به اصالت وجود هستم آنهم کیف نفسانی اش معلول به علتی است که آن علت موجب شده که چنین صحبتی را بکند. برای هر کدام از اینها آن حالتشان واقعیت دارد یک وقت می گوئید این باعث خارجی سنخیت دارد دو علت روی ایندو نفر اثر گذاشته اند دو معلول دراد اما هر دو در رابطه با عالم خارج و در رابطه با یک موضوع به قضاوت بیرداخته اند و هر یک قول دیگری رانفی می کنند حداقلش اینستکه ایندو قول بر حسب منطق صوری دو قول متضاد است که درباره یک موضوع واحد جمع نمی شود. بگوئید که خصوصیاتش مختلف است و از قانون ضد آن خارج است بدلیل اینکه این عالمی رامی گوید دیگری عالم دیگری رامی گوید این حرف معنایش اینستکه ربطی به واقع ندارد.

اگر بگوئید مقدماتش مختلف است مامی گوئیم فعلا صحبت از اینستکه آیا " علم " بعنوان کیف نفسانی معرف خارج هست یا نه؟ یعنی می گوئید بسیار خوب این اختلاف مربوط به مقدمات است و یکی از مقدمات هم غلط بوده است اما فعلا بحث مادر باره این کیف نفسانی است که آیا این کیف نفسانی واقع ناماست یا نه؟ و اگر بگوئید واقع ناماست معنایش اینستکه یا بگوئید رابطه اش با آن موضوع واقعی خارجی غیر از حالت واقعی نفس قطع است یا بگوئید ارتباط دارند؟ (گاهی واقعیت رابه معنای حالت عالم بکار می برید گاهی واقعیت به معنای آنستکه معلوم است در نظر او خارجا , یعنی علمش مشیره طرف خارج است. والا معلوم و علم و عالم در نزد هردوی اینها متحد هستند) حالا سؤال می کنیم که اگر بخواهید بگوئید که " واقع ناماست " یعنی چه؟ یا مجبورید بگوئید واقع ناماست دو کیف نفسانی جدا گانه است که برای دوفریدا شده است. از دوراه هم آمده اند که منجر به این دو کیف شده است. مامی خواهید بگوئید یکی از آن دو واقع نامان باشد باید معیار دیگری برای معرفی علم ارائه بدهید. زیرا خود اعترافات و التزاماتی را که دارید درباره اینکه مواد باید چنین باشد و دستگاه تنظیم ارتباط و صورت هم چنین باشد اینهم یک واقعیت نفسانی است بنابراین تا اینجا می طلب جدلی الطرفین می شود. بالاتر اینکه یگوئید این یک واقعیت است و آن واقعیت دیگر. حالا اگر ارتباط به خارج ندارد و لکن خودش بعنوان یک چیز در عالم واقعیت دراد و هست. عرض می کنم که در این صورت دیگر قدرت تجهیل دیگری را ندارید. یعنی نمی تواند این فرد به او بگوید که دیگری جاهل است و نمی فهمد و بالعکس. اگر علم بخواهد جبرا حاصل شود یک چنین مطلبی سر راهش هست.

علاوه بر اینکه در لفظ جبر گفتن معنایش اینستکه چه نفس را مجرد فرض کنید چه بقول کسانی که دارای آراء باطل و فاسدی هستند و ماده را اصل گرفته و خواصش را منحصر به آن می دانند , آنها هم قانونمندی را اصل می گیرند و قوانین خواص ماده را در پیدا یش آثار اصل می دانند. آنها هم می گویند علم بعنوان یک خاصیت ماده جبرا پیدا می شود " جبر علمی " ای را که در آنجا بیان می کنند با " جبر علمی " ای که احتمال دیگری است که مثلا علم حضرت حق سبحانه و تعالی اشراف دارد برگزیده و حال و آینده , فرق دارد. جبر علمی مادیین یعنی اینکه ماده آثار خودش را می گذارد و علم حاصل می شود , حال اگر ماده آثار خودش را گذاشت و علم بعنوان

نتیجه قانونمندی ماده حاصل شد در اینجا هم تعریفی برای علم و جهل نمی توان معین کرد؟ چون اینجا یک نتیجه مادی دارید ، آنجا هم منتجه ء مادی دیگری ، نه صحبت از واقع نمائی است و نه صحبت از اینستکه یک طرف بتواند به دیگری نسبت تجهیل دهد (اصلا تعریف جهل معلوم نمی شود. این انسان مطابق باخصلت خودش است و آن انسان هم مطابق باخصلت خودش. اگر مطلب در این قسمت واضح باشد که گفتن جبر و خارج کردن قدرت اختیار از ذات علم (یعنی اختیار را جزء مقوم ذات علم نگیریم) آنوقت جبر را چگونه تعریف می کنید؟ ولی اگر گفتید که این قدرت الطلب (راکه قبلا توضیح مختصرش را عرض کردیم) امداد می شود ، اگر طلبش سازگار با عالم نبود نظام قدرمتیقن حاصل نخواهد شد ، وحدت ترکیبی بین آنچه در بخشی که مخزن ورودی آثار حسی است وارد شده و در آن قسمتی که مخزن ورودی آثار نظری و قلبی است (اگر بگوئیم که عالم درسه مرتبه ارتباط بانسان دارد) اگر گفتیم در این سه مخزن آثاری آمده اند و ابتدائا ارتباطی هم دارند ولی ارتباط در حد تمیز جزئی (تمیز بدوی ، تمیزی راکه در کودکان ملاحظه می کنید) تمام می شود و گفتیم هر وقت قدرت طلب اشراف بر این پیدا کرد و امداد شد به نسبتی که متناسب بامشیت بالغه امداد می شود ، این مخزنها حول محور طلب امداد شده ، به نسبتی که امداد شده است ، نظام جاذبه اشان تغییر می کند. یعنی دیگر این آثار اثر خود را بالمره ندارند؟ یا شما کلمه مشیت را به نسبت اضافه کرده اید در نسبیتی که بین طلب این و طلب مروط به مشیت بالغه است قرار می گیرند. وقتی طلبش خلاف نظام عالم است ، ولو امداد شده ، و لکن نظامی هماهنگ که بتوان یک وحدت ترکیبی را تحویل دهد پیدا نمی کنیم (چه در بخش ادراکات قلبی و چه در بخش ادراکات نظری و چه در بخش ادراکات حسی) بنابراین حالت تشمت در ترکیبی اگر هماهنگ باشد ، یعنی طلبش هماهنگ است و به نسبت جزمیت حاصل می شود. جزمیت که پیدا شد سه نظام قدرمتیقن در این سه بخش حاصل می شود که باز آنها هم به هم منسوب هستند و یک نظام قدرمتیقن را معرفی می کنند که این نظام قدرمتیقن ، این وحدت ترکیبی در جزمیت درسه مرتبه که حاصل شد ، آن طلب جزء آن است. و اختیار بعنوان محورا اصلی جزء اینست ، و حالت به نسبت باعالم داشته باشد و هم آرامش و سرور و ابتهاج دارد. در چنین فرض زمان این نسبت بر زمان نسبیتهای ناقص تر مشرف است ، قدرت احتجاج بر آنها را هم در این

نسبت زمان قدرمتیقن (قدرمتیقن یک نظامی دارد که این خودش یعنوان یک نسبت درمختلفی که درعالم وجود دارد) برنسیتهای مادون خودش اشراف دارد وچون این نظام قدرمتیقن راقبلا عرض کردیم درصورت هماهنگیش به تبعیت ازوحی است که تنها ممکن است این نظام قدرمتیقن پابگیرد واین ازنحوه طلب قبلی نشاءت می گیرد که اگر طلبش طلب هماهنگ است علمش هم کیف متناسب بااین عالم راپیدا می کند این که متناسب باعالم است , برآنکه متناسب نیست مشرف است وقدرت تحلیل آن رادارد. ارتباطی راکه بابقیه ازراه تکلم پیدا می کند , اینجوری نیست که آنها هم درهیچ مرتبه ای , هیچ چیزازاین عالم رانداشته باشد. سازماندهیشان غلط است ولکن اضطرابشان وجود دارد وخود نفس اضطاب بعنوان یک زمان ملاحظه می شود که ارتباط این زمان مطمئن برزمان مظطرب اینستکه قدرت احتجاج براورادارد یعنی می تواند ببرد نشانش دهد که این طلب غلط است. این نشان دادن نه ازقبیل دیدن است , ازقبیل اینستکه می تواند دستگاه اورا آسیب بزند وآسیبهایش رانشان دهد ودردستگاه خوداوتصرف کند, درنظام اوقدرت تصرف پیدا می کند , اومکوم می شود اوقدرت مقابله بااین راندارد. این می تواند مرتبا تجزم وجزمیت رامقابله قراردهد وتجزم برابر جزمیت , قدرت نافذه وزمان نفوذ ندارد ولی جزم ویقین نفوذ برتاءثیرات تجزم نسبت به خارج رادارد.

