



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

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

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

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



معرفت شناسی تطبیقی مشترک

۱۳۸۲/۸/۸

جلسه ی نخست

گروه پژوهش‌های تطبیقی	*** معرفت‌شناسی تطبیقی مشترک ***	
	جلسه ۱	● عنوان‌گذار: حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۶	● ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۸/۱۴	● پیاده‌نوار: حجة الاسلام موسوی موشح
	کد بایگانی رایانه‌ای: 168	● واژه‌نگار: نشر سمیم
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۸/۸	● کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



حاکم بر شش مقاله‌ی اول کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مباحث معرفت‌شناسی است و از مقاله‌ی هفتم به بعد، به طور خاص وارد موضوع فلسفه‌ی عام می‌شوند و اگر در فهرست این کتاب دقت کنیم می‌بینیم که ابتدائاً در پنج مقاله‌ی اول سعی شده است تا مکانیزم تولید و کیفیت پیدایش مفاهیم حقیقی تبیین و تحلیل شود و سپس در مقاله‌ی ششم وارد تحلیل از پیدایش و مکانیزم مفاهیم اعتباری شده‌اند. لذا این تقسیم بر روح این شش مقاله‌ی اول حاکم است.

● غ: من همین جا یک نکته‌ای را عرض کنم. یک تقسیم‌بندی معروفی در فلسفه هست که مستحضر هستید و آن تقسیم معقولات است به معقولات اولی و ثانیه. معقولات ثانیه نیز خود به ثانیه‌ی فلسفی و ثانیه‌ی منطقی تقسیم می‌شوند. در این تقسیم‌بندی گفته می‌شود که مفاهیم ماهوی مانند انسان، شجر، بقر، حجر و... مفاهیم و معقولات اولی هستند و معقولات ثانیه مانند وجود، عدم، وجوب، امکان، قوه، فعل و... مفاهیم فلسفی هستند که شامل وجود و انحاء وجود است. این بحث در این جا مطرح می‌شود که ما ماهیات را بر اساس چه مبنایی معقولات اولی حساب می‌کنیم؟ در جواب می‌گویند این بحث با اصالت ماهیت می‌سازد و الا طبق مبنای اصالت وجود باید گفته شود که مفاهیم فلسفی مانند وجود، عدم، - که البته عدم به تبع وجود مطرح می‌شود - قوه، فعل، وجوب و امکان چون انحاء وجودند و اصالت هم با وجود است، یعنی آن چه واقعیت دارد وجود است نه ماهیت، مفاهیم اولی و معقولات اولی حساب می‌شوند و ماهیات باید معقولات ثانیه حساب شوند. این بحثی است که در معقولات اولی و ثانیه مطرح می‌شود و آن چه به نظر بنده می‌رسد همین است که طبق مبنای اصالت وجود، باید

○ حجة الاسلام والمسلمین صدوق:

بسم الله الرحمن الرحيم. بسیار خوشوقتیم که در خدمت شما هستیم و متشکریم از این که با توجه به اشتغالات زیاد، وقتی را برای دوستان فرهنگستان معین فرمودید. از آن جایی که جمع حاضر زحمتی را متحمل شدند تا بتوانند آراء و نظرات حاج آقای حسینی رحمته الله را به تفاهم بیشتر با مبنای معرفت‌شناسی موجود در حوزه‌های علمیه برسانند، سؤالاتی را خدمت شما آورده بودند که این سؤالات نتیجه‌ی یک کار پژوهشی و تحقیقی بر روی کتاب‌های نه‌ایة الحکمة، اصول فلسفه و روش رئالیسم و منطق نوین - شرح کتاب ملاصدرا - بوده است.

در این دور پژوهشی، اختلاف ورودی مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و ورودی قدما در منطق صوری، ما را به این مطلب منتقل کرد که اصالت وجود از موضع وحدت سعی کرده یک معرفت‌شناسی‌ای را مطرح کند و اصالت ماهیت نیز از موضع کثرت، معرفت‌شناسی دیگری دارد که حدّ اولیه‌ی هر دوی این‌ها با یکدیگر تفاوت دارد. حال سؤال اول ما مبتنی بر همین مطلب است که «یک» معرفت‌شناسی بر تولید تعاریف در دستگاه فکری موجود حوزه حاکم است یا دو نوع معرفت‌شناسی؟ منشأ این سؤال اختلافی بود که ما در حین پژوهش به آن برخورد کرده بودیم.

● حجة الاسلام والمسلمین غروی‌ان: سؤال بنده، در همین ابتدا، این است که این اختلاف به شکل مشخص در کجا ظاهر می‌شود؟ یعنی اگر ما مبنا را اصالت وجود قرار دهیم یا اصالت ماهیت^۱، به طور مشخص در کجا اختلاف ظاهر می‌شود؟ به عبارت دیگر آن چیزی که شما در حین پژوهش به آن رسیدید چیست؟

○ ص: تقریباً این اشکال در سؤال سوم ما بیشتر تبیین شده است. اما آن چه به نظر ما رسید این است که روح

۱. غ: البته تلفظ صحیح «أصالت» است و «إصالت» غلط مشهور می‌باشد.

تمام مفاهیم فلسفی را معقولات اولی حساب کنیم و ماهیات معقولات ثانیه می‌شوند. در بحث مفاهیم حقیقی و اعتباری هم همین بحث مطرح است. یعنی بعضی ماهیات را مفاهیم حقیقی می‌دانند و معقولات ثانیه را یعنی مثل مفاهیم فلسفی را، مفاهیم اعتباری لحاظ می‌کنند. ولی باز طبق مبنای اصالت وجود ما باید بگوییم که وجود و صفات و انحاء وجود همه مفاهیم حقیقی‌اند. چون وجود حقیقی است و اصالت دارد، صفات وجود و انحاء وجود نیز حقیقی هستند و اصالت دارند و از سوی دیگر همه‌ی مفاهیم ماهوی اعتباری می‌شوند. کما این که خود ماهیت را امری اعتباری قرار می‌دهیم. این بحث‌ها الآن در همین فلسفه‌ی موجود اسلامی مطرح است. البته تمام کتاب *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* علامه طباطبایی رحمته‌الله بر اساس مبنای واحد اصالت وجود نگارش نشده است. البته بنده کتاب اصول فلسفه را از این منظر نگاه نکرده‌ام، ولی در کتاب *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة*، ضمن مباحثات مکرری که بنده داشته‌ام، حس کرده‌ام که اگر بخواهیم در بحث‌های این کتاب‌ها بر مبنای واحدی ورود و خروج داشته باشیم، سیستم بحث‌ها باید عوض شود. مباحث این کتاب‌ها یک دست نیست و این گونه نیست که یک مبنا از ابتدا تا انتها در همه‌ی بحث‌ها اتخاذ شده باشد، بلکه بعضی از بحث‌ها رنگ اصالت ماهیت دارد و بعضی از بحث‌ها رنگ اصالت وجود. به همین خاطر باید این کتاب‌ها یک دست بشود. این نکته‌ای است که در این جا به نظر من می‌رسد.

○ ص: در هر صورت سؤال این است که از منظر اصالت وجود یا اصالت ماهیت، آیا اگر بحثی از فلسفه تغییر کند، آقایان به پیدایش منطق جدید یا بروز تغییراتی - به معنای کم شدن یا اضافه شدن اصلی - در منطق موجود قائل هستند یا خیر؟! یعنی می‌خواهیم ببینیم مبنای جدید صدرایی که در فلسفه مطرح شده، آیا تأثیراتی در منطق صوری گذاشته است؟ و آثار و تبعات آن چه می‌باشد؟ به طور مثال در *نهایة الحکمة* می‌بینیم که مرحوم علامه رحمته‌الله بعد از بحث احکام کلی وجود وارد وجود مستقل و وجود رابط می‌شوند. حال ما می‌خواهیم

ببینیم این بحث را به مباحث فلسفی منصرف کنیم یا به مباحث منطقی؟ آیا در این جا علامه به دنبال این بودند که اصلی را به حیطه‌ی علم منطق اضافه کنند و بگویند یک نسبت‌های استقلالی داریم و یک نسبت‌های ربطی؟ از کلام ایشان رحمته‌الله بعضاً انصراف‌هایی به این مطلب پیدا می‌شود. اما در صفحات بعدی، وقتی وارد بحث عین الربط و علّیت می‌شوند، می‌بینیم که بحث دوباره به مباحث فلسفی انصراف پیدا می‌کند. یعنی این که گویا واقعاً می‌خواهند اصلی را در فلسفه کم و زیاد نمایند. دانش پژوه در این جا سرگردان می‌ماند که در هر صورت مبنای عوض شد، آیا تصرفی در منطق صورت گرفت، یا در فلسفه و یا در هر دو؟ اما در نهایت نتیجه‌گیری‌هایی می‌کنند که نشان می‌دهد بعضاً سعی دارند بحث را به مباحث فلسفی منصرف کنند. البته وقتی به عملکرد اصالت وجودی‌ها برای تبیین مبنای خود دقت می‌شود، به خوبی می‌شود جای پای مبنای منطق صوری را حس کرد، زیرا تمام ادعاهای خود را به صورت «برهانی» بیان می‌کنند و برهان‌ها را هم بر اساس قیاس ارائه می‌کنند و سعی شده تمام قضایا روی همین قیاس استوار شود. اما آن چه مهم و مورد سؤال می‌باشد این است که آیا در مبنای جدید خود، اصلی را به منطق اضافه کرده‌اند یا خیر؟! به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم که اگر مبنا عوض شده باشد، تغییر مبنایی هم در مسائل منطق پیدا می‌شود، یا پیدا نمی‌شود؟

● غ: بله. بنده باید چند نکته را این جا اشاره کنم. یکی این است که - حالا به اندازه‌ای که بنده می‌فهمم - این گونه نیست که بگوییم وقتی علامه طباطبایی رحمته‌الله مباحث فلسفی‌شان را می‌نوشتند، در نظر داشتند یک منطق جدیدی عرضه کنند. شاید ما الآن بتوانیم از درون کلمات و مطالب فلسفی علامه طباطبایی رحمته‌الله یک منطق جدیدی استخراج نماییم و بگوییم این گونه سیر بحث و این شکل طرح کردن مطالب یک منطق جدید می‌خواهد. ولی به نظر من خود علامه طباطبایی رحمته‌الله در صدد ارائه‌ی یک منطق جدید نبوده‌اند. بعضی اوقات اتفاق می‌افتد که اندیشمندی نظراتی را در ساحت فلسفه ارائه می‌دهد، ولی خودش عنایت ندارد به این که از درون

این نظرات و آراء می‌توان یک منطق اصطیاد کرد! بلکه شخص دیگری باید بیاید و بگوید که از درون این حرف‌های شما این قواعد منطقی در می‌آید. بعد خود طرف هم ممکن است قبول کند و بگوید بله من به این مطلب توجه نداشتم. بنده معتقدم علامه طباطبایی رحمه الله در این آثارشان در صدد ارائه‌ی یک نظام منطقی جدیدی غیر از منطق صوری ارسطویی - منطق کلاسیک - نبوده‌اند، ولی ما می‌توانیم بنشینیم و - برای مثال - از جای‌جای مباحث فلسفی ایشان یک منطقی را تنظیم کنیم و بعد هم بگوییم که این حرف‌ها، با این منطق سازگاری دارد. این یک نکته بود.

نکته‌ی دیگر این است که به نظر بنده - البته این حرف خود بنده هم نیست، بلکه شیخنا الاستاد حضرت آیه‌الله مصباح (حفظه‌الله) در تعلیقه‌شان بر نهاییه نوشته‌اند، سر درس‌ها هم برای ما مکرر توضیح می‌دادند - علامه طباطبایی رحمه الله در بحث وجود رابط، بین منطق و فلسفه خلط کرده‌اند! ایشان برای اثبات وجود رابط در خارج، گفته‌اند که وقتی ما قضیه تشکیل می‌دهیم و مثلاً می‌گوییم «زید قائم است»، این قضیه چون حاکی از خارج است، «زید» در خارج هست، «قیام» هم به عنوان یک صفت و یک عرض بر این جوهر عارض شده و در خارج هست. از این رو، «است» هم که رابطه است باید در خارج باشد. پس ما در خارج هم وجود محمولی داریم، هم وجود رابط داریم. ایشان اثبات وجود رابط در خارج را از راه قضیه اثبات کرده‌اند. به عبارت دیگر می‌گویند:

۱. چون قضیه «رابط» دارد،

۲. قضیه هم حاکی از خارج است، یعنی موضوعش در خارج است و محمولش در خارج است؛

پس رابط هم باید در خارج باشد!