یک نکته ظریفی رادراینجا اشاره می کنیم که مساءله اختیارعلیت تجریدی وقائل شدن به اینکه هرماهیتی خصوصیات شخصی خودش رادارد , قابل حل شدن نیست چرا؟ چون باید اثرهم سنخ ماهیت علتش باشد واگر بگوئید یک هستی وجود دارد که اهیتش معین نیست چون درآن دستگاه می گوید " الشی مالم یتشخص لم یوجد " نمی توانیم این رابپذیریم. تشخیص ماهویش راباید حتما تمام کند وازآن تشخیص ماهوی که نتیجه می گیرد که این علت برای چه معلولی وبرای چه نحوه اثری , چه درباب ذهن وچه درباب قلب وادراکات عینی وخارج , باسد. حالا اگر ماهیت رابراساس اصالت تغیرمعناکنید , همینطوراست که می فرمائید ولی اگر هویت را, کیفیت را , ازباب اصالت تغیر معنا کنید نمی توانید بگوئید چنین می شود. چه رسد به اینکه کسی نسبت بین تغیر وتغایر رابخواهد ملاحظه کنید وعلیهذا کسی که درباب هویت می گوید " الشی مالم یتشخص لم یوجد "

وهویات را هرکدام می گوید تامشخص نشوند وجود پیدا نمی کنند , ماعرض می کنیم که در ذهن شما مشخص نشوند یادخرج؟ در خارج این معنای تعینی وتشخص راکه می فرمائید چیست؟

آیا درمنسوب بودنشان بهم مشخص هستند یامجرد ومنتزع ومستقل ازهم مشخص هستند؟

طبیعتا اصالت تغایر مجبور است اینها را جدای از هم مشخص بداند وخصوصیات هر ماهیت را وقتی می گوئید " ماهیت من حیث هی , هی لیست الاهی " معنایش این نیست که هیچ ندارد معنایش اینستکه که هیچ ندارد معنایش اینستکه وجودنداردولی خودش که خودش است. ماهیت دایره , ماهیت دایره است نه ماهیت مثلث , تنها وجود خارجی ندارد. تغایرماهویش که محفوظ است , تغایرماهویش درنفس تغایرش ازهستی اگر استقلال داشته باشد آنوقت طبیعتا درباب مساله اختیارگیرمیافتد , وجود که پیدا کند باید همان خاصیت رداشته باشد اثرآن اختیارباید همان باشد که مناسب باخودش است این نحوه بیان , درباره هویت وچیستی کیفیت وتغایراشیاء درباره شی خارجی وتغییراتش هم عاجز می ماند , چه رسدبه تصرف واختیار. این نمی تواند ملاحظه حرکت رابکند چه رسد به تصرف که کیفیت خاص ازحرکت است. ازاینجا یک پله بالاترراعوض می کنم , اگرنسبت بین زمان ومکان کیف تعلق شد آنوقت کیف تعلق باید تناسباتی که مناسب تعلق است برایش لحاظ شود هم درتعریف هم درنسبتهایی که درتعریف واقع می شود وهم درعینیت وهم دراحکام ودرنسبتهایی که درعینیت جریان پیدامی کند.

تناسبات نسبت به مشیت واصل بودن مشیت بعنوان یک تعلق حاکم برهمه این تعلقها نه به معنای جزء وکلی که بگوئیم کل اضافه ازاجزاء ندارد وتغایری آن رامعناکنیم ویانهایتش آن راتغییری معناکنیم بلکه درکل تعاریف هم درتعریف ازکل وهم ازجزء و... درهمه " تعلق " موضوعیت پیدامی کند واصل مفروض قرارمی گیرد. اگراصل مفروض باشد آنوقت معنای علیت ازانتزاع بیرون می آید می گوئیم نسبت بع مفاهیم نظری علیت تناسبات تعلقی است که اینجوری عمل می کند ونسبت به اختیارکه میرسید تناسب این رادرتعلق می بینید.

اگر متناسب است نمی گوئید اثرباید سنخ علت باشد وباخصوصیات شخصیه اش متشخص شود , اصلا خصوصیتش اینستکه بتواند تصرف درنفس خودش بکند وطلبش راعوض کند. این تصرف رابه اوداده اند.

اینجوری نیست که نشود این تصرف رابه اوداد. اینکه بگوئیم این خصوصیت چیست؟ اگرچیستی آن رادرمهیت " اصلت شی " می پرسید نمی تواند باین جوردرآید (خصوصیت " خصوصیت نداشتن " دردستگاه اصلت شی می شود) ولی دردستگاه منطقی که اصل رابرتعلق اشیاء به جلت عظمته , بمشیته جلت عظمته قرارمی دهد , نمی گوید این خصوصیت خصوصیت نداشتن است , می گوئیم خصوصیت تصرف است , لازمه خصوصیت تصرف اینستکه معلل به علت خاصی که قبلادرمهیتش لحاظ شده باشد , نباشد وبه نفس قدرت تصرف برگردد , سنخیت معلول نسبت به علت اگر دراصلت شی باشد باید بگوئیم اگر معلول سنخ علت نباشد معلول بلاعلت است. چون خود علت راروی اصلت شی تفسیرفرمودید. چه واسطه ای برای نسبتان است؟

دراحتمالی که اصلت شی باشد نمی شود فرض نمود قوه اختیاری راکه بگوئیم چون قوه اختیاراست می تواند هم اینگونه عمل کند وهم آنگونه عمل کند. باید حتما معلول سنخیت داشته باشد وخصوصیتی درآن علت باشد که فقط این ازآن خارج شود. این منتجه اش است. این ازقبیل همان اختیاری می شود که مادیها هم معنی اختیاررابه اینگونه جبرمی رسانند. نهایتاینجا جبرعلی می آید وآنجابر قانونمندی می آید. آنجاهم می گویند هزاران هزارعامل تاءثیردارد. شمایی گوئید من کاری به هزاران هزارویک میلیون ندارم , بلکه بگوئید آیا منتجه قانونمندی تحت قانون عمل می کند؟ می گوئید حتمایک منتجه بیشترندارد. به همین دلیل هم روانشناسی می خواهد علت فعل راکشف کند. می گوید قانون دارد که ایشان این راطلب کرده است اگرکسی گفت قانون دارد که قانون تخلف نمی کند چرا مجرم باشد؟ قانون جرم دارد به این چکاردارد. مگراینکه بگوئید این مجرم نیست ومابرای اصلاح جامعه نیازمند هستیم که ایشان راتاءدیب کنیم تا قوانین شکل جمعیش عوض شود ومنتجه هاشکل دیگری پیداکنند. آنوقت سئوال اینستکه خود این عمل شماهم که تحت قانون استوبلا اختیارهرادراکی راکه می خواهید نمی توانید تصورکنید.

حالا آیا اگر هرگاه چنین چیزی مفروض شد که نظام قدمتیقن , وقتی پیدا می شود که طلب تناسب باتبعیت ازوحی داشته باشد وسبک وسنگین کردن اموروادراکات , ادراکاتی که ازوحی است وحاکم بربقیه است راقراردهد واگر چنین طلبی باشد آیا درخارج آثارش می شود مثل اثارکسی که طلبش نسبت به دنیا هست؟

کیف طلب ناهماهنگ باتاءثیراتی که وارد درخزانه های متعدد وجود انسان شده , درمرتبہ ادراکات حسی وادراکات قلبی ونظری , گفتیم که آنجا نتیجه اش اضطراب است , نتیجه این اضطراب باید درخارج آثاری که می گذارد , اضطراب باشد باید هرروز " ماله من قرار " باشد و " شجره خبیثه اجتشت من فوق الارض مالها من قرار " هرروز مجبورہستند سیاستگزارپہایشان راعوض کنند. کفاریک اصول ثابتی راندارند نہ دراخلاق , نہ دررفتارونہ درارتباط انسانہا باہم وقوانینشان ونہ درفرضیات وتورپہای علمیشان , ہمین موضوع نداشتن یک " اصول ثابت حاکم درمبانی تئوریکی آنها درتوصیف مادہ " علت شده کہ یک عده ای بگویند " پس بنابراین اینہاربطی بہ اتدلال وفلسفہ وغیرہ ندارد , آثاری ہم ندارد ومی شود برای اینطرف استفادہ کرد " درحالیکہ عکس این قضیہ صادق است چون این دستگاہ فقط بادستگاہ کفرسازش دارد , اضطراب وعدم استقرار جزء ہویت حقیقی آن است وبہ درد اینطرف نمی خورد. آن یک بستردیگروبرای یک چیز دیگر است البتہ موءمنین ہم دراین عالم ابتلاء پیدا کردہ اند ماہم کہ اینجا صحبتش رامی کنیم ہم زیرلامپ چراغ نشستہ وهم پشت میکروفون صحبت می کنیم وهم دردستمان سیگاراست وهم لباسمان محصول آنهاست. یعنی الگوی مصرف ماہم اینجوری نیست کہ متناسب باجریان رشد دردستگاہ الہی باشد واین مقدمات زمینہ پیدایش یک احتمالاتی است کہ انشاءال... تعالی بعدا بہ تصدیق بانجامد وبعد بہ مراحلی برسد کہ درعینیت ظہور پیدا کند. خداوند انشاءال... ہمہ راموید بدارد کہ درجہبہ فرهنگ وسیاست واقتصاد باکفردرگیری داشتہ باشید وبآثارآنها مقابلہ کنید. طبیعتا اولین اثرہای جزئی درتغییر کاربدهاست نہ اینکه نیست , ولی این مراحل خیلی بعیدہ آن است یعنی نسبت تاءثیر گذاشتن های طلب درجزئی ترین مرحلہ اش است تا انشاءال... ابہ مراحل عالیہ اش برسد. بہرحال درامرچنگ ہم برادران یادشان نرود واگرروزہای تظاهرات ازنظرمانورکم شدہ است اینجور نباشد تاوقتی کہ روزہای تظاهرات است ویاروزاعزام بہ جبہ است التفات داشتہ باشید وبعد التفات بہ مطلب نداشتہ باشید. امیدواریم بہ برکت تجہ حضرت بقیہ ال... (عج) مسلمین درہمہ ابعادتوجہاتشان بیشترشود وماہم درخدمتتان مواظب ترباشیم ویک ذہن مارا پرنکند ازچیزدیگری بازمانیم وتوجہ ماہہ بندگی خداباشد.

والسلام علیکم ورحمہ ال... وبرکاتہ

بسمه تعالی

موضوع شناسی دور دوم

جلسه: ۱۸

۶۶/۹/۲۲

بحث در باب موضوع شناسی و نسبت بین علم و اختیار بود و در این قسمت عرض کردیم اگر لحاظ ماهیت و هویتها بقید خصوصیات خودشان مستقل از یکدیگر نشود (حتی مستقل از ایجاد) و بگوئیم که ماهیات باهم متفاوتند (در مرتبه خودشان , ولو ایجاد هم نشوند) یعنی اقتضائی دارند , این باصالت شی سازگار است و این قدرت تعریف خودش را هم ندارد کیف باینکه اختیار را بخواهد تعریف کند , چون تغییرانمی تواند معنا کند.

حال امروزی یک نکته لطیف دقیقی را در مقام تصور خدمتان عرض می کنیم که شما آن را مورد تفت قرار دهید و سپس برمیگردیم مطالبی را که بعرض رسیده جمع بندی می نمائیم.

یک فرض از فرضها اینست که وقتی جهت گیری عام طلب بوجه مابطرف خود قوه طلب قرار گرفت (یعنی خود قوه را درنس قدرت طلب که هستیم تشریح کردیم) که می تواند متعلق شود به خودش و یا می تواند از تعلق به خود پرهیز داشته باشد , یعنی قوه استباق سبقت گیریش می تواند بر اساس محور قرار گرفتن خود (خودتعلقاتش , خود تمایلش) باشد و می تواند از این پرهیز داشته , نفرت داشته و منفصل از آن باشد که تازه هویت طلب پیدا شود که طلب و طالب و مطلوب در این مرحله خاصش خصلت " وحدت ترکیبی " می شود و " قدرت الطلب " می شود , طلبی خارج از خودش ندارد یک کیف جدیدی در خودش پیدا می شود که نسبت به هویت جدیدش , خودش موءثر می باشد , یعنی خودش به خودش سپرده شده باشد (در اینکه چه کیفیتی پیدا کند). دنبال این مطلب اگر امداد بشود , گفتیم نظام حساسیتهای قبلی و نظام ذهنی و نظام ادراکهایش نسبت به حس , شکل می گیرد و جزمیت یا کیف بزرگتری که می شود نظام قدر متیقن (برای کسی که جهت گیریش موافق نظام جهان جهان و فطرت و سرشت و بافت عالم است) پیدا می شود.

حالا می خواهیم این تصور اضافه کنیم که اگر بگوئیم همانگونه که شخص در مرحله امداد می تواند نسبت به زمان و مکان و نسبیت حالات روحی و کیفیات نظری و کیفیاتی که نسبت به درک از خارج دارد ، از ناحیه خدای متعال متناسب بانسبیتی که بین این طلب و مشیت بالغه است امداد بشود نسبتی را که این دارد ، یک نظام قدرمتیقنی محقق بشود، یک زمان و مکان و یقین و آثاری متناسب براوافاضه بشود ، ایجاد گردد (از ناحیه خداوند تبارک و تعالی به امدادی که خدای کند) حالا اگر در خارج هم به نسبت بین نسبیتی که بین این یقین و طلب هست و مشیت بالغه الهی شی در خارج ایجاد شود، خوب عنایت بفرمائی : یک مرتبه اش خیلی زود رذهن می رسد ، شما یک دستفروشی بزرگ را تصور کنید که اثاریه اوراق می فروشد. رادیاتور است و شمایلک موتورهم پیدا می کنید و یک شیی پیدا می کنید و ... و میائید یک یخچال یا آب سردکن می سازد و بعد هم حروفی را از آنجا پیدا کرده و از ترکیب آنها " سلام ال... علی الحسین و لعنه ال... علی قاتلین الحسین " را روی آن آب سردکن می نویسد ، دیگری هم می آید همین رادیاتور را پیدا می کند و می برد با آن فرضاماشین درست می کند و انجین ماشین را خنک می کند ، سیلندر ماشین را خنک می کند ، در اینجا فقط اثر مجموعه ، قبل نبود ، بعدا با ترکیبی که شما درست کردید ، اثر مجموعه پیدا شد. یعنی وجود اثر را اگر به خالق بخواهیم نسبت بدهیم معنایش این است که اشیائی که در اینجا هست خواصی را داشتند و در نحوه تکیبی که شما درست کردید اثر جدید بوجود آمد. یک احتمال در یک قدم بالا تر اینست که بگوئید اگر معنای امداد این باشد که اثر تنها ایجاد نشود (در مرحله ای که شما کیفیتهای درست شده ای را می آئید بهم دیگر شکل و نظام می دهید) بلکه بگوئید که مثلا میشود در کیفیت مولکولها تصرف نمود و آلیاژ جدیدی را بدست آورد که قبل این آلیاژ نبوده و ماده ای به کیفیت نداشتیم این جا باز قدم دومی است که بذهن هم نزدیک است و خیلی دور نمی آید چون هنوز سراغ قانونمندی ماده ، قانونداری ماده اقتصاد داشتن ماده نرفتیم ، ترکیبی بین افتضا کرده ایم و یک افتضا جدید بوجود آورده ایم حالا اگر کسی از این جا یک قدم بالا تر بگذارد و بگوید هویت اشیا که بجز کیف تعلقشان نیست (در دستگاهی که نه مکان را به تنهایی و انتزاعی اصل بداند و نه زمان و تغییر انتزاعی اصل بداند بلکه نسبت بین ایندو که میشود نسبیتی که این کیفیت در کل مشیت دارد ، جایگاه که دارد ، را توجه دارد)

اگر در این موضوع تشریف بیاورید ودقت , دیگر مانع نیست که بگوییم : " قانون شی اقتضای شی و خود شی به امداد الهی ایجاد میشود . "

حالا اینجا من یک پاورقی میزنم و کمی توضیح میدهم وبعد دوباره به متن صحبت برمیگردیم. آنجایی که میگفتید میشود ترکیب نکنیم , این رادیاتور را برداریم و این دستگاه آب سردکن را درست کنیم در آن جا کار برد علم میتواند الهی و غیر الهی باشد ولی لااقل مجموعه سازیتان حتما باید الهی باشد. در آنجایی که آلیاژ را درست می کنید باید یک قوانینی هم برای ترکیب و مرکبی که میسازید , باشد. در تمدن کفریک آلیاژهایی باشد که آن آلیاژها فرضاد دستگاه اسلامی نباشد. در این مرتبه سوم اصولا قانون و قانونمند به امداد الهی ایجاد می شود. شما چگونه در بحث زمان می گوئید " ال.. لاله الا هو الحی القیوم " می گوئید قیومیت عالم به اینست که اونگهدار دوا و افاضه کند و اورشد دهد , اگر مفروض این باشد که منهای ایجاد او اقتضایی وجود ندارد و گفتیم که اقتضاء مال ماهیت بودن , در وقتی است که بصورت اصالت شی و اصلت مکان ببینیم. قانون و قانونمند هر دو در اینجا ایجاد می شود. بنابراین سلسله علوی که پیدا می شود, معلوماتشان و خود آن علمی که پیدا میشود, نسبت به دورابطه بین دو کیفیت هستی , و خود آن کیفیات هستی , اینها کلا اگر در جهت باطل باشد به امداد الهی است برای متاء له و یک دسته برای کافر و ملحد بلکه می گوئید در جهان دودسته قانون دارد : یک دسته برای متاء له و یک دسته برای کافر و ملحد بلکه می گوئید در جهان دو امداد جاری می شود : یک امداد الهی و الیه , یک امداد دیگر آن امدادی است که غیر مستقیم باید الهی شود , کسی که راه باطل را بگیرد آنوقت هم مصنوعات شان جهت دار است و بستر طغیان است , هم آن مصنوعات اقتضائی که دارند در حقیقت اقتضاء شان آن مطلب هست. یعنی آن خواص در ماده نبوده که اینها بخواهند آن را کشف کنند. بنابراین قول اینطور نیست که چیزی باشد (چیزی باشد در آن فرض است که قبلا اقتضاء را بصورت اصالت شی بخواهید لحاظ بفرمائید) چیزی نیست جز امداد های الهی. همانجوری که می گوئید وجود ماده وجودا و بقا و در رشدش همه متکی به فاعل مطلق است , در اینجا هم می گوئید در کیف وجود و کیف هستی , مبتنی بر اینست که حضرت حق جلت عظمه افاضه بفرماید : " ولا موءثر فی الوجود الا ال... تبارک و تعالی " در اینجا (۱) هویت اشیاء و قوانینشان معلوم

شد که بعد از امداد ایجاد میشود. (۲) مرتبه سابق برایجاد این درمقدمه ء سابقه اش ایجاد اسمائی است که شمابانها علم می گوئید ، ایجاد نحوه کیفیتهایی است که شما با آنها علم می گوئید و می گوئید علم است نسبت به کیفیات هستی. عرض می کنیم اینکه می گوئیم این علم منسوب به او هست واقتضائی که دربینش است ، وهمان علمی که دررتبه ء سابقش می گوئید توانستند کشف کنند وفرضیه اشت پیدا شد وبعد ش هم کشف شد ، افرضیه اشت به امداد ایجاد می شود (متناسب باطلب وتناسبی که بین طلب شخص واختیارشخص ومشیت خدا دارد) تا برسد به شی خارجی اشت تا به قوانین شی خارجی. حالا درچنین وضعی راکه آنها دارند. یک تکمله ای درآخر کارعرض کنیم ودیگرصحت راتمام کرده ومطلب راجمع وجورکنیم.