حاج آقای مصباح می‌فرمایند این خلط مفهوم و مصداق است، خلط منطق و فلسفه! به نظر بنده حق با ایشان است. ذهن ما وقتی از راه یک ضرورت منطقی می‌خواهد موضوع را با محمول مرتبط کند، یک رابطی، یک مفهومی می‌سازد و آن دو را به هم می‌چسباند. این ضرورت، در فضای ذهن است و ایجاب نمی‌کند که ما

حتماً بگوییم «رابط» در خارج هم هست. «رابط» به معنایی که در قضیه مطرح است در خارج نیست! اما رابط به معنای عین‌الرابط بودن معلول نسبت به علت، آن یک بحث دیگری است. اثبات آن نیز از راه قضیه‌ی ذهنیه نیست، بلکه معلول چون عین‌الرابط به علت است، ما می‌گوییم وجود ربطی است. وجود ربطی بودن معلول نسبت به علت، غیر از رابط در قضیه است. رابط در قضیه فقط در ذهن است، اما رابط که بر معلول نسبت به علت خود اطلاق می‌شود، یک امر عینی خارجی است. این هم یک خلطی است که بین منطق و فلسفه در بدایة‌الحکمة و نهایة‌الحکمة علامه رحمه الله راه پیدا کرده است.

○ ص: برای روشن شدن بیشتر مطلب، بنده باید آن دغدغه‌ای که در ذهن ما بوده است را بیشتر بشکافم. ما در این پژوهش سعی کردیم مباحث فلسفی را از مباحث منطقی جدا کنیم. برای این کار لازم بود که به تعریف هر کدام از منطق و فلسفه اشراف داشته باشیم؛ یعنی تعریف منطق و موضوع آن و تعریف فلسفه و موضوع آن. تا بر اساس حدّ اولیه و مفهوم پایه و مبنایی - که در هر علمی مطرح می‌شود - بتوانیم ابتدائاً مسائل، موضوعات و لوازم آن موضوع را به درستی تفکیک کنیم تا بعد بتوانیم به کمک منطق صوری، قاعده‌ی اندراج آن‌ها را طبقه‌بندی کنیم و مسائل محوری را حول حدّ اولیه آرایش دهیم و به این وسیله بر آن علم اشراف پیدا کنیم. لذا همان طوری که در سؤال اول مطرح شده، ما بعضاً به دو معرفت‌شناسی برخورد می‌کردیم، مثل حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی که این تقسیم بعد از اصالت وجود مطرح شده است و خیلی از مسائل و مشکلات فلسفه را حل کرده است. یا همین وجود مستقل و رابطی که فرموده‌اند و یا بعضی از مسائل دیگر که مورد گفت‌وگو و بحث و دقت قرار گرفته است، مانند معقولات اولی و معقولات ثانیه که خود شما توضیح فرمودید. این مباحث یقیناً یک آثار و تبعاتی برای فلسفه‌ی اصالت وجود داشته است که از آن استفاده کرده‌اند. ما برای پژوهش مجبور بودیم که این حدّ اولیه را تنظیم کنیم، به نظر آمد بعضاً جاهایی بین فلسفه و منطق - همان‌گونه که فرمودید - خلط شده که آیا این

مسئله، مسئله‌ای منطقی است یا مسئله‌ای فلسفی. در فلسفه حدّ اولیه‌ای که به نظر ما آمد - بنا بر اصالت وجود - خود «وجود» بود. گفتیم همه چیز باید به خود وجود بازگردد تا بگوییم مسئله‌ای فلسفی است و در رابطه با منطق به «ملازمه‌ی عامّ» رسیدیم. یعنی «نسبت» بین امور، نسبت «اندراجی» یا نسبت «قیاسی». این سه مرحله، از اجمال به تفصیل است که اگر حدّ اولیه‌ی عامّ عامّ منطق را لحاظ کنیم، همان «ملازمه‌ی عامّ عقلانی» است و اگر با دقت بیشتری به آن توجه کنیم، می‌بینیم که حدّ اولیه‌ی منطق «قضیه» است و هووئیّه. یعنی موضوع، محمول و شرایطی که آقایان مطرح می‌کنند تا نسبتی برقرار شود، نسبتی که به معنای وحدت جهت می‌باشد، برای ربط دادن موضوع و محمول. در مرتبه‌ای دقیق‌تر، خود «قیاس» حدّ اولیه‌ی منطق است. در این نگاه، حدّ وسط نسبتی است که ارتباط بین دو قضیه را تمام می‌کند و این ارتباط را بالبداهه منتج می‌نماید. ما این مطلب را به دست آوردیم که مبنای منطق صوری «نسبت» است. یعنی موضوع معرفت‌شناسی حاکم بر فلسفه‌ی موجود حوزه «نسبت» است. از طرف دیگر، حدّ اولیه‌ی فلسفه «وجود» است. البته اگر قائل به اصالت وجود باشند و اگر قائل به اصالت ماهیت باشند، حدّ اولیه «ماهیت» است. بر این اساس، ما مسائل نه‌ایة‌الحکمة را تفکیک کردیم و به این نتیجه رسیدیم که اگر بحث بر مبنای «نسبت» باشد، متغیّر اصلی در ساخت منطق صوری علم حصولی می‌شود نه علم حضوری! علم حصولی به معنای خود صورت و خود نسبت. در این صورت رسیدن به علم، کار نفس نیست، بلکه کار عقل می‌باشد. عقل به همان معنای اجمالی که در منطق گفته می‌شود، اگر چه ممکن است بعدها در فلسفه تعاریف خیلی دقیقی از آن داده شود. ما این مرز را برای منطق تعیین کردیم که فعلی رسیدن به علم به وسیله‌ی عقل انجام می‌شود و موضوع کاری هم که عقل انجام می‌دهد برقراری نسبت بین امور است، به معنای عامّ عامّ. سعی کردیم بر این اساس ورود و خروج خود را در بحث منطق آغاز کنیم و بر مبنای همین تفکیک - بر فرض صحت آن - به «ضرورت»، «موضوع» و «هدفی»

برای معرفت‌شناسی حوزه دست یافته‌ایم که آمادگی داریم گزارش آن را خدمت شما ارائه نماییم تا شما بفهمید این گزارش ناظر بر فهم صحیحی از معرفت‌شناسی حوزه است یا خیر. به عنوان مثال در ابتدای کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم یا در خود نه‌ایة‌الحکمة به نظر می‌آید که موضوع فلسفه را تفکیک بین حق و باطل، صحیح و غلط و این‌گونه امور قرار می‌دهند. باید ببینیم این مطلب به منطق که خط کش تفکر است برمی‌گردد یا این که فلسفه این کار را می‌کند. در این سیر پژوهشی شبهاتی از این قبیل برای ما پیش آمده که بنده یک نمونه از آن را خدمت شما عرض کردم.

● غ: بنده معتقدم در این‌گونه بحث‌ها اگر به صورت مسئله‌محور پیش برویم، مفیدتر خواهد بود. یعنی به صورت تک به تک مسئله‌ای را طرح کرده و درباره‌اش بحث می‌کنیم تا به یک نتیجه‌ای برسیم، سپس به سراغ مسئله‌ی دیگر می‌رویم، تا بعد از ده مسئله یا بیست مسئله که حل شد یک نتیجه‌گیری و یک جمع‌بندی کلی نماییم و بتوانیم آن را به صورت یک قاعده درآوریم. من فکر می‌کنم این‌گونه - حداقل - برای من راحت‌تر است که شما یک مسئله‌ای یا یک پاراگرافی یا یک عبارتی را از بدایه و نه‌ایه مطرح می‌فرمایید و می‌گویید که ما مثلاً به این مطلب اشکال داریم. به صورت جزئی پیش برویم تا به یک نتیجه‌ای برسیم.

در این جا چند نکته به نظر می‌رسد. شما یک سؤالی مطرح فرمودید که آیا نحوه‌ی نگاه فلسفی انسان در منطق تأثیر می‌گذارد یا خیر؟ بله! من می‌خواهم عرض کنم که فرق می‌کند. یعنی یک نگاه فلسفی، یک منطقی را اقتضاء می‌کند و نگاه فلسفی دیگر، منطقی دیگر را. فی‌الجمله به این مطلب قائل هستم.

حالا نسبت به فلسفه و منطق موجود خودمان می‌خواهم نکته‌ای را عرض کنم. مستحضر هستید که در بین فلاسفه‌ی خودمان نیز دو دیدگاه مطرح است. اشرافیون قائل به اصالت ماهیت‌اند - البته طبق نسبتی که مشهور به این‌ها داده‌اند، گرچه بعضی از اهل دقت در این انتساب حرف دارند - و عده‌ای هم قائل به اصالت وجودند. در حالی که این دستگاه شناخت ماهیات عالم

از راه شناخت جنس و فصل ذاتی آن‌ها، بر اساس دستگاه اصالت ماهیت ریخته شده است، مثلاً ما می‌گوییم انسان را می‌توانیم بشناسیم، بعد گفته می‌شود که چگونه می‌توانیم بشناسیم؟ از این جاست که ما به بحث معرفت‌شناسی می‌رسیم، همان چیزی که محل بحث شما هم هست و برای خودِ بنده هم مدت‌هاست واقعاً دغدغه‌های ذهنی ایجاد کرده است. ما می‌گوییم منطق می‌گوید وقتی می‌خواهی ماهیتی را بشناسی، جنس و فصل آن را بشناس، ذاتیات آن را بشناس. اگر می‌خواهی حدّ تامّ آن را پیدا کنی، جنس و فصل قریب آن را به هم ضمیمه کن. اگر می‌خواهی حدّ ناقص آن را پیدا کنی، جنس بعید و فصل قریب و اگر می‌خواهی به رسم تامّ و ناقص برسی، از راه اعراض و عوارض آن وارد شو! ما این‌ها را در منطق گفته‌ایم، بعد می‌آییم نسبت به شناخت موجودات عالم از جمله انسان می‌گوییم منطق به ما می‌گوید جنس و فصل انسان را که بشناسی، انسان را شناخته‌ای و معرفت به انسان پیدا کرده‌ای! منطق می‌گوید جنس و فصل انسان را هم می‌شود شناخت؛ حیوانیت برای انسان مفهوم جنسی است و ناطقیت مفهوم فصلی. این دو را کنار هم می‌گذاریم، پس شناخت انسان تمام شد! این نوع شناخت بر مبنای دستگاه منطق ارسطویی و بر مبنای دستگاه فلسفی اصالت ماهیت است که به ما می‌گوید اگر ماهیت انسان را بشناسید، انسان را شناخته‌اید!

ولی بنده معتقدم اگر ما دستگاه را عوض کنیم، یعنی وجود را اصیل بگیریم و بخواهیم واقعاً انسان را بشناسیم، باید حقیقت و ذات این وجود متعین به نام انسان را بشناسیم، زیرا وجود جنس ندارد و جنس هم نیست و این مطالب را همه‌ی فلاسفه‌ی ما در کتاب‌های فلسفی نوشته‌اند که وجود جنس نیست و جنس ندارد، فصل نیست و فصل نیز ندارد. حال راه وجودشناسی انسان کدام است؟! لذا در بحث معرفت‌شناسی باید ببینیم راه وجودشناسی انسان کدام است. این دیگر با دستگاه جنس و فصل جور در نمی‌آید! این معرفت‌شناسی با اصالت ماهیت سازگاری ندارد. این جا است که - به نظر من - به بحث علم حضوری می‌رسیم،

یعنی انسان‌شناسی حضوری. اگر بخواهیم طبق اصالت وجود حرف بزنیم باید این‌گونه تعبیر کنیم: «وجودالإنسان»، «وجود یا موجود یُسَمَّى بِنَاسان» را چگونه باید شناخت؟ راه این شناخت «معرفت‌النفس» است. راه آن مراجعه به علم حضوری و علم شهودی است و باید این بحث‌ها را مطرح کنیم که آیا من وجود خودم را می‌توانم بشناسم، یعنی کاملاً درک کنم، یا نه! و بعد وقتی یک معرفت و یک درکی نسبت به خودم پیدا کردم، چگونه می‌توانم آن را تعمیم بدهم و بگویم که همه‌ی انسان‌ها مثل من هستند! این جا نیز باید از یک سری قواعد دیگری استفاده کنیم مانند «حکم‌الامثال» و مانند آن و بعد هم بحث‌هایی مطرح می‌شود که آیا این قواعد یقین‌آور است یا خیر؟ من می‌خواستم به این مطلب اشاره کنم که واقعاً اگر بخواهیم طبق اصالت وجود مشی کنیم، این سیستم جنس و فصل و دستگاه ذاتیات و عرضیات در بحث معرفت‌شناسی به هم می‌ریزد. از سوی دیگر، بر اساس همان مبنای اصالت ماهیت نیز فلاسفه‌ای از جمله شیخ الرئیس در کتاب «التعريفات» یا «كتاب الحدود» می‌گویند که رسیدن به کُنه ماهیات و ذاتیات ماهیات عالم متعسر بلکه متعذر است و نمی‌توانیم به آن دست یابیم. این جاست که من فکر می‌کنم بالأخره باید برگردیم به یک نوع «عرفان»؛ به یک نوع معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی که حالا این مطلب یک بحث مستقلاً می‌خواهد و به طور اجمال می‌توان گفت که این جاست که وحی به کمک انسان می‌آید و انبیاء هم در واقع آمده‌اند تا بگویند این نوع شناخت را ما بهتر از خود شما به شما می‌دهیم. حالا دیگر این بحث دامنه پیدا می‌کند. این چند نکته‌ای بود که در این جا به ذهنم رسید.

○ ص: حالا در همین بخش که فرمودید، چه عرفا و چه اصالت وجودی‌ها اگر نتوانند این معرفت‌شناسی را به دنیای عقل و دنیای سنجش آورده و قواعدی غیر از جنس و فصل برای این بخش بیاورند، آیا قدرت تفاهم دارند یا ندارند؟ و لو این که شهود هم بکنند و تعاریفشان بر اساس ادراکات شهودی باشد. اما بعد که این شهود تمام می‌شود دوباره باید در وعاء حصول بیاید و قواعد

پیدا کند تا بتواند به دیگری منتقل شود. باید از آن منطق درست شود یا ادبیاتی طراحی شود که توانمندی تعاریف دیگران نیز در آن ضرب شود. یعنی دیگران هم برای انسان آینه شوند. اما این که باید به سراغ وحی برویم وارد بحث علم اصول می شود. یعنی بحث به این جا کشیده می شود که طریق دستیابی به فهم و حیانی چگونه است و آن نیز از منظر معرفت شناسی قواعدی می خواهد که از طریق علم اصول بتوانیم راه صحیح فهم از کلمات را به دست آوریم. اما عرفاً^۱ یا اصالت وجودی ها که قائل هستند شهود باید به ادبیات تبدیل شود و به این مطلب اعتقاد دارند که شهود باید داخل در وعاء تعریف شود تا بر سر آن بتوان به تفاهم رسید و تبدیل به عقلانیت جمعی شود تا آن عقلانیت جمعی بتواند در هم ضرب شود، چرا قواعد جدیدی را برای این معرفت شناسی ارائه نداده اند؟!

با آن کاری که ما انجام دادیم حس کردیم که در فلسفه ی موجود هر جا سؤال جدی ای بین فحول فلاسفه مطرح شده، حتماً کشیده شده اند به این که در تقویت بحث خود، جنس و فصلی را ارائه دهند. یعنی - البته به تعبیر بنده - به منطق صوری پناه ببرند! این مطلب نتیجه ی همین پژوهش ناقص، جزیی و مختصری است که با دوستان داشتیم، گزارش آن را عرض می کنم تا از محضر شما استفاده کنیم. در هر صورت ما احساس کردیم که آقایان سعی کرده اند در تعریف دادن، از منطق صوری استفاده کنند.

● غ: بله. من ابتدا راجع به جنس و فصل، این نکته را باید عرض کنم که ارسطو گفته است وقتی انسان می خواهد از یک ماهیت مجهول، تعریفی به دست دهد، از یک مفهوم عام و یک مفهوم خاص استفاده می کند. ارسطو اسم آن مفهوم عام را جنس و اسم آن مفهوم خاص را فصل گذاشته است. تا این جا - به نظر من - اشکالی ندارد که ما هم از این کلمات استفاده کنیم. اما بحث بر سر این است که آیا ما با همان تعریفی که منطق ارسطو می دهد به جنس و فصل دست پیدا می کنیم؟! یعنی این که جنس ذاتی باشد و فصل هم ذاتی باشد. اگر ما حرف ارسطو و منطق ارسطویی را به صورت قضیه ی

شرطیه مطرح کنیم، بگوییم اگر کسی در تعریف از یک مفهوم ذاتی اعم استفاده کند، اسم آن را می گذاریم جنس و اگر از یک مفهوم ذاتی اخص یا مساوی استفاده کند اسم آن را می گذاریم فصل، در این حد اگر باشد مشکلی تولید نمی کند. اما اگر کسی ادعا کند من به جنس و فصل ذاتی انسان رسیده ام و راه رسیدن آن را نیز می دانم، این جا محل بحث است. این جاست که ما می پرسیم شما از کجا به این رسیدی که «حیوانیت» ذاتی انسان است، «ناطقیت» ذاتی انسان است و ذاتی ترین ذاتی^۲ هم هست؟! در این جا بعضی ها گفته اند «ناطقیت» اخص اللوازم برای انسان است، یعنی از لوازم و عرضی لازم است، ولی عرضی لازم اخص است، آن لازمی که خیلی نزدیک به ذاتیات است، پس نمی توانیم ادعا کنیم که ذاتی است! مشکل مسأله این جاست. و الا اگر ما در حد اصطلاح، جنس و فصل را به کار ببریم، مشکلی تولید نمی کند. این که شما در کتاب های ما می بینید که حتی در تعریف اعتباریات هم می گویند این قسمت از تعریف جنس است و آن قسمت فصل، مثلاً در تعریف تواتر، در این حد مشکلی ندارد. البته بعضی گفته اند «کأنه جنس» و «کأنه فصل»، تواتر که یک ماهیتی از ماهیات حقیقه ی عالم نیست، ولی وقتی می خواهیم آن را تعریف کنیم، می گوییم این بخش از تعریف به منزله ی جنس است و آن بخش به منزله ی فصل. به نظر من این اشکال صحیح نیست که به خاطر این نحو تعریف دادن از تواتر، به علم اصول موجود بگوییم شما هم تحت تأثیر منطق ارسطویی هستید! زیرا جنس و فصل، اصطلاح رایج است. بحث بر سر این است که آیا ارسطو، ملاصدرا یا علامه طباطبائی^۳ با این دستگاه منطقی و فکری خودشان می توانند ادعا کنند ما به ذاتیات انسان رسیده ایم؟! بحث بر سر وصول و نیل به ذاتیات است، نه این که بحث بر سر به کار بردن کلمه ی ذاتی و عرضی

۱. ص: البته بعضی از عرفا ممکن است بگویند شهود لازم نیست تبدیل به ادبیات شود، که نحله ای از عرفا هستند که قائل اند چنین چیزی لازم نیست و تقریباً به تعبیر دیگر خودشان قطب می شوند. یعنی هر چه گفتند همه باید گوش کنند. ولی قطعاً آقایان فلاسفه به چنین چیزی اعتقاد ندارند.
۲. غ: زیرا خود ذاتیات هم مراتب دارد.

باشد. زیرا بنده می‌توانم ادعا کنم این رنگ قرمزی که روی این ضبط صوت است، ذاتی آن است. شما می‌گویید نخیر، عرض آن است. من برای خودم یک ادله‌ای می‌آورم، شما نیز برای خودتان یک ادله‌ای می‌آورید. مشکل اصلی در معرفت‌شناسی و در فلسفه - به نظر من - این است که چه کسی می‌تواند ادعا کند که من به حقیقت رسیده‌ام و به حقیقت می‌رسم.

○ ص: یعنی به تمام ذات.

● غ: بله، به تمام ذات! یعنی بگویند که من با این دستگاه فکری خود، به تمام ذات اشیاء عالم و موجودات عالم رسیده‌ام! چه کسی می‌تواند این ادعا را بکند؟!

○ ص: این مسأله‌ی بسیار مهمی است. ما نیز یک سیری برای این مطلب طی کرده‌ایم و اگر فرصتی باشد در جلسه‌ی دیگر با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم. چرا که رأی حاج آقای حسینی رحمته‌الله نیز همین است که نمی‌توان از طریق عقلانیت غیر معصوم به تمام ذاتیات شیء رسید، حتی با تمام بضاعت جمعی که به کار برده شود باز هم نمی‌توان رسید. این مخصوص معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - است و غیر معصومین نسبت به معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - همیشه ادراکات‌شان، ادراکات درجه‌ی دو است. یعنی فقط می‌توانند به ظواهری، ابعادی و حیثیات - به تعبیر آقایان - و روبناهایی دست پیدا کنند. در سیری که ما از منظر معرفت‌شناسی طی کرده‌ایم، قبل از این که به بحث جنس و فصل برسیم به تعریف کلی، جزیی و ساخت مواد در منطق صوری پرداخته‌ایم. این که اساساً خود مواد اولیه‌ی منطق چیست؟ خود کلیت و جزئیت چگونه ساخته شده است؟ این مباحث را خدمت شما ارائه می‌کنیم و از نظرات شما استفاده می‌کنیم. اما سؤال اول ما باقی ماند که اصالت وجودی‌ها همان‌طور که فرمودید، دعبی نداشته‌اند که از اصطلاحات منطق صوری استفاده کنند، هیچ اشکالی هم ندارد، اما آیا قواعد جدیدی در تعریف ارائه کرده‌اند؟ و اگر قواعد جدیدی ارائه نکنند، آیا مشکل عقلانیت جمعی‌ای که عرض کردیم حل می‌شود یا خیر؟ یعنی اگر به معارف شهودی تکیه کنیم و نتوانیم این معارف شهودی را در وعاء

عقلانیت بیاوریم و حصولی کنیم و برای آن قواعدی ارائه دهیم، آیا این معارف جمعی می‌شود یا خیر؟

● غ: پاسخ من این است که اصالت وجودی‌ها منطق و قاعده‌ای و یا - به تعبیری - تعاریفی مبتنی بر اصالت وجود عرضه نکرده‌اند، یا یک فرمولی برای تعریف موجودات بر مبنای اصالت وجود ارائه نکرده‌اند. اصالت ماهوی‌ها نیز می‌گویند «کُلِّ ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود»^۱ و شناخت هم همان شناخت ماهیت است. به فرمایش آیه‌الله جوادی آملی که برگرفته از منظومه‌ی حاج ملاهادی سبزواری است:

للشیء غیر الکوّن فی الّعیان

کون بنفسها لدی الّذهان

ملاهادی گفته است که هر شیئی یک «کون» در خارج و اعیان دارد و عیناً یک «کون» هم در ذهن دارد که این می‌شود معرفت به آن شیء و بر اساس همین استدلال هم می‌گویند ماهیت و چیستی اشیاء به ذهن ما می‌آید! در صورتی که اگر قائل شویم به این که ماهیت و چیستی اشیاء عیناً - بدون هیچ کم و کاست - به ذهن ما نمی‌آید، یعنی معرفت تام، حاصل نمی‌شود، سفسطه لازم می‌آید! اول بدایه و نهاییه نیز از همین جا شروع می‌شود که ما از طریق ماهیت راه به خارج داریم. ولی وجود عینی هیچ وقت به ذهن نمی‌آید. ولی ماهیت به ذهن می‌آید. این جا یکی از جاهایی است که - بنده عرض می‌کنم - مبتنی بر مبنای اصالت ماهیت است. در حالی که شناخت حقیقی این شیء خارجی، شناخت وجود آن است، نه ماهیت آن!