این مطلب ، مطلب لطیفی است ، عنایت فرمائید. علم دراینجا می شود " کیف نفس " که دوکیف می تواند پیدا کند. یک کیف ابتهاجی ویک کیف اضطرابی. کیف ابتهاجی مرتبا وجودش بیشتروشایستگی قرب بالاترپیدا می کند واین خیلی فرق دارد با آن کیفی ازنفس که درجهل است ومرتا وجودش دراضطراب شدید ترقارمی گیردولی اینکه علم وجهل چیزی جزقرب وبعد نباشد ، گاهی است که این رامی گوئیدبرمی گردد به اینکه متحد باشد ،مخلوق بذاته تعالی ، که این بنا باآنچه که عرض کردیم باطل است. گاهی می گوئید خیر. این هستی اش هستی ای است که اوایجاد فرموده ، خلق فرموده ، وکیف تعلق به مشیت است که دراینجا قرب وبعد نسبت به اضافه شدن است، قرب وشایستگی نسبت به رحمت پیدا می کند وبعد پیدامی کند، به غضب ولكن غضب ورحمتی که مناسب بامشیت است ، تناسبات خودشان ، هویتشان برمی گرددبه کیف تعلق که درکیف تعلق هم یک کیف تعلق عام وشامل داریم که آن مشیت ، خود مشیت بالغه است که وحدت دارد وبرهمه اینها حاکم است ولی نه نحوه حکومتی که آن عین اینها باشد واینها عین آن باشند.

بحضورتان عرض کنم که اگر خداوند تبارک وتعالی به فضل وعنایتش توفیقی داد که دردنبالهء بحث حضورتان هستیم. بحث هم بحث بسیارلطیفی است وپایگاه سه منطق راهم مابذهنمان می آید که دراینجا حضورمبارکتان عرض کرده ایم وبحث ریشه ای هم هست که انشاءال... تعالی کلیه ء تعاریفی راکه شمایی بینید واشکالاتی که می شود رادیگرمی توانید ببینید. براساس اصالت شی است یعنی تعاریف را آورده اید روی

نفی و اثبات تمام کرده اید یاروی توجه به زمان تنها یا اینکه نسبت بین اینها و باصطلاح گفتن اینکه اشیاء یک نسبت تعلقی داشتند.

در مجموع من خدمتتان عرض کنم که بنابه شرایط موجودی که برای مسلمین هست و اموری را که آقا (امام خمینی) درباره ء امرپشتیبانی از جبهه و غیره فرمودند ، الان ما اینطور گمان می کنیم که وظیفه ء مان اینست که یک مقدار بیشتر در خدمت جنگ باشیم بهر مقدار که می توانیم فکر کنیم و کار کنیم. هر چند این مباحث هم جزو مسائل اصولی و ریشه ای ارتکازات و تعاریفی که در بین مسلمین مرتبا رشد می کند هست ، ولی در شرایط خاصی قرار داریم که شما هر کدامتان به یک نسبتی هم به فکر هستید و هم حاضر هستید که عند اللزوم همکاری کند. من تابعه از ماه مبارک رمضان از برادران ، ابتدا نا اذن می گویم که مشغول این کارها باشیم و دیگر جلسه را تعطیل کنیم ، نهایتا ما همی یک بار را خوب است برادران سراغی بگیرند. ما هر وقت ولودو جلسه هم بتوانیم وقت بگذاریم ، دلمان می خواهد که بیائیم یک تکه ء از بحث هم که باشد ، باز جلوتر ببریم و خدمتتان عرض کنیم که اینجا چگونه می شود که این قسمت هم تعطیل نشود ، چون من خودم نیز قائل هستم به اینکه اینطرف یک جنگ مهمی وجود دارد بین اسلام و کفر و با آن یقین دارم و در خاتمه اش اگر بخواهید کار کنید ، روی منطقی ، یک چیز کوچکی را خدمتتان عرض می کنم. شما روی این مطلب دقت کنید که چرا کفار می توانند بر مسلمین هجوم بیاورند و تا وقتی که کشتیهای کفاره خلیج فارس نرسند ، ما احساس اینکه بر مسلمین هجوم واقع میشود رانمی کنیم؟! چرا وقتی که نظام عمل مادر همهء قسمتها ، حتی در عمل فکر کردن بدست کفار جلومی آید چه چیز علت این غفلت شده؟ آیا واقعا متدینین اهتمام به اصل طرفداری از خداندانند؟ مطمئنا انیجوری نیست. قلب و ذهن و عین شاهد بر این است که متدینین از علما ، در بندگی خدا زحمت می کشند و اینطور نیست که زحمت نکشند ولی ارتکازات و پذیرفته شده ها چه قسمتش هشت و چه هست مانع شده از اینکه اینها وقتی که دو کیفیت ذهنی را کنار هم می گذارید ، می گویند پیدایش علم به نتیجه قطعی است ولی دو تا کیفیت عینی را که کنار هم بگذارید ، چنین چیزی رانمی گویند؟ اینکه ادراکات عینی را برایش حسابی قائل نیستند و بعد این در نهایت نتیجه اش ، این شده که کفار یک چنین قدرتی پیدا کنند ، گاهی شهوات فقط در اعمال خلاف مثلا عفت و خلف عفت نفس

ملاحظه می شود ، گاهی هم اینکه آدم یک چیزی را که " و چوناًبائنا " می بیند که انگارقبلها این راست چسبیده اند ، ماهم سفت بچسبیم ، گاهی هم به حساب اینست که احترام بآدم بگذارند برای اینکه اگر آدم حرفی رابزند که دیگران می زنند ، احترام آدم رادارند می گویند محترم است لذامی گوید بخوانید چیزهایی را که دیگران خواندند ، تامل دیگران محترم شوید. حرفی رانزند که کسی ناراحت شود. درعین حالی که در سابقین مالزعلما حتما از خیرات وبرکات بسیار زیاد است وقابل تردید نیست ولی آن خیرات از انس آنها به کلمات معصومین است یا از انس آنها به ادراکات رایج است؟ یعنی به هر حال این کرامت نفسی را که پیدا کرده اند ازدستگاه منطق صوری حاصل شده یا از تبعیت از وحی پیدا شده؟ یا از التزام به خدا و ملاحظه ء ورع و... پیدا شده؟ و اصولا چرا در امور اجتماعی حساس برخورد نیم شود برخلاف وحی که آنچه را که مشاهده میشود اینست که از قو همه ء انبیاء که نقل می کنند خصوصا از حضرت ختم انبیاء (ص) ، ایشان اینطور نبوده که نسبت به امور اجتماع بی تفاوت باشد فقط نسبت به زهد ورهانیات اهتمام داشته باشد. این چه مطلبی است که ادراکات مارابه اینجا کشانده که مامعنای حتی عادل را (چه کسی عادل است و چه کسی فاسد است را) تفصیر بر قاصر نسبت به امور اجتماعی می کنیم (نوعا)؟ یعنی تصور در امور اجتماعی را (قصورونه مقصر) به ورع شخصی و ضر نمی دانیم (ولو صاحب قدرت فکری قوی باشد)؟ چرا داخل همه ء مراجع فقط آقای خمینی (ایده ال... بنصره ، ایده ال.. بولیه) فقط اهتمام شدید دارد و مثلا می گوید " کسی که فریاد نزند مرتکب کبیره شده اند؟ یا اینکه آنها دیگر از این مطلب قصور دارند؟ اینکه ایشان (امام خمینی) چنین می فرمایند حتما برای کسی که ملتفت باشد و فریاد نزند ، حتما مرتکب کبیره شده و آنهایی هم که قصور دارند و مقصر نیستند مرتکب کبیره شده اند منتهی گناه کبیره پایشان نوشته نمی شود نه اینکه یاری نکردن از اسلام گناه کبیره نباشد ، چه کبیره ای بالاتر از اینکه کسی دفاع از حصن اسلام نکند؟! این اکبر کبائر است در ذنوب. یعنی کسی که نماز شبش خیلی خوب باشد ولی اباعبدال... رادرمیدان بفهمد و در عدم بلوغ ذهنی و ادراکی باشد و نتواند متوجه شود و نحوه انس و بار آمدنش و طلبش در جامعه یک طلبی باشد که ماعنوس روی همان مطلب باشد.

در هر حال در مجموع من عرضم اینست که انشاءال... تعالی در دفاع از جنگ هم شما قرص باشید و کارتتان را در منطق هم جدای از دفاع ندانید. اگر کار هم طوری نبود که من احساس وظیفه بکنم برای شرکت مستقیم در آن , حتما سعی می کردم بیشتر خدمت برادران باشم ولی خوب شرایط الان جوری است که مامجبور هستیم بآن پردازیم و در آن با فکر کنیم. امیدوارم که شما هم , هم ما را در انجام وظیفه امان دعا کنید و هم وقتی که کاریک مقدار شکل کمی تر پیدا کرد , از شما طلاب و آقایانی که در فرهنگستان هستند , تقاضای کمک می کنیم و یقین داریم که شما در آنجا کمک می کنید که در خدمت حضرت نایب الامام امام خمینی باشیم انشاء ال... تعالی و دریاری اسلام و دفاع از کلمهء توحید کوشا باشیم.