۱. ماهیت که امری اعتباری است!

۲. وجود هم که به ذهن من نمی‌آید.

پس من چگونه این وجود را بشناسم؟

نه من این وجود می‌شوم و نه این وجود من می‌شود! با علم حضوری هم که نمی‌توانم وجود این شیء خارجی را درک کنم. با علم حضوری تنها می‌توانم وجود خود را بشناسم. حال اگر این شیء در خارج، حقیقتاً «وجود» است، در حالی که ما ماهیت آن را می‌فهمیم! این که شناخت آن شیء نمی‌شود، شناخت ماهیت است.

۱. علامه طباطبائی رحمته‌الله، نه‌ایة الحکمة، ص ۴۴

ماهیت هم امری اعتباری است که اصالت و عینیت ندارد و در خارج نیست! این از آن بن‌بست‌هایی است که حکمت متعالیه و فلسفه‌ی ملاصدرا با آن درگیر است و - عرض کردم - روی مبنای اصالت وجود کار نشده و مشخص نیست که در نهایت، راه تعریف کردن اشیاء چه می‌شود؟ ما اشیاء را چگونه بشناسیم؟ مثلاً انسان را که می‌خواهیم بر طبق مبنای اصالت وجود تعریف کنیم، چه بگوییم؟! درخت را که می‌خواهیم تعریف کنیم، سیب را که می‌خواهیم تعریف کنیم، به چه تعریف کنیم؟! منظور تعریفی است که تنها با به کارگیری و استعمال کلمات هماهنگ با اصالت وجود به دست آید و الا استفاده کردن از اصطلاحات اصالت ماهیت خروج از مبنا است!

پس پاسخ من این است که اصالت وجودی‌ها برای ارائه‌ی مدل تعاریف و قواعد تعریف اشیاء کاری نکرده‌اند. یعنی اصالت با وجود است ولی قواعد تعریف در منطق بر اساس اصالت ماهیت می‌باشد.

من یک نکته را هم یادداشت کرده‌ام که جا دارد همین جا عرض کنم، شما ضمن بحث توجه داشته باشید و توجه دارید که در بحث معرفت‌شناسی و بحث‌های فلسفی و منطقی - مانند بحث الآن ما - اگر بدون مقدمه بگویید «شناخت معصومین کامل است»، این ادعای صرف است و از شما نمی‌پذیرند. با این سخن شما از متد بحث فلسفی خارج شده‌اید. زیرا طرف مقابل می‌گوید معصوم از کجا آمده؟ چه کسی معصوم است؟ چگونه بفهمیم که او معصوم است؟ پس این عبارت را در یک بحث با متد فلسفی و عقلانی نمی‌توانید بیاورید. زیرا عده‌ای هم هستند که اساساً به عصمت معتقد نیستند. می‌گویند انسان از «نسیان» و خطاست^۱. لذا اگر شما در وسط فلسفه معصومین را جدا کنید، تازه اول کلام است و از شما می‌پرسند: آقا دلیل شما چیست؟ عصمت از کجا ثابت می‌شود؟ اصلاً انسان می‌تواند معصوم باشد؟

○ ص: بهتر است در پایان، بحث را جمع‌بندی کنیم تا موضوع جلسه‌ی آینده مشخص شود.

● غ: بله.

○ ص: آن چیزی که حقیر می‌توانم در این جلسه خدمت شما عرض کنم، این مطلب است که اگر بخواهیم

در دستگاه معرفت‌شناسی موجود و فعلی و عقلانیتی که تا به امروز در فلسفه و منطق به آن رسیده‌اند، یک بحث معرفت‌شناسی کنیم باید به همان منطق ارسطویی تکیه نماییم. گرچه از ابتدای بحث تا کنون اشاراتی شد که با تغییراتی که در مبنای فلسفی پیدا شده، ممکن است اموری مانند حمل شایع صناعی اضافه شده یا بعضی امور کم شده باشد و یا در تعاریفی مانند معقول اول و معقول ثانی - که اول جلسه فرمودید - تغییراتی پیدا شده باشد، اما دستگاه منطق ارسطویی عوض نشده است. دستگاه منطق صوری و معرفت‌شناسی انتزاعی، همین است که پیکره و شاکله‌ی عقلانیت موجود را در برگرفته است. حتی مرحوم ملاصدرا نیز که پایه گذار این فلسفه در این چند سده‌ی اخیر بوده‌اند، کتاب منطقی خود را - اللمعات المشرقیة - بر اساس شالوده‌ی همین منطق ارسطویی تدوین کرده‌اند. البته اگر چه این کتاب منطقی به روش قدما نوشته شده، لکن در لابه‌لای آن - همان طور که خدمت شما عرض کردم - در جاهایی که این فلسفه تأثیر گذاشته، ایشان نیز تعریض‌هایی زده‌اند. مثلاً در بعضی از موضوعات، بعد از بیان نظر اصالت ماهیتی‌ها، آن را مشروط به قیوداتی نموده‌اند^۲. لذا اگر صلاح بدانید در جلسات آینده یک روندی را روی همین منطق قدما بگذاریم، یا بحث را روی همان اصول فلسفه و روش رئالیسم قرار دهیم، یعنی همان مقدماتی که علامه‌ی طباطبائی رحمته‌الله در مقابل دیالکتیکی‌ها مطرح فرموده‌اند. به نظر ما در معرفت‌شناسی مطروحه در اصول فلسفه و روش رئالیسم سعی کرده‌اند پایگاه شناخت را از علم حصولی به علم حضوری برگردانند و نتیجه‌ی این برگرداندن ارائه نکردن قواعد جدید است! یعنی مطرح نکردن شهودی که بتواند دستگاه تعریف دیگری و یک قاعده‌مندی دیگری تحویل دهد، یا

۱. غ: اتفاقاً همین اخیراً در مقالاتی دیده‌ام که بعضی همین مطلب را نوشته‌اند. در کتابی هم که درباره‌ی استاد محمدرضا حکیمی چاپ شده، نویسنده‌ی کتاب - آقای اسفندیاری - نوشته‌اند که اصلاً انسان «باید» خطا کند و الا انسان نیست! هیچ استثنایی هم در آن قائل نشده‌اند! هیچ فرقی هم بین معصوم و غیر معصوم نگذاشته‌اند! خطا - به یک تعبیر - ذاتی انسان است. لذا اصلاً عصمت می‌رود کنار! ۲. ص: آقای مشکاة‌الدینی هم در منطق نوین، انصافاً کلام ایشان را خوب ترجمه و تشریح کرده‌اند.

حداقل حقیر چنین چیزی ندیده‌ام. تنها بحثی که در این کتاب طرح شده، استدلالاتی در مقابل سوفسطاییان جدید - یعنی دیالکتیکی‌ها - است که به مقدار زیادی توانسته سفسطه‌های آن‌ها را باطل کند. لذا - به نظر ما - این تنها کاربرد اصول فلسفه و روش رئالیسم است! اما این که نتیجه‌ی این بازگرداندن مبنا در معرفت‌شناسی، ارائه‌ی یک قواعد دیگری در شناخت باشد، من احساس نکردم. لذا اگر بخواهیم وارد بحث معرفت‌شناسی شویم - اگر جنابعالی مصلحت بدانید - ما در جلسه‌ی آینده سؤالاتی که در باب منطق قدما داریم، چه در کیفیت ماده‌سازی و چه در کیفیت صورت‌سازی، خدمت شما مطرح نمایم تا موضوع و چارچوب بحث مشخص باشد. البته اگر مصلحت می‌دانید که در جلسات آینده خدمت شما باشیم!

● غ: بله، بنده هم استقبال می‌کنم و در خدمت شما هستم. درباره‌ی مطلب اخیری که فرمودید، من در نوشته‌جات مرحوم آقای حسینی - رضوان الله علیه - هم این بحث را دیدم که - اگر حالا درست ادا کنم - ایشان می‌گویند این فلسفه‌ی موجود می‌خواهد بگوید «عالم هست» و این در جواب سوفسطاییانی است که وجود را انکار می‌کردند و می‌گفتند «هیچ چیز وجود ندارد». لذا در همان ابتدای بדיاه‌الحکمة و نهایه‌الحکمة علامه و همچنین در همان اصول فلسفه و روش رئالیسم، ایشان در صدد رد کردن حرف سوفسطاییان هستند و در مقابل این‌هایی که گفتند هیچ چیز وجود ندارد، می‌گویند «یک واقعیته‌ی هست» و اثبات این که یک واقعیته‌ی هست با علم حضوری ممکن است. زیرا بالأخره ما خودمان هم وجدان می‌کنیم که «هستیم» و وجود خود را با علم شهودی و حضوری درک می‌کنیم. برای اثبات غیر خود نیز آقای مصباح در کتاب آموزش فلسفه استدلالی آورده‌اند که آن نیز به علم شهودی برمی‌گردد. در آن‌جا استاد مصباح - حفظه الله - می‌فرمایند:

۱. من وجدان می‌کنم که گاهی غمگین می‌شوم.
۲. من وجدان می‌کنم که غم را دوست ندارم!
۳. وجدان می‌کنم که هیچ معلولی بدون علت نیست.
- پس یک غیری مثل من هست که علت غم است.

من می‌خواهم در تأیید آن مطلب مرحوم آقای حسینی^۱ عرض کنم که این‌ها همه اثبات می‌کند که من هستم و غیر من هم هست، اما بحث معرفت‌شناسی که این نیست، یا حداقل تمام آن اثبات این مطلب نیست. بخش دیگر معرفت‌شناسی این است که حقیقت اشیاء بیرونی «چیست»؟ یا - به تعبیر دیگر - ذاتیات، ذات اشیاء بیرونی واقعاً چیست؟ این مطلب را از کجا باید به دست آوریم؟! در این جا تنها همان منطقی ارسطویی است که باز یک قالبی را برای شناخت بیان کرده و می‌گوید جنس و فصل را پیدا کن! حالا بحث بر سر این است که من چگونه جنس و فصل را پیدا کنم؟ شما می‌گویید جنس آن را پیدا کن، فصل آن را نیز پیدا کن، بگذار کنار هم، این حدّ تامّ می‌شود. اما سؤال این است که آیا من می‌توانم جنس را پیدا کنم؟ چگونه پیدا کنم؟ من چگونه می‌توانم به ذات برسیم و راه آن چیست؟ متأسفانه روی این موضوع کار نشده است و ما الآن چیزی نداریم! این مطلبی است که جای کار هم دارد و من برداشتم این است که فرهنگستان و مجموعه‌ی شما در واقع در صدد ارائه‌ی یک راهی برای چنین تعاریفی هستید. یعنی ظاهراً مرحوم آقای حسینی^۲ هم در ذهن‌شان این بوده که ما واقعاً چگونه راه تعاریف مطابق با واقع از اشیاء را پیدا کنیم و این احتیاج به کار دارد.

○ ص: چون دیگر وقتی برای بحث باقی نمانده است، من تنها یک مطلبی را که از جلسه‌ی قبل در ذهنم بود، خدمت شما عرض می‌کنم. در جلسه‌ی گذشته در بحث «ضرورت»، ما خدمت شما عرض کردیم که فرهنگستان یک فلسفه‌ی دیگری را به نام «فلسفه‌ی نظام ولایت» تولید و تأسیس کرده است و به تبع آن در سه حوزه‌ی «حجّیت»، «معادله» و «مدل» مباحثی مطرح شد.

۱. غ: یعنی دلم نمی‌خواهد که غمگین شوم.

۲. غ: خود علت و معلول را هم به نحوی به علم حضوری برمی‌گردانند. می‌گویند وقتی ما اراده می‌کنیم، می‌فهمیم که وقتی من نباشم اراده‌ی من نیست. اراده معلول من است. پس رابطه‌ی علیّت را هم با علم حضوری درک می‌کنیم.