و سلام علیکم ورحمة ال... وبرکاته

بسمه تعالی

موضوع‌شناسی دور دوم

جلسه: ۱۹

موضوع: نظام فکری - موضوع‌شناسی - مصحح تکلیف و رابطه‌اش با علم

حجت الاسلام و المسلمین حسینی

کد نوار: ۰۱۱۶ - ۱۳۳۱ - ۲۰۵۰

تاریخ: ۱۰ / ۱۰ / ۶۶

پیاد کننده: سید محمد باقر حسینی ناطقی

حجت الاسلام و المسلمین حاج آقای حسینی

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

طرف اول نوار مفهوم نبود

[...] مجرد بودن از ماده یک حرف است، مجرد بودن از تغییر و تغایر حرف دیگری است، شما می‌توانید بگویید که نفس انسان از قبیل این مواد عالم ناسوت [؟] شما بگویید نفس بشر نه مثل آب و خاک و سنگ و آهن و چوب است، نه مثل بخار و گاز است، نه مثل اشقه و نیروی جاذبه است در این که اینها را تقسیم بندی اشیا مادی [؟] می‌گویید باقی می‌ماند، باقی بماند کی گفت باقی نماند؟ می‌گویید از این عالم خارج می‌شود بشود کسی نگفت خارج نشود؛ ما که نمی‌گوییم نفس بشر مثل مادیین، مثل آنهایی که قایل به ماده هستند بگوییم جز خواص این ماده است، ما می‌گوییم قانون تغایر و تغییر برایش صادق است یانه، شما الان هم بروید سراغ عالم جن یا عالم ملک من سؤال می‌کنم تغییر تغایر دارد یعنی این ملائک که با آن ملائکه دوتا است یا دوتا نیست؟ حرکت هم دارند یا ندارند؟ تغییر می‌کنند برایش فرض کمال هست یا نیست، اگر گفتید فرض کمال هست متغایر هم هستند بلا فاصله می‌گوییم بحث ما وارد است، بحث ما که محدود نبود به این که مرکب بمعنای مادی این عالم باشد، حالا نفس انسان هم شما همینقدر که می‌گویید نفس بنده بانفس دیگری

دوتا هست، می‌گویید نفس عاصی با نفس مطیع دوتا نفس است، می‌گویید حتماً وجود مبارک سلمان فارسی روحش با روح خالد بن ولید ملعون دوتا روح است یک روح نیست، می‌گوییم خوب این شد تغایر، بعد می‌گوییم برای این دوتا روح کمال و نقص هم فرض دارد می‌گویید بلی، می‌گوییم مغایرت دو زمانشان باهم در عین نسبتشان معنایش این است که حتماً روح یک نحوه ترکیب دارد، سنخ ترکیبش از قبیل ترکیب سکنجبین نیست، از قبیل ترکیب نیروها[؟] نسبت‌ها، می‌گویید اوصاف رذیله نفس از بین رفت، اوصاف حمیده پیدا شد خیلی خوب می‌گویید تناسبات جاهای این وصف‌ها عوض شد هویتشان زمانشان خصوصیات هم عوض شد.

پس بنابر این، قدم اول این است که صحبتی که می‌شود در باره نفس مَفْرَى برای این بحث نیست که بگویند تجرد نفس. وسیله فرار نمی‌تواند باشد گردن یک چیزی بیندازیم که دیگر در باره او نشود صحبت کرد، راحت بشویم، می‌گوییم اینها نفس مجرد است، باید مطلب را برایش برسیم که چه می‌شود.

نفس اگر برایش می‌گویید کمال و نقص دارد، اگر می‌گویید قابلیت تهذیب دارد، معنایش این است که دارای اوصافی است، اوصاف قابل تغییر است.

اگر گفتید قابل تغییر است معنایش این است که یک جریان ترتیبی هم قبلش [؟] حالا اگر گفتیم مرکب است و قابل تغییر هم هست، اولیش این بود که نفس حتماً دارای تغییر هست و بنابر این با مجرد بودن حل نمی‌شود، و قسمت دوم را هم که لازم می‌دانستیم یعنی این فرار فرار صحیحی نیست که کسی بگوید مجرد قسمت اول بود، قسمت دوم آن است که ما در تحلیل طلب باید به چیزی برسیم که عنوان طلب برایش صادق نباشد. یعنی نمی‌توانید اینطوری بگویید طلب، یعنی مرکب است اگر بنا شد در مقدمه اول معلوم می‌شود در جواب آنها در عین حال این که مرکب است، حالا وقتی که تجزیه می‌کنیم قدرت طلب، به پله بعدی که می‌رسیم دیگر آنجا طلب را نباید بگوییم، نمی‌شود بگوییم که ما آن را این وحدت ترکیبی مطلبی هست قدرت طلب، باز برویم پایینتر یک چیزی را پیدا کنیم که آن باز صادق باشد برایش قدرت طلب، معلوم می‌شود قدرت طلب تحلیل نشده است.

اگر قدرت طلب مال نفس مجرد به تعبیر آقایان نیست و مال نفس مرکب است حالا خصلتی است که منسوب به مرکب هست، مثل سیلان آب، خصلت آب را دیگر صحیح نیست که شما هیدروژن و اکسیژن را هم بگویید همین خصلت. حالا که تحلیلش می‌کنید و تجزیه‌اش می‌کنید باید به چیزی برسی که اگر ترکیب شود ظاهر بشود قدرت طلب؛ نه این که مثل اینکه اکسیژن و هیدروژن اگر ترکیب بشود جسم سیالی که مثلاً پای گل بریزی و یا کارد خمیر کنید و یا گچ با آب مخلوط کنید و بسازید باید آن جسم با او اوصاف خاصی که می‌گویید پیدا بشود.

نباید بگویید که رتبه قبلی اش هم همان طلب است، رتبه قبلی اش باید اجزای باشند که طلب برایشان صادق نباشد، در ترکیبشان.

پس بنابر این قدرت استباق که می‌گوییم در مقدمه دوم، طوری باشد که با قدرت طلب فرق داشته باشد. مصحح تکلیفی که بخواهیم ما این مصحح تکلیف وقتی تجزیه‌اش می‌کنیم می‌بینیم چیست، در حالیکه ترکیبش را بینیم چیست؟ می‌خواهیم بینیم کلاً این با علم چه ربطی دارد؟

اول اثبات می‌کنیم که نفس نمی‌تواند مجرد باشد، بعد قدرت طلب را وصف وحدت ترکیبی یک مجموعه می‌گیریم یعنی یک منتجه‌ای دارد که این یک قدرتی دارد یک خصلت جدیدی پیدا می‌شود از ترکیب اوصاف.

اوصاف ترکیب پیدا می‌کند نفس پیدا می‌شود، باید یک اوصافی ترکیب بشوند یک قدرت طلبی پیدا بشود

حالا آیا قدرت طلب ممکن است نفس را شما بگویید نفس انسان فقط قدرت طلب هم نیست، ۲۰ وصف دیگر

هم مثلاً باید داشته باشد، ما کاری به آنها نداریم، باید فرضاً این قدرت هم با یک چیز دیگر هم ترکیب بشود تا

نهایت نفس انسان [؟] ما فعلاً در باره یک وصف هستیم بنام وصف اختیار که در اینجا بحث شده است بعنوان

قدرت طلب، در چه مرتبه‌اش صحیح است لقب نفس انسان برایش داده بشود؟

س (۱) نفس مجرد [؟] قدرت طلب مرکب است، نفس هم به عبارت شما مرکب است، بعد می‌گویید که [؟]

این از تجزیه قدرت طلب تجزیه نفس بدست می‌آید یعنی تجزیه قدرت طلب [؟]

ج) تجزیه نفس مرکب است یا بخشی از نفس مرکب است؟

س (۱) بخشی که بعد

ج) می‌خواهم بگویم که فرض دارد که همه نفس همین باشد، فرض دارد که نفس پانصد قسمت باشد یکی از قسمت هایش هم که تجزیه کردن، نفس برایش گفتیم مجرد نیست تمام، مرکب هم هست تمام، ولی مرکب بودن نفس اثبات نمی‌کند که فقط برابر است نفس با قدرت طلب که اجزای قدرت طلب دقیقاً برابر است با اجزای نفس.

س (۱) [...]

ج) یعنی نفس دارای وصفی هست،

در وحدت ترکیبی باید اثر این نفس ظاهر بشود، اثری این جز باید ظاهر بشود در بقیه اوصاف. فرض کنید شما پانصد وصف دارید در این پانصد وصف در وحدت ترکیبی شان خصلتی است که به حساب آن صحیح است ترکیبشان.

یعنی وقتی که می‌گویید این اثر می‌گذارد روی بقیه و بقیه اثر می‌گذارد روی این معنایش این است که قدرت طلب اینطوری نیست که بود و نبودش در مجموعه یکی باشد.

معنایش این است حالا ولو از هزار راه هم بگویید که بغل این بسته است [؟] در خود نفس هم این را فرض می‌کنیم.

ولی من می‌گویم به هر حال بودنش غیر از نبودش است. کمترین مرحله‌ای هم که این باشد اثری ترکیب بشود مصحح تکلیف باید به همان نسبت باید به وجود بیاید. یعنی در نسبتش یک نسبتش مجبور کامل که کلی اجزای مجبور، کل، مجبور نسبت بینشان بهم مجبور نباید باشند. یعنی یک درجه تغییر را کانه پذیرفتید در میان این پانصد تا یک درجه تغییری که تغییر جبری نباشد، همین که یک درجه یک عضو یک مجموعه متغیری شد غیر مجبور منتجه از حالت مجبور بودن در می‌آید ولو وصف جدید داشته باشد.

پانصدتا وصف باهمدیگر ترکیب شدند آن خصلتی هم که پیدا شده در منتهی غیر از این خصلت همه اینهاست، ولی من می‌گویم در منتهی هم این مطلب ظاهر است که خودش و همه اجزایش و روابطش مجبور نیستند یک درجه تحرک وارد شده است.

صرف این تحرک کافی است که بگوییم که مصحح تکلیف است.

حالا باید قاعدتاً وقتی می‌آییم سراغ تحلیل یعنی تجزیه قدرت طلب دیگر به اجزایش هم نگوییم دوباره قدرت طلب است، چون این باید خصلت منتهی باشد، دیگر باید آنها یک چیز دیگری باشد که از ترکیب آنها یک منتهی‌ای بنام قدرت طلب پیدا بشود.