۳. غ: یعنی من می‌بینم خودم نمی‌خواهم غم در من باشد، ولی هست، می‌گویم پس معلول بدون علت هم که نمی‌شود، خودم علت آن نیستم، پس غیر من علت است. از این جا اثبات می‌کنیم که یک غیری مثل من هست.

همچنین بعضاً در تحلیلی که از فلسفه‌ی غرب کردیم از «ریاضیات» و «هنر» نیز یک سری بحث‌ها ارائه شد. حضرت تعالی اشاره‌ای فرمودید که بحث کردن در حیطه‌ی همه‌ی موضوعات، شاید این شبهه را به وجود بیاورد که کسانی که این بحث را می‌کنند ممکن است مباحث تخصصی دست‌شان نباشد! اما این ادعا که فلسفه یک علم مادر است و علمی است که قدرت اشراق فلسفه‌های مضاف خود را دارد، یعنی می‌تواند فلسفه‌ی حقوق خود را پایه‌ریزی کند، فلسفه‌ی اقتصاد، فلسفه‌ی مدیریت و همه‌ی فلسفه‌های مضاف خود را در همه‌ی عرصه‌ها می‌تواند اشراق نماید، این کاری است که فلسفه‌ی ارسطو در زمان خود وی و بعد از آن نیز تا مدتی که فلسفه‌ی او بر ادراکات بشر حکومت می‌کرده، انجام می‌داده است. یعنی نیاز سایر علوم به فلسفه در تعاریف پایه و مبنایی خودشان، حس می‌شده و عملی هم شده است. امروز بعد از آن دوران در خصوص فلسفه‌ی رنسانس نیز همین طور است. یعنی اگر ما تحلیل درستی از تمدن امروز داشته باشیم - که غربی‌ها با یک ادراکات دیگری، یک تمدن دیگری را به وجود آورده‌اند - و بتوانیم به فلسفه‌ی نانوشته یا دیکته نشده‌ی^۱ آن‌ها دست یابیم، به روشنی می‌بینیم که آن‌ها نیز مدعی هستند بر اساس این فلسفه، فلسفه‌های مضاف خود را تعریف کرده‌اند! یعنی فلسفه‌ی جامعه‌شناسی، فلسفه‌ی اقتصاد، مدیریت، حقوق و... همه را در یک مبنای جدیدی - که به زعم خودشان «نسبیت» باشد - آورده و تعریف کرده‌اند. حال اگر این احتمال یک وقت به اثبات برسد که فرهنگستان واقعاً توانسته است فلسفه‌ی دیگری را تولید نماید، منطقی است که مدعی مدیریت علمی و تعریفی فلسفه‌های مضاف باشد.^۲ فکر نکنم جنابعالی این مطلب را، البته بنا به تعریف، بعید بدانید. این یک دغدغه‌ای بود که از جلسه‌ی قبل در ذهن من مانده بود، لذا گفتم یک اشاره‌ای خدمت شما عرض کنم.

● غ: بله. حالا ادامه‌ی بحث خودمان را برای جلسه‌ی بعد می‌گذاریم، ولی نسبت به این نکته‌ی اخیری که فرمودید، از قضا من آراء مرحوم آقای حسینی^۳ را با دقت مطالعه کردم و همچنین چند سخنرانی از جناب

آقای میرباقری در سالگرد و مجالس ایشان که به تبیین اندیشه‌های ایشان پرداخته بودند. برای من خیلی جالب بود و خیلی استفاده کردم و خودم هم عقیده‌ام این است که آدم باید شهامت داشته باشد و بیاید در عرصه‌ی فلسفه و جهان‌بینی و نگرش کلان به هستی، بگوید که تا حالا این گونه نگاه می‌کردند، از این به بعد ما می‌خواهیم از زاویه‌ی دیگری نگاه کنیم. مثلاً این گلی که در وسط این میز است، من از این زاویه به آن نگاه می‌کنم، یک جور آن را تبیین می‌کنم، شما آن طرف نشسته‌اید و از زاویه‌ی دیگری نگاه می‌کنید و طور دیگری تبیین می‌کنید. عالم هم همین طور است. فیلسوف کسی است که بر بام هستی می‌ایستد و هستی را نظاره می‌کند و می‌گوید هستی این است که من می‌گویم. ما هم می‌پرسیم شما کدام طرف بام ایستاده‌ای؟ اگر کمی جایث را عوض کنی، این طرف‌تر بایستی، یک فلسفه‌ی دیگری ارائه می‌کنی. اعتقاد بنده این است.

اتفاقاً من از این شهامت جناب آقای حسینی^۴ خیلی خوشم آمد. قبلاً عرض کردم که یک تصویری دورادور از مباحث ایشان داشتم، ولی هر چه نزدیک‌تر شدم دیدم این حرکت خیلی عمیق و زیربنایی است و انصافاً ما باید به آن بها بدهیم. اتفاقاً در یک مصاحبه‌ای هم که روزنامه‌ی مردم‌سالاری درباره‌ی جنبش نرم‌افزاری از بنده چاپ کرد، من از جناب آقای سید منیرالدین حسینی^۵ و فرهنگستان اسم بردم و گفتم که بنده این را به عنوان یک مصداقی از جنبش نرم‌افزاری در عالم فلسفه در سال‌های اخیر تلقی می‌کنم. یعنی این یک دیدگاه تازه و یک حرکت نوین است و جا دارد محققین، فیلسوفان و متفکرین ما روی آن مطالعه کنند و واقعاً اگر ما بخواهیم یک مصداقی برای یک جنبش نام ببریم، این را ما می‌توانیم نام ببریم. زیرا دیگران تا به حال تابع ملاصدرا بوده‌اند و مشی حکمت متعالیه را داشته‌اند و همان مطالب را هم می‌گویند و به عنوان شارح‌اند،

۱. ص: البته ممکن است که با یک «ایسم»هایی، مسائلی را مطرح کرده باشند، اما به اعتقاد فرهنگستان، فلسفه‌ی عملی غرب نوشته نشده است.

۲. ص: البته نه به این معنا که مدعی شویم همه‌ی این علوم را ما به دست آورده‌ایم.

مؤسس نیستند. ولی آقای سید منیرالدین حسینی رحمته الله علیه، در صدد بودند واقعاً مؤسس باشند و این خیلی قابل تقدیر است. یعنی ما باید در حوزه زمینه‌هایی را فراهم کنیم تا مثلاً در هر قرن یک تأسیس نویی بشود و یک فلسفه‌ی جدیدی عرضه شود، این چه اشکالی دارد؟! از طرفی مشی فلسفی اقتضا می‌کند که ما مقلد نباشیم، و لو این که مقلد، ملاصدرا باشد. فلسفه که جای تقلید نیست! باید یک حرف تازه‌ای بزنیم، یک زاویه‌ی تازه و نویی را باز کنیم و یک اساس جدیدی تأسیس کنیم. ادعا هم نکنیم که حالا این صد در صد صحیح است و دیگر هیچ اشکال هم به آن وارد نیست. ولی مطالب خود را مطرح کنیم و ببینیم کدام اندیشه سؤالات بشر را بیشتر پاسخ می‌دهد و مجهولات ما را بهتر حل می‌کند، آن نشانگر نمره‌ی بهتر و توفیق بیشتر خواهد بود. لذا بنده الآن

موضع و دیدگاه خودم این است که باید با دقت این نظرات را بررسی کنیم و درباره‌ی آن بحث کنیم و به سهم خودم هم استفاده می‌کنم.

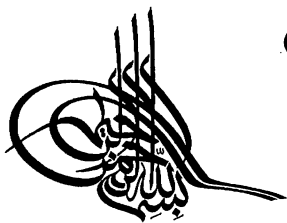
○ ص: ما هم از محضر شما استفاده می‌کنیم. إن شاء الله از این جلسات، هم در کارمان و هم در آخرت بهره ببریم.

● غ: سَلِّمُکُمُ اللهُ. تشکر می‌کنم.

○ ص: باز از این که حضرت تعالی لطف کردید و وقت دادید، از محضر تان تشکر می‌کنم و امیدواریم که نتایج این جلسات باقیات الصالحات هم برای حضرت تعالی و هم برای ما باشد - إن شاء الله.

● غ: توکل بر خدا - إن شاء الله. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



۳. منطق صوری برای درست کردن

قضایای برهانی، به وسیله‌ی وجه اشتراک‌گیری (جنس) و وجه اختلاف‌گیری (فصل) ماده‌سازی می‌کند. حال آیا در جنس و فصل نیز بحث تطابق با واقع مطرح می‌شود یا نه؟ و اگر مطرح می‌شود، به چه معنا است؟

سؤال ما از منظر سوم می‌باشد، زیرا در این قسم (یعنی در تصدیق و ماده‌سازی و هوویتی) است که یک کار متخصصانه و اجتهادی انجام می‌شود.

نتیجه‌ای که ما در این سؤال می‌خواهیم به دست آوریم این است که تطابق در اینجا، تطابق به تمام حقیقت شیء نیست، بلکه یک تطابق حیثیتی می‌باشد. زیرا در وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری، توجه به یک حیثیت شیء می‌شود و وقتی در قضایا قرار می‌گیرد، دوباره حیثیت‌ها است که به هم منطبق می‌شوند، نه اینکه چیزی در ذهن ما باشد و سپس به تمام حقیقت شیء در خارج منطبق شود.

بنابراین در این منطق چنین کاری انجام نمی‌شود. بلکه فقط به آثاری از اشیاء توجه می‌شود که گاه این آثار، منشأ اختلاف بین دو ذات و گاه منشأ اشتراک بین آن دو می‌گردد و سپس به وسیله‌ی این مکانیزم، خاصیت «کلیت» به دست می‌آید و بعد بحث تطابق این کلی با فرد خود مطرح می‌شود.

این تحلیل ما از مکانیزم وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری و تعریف علم به معنای تطابق با واقع بود. حال از محضر حضرت تعالی استفاده می‌کنیم و اگر در این تحلیل اشکالی به نظر شما می‌رسد، لطفاً مطرح فرمایید.

● حجة الاسلام والمسلمین غروی‌ان: بنده قبل از

○ حجة الاسلام والمسلمین صدوق:

بسم الله الرحمن الرحيم. سؤالاتی که در این جلسه مطرح می‌شود مبتنی بر جمع‌بندی مباحث جلسه گذشته می‌باشد. در جلسه‌ی گذشته بیان شد که اصالت وجود با تغییر اصولی در حدّ اولیه هستی‌شناسی، توانسته یک فلسفه‌ی جدیدی را ارائه دهد و در نتیجه پاسخگوی بیشتری از مسائل و معضلات در هستی‌شناسی بوده است.

اما این تغییر مبنا در هستی‌شناسی، باعث ارائه‌ی منطق نوین و ریشه‌ای بر مبنای اصالت وجود نبوده است. گرچه ممکن است در بعضی از مباحث معرفت‌شناسی، مسأله‌ای را اضافه^۱ یا کم کرده باشند. جمع‌بندی ما از مباحث گذشته - به صورت مختصر - این تحلیل بود.

سؤالی هم که در این جلسه مطرح می‌شود، مشخصاً درباره‌ی «تعریف» در مباحث معرفت‌شناسی موجود می‌باشد. از آنجایی که در مباحث معرفت‌شناسی، تعریف علم را به معنای ادراک مطابق با واقع و آگاهی به تمام حقیقت شیء، بیان می‌کنند، ما می‌خواهیم بدانیم که این امر با کیفیت تهیه مواد برهانی در منطق صوری به وسیله‌ی وجه اشتراک‌گیری (جنس) و وجه اختلاف‌گیری (فصل)، چه تناسبی دارد؟

البته از سه منظر می‌توان به بحث «تطابق با واقع» پرداخت که این سؤال مُشعر به یکی از آن سه منظر می‌باشد:

۱. تطابق با واقع را یک امر بدیهی دانسته و به بداهت آن تکیه کنیم.