س ۱) مگر قدرت استباق [؟] قدرت طلب نیست؟

ج) تا چطوری تعریف بکنید اوصاف ذکر کنید برای [؟] قدرت استباق، اگر قدرت استباق تعریفش عین تعریف قدرت طلب شد یکی هستند.

حالا ببینیم اگر یکی بشود معنایش این است که باید بگردیم یک چیزی دیگری پیدا بکنیم، برای تحلیل و تجزیه قدرت طلب.

برای معرفی اوصافی که از ترکیب آنها پیدا بشود قدرت طلب.

س ۱) مرکب از چه اوصافی می‌دانید قدرت طلب را؟

ج) حالا می‌خواهیم ببینیم آیا می‌شود چنین چیزی را فرض کرد؟

که بگوییم تعلق، انفصال. میل، گریز و قدرت استباق مثلاً آیا می‌شود یک همچنین چیزی در اینجا در

پاورقی باید یک دقتی داشته باشیم آن نکته‌ای را که اول [؟]

نسبت به همه مجموعه‌های که مصحح تکلیف لازم نیست داشته باشند، کافی است که فقط یک راه داشته

باشند و باید هم یک راه داشته باشند.

مصحح تکلیف نمی‌تواند در شرایطی واقع بشود که راه جز یکی نباشد.

حالا اگر بگوییم در جوهره قدرت طلب تقسیماتی که در اوصاف است نحوه تقسیمات نحوه‌ای است که یک راه فقط درست می‌شود، یک نتیجه از این اوصاف در می‌آید فقط.

وضعیت و کیفیت اوصاف بگونه‌ای است که در صورت ترکیب یک طلب کانالیزه شده در می‌آید. طلب بقید خصوصیت در می‌آید. این با آن قدرت‌طلبی را که ما می‌خواستیم برای مصحح تکلیف درست نیست.

پس نحوه ارتباط اجزای قدرت طلب و نحوه وحدت ترکیبی اش بایستی یک نحوه وحدتی ترکیبی باشد که او وحدت ترکیبی او سازگار باشد با اینکه منتجه‌اش قدرت طلب باشد، خصوصیت درش اخذ نشده باشد [؟] این عدم خصوصیت او، این عدم خصوصیتی را که لازم داریم وجود داشته باشد در اوصافی که تشکیل دهنده قدرت طلب هستند چه نحوه ممکن است؟ آیا در وحدت ترکیبی شان یعنی در کیفیت ارتباطشان باهم کافی است باشد؟ یا نحوه ارتباط می‌تواند ثابت باشد اجزایش عدم خصوصیت درشان شرط باشد؟

اوصافی که بعنوان اجزای ترتیبی یا مکانی این مجموعه ذکر می‌شود اگر این اوصاف روابطشان بالمره تغییر نکند بنا بر بحث‌های قبل یعنی نسبتشان بهم قابل فرق کردن نیست. اگر نسبتشان قابلیت فرق کردن را نداشته باشد نسبت خاص باشد، خصوصیت در نسبتشان قطعی باشد، اگر خصوصیت در نسبتشان قطعی باشد نسبتشان کیفیت تعلقشان هم باید خصوصیت داشته باشد.

اگر خصوصیت از قبیل خصوصیتی باشد که درش خاصیتی را نشان بدهد جبری عین همان جبر هم متناسب می‌شود با منتجه یعنی به عبارت دیگر، همانگونه که می‌گویید منتجه قابلیت تحرک دارد اجزای این مجموعه نمی‌بایست از قبیل سایر مجموعه‌ها باشد که آن مجموعه‌های دیگر قدرت تحرک ندارند، صحبت در باره این این که می‌گویید این مجموعه یعنی مجموعه که وصفش را می‌کنید به قدرت الطلب، می‌گویید این یک منتجه خاص صحیح نیست نسبت برایش بدهید، یک درجه تحرک را دارا است می‌گوییم به اجزایش هم نمی‌توانید خصوصیت خاص را نسبت بدهید، یعنی صحیح است که بگویید یک مجموعه بزرگ داریم بنام نفس یک بخشش متحرک است تحرک این بود و نبودش در کل مؤثر است.

بالعکسش هم صحیح است که بگوییم هر گاه کلی منتجه خاصی نداشت و نسبتی به خصوصیت بگوییم باید حتماً تحرک داشته باشد عین همین وصف را در باره اوصافش با حذف خصوصیت مجموعه، ممکن است در مجموعه آدم بگوید خصلت جدید است که باید بگوییم، ولی نمی‌تواند بگوید این عدم فیکس بودن بگونه‌ای منعکس نیست در اجزا، باید هم اجزا هم منتجه یک عدم فیکس بودن یعنی این تحرک را بپذیرند.

یعنی اگر گفتید اجزا همگی فیکس هستند، روابط همگی فیکس هستند یعنی اجزا درشان خصوصیت خاص و نسبت خاص و روابط خاص شرط است، شرط در اصل بودنشان است، منتجه خصلت جدید دارد ولی خصلت جدیدش درش این خصوصیت که باید خاص باشد افتاده است.

پس بنابراین، تحرک کل باید یک نحوه بپذیرد تحرک اجزا را، هرچند سنخ تحرک اجزا از قبیل سنخ طلب نباشد، صادق برایش عنوان طلب نیست، ولی تحرک پذیری را همه شان دارا هستند.

اگر چنین بنا شد آن وقت می‌گوییم باید اوصافی که ملاحظه می‌شوند هم خودشان و هم رابطه شان بهم این تحرک را بپذیرد.

اگر گفتیم این تحرک را می‌پذیرد و عدم فیکس بودن را نفی می‌کند معنایش این است که نسبت‌های ترتیبی یعنی نسبت‌های ترکیبی که در اینها هست یک نسبتی که بالضروره ثابت باشد [؟] حالا اگر گفتیم نسبتی که بالضروره ثابت باشد نیست در بین اینها آیا در اینجا اصل می‌شود خود زمان ارتباطشان یعنی اصل می‌شود ارتباطشان یا اصل می‌شود اجزایشان.

ظاهراً در اینجا به ذهن می‌رسد که رابطه یعنی کیفیت تنظیم شان باید مقدم بشود بر خلاف سایر اشیا که می‌گفتیم نسبت بین ربط است و شی در اینجا خود ربط مقدم بودن یکی محور شدن یکی و سیاره شدن یکی دیگر حالا قدرت استباق در اینجا می‌خواهیم بگوییم خود رابطه ای است که بین میل و گریز انجام می‌گیرد، این رابطه زماناً مشرف بر هردو هست.

ج) مشرف هست که داریم در اینجا می‌گوییم یعنی آنها تحت شمولش هستند. تحت شمولش هستند یعنی هر گاه این رابطه مثلاً شما می‌گویید که رابطه بین تنزلیش بکنید در پاورقی بعنوان مثال در این قسمت از صحبت.

شما می‌گویید جاذبه بین دو چیز فرض کنید به مقدار انرژی که دو چیز دارند به مقدار مثلاً جرمی که دارند به مقدار حرارتی که دارند معین می‌شود، یعنی می‌آورید روی خود شی صحبت می‌کنید که چه هست، اینجا اینطوری نمی‌گویید، می‌گویید ربطی بین این دو تا حاکم است به این که کدامشان محور بشود، کدامشان سنگینتر بشود و کدامشان سبکتر بشود و کدامشان حول او بچرخد، تقریباً قدرت استباق درونش است

کد نوار: ۰۱۱۶ - ۱۳۳۱ - ۲۰۵۱ نوار دوم

[...] یک خصلتی باشد که او را تحلیل کند، اگر تحلیل کند قدرت طلب می‌رود [؟]

آن وقت بخواهیم نتیجه را تجزیه بکنیم که دوباره نتیجه را در جز ذکر نمی‌کنیم.

اگر بخواهیم به این نتیجه را ذکر نمی‌کنیم در اینجا بینیم چند وصف است و چطوری ربط دارد بهم؟

آن وصف‌ها هم باز اگر مرکب باشند ما کارش نداریم آنها را.

ذکر می‌کنیم دو وصف یکی قدرت تعلق، که قدرت تنافر انفصال.

س) [؟]

ج) حالا ابتدئاً خودش را ذکر می‌کنیم طرف برایش ذکر نمی‌کنیم، می‌گوییم نفس این قدرت می‌شود بعنوان

یک موضوع موضوع صحبت قرار بگیرد اتصال انفصال این دو تا قابل ملاحظه شدن هست در عنوان.

تعلق و تنافر ضد همدیگر این دو تا را ملاحظه می‌کنیم.

بصورت اجمالی طرف برایش ذکر نمی‌کنیم می‌گوییم کدام یکی از این دو تا محور باشند کدام یکی از این

دو تا تابع آن محور باشد. آیا اتصال محور باشد انفصال حول محور اتصال [؟] یا بالعکس؟

می‌گوییم یک زمان مشرف یک رابطه‌ای که آن رابطه از این دو تا بالاتر باشد. این دو تا برای او مضرور باشند، آن ظرف نسبت به این [؟] یک ربطی باید باشد که زماناً از این دو تا زمانش زمان شاملتر باشد اوسعتر باشد، لازم نیست سؤال کنید چرا؛

گفتیم که دو راه حتماً لازم است که باشد این دو راهی را که برابر طلب می‌گویید علت مصحح تکلیف شد. در درون هم می‌گویید که باید اوصاف متعددی باشد به دلیل ترکیبی را که صحبت کردید و مجرد بودن نفس را رد کردید. می‌گوییم حالا صد وصف از ترکیب قدرت طلب در می‌آید، صد تا ما کارش نداریم، مصحح تحرک قدرت طلب را کارش داریم؛ تحرکی می‌خواست، گفتیم صحیح است که قدرت طلب بعنوان یک بخش از کل متحرک باشد کل دیگر فیکس در نیاید حالا بالعکسش را هم گفتیم صحیح است، بالعکسش هم این است که صحیح بگوییم کل اگر متحرک شد منته‌جه خاص نداشت اجزایش هم منته‌جه خاص نداشته باشند حالا که می‌گویید اجزایش منته‌جه خاص نداشته باشند چند جز دارد من چه می‌دانم؟ من مصحح تحرک او را لازم دارم الان در قدم اول، اولین چیزی که برای من مورد بحث است مصحح تحرک است.