۲. تطابق با واقع را جزء تصورات قرار دهیم و جایگاه آن را قوه‌ی حافظه بدانیم (در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا از این منظر بحث علم یا تطابق موضوعیت دارد یا ندارد).^۲

۱. ص: مثل طرح بحث تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی.

۲. ص: دیدگاه اول و دوم، هر کدام بحث مخصوص خود را دارد که اگر در

این جلسه وقت بود، از نظرات و توضیحات حضرت تعالی استفاده می‌کنیم و سپس به بیان سؤالات آن می‌پردازیم.

ورود به اصل بحث، چند نکته‌ای را خدمت شما عرض می‌کنم که این نکات به سؤال حضرت تعالی نیز مربوط است و عناصر اصلی مبحث مورد نظر را تشکیل می‌دهد.

نکته‌ی اولی که بنده می‌خواهم بیان کنم و جنابعالی نیز به آن اشاره کردید، این است که آیا کشف حقیقی و تآم از یک شیء و یا به تعبیر دیگر علم و معرفت نسبت به یک شیء برای بشر امکان دارد یا نه؟ به طور مثال آیا ما می‌توانیم تمام جوانب این کاغذ را بشناسیم؟ این سؤال، زیر بنای بحث مورد نظر می‌باشد.

به نظر بنده، در جاهایی که متعلّق معرفت و شناخت ما یک امر شهودی باشد، می‌توان ادعا کرد که در این موارد عالم با معلوم متحد است و در نتیجه شناخت تآم امکان دارد^۱. یعنی به طور مثال حالتی که در وجود ما نسبت به گرسنگی یا تشنگی وجود دارد، همان معلوم ما می‌باشد.

بله، وقتی می‌خواهیم این گرسنگی را از حالت معلوم حضوری به معلوم حصولی بیاوریم و از آن مفهوم‌گیری و تعریف ارائه دهیم، ممکن است اموری در این تعریف، مورد غفلت ما واقع شود. ولی تا زمانی که این گرسنگی یک حالت نفسانی است، و ما آن را وجدان می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم عالم با معلوم یکی است. یعنی «گرسنگی همان وجود من است و من همان گرسنگی هستم». در این موارد، علم و کشف تآم از آن معلوم محقق می‌شود.

اما در باب علم حصولی (مثل علم ما به اشیاء خارج از خودمان) نمی‌توانیم ادعا کنیم که ما علم و معرفت تآم نسبت به اشیاء بیرون از خودمان پیدا می‌کنیم. در این موارد کشف تآم امکان ندارد و به همین علّت است که حرص انسان نسبت به علم، هیچگاه تمام نمی‌شود. مثلاً بنده هر چقدر هم نسبت به این کاغذ، علم و اطلاع پیدا کنم، باز احساس می‌کنم که به ابعاد ناشناخته‌ی این کاغذ علم پیدا نکرده‌ام. بنابراین نفس همین حرص و طمع نسبت به شناخت دیگر ابعاد شیء، کاشف از این مطلب است که ما نسبت به آن شیء، کشف تآم پیدا نکرده‌ایم. این نکته اولی بود که درباره‌ی معرفت تآم و کشف

حقیقی اشیاء بیان کردم.

مطلب دیگر این است که مراد شما از کشف «ریشه‌ای و اصولی» اشیاء چیست؟ به عبارت دیگر اینکه ادعا می‌کنید از معرفت‌شناسی و منطق رایج حوزه، معرفت ریشه‌ای و اصولی نسبت به اشیاء به دست نمی‌آید، منظور از «معرفت ریشه‌ای و اصولی» چیست؟

آیا منظور از معرفت ریشه‌ای و اصولی، همان معرفت و شناخت تآم به همه‌ی ابعاد یک شیء می‌باشد؟ بنده برای وضوح بیشتر این مسأله، توضیحاتی را بیان می‌کنم. به طور مثال ما به تمام ابعاد این کاغذ علم و معرفت پیدا نمی‌کنیم، اما مثلاً به سه حیثیت این کاغذ علم پیدا می‌کنیم. حال آیا در این سه حیثیت، معرفت تآم است؟ و یا به عبارت دیگر آیا همین سه حیثیت را کما هو فی الواقع می‌فهمیم اگر چه به شناخت چهار حیثیت دیگر این کاغذ نرسیده باشیم؟

حال سؤال بنده اینجا است که آیا منظور از معرفت ریشه‌ای و اصولی، معرفت به تمام ابعاد این کاغذ است؟ که در اینجا این معرفت حاصل نمی‌شود. اما اگر منظور همان معرفت به واقع و نفس‌الامر سه حیثیت به دست آمده باشد، این معرفت، همان معرفت ریشه‌ای و اصولی می‌باشد.

مگر اینکه کسی در اینجا ادعا کند که معرفت حقیقی و ریشه‌ای به همین سه حیثیت، بدون شناخت و علم به دیگر ابعاد این کاغذ ممکن نیست. بنابراین، چون ابعاد دیگر این کاغذ ناشناخته است، معرفت حقیقی و علم ریشه‌ای به همین سه بعد نیز ممکن نیست.

در همین موضوع، این نکته مطرح می‌شود که آیا شناخت یک شیء، به معنای شناخت تمام ابعاد آن شیء است و در غیر این صورت شناخت حاصل نمی‌شود؟ و یا شناخت یک شیء، به وسیله‌ی تجزیه‌ی آن شیء نیز امکان دارد و می‌توان اشیاء را تجزیه کرد و اشیاء از آن حیثیتی که معلوم ما می‌شوند، تجزیه پذیرند؟ در اینجا مباحث اساسی‌ای مطرح می‌شود. بنده نیز در

۱. غ: به طور مثال ما در ماه مبارک رمضان، یک درجه‌ای از گرسنگی و تشنگی را وجدان می‌کنیم. در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که علم و معرفت به این گرسنگی و تشنگی داریم.

مقالاتی که درباره‌ی «تئوری تنازل معرفت دینی» نوشته‌ام، این مطلب را مطرح کرده‌ام که هر شیء‌ای از اشیاء، یک مختصات هستی‌شناسانه و وجودی دارد. همانطوری که برای شناخت جغرافیای هر نقطه‌ای از روی کره‌ی زمین، باید طول و عرض جغرافیایی آن را بدانیم^۱، برای شناخت هر موجودی در نظام هستی نیز باید طول و عرض هستی‌شناسانه‌ی آن را به دست بیاوریم.

در علوم و دانش‌های رایج، ما می‌توانیم روابط عَرَضی موجودات را مطالعه و کشف نماییم^۲. مثلاً در این علوم، به دست می‌آوریم که باران از تبخیر آب دریاها درست می‌شود و یا بررسی می‌کنیم که آب دریاها، کوه‌ها، جمادات، نباتات و حیوانات به چه صورت درست شده است و روابط انسان با این موجودات چگونه است. تمام این‌ها شناخت و مطالعه «عرضی» موجودات می‌باشد.

بنده در آن مقالات مدعی شده‌ام که این نوع شناخت (شناخت عَرَضی)، شناخت حقیقی از یک موجود نیست. زیرا یک موجود در عین حالی که یک سری روابط با پدیده‌های هم‌عرض خود دارد، یک رابطه‌ی طولی نیز با خالق خود دارد. از این رو، برای یک معرفت و شناخت، آن رابطه‌ی طولی نیز باید شناخته شود. به طور مثال وقتی ما ادعا می‌کنیم که به این کاغذ معرفت داریم، به روابط عرضی این کاغذ (مانند مواد اولیه‌ای که این کاغذ را تشکیل داده است) شناخت پیدا کرده‌ایم، اما آیا در این معرفت و شناختمان، رابطه‌ی طولی این کاغذ را (یعنی رابطه‌ی کاغذ با کسی که به آن هستی داده و می‌دهد) سهیم و شریک کرده‌ایم یا نه؟

در این دانش‌ها و علوم رایج، رابطه‌ی طولی موجودات مورد ملاحظه قرار نگرفته و نمی‌گیرد و از این جهت است که می‌توانیم بگوییم کشف تام و شناخت حقیقی واقع نمی‌شود. شناخت حقیقی زمانی واقع می‌شود که برای معرفت و علم به موجودات، رابطه‌ی طولی آن‌ها نیز مورد ملاحظه قرار گیرد. در این صورت است که کشف تام حاصل می‌شود.

مطلب دیگری که در میان مباحث جنابعالی بود،

بحث «بدیهی» است. مسأله‌ی بدیهی، در میان قوم محل بحث واقع شده است. عده‌ای گفته‌اند بدیهی آن است که امکان تعریف یا استدلال ندارد. زیرا اگر بخواهیم بدیهی را در تصورات تعریف کنیم، مستلزم «دور» می‌شود و همین‌طور اگر بخواهیم برای بدیهی در تصدیقات اقامه‌ی حجت کنیم و استدلال بیاوریم، باز هم مستلزم دور می‌شود. یعنی دوباره باید در استدلالمان، از خود بدیهی کمک بگیریم.

عده‌ی دیگر گفته‌اند که بدیهی، نیاز به اقامه حجت و آوردن استدلال ندارد. البته «نیاز نداشتن» با «امکان نداشتن» تفاوت دارد. زیرا نیاز به حسب افراد، مختلف و متغیر می‌شود. بنابراین مسأله‌ی بدهاقت «نسبی» می‌شود. زیرا ممکن است کسی بگوید که فلان مطلب برای من نیاز به اقامه‌ی حجت ندارد و بدیهی است و شخص دیگر بگوید که همین مطلب نیاز به استدلال دارد و بدیهی نیست^۳.

حال مطلبی که باید بگویم این است که ما چاره‌ای نداریم از اینکه اصل «هوهویت»^۴ را بدیهی بدانیم. در همین راستا، این بحث مطرح می‌شود که «أم القضا» در معرفت‌شناسی چیست؟ در منطق ارسطویی معمولاً می‌گویند که «امتناع تناقض» ابده البديهيات و أم القضا است و همه‌ی قضایا، به امتناع تناقض بر می‌گردد.

بنده همین بحث را خدمت شیخنا الاستاد حضرت آیت اله جوادی آملی (حفظه اله) مطرح کردم و گفتم به نظر می‌رسد که قبل از اصل امتناع تناقض، ما یک قضیه

۱. غ: به طور مثال اگر بخواهیم بدانیم که شهر لندن در کجای کره‌ی زمین واقع شده است، وقتی دقیقاً طول و عرض جغرافیایی این شهر را به ما بگویند، ما به مکان و ظرف مکانی شهر لندن شناخت پیدا می‌کنیم. زیرا برای این شناخت، خط استوا و مدار نصف النهار گرینویچ را ملاک قرار می‌دهیم و بر اساس آن می‌توانیم طول و عرض یک نقطه بر روی کره‌ی زمین را به دست آوریم و به مکان آن شناخت پیدا کنیم.

۲. غ: البته اینکه آیا ما می‌توانیم به تمام وجوه همین روابط عرضی شناخت پیدا کنیم یا نه، یک بحث دیگری است.

۳. غ: مانند «قضایا قیاساتها معها»، همان فطریاتی که در منطق گفته می‌شود. در این موارد ممکن است کسی بگوید که مسأله‌ی « $3 \times 3 = 9$ » بدیهی است و برای من نیاز به برهان ندارد و دیگری بگوید که این مسأله برای من نیاز به استدلال دارد.

۴. غ: یعنی «هر شیئی خودش، خودش است».