س (۱) [؟]

ج) بعنوان طلب، من اگر تحرک را بخواهیم نقل بکنیم به اجزا چکار می‌کنیم؟ می‌گویید دو راه باید باشد دو خصلت باید باشد، یکیش بتواند محور بشود یعنی می‌خواهد از یک منته‌جه بودن درش بیاوریم. حالا از یک منته‌جه بودن اگر بخواهد در بیاید وصف اتصال و انفصال را ذکر می‌کنید و می‌گویید که این دو وصف اگر هر کدامشان ترتیباً مقدم قرار بگیرد هر کدامشان حول آن محور بچرخند فرق پیدا می‌کند. یعنی وقتی می‌خواهید بگویید که مصحح تکلیف دو راه باید جلوی طلب باشد بعد در جوهرش که می‌آید می‌گویید مصحح تحرکش، می‌گویید طلب یک نحوه تحرک است مسیرش، که باید این تحرک را بیاورید در داخل این بگوید که تناسب دارد با اجزایش، این دو تا حد اقل چیز است که لازم دارد.

یک نسبت بهم بین این دوتا هست که آن نسبت بایستی مشرف باشد قدرت مقدم قرار گرفتن یا مؤخر قرار گرفتن پیدا بشود حالا این که زماناً شامل است از قبیل جاذبه یا نسبتی که بین اشیا است [۹] تحت قانون قرار گرفته باشد خود نسبت قابل عوض شدن شد.

اینها هم عوض شدن را می‌پذیرند هم اجزا عوض شدن را هم رابطه می‌پذیرد عوض شدن را بنابر این مجموعه که در درون قدرت طلب هست چه اجزایش مساوی باشند، چه روابطی که دارند این تحرک را می‌پذیرند ظاهراً.

س (۱) [۹]

ج) در داخل که می‌آید باید نتیجه بدهد قدرت طلب، در داخل باید بگوییم که قدرت سبقت‌گیری هست وقتی سبقت می‌گیری غیر از قدرت طلب است، طلب معنایش این است که بوجه نظر به مطلوب دارد. ولو به وجه اجمالی. استباق نباید نظر به مطلوب داشته باشد، اگر استباق فرض کنید نظر به مطلوب داشته باشد معنی طلبی می‌دهد.

اگر گفتید منتجه معنی طلب است نه این که اجزا هم باز معنی طلب هستند.

فرق باید باشد بین خصلت منتجه که طلب صحیح است برایش بگوییم که نظر به مطلوب دارد ولو خودش باشد حالابعد بحث می‌کنیم. و بین استباق که سبقت باید نظر به مطلوب نداشته باشد، سبقت باید جز ذاتش باشد سبقت‌گیری. سبقت‌گیری نه به طرف هدف.

س (۱) [۹]

ج) حالا اگر گفتید منتجه دارای خصلت جدید است، خصلت جدید غیر از خصلت اجزا است نسبت دارد به اجزا ولی غیریتش لحاظ می‌شود نمی‌توانید از مجموعه مجبور منتجه غیر مجبور بدست بیاورید، ولی می‌توانید از مجموعه متحرکی که قابلیت حرکت دارند بگذرید و یک خصلتی بدست بیاورید که آن خصلت آن طلب وقتی تصرف می‌کند در نفسش نفسش هم با او حرکت می‌کند.

قدرت طلب را می‌خواهید بگویید که تصرف می‌کند، «له التصرف» در نفس خودش.

اگر این را بگویید «له التصرف» لکن نفسش همراهش حرکت نکند، نفس قابلیت حرکت پذیری او را نداشته باشد، این چه له التصرف است؟ اگر داخل این یک چیزی شد مثل سنگ، هرچه هم طلب بکند ربطی به این نفس ندارد.

س (۱) [۴]

ج) رنگ طلب نمی‌زنیم، طلب آن است که مطلوب دارد طلب بوجه مطلوب دارد ولی استباق سبقت‌گیری است، سبقت‌گیری غیر از مطلوب داشتن است. مطلوب داشتن بوجه با سبقت‌گیری فرق می‌کند.

س (۱) [۴]

ج) همه اینها را ما باید بگوییم تا بعدها برسیم به آن.

س (۱) [۴]

ج) مصحح تکلیف ببینیم آیا تازه که مصحح تکلیف که درست کردیم این علم حتماً جز مصحح تکلیف هست یا نیست؟

س (۱) [۴]

ج) اینها که بحث بعد است و قاطی مقدمه نمی‌کنیم، اگر رسیدیم که از نتیجه چیزی حاصل نشد که آن اشکال را بر طرف بکند آن وقت باید اشکال طرح بشود، و الا اگر موضوعاً جای دیگر باقی نماند برای این سؤال.

س (۱) [۴]

ج) اگر غرضتان حجیت بمعنای پیدایش جزمیت و حدت ترکیبی است غرضتان از علم چیست؟

س (۱) [۴]

ج) استباقی که می‌گوییم، استباق از صرف چیزی است که دیگر آنجا هم باز مصحح تکلیف می‌خواهد؟ یا سبقت‌گیری غیر از وصفی است که مصحح تکلیف باشد.

س (۱) [...] یک چیزی ولو بنحو خیلی اجمالی مبین علم باشد [؟] قدرت الطلب نتیجه می‌دهد که مثلاً قدرت

الطلب یک چیزی است که توأم هم می‌تواند طلب بکند و هم بر طلب اشراق دارد.

اشراب بمعنی علم است.

[...] آیا نسبت به طرف

نسبت به طرفش اینجا بالاخره مایک چیزی که بتوانیم بگوییم یک درجه‌ای اینجا مطرح میشود یا [؟] منتفی است؟

ج) حجت که خیلی فاصله دارد، حجت بمعنای پیدایش وحدت ترکیبی آنچه که در اعضای قلب و ذهن و حسی وارد می‌شود، با اختیار که قدرت طلب است یک نسبتی پیدا می‌کند که آنجا [؟] قدرت طلب بعد از اینکه آمد و ارتباط پیدا کرد به سه فضا در هر مرتبه برایش حجت تمام می‌شود یعنی یا وحدت ترکیبی پیدا می‌شود یا وحدت ترکیبی پیدا نمی‌شود.

این که صحبت دیگر است که بعدها به آن برسیم، فعلاً خود قدرت طلب را.

س (۱) [؟] بالاخره من وحدت ترکیبی آرامش برای من حاصل شده است یا نشده است؛ این آرامش را مرتبه [؟]

ج) عرض ما این است قدرت طلب هماهنگ نشد ترکیبش نیامد مجموعش [؟] یعنی این طلب مرحله شدت یافته دو شکل پیدا می‌کند و دو فرض یک فرض هماهنگ یک فرض نا هماهنگ، در فرض نا هماهنگش وضعیت خود قدرت طلب با مجموعه [؟] تحرکش را هم نمی‌تواند بپذیرد، در گسترده شدن، عین همان وقتی که در مجموعه هماهنگ قرار می‌گیرد و گسترش [؟]

س (۱) [...]

ج) آنجا میل یک قوه هست و گریز هم یک قوه است مثل دوتا خصلت.

نفس خصلت اتصال یا انفصال شما درش شرط نمی‌کنید شما دارید مصحح پیدا می‌کنید که چرا این مقدم شد نه اینکه مصحح پیدا می‌کنید برای اینکه [؟] اگر گفتید قطب ان اس همانها همدیگر را دفن می‌کنند و همانها [؟] اگر دوتا قطب همان کنار هم قرار بگیرد یا دوتا غیر همان می‌گویید چرا، چرایی را مال آنجا

می‌آورد و الا در نفس خود این که قوهای داشته باد که این قوه تعلیقی باشد اگر این محور قرار بگیرد اینطور می‌شود نگیرد هم نمی‌شود.

شما در اعمالش صحبت می‌کنید نه در وصفش، می‌خواهید بگویید اگر گفتند قدرت طلب تصرفی را که در خودش می‌کنید آن اجزای داخلی اش قابلیت دارند که قبول بکنند تصرف را، قبول تصرف غیر از این است که علت تصرفش چیست،

اگر گفتید که قدرت طلب مصحح تصرفی که در خود می‌کند اجزایش پذیرای خودش هستند آن وقت اجزایش را بگوییم مصحح تکلیف است!
فعلاً می‌بینیم که چطوری می‌شود.

س (۱) [...]

(ج) قدرت تحرک لازم دارد کافی نیست؛ همین صحبت ما اجزای بود که جز لوازم هستند.

س (۱) [...]

(ج) قدرت استباق آن وقت می‌خواهیم بگوییم که زماناً طوری است که هر گاه این تغییر کند یعنی یکی از این دوتا را می‌تواند محور قرار بدهد ثانی می‌تواند تابع قرار بدهد، این را هم روابط درونی قدرت طلب باید پذیرا باشند هم اوصافی که هستند یعنی نسبت نسبیت‌های درونی قدرت طلب باید پذیرای تصرف باشد.

تا اینجا خود اجزا را که می‌گوییم که حتماً مصحح تکلیف نیست ولی منتجه می‌خواهیم بگوییم، منتجه ای که حاصل می‌شود دیگر از سنخ اشیا ثابت فیکس نیست، منتجه‌ای است متحرک که حالا ببینیم که آیا این تحرکش چطوری است علم هم می‌خواهد یا علم نمی‌خواهد عین علم است و یا علم بعداً پیدا می‌شود این مرحله دیگری می‌شود در صفحه بعد.