بدیهی دیگری داریم و آن اصل «هوهویت» (یعنی الف، الف است) می‌باشد و این اصل است که ابده البدیهیات است؛ نه اصل امتناع تناقض (یعنی الف، لالف نیست)؛ ایشان فرمودند که «الف، الف است» متفرع به این است که «الف، لالف نیست». بنده نیز گفتم: بلکه «الف، لالف نیست» متفرع به این است که «الف، الف است» و اگر این بحث ادامه پیدا کند، باز من همان ادعای خود را تکرار می‌کنم و جنابعالی نیز ادعای خود را تکرار می‌فرمایید. حالا بنده اجمالاً به استدلال مدعای خود اشاره‌ای می‌کنم: موضوع و محمول قضیه‌ی «الف، الف است»، هر دو مفهومی وجودی و ایجابی هستند، اما در قضیه‌ی «الف، لالف نیست»، دو نوع مفهوم وجود دارد:

۱. مفهوم ایجابی (الف)

۲. مفهوم سلبی (لا الف و نیست)

حال به نظر من ذهن انسان به یک قضیه‌ای که تمام مفاهیم آن یک دست و یک نوع باشند^۱، آشناتر و نزدیک‌تر است از یک قضیه‌ای که اجزاء آن یک دست و یک نوع نیستند^۲. علاوه بر اینکه اصلاً ذهن انسان ابتدائاً با مفاهیم ایجابی و اثباتی یا وجودی آشنا می‌شود و بعد مفهوم سلبی یا عدمی را از آن مفهوم ایجابی یا وجودی درست می‌کند.

بنابراین ذهن انسان ابتدائاً با اصل «هوهویت» (الف، الف است) آشنا است و آن را می‌فهمد و این اصل، دیگر بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد. بعد از این قضیه، ذهن انسان می‌گوید: اگر «الف، الف است»، در نتیجه «الف، الف نیست».

پس به نظر بنده اصل امتناع تناقض، متأخر است از اصل «هوهویت». از این رو، بدیهی‌ترین بدیهیات این مسأله است که «هر شیئی خودش، خودش است».

این نکته‌ای بود که بنده به نظر رسید درباره‌ی «بدیهی» خدمت شما عرض کنم. حال اگر در این باره مطلبی است که جای بحث بیشتری دارد، اشاره بفرمایید. ○ ص: بنده برای روشن شدن بیشتر سؤال مورد نظر

توضیحاتی را خدمت جنابعالی عرض می‌کنم.

غرض از مطرح کردن بحث تعریف علم در معرفت‌شناسی که به تطابق با واقع بر می‌گردد، ساخت

خود منطق است. یعنی می‌خواهیم بدانیم که نسبت این تطابق با حیثیاتی که می‌توانیم از یک شیء به دست آوریم (چه سه حیثیت و یا بیشتر)، چیست؟ زیرا تطابق، معیار و شاغل صحیح بودن یا نبودن می‌باشد. به این معنا که اگر صورت ذهنی با یک شیء یا وصفی در خارج تطابق پیدا کرد، می‌توانیم بگوییم که در این صورت، علم پیدا شده است و بر این اساس سؤال از حقیقت اشیاء در معرفت‌شناسی، به همین «تطابق» یا عدم آن با واقع بر می‌گردد. یعنی اگر صورتی که پیدا شده با آنچه در خارج است منطبق باشد، می‌توان گفت که «حقیقت» دارد.

بنابراین شاخصه‌ی اصلی پیدا شدن علم در این دستگاه معرفت‌شناسی، به تطابق با واقع بر می‌گردد. حال در این جا دو سؤال مطرح می‌شود:

۱. آیا صورت ذهنی‌ای که از یک شیء داریم، به تمام حیثیات آن شیء تطابق پیدا می‌کند یا تنها به بعضی از حیثیت‌های آن شیء؟

۲. اگر این حیثیت‌ها، عقلانی باشند، تطابق تام است. اما اگر این حیثیت‌ها از طریق حس به دست آید^۳، آیا تطابق تام حاصل می‌شود؟ زیرا یک حیثیت حسّی، در حال «تغییر» است و یک شیء متغیّر را نمی‌توان مَحْمِل تطابق قرار داد. بر این اساس آیا درست است بگوییم در این امور «هیچگاه» تطابق تام نیست؟

البته در کنار جواب به این سؤالات، توجه به این نکته نیز لازم است که به علت گذشت زمان، دائماً احتمال خطا در درک از حیثیت‌هایی که از یک شیء به دست می‌آید، وجود دارد و به همین علت است که به یک ابزاری به نام منطق صوری نیاز داریم تا جلوی خطا در درک از حیثیت‌ها یا تطابق آن‌ها به واقع و یا نحوه‌ی بکارگیری آن‌ها در هوهویت و قیاس را بگیرد.

بنابراین، خطاپذیر بودن این ادراکات در امور حصولی را به عنوان مفروض اولیه‌ی خود قرار داده‌ایم و

۱. غ: مانند قضیه «الف، الف است» که تمام اجزاء آن ایجابی می‌باشد.

۲. غ: مانند قضیه‌ی «الف، لالف نیست»؛ که یک مفهوم ایجابی دارد و دو مفهوم سلبی.

۳. ص: به عبارت دیگر یک حیثیت «حسّی» شیء در نظر گرفته شود.

براساس آن اولاً می‌خواهیم بدانیم که چه تعریفی از علم در معرفت‌شناسی موجود ارائه شده است که پایگاه ساخت مواد و صورت در منطق می‌شود؟ و ثانیاً این ابزار منطق، تا چه میزان می‌تواند خطاهای ما را کنترل کند؟ لذا لطفاً در جواب حضرت تعالی، بحث ناظر به مسأله‌ی کنترل خطا نیز باشد.

غ: یک سؤال اساسی‌ای که باید ابتدائاً حل شود، این است که چه کسی به ما گفته است که ما می‌توانیم معرفت مطابق با واقع پیدا کنیم؟ اصلاً آیا در این عالم قرار بر این است که آنچه ما درک می‌کنیم با مطابق، تطابق داشته باشد یا نه؟ این که بشر این مطلب را مفروض خود قرار داده است که معرفت‌های مطابق با واقعی وجود دارد، از کجا آمده است؟ آیا این مطلب «وحی» است؟

از این رو، ابتدائاً باید اثبات شود که آیا اصلاً تطابقی وجود دارد یا نه و بعد از آن، بحث شود که راه تطابق با واقع چیست و یا موارد مطابق با غیر مطابق کدامند. به نظر بنده این بحثی است که از زمان سوفسطاییان مطرح بوده که افرادی مثل گرگیاس، آناگسیمنس و آناگسیمندل و... می‌گفتند: هیچ چیز قابل شناخت نیست و بشر نمی‌تواند یک ادراک مطابق با واقع پیدا کند و به حقایق^۱ عالم برسد.

فلاسفه‌ی [اسلامی] ما - به تبع ارسطو و سقراط و افلاطون - در جواب سوفسطاییان گفته‌اند که اگر ما بخواهیم این مطلب شما را مبنا قرار دهیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، بنابراین قرار بگذاریم که بپذیریم «ادراک مطابق با واقعی هست».

بنده فکر می‌کنم که این مطلب، یک «قرارداد» است؛ یعنی قرار گذاشته‌ایم بپذیریم که یک ادراک مطابق با واقعی هست و در غیر این صورت اگر کسی این قرارداد را نپذیرد، به او شکاک یا سوفسطایی می‌گویند. آناگسیمنس می‌گوید که اگر «صرف قرارداد» است، اشکالی ندارد که بگویید: «ادراک مطابق با واقع داریم». اما من جزء این قرارداد نیستم و این مطلب را امضاء نمی‌کنم!

من فکر می‌کنم که راهی برای اثبات این مسأله [این قرارداد] وجود ندارد. بنابراین، اگر کسی در مورد هر

ادراکی که گفته می‌شود مطابق با واقع است، بگوید: «این درک شما اشتباه است و واقع آن، چیز دیگری است»، ما این شخص را نمی‌توانیم قانع و مُجاب کنیم و در واقع این مسأله، یک بحث جدلی می‌شود و هر استدلال تامی هم آورده شود، باز این شخص همان حرف خودش را تکرار می‌کند و می‌گوید: «این استدلال شما تام است ولی شما خیال می‌کنید که به واقع رسیده‌اید».

از این رو، ما در برخورد با این اشخاص باید از راه دیگری وارد بحث شویم. به طور مثال به او می‌گوییم: «شما از کجا می‌دانید که واقع این درک، چیز دیگری است. مگر اصل و حقیقت واقع، در نزد شما است؟»^۲.

پس برای این که بتوانیم در مباحثمان به نتیجه‌ای برسیم، باید این قرارداد را بپذیریم که ادراک مطابق با واقع ممکن است.

البته مصادیق این ادراک مطابق با واقع، محل بحث است. در امور حسی - همانطوری که حضرت تعالی نیز اشاره فرمودید - دکارت و بعضی از فلاسفه‌ی غرب قائل بودند که ما حس حقیقت‌یاب نداریم و اطمینانی به ادراکات حسی وجود ندارد. در بین فلاسفه‌ی اسلامی نیز بنده کسی را ندیده‌ام که قائل به عدم خطاپذیری مطلق حس باشد. بنابراین ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که مثلاً این رنگ گل‌هایی که در این جا هست، در واقع و نفس الامر نیز همین رنگ را داشته باشند که ما می‌بینیم. زیرا ما حقیقت و واقع محسوسات را بدون واسطه‌ی حس درک نمی‌کنیم^۳. در نتیجه، همیشه جای این سؤال باقی می‌ماند که: «آیا واقع اشیاء، همین درک من می‌باشد؟».

۱. غ: همانطوری که جنابعالی فرمودید، «حقیقت» در معرفت‌شناسی به معنای ادراک «مطابق واقع» است.

۲. غ: این حرف سوفسطاییان، شبیه مطلبی است که آقای دکتر سروش در بحث معرفت دینی مطرح کرد. ایشان می‌گوید: «معارفی که ما داریم، فقط معرفت دینی است، اما دین واقعی چیز دیگری است». بنده نیز در جواب ایشان نوشتم: مگر واقع دین در نزد شما (یعنی آقای دکتر سروش) است که دائماً ادعا می‌کنید معرفت‌های فقهی یا کلامی و غیره فقط معرفت دینی است، اما دین چیز دیگری است؟! در حالی که شما نیز - طبق حرف خودتان - مانند بقیه‌ی مردم فقط معرفت دینی دارید و اصل دین در نزد شما نیز نیست!

۳. غ: مانند انسانی که از ابتدای به دنیا آمدن، لنز قرمز بر چشمانش زده شود. این شخص تا آخر عمر خود، تمام اشیاء را قرمز گونه می‌بیند و فکر می‌کند در واقع و حقیقت نیز همین‌طور است! ما نیز تا کنون به وسیله‌ی غیر حس، چیزی از محسوسات را درک نکرده‌ایم.

شک و تردید در درک از محسوسات از زمانی به وجود آمده که متوجه شده‌ایم گاهی اوقات و یا در بعضی از موارد، درک از یک محسوس متفاوت بوده است. مثلاً گاهی اوقات مزه‌ی غذایی که در هنگام بیماری حس می‌شود با زمان سالم بودن انسان متفاوت است و یا مثلاً ما رنگ زرد را از یک شیء حس می‌کنیم، اما حیوانات رنگ دیگری را از همان شیء حس می‌کنند.

بنابراین معلوم می‌شود که حس ما متغیر است. پس به نظر بنده - ما نمی‌توانیم در محسوسات ادعا کنیم که به طور یقین ادراک مطابق با واقع (یعنی ادراک حقیقی) داشته باشیم.

○ ص: عرض شد که بحث تطابق و تعریف علم را می‌توان از سه زاویه بررسی کرد. حضرت تعالی از منزلت اصل هستی به این موضوع پرداختید و بحث «بود» یا «نبود» و بدهت آن را در مقابل سوفسطاییان که منکر «بودن» درک مطابق با واقع در عالم هستند، مطرح نمودید.^۱

اما سؤالی که در این موضوع از حضرت تعالی داریم، از منزلت «کیفیت» اصل هستی است و منطق نیز با این بخش کار دارد. زیرا در این جا است که خطا واقع می‌شود و در بدهت‌ها خطا واقع نمی‌شود.

● غ: یعنی در صفات موجودات خطا واقع می‌شود، نه اصل وجود آن‌ها و یا به عبارت دیگر در درک از ماهیت اشیاء خطا راه دارد، نه در درک از وجود اشیاء.

○ ص: بله. چون وجود اشیاء - به عقیده‌ی این منطق - بدیهی است و در درک از آن به منطق احتیاجی نیست. به عبارت دیگر در درک از وجود اشیاء، خطایی رخ نمی‌دهد که ما بخواهیم آن را به وسیله‌ی منطق کنترل کنیم.