س (۱) [...]

(ج) گفتیم اول اول بحث گفتیم که ما مصحح تکلیف می‌خواهیم نیاید، اگر مصحح تکلیف درش ضرورت پیدا کرد که باید علم باشد باید باشد، اگر گفتیم که علم نباشد هم می‌تواند تکلیف باشد، یعنی ما فعلاً نسبت به علم

الان ساکت هستیم، می‌خواهیم ببینیم اختیاری حتماً لازم است، جبر نمی‌تواند باشد در تکلیف اولین شرطش وجود اختیار است، می‌خواهم ببینیم آیا در این که نفس این وجود اختیار چه چیزی اصل است اصلش تحرک است، قابلیت تحرک باید داشته باشد در قانون نباید باشد چه خودش و چه اجزایش، حالا آیا این تکلیف در زمینه‌ای هم واقع می‌شود که آن زمینه را می‌گویید علم، پس جوهر تکلیف با جوهر جبر تنافر دارند نمی‌سازند. ولی آیا این در نسبت پیدا می‌کند به علم یا اینکه می‌شود برایش گفت مصحح تکلیف؟ یا بدون نسبت به علم هم باز مصحح تکلیف است، شرط دوم است که می‌خواهیم صحبت بکنیم.

شرط اول در نفس خود مجبور نبودن به قانون باید تمام بشود.

س(۱)[...]

ج) حالا جبر نباشد یک حرفی است بعنوان شرط لازم، بعنوان این که چه نسبتی با علم دارد در باره کفایت این که مصحح تکلیف است، در کفایتش صحبت است.

س(۱)[...]

ج) یعنی اولش هم در عین حال به ذهن می‌آید که لازم است دقیقاً مشخص بشود، که غیر از [؟]

طرف دوم نوار

ج)[...] یک چیزی در عالم هست واقع نمایی یعنی چه؟ اگر شد کیف طلب و اینکه طلب باشد این یک نحوه طلب است و آن هم یک نحوه طلب است.

تحرکی را برای نفس قایل شدیم که دوتا کیفیت می‌تواند داشته باشد، آن وقت کیفیت مضطربش یک کیف است، کیفیت مبتهجمش هم یک کیف است.

اگر غرضتان از یافت برابری اوصاف با خود ذی وصف است نه اشراف به شی دیگر، در هر سه فرض وجود دارد، هم در فرضی که علم را جبری بگیرید در هم فرضی که علم را مردد بین مضطرب و مبتهجم بگیرید.

معنای علم عوض می‌شود.

معنای اشراف هم به این بیان تغییر می‌کند، حالا من به ذهنم می‌آید قبل از این که وارد این قسمت بشویم ببینیم علم و معرفت چکاره است اول از همان مقدمات [؟] تا برسید به اینجا.

شما چون در خاطر شریفتان برای این معنی علم اشراف به معلوم خارج از نفس می‌کنید نه این که مبتهج هماهنگ است با جهان به دلیل ابتهاجش، مضطرب نا هماهنگ است به دلیل اضطرابش، شما چطوری در آنجایی که علم را برای نفس مجرد می‌گرفتید علم و عالم و معلوم را متحد می‌گرفتید و دیگر علم به غیر خودش نبود علم کیف و حالتی بود، حالت غیر از این که می‌بیند جایی را، حالت ما اشکالی را که برایش وارد کردیم یک حالت بودن است، این [؟]

که این هم می‌شود مردد بین دو حالت یا حالت ابتهاج یا حالت اضطراب. آن وقت سؤال این می‌شود که آیا اگر چنین چیزی بشود که علم اینطوری منحل بشود، به حالت، حالت قرب و بُعد تکلیف چطور می‌شود؟ تکلیف مثل قُرب می‌شود؟ معنای خطاب ایجاد زمینه برای تقرب می‌شود یا اینکه اعلام به غیر می‌شود اشراف نسبت به مطلبی بحثی است که باید [؟] داشته باشیم.

فرق آن چیزی را که ما در اینجا عرض کردیم تحرک پذیری اش است و آن چیزی را که مادیین می‌گویند تحرک‌پذیر نیست آن چیزی را هم که علم را معلل به علت می‌دانند یک حالت است، تحرک پذیری بین دو حالت این موضوعاً فرق پیدا می‌کند، این خلاصه مطلب.

س (۱) [...]

ج) اصلاً معنای علم را اول مورد تصرفتان قرار می‌گیرد عوض می‌شود، علم می‌شود حالت.

س (۱) [...]

ج) اصلاً بحث از چیز دیگر است، میل و گریز را شما بلا فاصله به هوا و تقوا برش می‌گردانید، حالت ابتهاج و اضطراب.

وقتی که مضطرب است باید یک حال داشته باشد. غیر از وقتی که مبتهج است همین قدر برایش کافی است.

حین الاضطراب این که مضطرب است حجت بشود برای چه؟

س (۱) [...]

(ج) بنابر این بیان اگر تکلیف شد بستر ابتهاج، یک بستر ابتهاجی گذاشته‌اند اگر از این راه آمد شاد است می‌رود تا آخر اگر از این راه نیامد

س (۱) این آمدن و نیامدن اگر خدا روز قیامت از او بپرسد چرا از این راه رفتی چه می‌تواند بگوید؟ بعد بگوید این طرف رفتم، می‌گویند می‌دانستی و غلط است و رفتی یانه؟

(ج) اگر فرضش بکنیم حالت نفسانی، این اگر از راه ابتهاج بیاید تمام تبعاتش الی نهایه همه ابتهاج است نه چیز زاید بر ابتهاج، بستر ابتهاج مرتباً گسترده‌تر می‌شود تا قیامت. ابتهاجی را که حالا در نماز شب دارد فردا چهره همین ابتهاج است که در بهشت دارد.

ابتهاج از رکون به مولا و اتکای به مولا و تسلیم شدن به او هم حالا است و هم بعد است نه این که چیزی زایدی واقع می‌شود بر این.

معنای مصحح تکلیف بودن در این صورت این است که یک بستری است دوتا بستر هست در جلویش، در بستر رشد قرار گرفت، در بستر رشد که باشد در بستر ابتهاج است مرتباً رشد وجودی پیدا می‌کند در آن بستر قرار گرفت مرتباً رنج و الم می‌بیند.

س (۱) [...] خودش می‌خواهد که استمرار پیدا کند یا همینطور این ابتهاج استقرار پیدا می‌کند، هر مرحله از ابتهاج متقدم به مرحله قبلی است و بالاخره این قدرت طلبش را بکار می‌گیرد یا اینکه ابتهاجش استمرار پیدا می‌کند در اینجا ما می‌گوییم نمی‌دانم علم و...چه اسمش را بگذاریم؟ دارد که حجت برایش تمام بشود یا نه؟ صرف خود.

(ج) تمام شدن حجت اگر بمعنای پیدایش وحدت ترکیب باشد، حجت را شما چه می‌گیرید؟ حجت را اگر حالت خاص وحدت ترکیبی باشد چرا پیدا می‌کند.

اگر حجت به یک امر زایدی بر وحدت ترکیبی باشد آن یک حرف دیگر است.

یافتن را شما در وقتی که می‌گویند کیف نفسانی چه تفسیر می‌کنید؟

س (۱) [..]

ج) اینکه می‌گویید کیف نفسانی یعنی نفس این دانایی هم جز این کیف نفسانی است یا نیست؟ یعنی حالتی دارد.

درک از حالت بمعنای خود نفس حالت است.

می‌خواهم عرض کنم در دستگاه کفار با دستگاه متألّهیین هر دو می‌شوند حالتی، موصوف به وصف است، نه این که مطلع بر نفس است.

شما می‌گویید حالتی دارد، نهایت آنها می‌گویند این یک حالت حتماً جبر است؟ شما کردید دو حالت.

حالت خود حالت، [؟] شما بگویید من حالتی دارم که آن حالت متناسب است با [؟] خود این که جناب عالی هم چنین می‌فرمایید حالتی است.

شما این که می‌گویید عین علم است علم یعنی اشراف به معلوم؛

س (۱) [..]

ج) خوب ما تعریفی از علم و جهل باید بدست بیاوریم بر تعریفی که ما می‌گوییم مضطرب و غیر مضطرب، مضطرب می‌شود جاهل، [؟] می‌شود عالم.

س (۱) [..]

ج) عین اینکه آقایان فقط فرق بین تفسیر ما و تفسیر آقایان این است، آقایان دیگر جهل را نمی‌توانند معنا بکنند، چون کیف نفسانی در رتبه‌ی که باشد همان کیف نفسانی است جهل می‌شود امر عدمی

بنابر بیان ما جهل می‌شود امر وجودی آن وقت جهل هم خصلت و اوصاف دارد به روایت هم تکیه می‌کنند می‌گویند لشکر جهل موصوف می‌شود به [..]

س (۱) [..]

ج) یکی‌اش مبتهج است و یکی‌اش مضطرب است بنا بر بیان ما، به بیان آقایان که می‌گویند حالت است مرتبه‌ی نقص و کمال می‌شود دوتایش علم است، اگر علم بمعنای کیف نفسانی است جاهل که نمی‌شود کیف نفسانی نداشته باشد، جاهل هم نفس دارد نفس هم متکیف به کیف است.

س (۱) [...]

ج) خود کیف نفسانی برای خود نفس ذات نفس، نه نسبت به معلوم، نسبت به معلوم که آن وقت هیچ هنوز متحد نشده است علم و عالم، در اتحاد علم و عالم دیگر چیز زایدی که شما ندارید دارای کیفی است، جاهل هم دارای کیفی است.

و السلام