بنابراین بحث معرفت‌شناسی در کیفیات^۲ مطرح می‌شود و به عقیده‌ی ما، در آن جا تطابق به اندراج (یعنی هوویتی و قیاس) بر می‌گردد.

● غ: منطق ارسطویی، یک منطقی «صوری» است، اما به نظر می‌رسد این بحثی که مدّ نظر شما است، درباره‌ی یک منطق «مادی» (یعنی منطق ماده‌شناسی یا منطق تجربی) است.

○ ص: خیر. بحث ما درباره‌ی خود منطق صوری است.

● غ: آیا توقع و وظیفه‌ی منطق تجربی یا مادی را از منطق صوری دارید؟!

○ ص: خیر. بحث ما درباره‌ی عملیاتی است که منطق صوری انجام می‌دهد و در نتیجه‌گیری، به اموری آگاهی می‌گوید. به عبارت دیگر، منظور همان حرکت فکری‌ای است که این منطق من مبادی إلى المراد انجام می‌دهد که در این حرکت بحث صورت‌سازی (قیاس) و ماده‌سازی مطرح می‌شود.

● غ: سؤالی که بنده خدمت شما عرض کردم، به خاطر این مطلب بود که منطق موجود که ما می‌خوانیم، برای جهان‌شناسی نیست. بلکه این منطق، فقط منطق «صورت» است.^۳ یعنی این منطق، فقط می‌تواند در سیر از مقدمات ذهنی به یک نتیجه، جلوی خطا را بگیرد. بنابراین، این منطق، یک منطق ماده‌شناسی نیست. البته حضرت آیت‌الله جوادی آملی در بعضی از بحث‌ها و نوشته‌هایشان، اصرار دارد به این که این منطق ما، هم منطق ماده و هم منطق صورت است. ولی به نظر من، این

۱. ص: حضرت تعالی در بحث بدهت فرمودید اولین درکی که برای انسان پیدا می‌شود، درک به «بودن» یک شیء می‌باشد (خودش، خودش است) و بعد از آن بحث اصل امتناع تناقض مطرح می‌گردد. در این موضوع مرحوم استاد حاج آقای حسینی رحمته‌الله تحلیلی را مطرح کرده‌اند که اگر وقت بود، در این جلسه مطرح می‌کنم.

۲. غ: این تعبیر «کیفیات» که حضرت تعالی می‌فرمایید، به نظر بنده ناقص است. زیرا «کیفیت» در منطق رایج، به یک صفت خاصّ از اشیاء گفته می‌شود و در تعریف کیفیت گفته می‌شود: «عرض لا یقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته». اما بحثی که شما مطرح می‌کنید، یک بحث عامی است یعنی تمامّ نه مقوله‌ای که در بحث عرضی منطق ارسطویی است، در این سؤال شما قرار می‌گیرد. لذا اگر منظور شما از کیفیت، همین معنای عامّ باشد، باید گفته شود: اوصاف، خصوصیات یا ویژگی‌ها. ● ص: منظور بنده از کیفیت، یک مقوله‌ی فلسفی و یا اصطلاحی که در مقولات عشر آمده، نیست. بلکه منظور، بحثی است که در منطق می‌شود. زیرا منطق اگر در مورد هستی شیء بحث کند، می‌گوید خطا در آن راه ندارد و لذا احتیاجی به منطق هم نیست. پس ضرورت پیدایش منطق، در اموری است که خطا رخ می‌دهد. خطا هم در اموری رخ می‌دهد که عقل بخواهد درباره‌ی اوصاف و کیفیات اشیاء نظر بدهد. البته کیفیت به این معنا که «یک» و صف یا خصوصیت معنای کلیّت در ذهن پیدا کند. اگر «این» و صف یا خصوصیت، «کلیّت» پیدا نکند، موضوع این منطق قرار نمی‌گیرد!

۳. غ: بنده این مطلب را، هم در مقدمه‌ی کتاب آموزش منطق آورده‌ام و هم در جلد اول تقریرات درس‌های برهان کتاب شفاء ابن‌سینا که به وسیله‌ی شیخنا الاستاد حضرت آیت‌الله مصباح یزدی بیان می‌شد، نوشته‌ام.

منطق، منطق ماده‌شناسی نیست و این منطق نمی‌تواند برای معرفت تامّ به یک شیء خارجی، به ما کمک کند. بنابراین ما برای این معرفت، احتیاج به یک منطق دیگری داریم که من فکر می‌کنم آن چه مورد نظر مرحوم حاج آقای حسینی رحمته‌الله بوده، همین مطلب است و ظاهراً منظور حضرت تعالی نیز همین مطلب باشد و بنده نیز قبول دارم که منطق صوری، یک منطق ذهنیت است.

○ ص: علاوه بر مطلبی که حضرت تعالی فرمودید، تحلیل ما از این منطق این است که این منطق برای درست کردن قیاس و جلوگیری از خطا در صورت، به وسیله‌ی مکانیزم خاصی، ماده‌ای را تهیه می‌کند.

اما برای تهیه‌ی این مواد، خود این منطق، عالم خارج را ثابت فرض می‌کند. زیرا این منطق، برای رسیدن به غرض خود - که دسته‌بندی و طبقه‌بندی اطلاعات باشد - نمی‌تواند شیء و اوصاف خارجی آن را ثابت نکند. بنابراین مجبور است حیثیت مورد نظر خود را ثابت و ساکن کند تا بتواند آن را در دستگاه خود «کلی» کند و بعد به وسیله‌ی یک سیر ذهنی، آن را در تعاریفات یا تقسیماتی مندرج گرداند و در نتیجه به وسیله‌ی این طبقه‌بندی انجام شده، آگاهی خود را بالا ببرد.

● غ: یعنی از قبل، یک سری از چارچوب‌ها و قالب‌هایی را در ذهن خود ترسیم کرده است و تصمیم گرفته تا هر شیء را در این قالب‌های معقولات قرار دهد. حال در اینجا شما می‌خواهید بگویید که چون این اشیاء در حقیقت، متغیّر و متحول هستند، ما نیز باید معرفتمان مطابق با تغیرات شیء باشد.

○ ص: ما می‌خواهیم بگوییم که برخورد منطق صوری به عالم و ناگزیر بودن آن از تجزیه و تجرید و ساکن کردن اشیاء، این یک مرحله از معرفت‌شناسی است و شکی هم نیست که ما برای معارف خود، به این طبقه‌بندی و آدرس‌بندی‌ای که منطق صوری انجام می‌دهد، نیاز داریم.

اما این ساکن کردن اشیاء، کاری است که منطق صوری انجام می‌دهد، نه اینکه خارج حقیقتاً ثابت باشد. یعنی ضرورت کار عقلانی منطق همین است که حیثیات را انتزاع کنند و بعد وجه اشتراک‌گیری و

وجه‌اختلاف‌گیری نماید و سپس ماده‌سازی کند و در نهایت این مواد را در صورت بدیهی‌ای که به دست آورده است به وسیله‌ی تعریف یا تقسیم یا برهان مندرج نماید.^۱

حال تمام بحث ما در مکانیزم منطق این است:

❧ ۱. تطابق وجود ندارد.^۲

❧ ۲. بشر در کنار نیازمندی به منطق صوری برای کنترل مواد ثابت خود، به منطق مجموعه‌نگری (یعنی منطق ملاحظه‌ی متغیّر ها) نیز نیاز دارد تا بتواند عینیت و متغیّر ها را در خارج کنترل نماید.

● غ: آیا در این منطق دیگر و هم‌عرض [منطق مجموعه‌نگری]، آن انتزاع از قبل وجود ندارد؟!

○ ص: یقیناً این منطق مجموعه‌نگر، در کار خود محتاج انتزاع است. ولی کار اصلی آن، انتزاع نیست! بلکه کار اصلی آن، «کنترل تغیر» است.

❧ ۳. علاوه بر نیاز بشر به منطق صوری برای طبقه‌بندی اطلاعات و منطق مجموعه‌نگری برای ساخت ابزارهای منطقی و عینی برای کنترل عینیت، بشر به منطق «تکاملی» نیز نیازمند است. یعنی منطقی که «جهت» را ملاحظه کند و مشخص کند که آیا یک شیء به تکامل رسید یا نرسید. این همان منطقی است که فرهنگستان مدعی آن شده است و قائل است ما نیازمند به «نظام منطق‌ها» هستیم که در این نظام، هم به سطح تبعی (یعنی منطق صوری) نیاز داریم، هم به سطح تصرّفی^۳ و هم به سطح محوری^۴.

۱. ص: زیرا منطق فقط سه کار انجام می‌دهد: تعریف، تقسیم (که در معرّف انجام می‌گیرد) و استدلال (که حیّت خود قرار می‌دهد).

۲. ص: مگر در یک مورد؛ آن نیز زمانی است که ماده، «عقلانی محض» باشد. یعنی از خارج گرفته شده و در ذهن به وسیله‌ی «انتزاع روی انتزاع» به دست آمده باشد که این مورد، فقط یک تطابق «حیثیتی» است. زیرا شیء‌ای در کار نیست که گفته شود تطابق تمام ذات صورت گرفته است!

۳. ص: یعنی منطق مجموعه‌نگری که ابزار تصرّف در خارج و درست کردن آلیاژها و کنترل آن‌ها در نسبت است.

۴. ص: یعنی منطق تکاملی که تکامل یا عدم تکامل را کنترل می‌کند و ایمان یا کفر را مشخص می‌سازد. به طور مثال برای ما مشخص کرده است که هر چقدر هم این تمدن موجود را رشد دهیم، بشر را به آنچه خدای متعال می‌خواهد، نمی‌رساند.

نتایج بحث:

ما از این بحثی که محضر شما عرض کردیم، می‌خواستیم چند نتیجه بگیریم:

«اولاً از این منطق صوری که متدلوزی علم حصولی می‌باشد، تطابق با تمام ذات شیء به دست نمی‌آید^۱ و فقط خاصیت این منطق، جدا کردن حیثیات از یکدیگر و ارائه‌ی معرفت بالآثار و طبقه‌بندی این آثار در معقولات می‌باشد. بنابراین منطق صوری - همانطور که جنابعالی فرمودید - منطقی نیست که هستی‌شناسی را به ما تحویل دهد و مرحوم حاج آقای حسینی^{رحمه‌الله} نیز همین حد و حدود را برای منطق صوری مشخص کرده‌اند. لذا ایشان منکر منطق صوری نبوده‌اند.

بر این اساس اگر بپذیریم که مفروض اولیه‌ی منطق صوری، ثابت کردن اشیاء برای طبقه‌بندی است، دیگر منطق صوری با این تعریف از تطابق و علم - که خدمت شما عرض کردیم - نمی‌تواند ادعای حکومت بر تمام عرصه‌های علوم کند.

● غ: بله. بنده تا این جای مطلب را منکر نبوده‌ام و نیستم^۲. زیرا این منطق، منطقی نیست که ما را به ماده‌ی درست و حقیقی برساند. بلکه فقط شرایط صوری سیر ذهن را فراهم و بیان می‌کند^۳. لذا منطق صوری، منطق ماده‌شناسی نیست و نمی‌توانیم از این منطق، «مقدار تطابق» یک گزاره با واقع را استخراج کنیم. بنده در پایان بحث به یک نکته اشاره می‌کنم و آن این است که در ابتدا باید «تعریف» منطق روشن شود. زیرا شما در بحث خود سه منطق را نام بردید:

«۱. منطق صوری

«۲. منطق مجموعه‌نگری

«۳. منطق تکاملی

اگر تعریف خود را از منطق بیان نکنید، ممکن است کسی ادعا کند آن‌چه شما به آن منطق مجموعه‌نگری یا منطق تکاملی می‌گویید، در بحث‌های دیگری مانند فلسفه و یا انسان‌شناسی مطرح شده است و این، چیز جدیدی به نام منطق مجموعه‌نگری یا تکاملی نیست.

بنابراین شما باید ابتدا تعریف خود را از اصطلاح منطق ارائه دهید تا مباحث منضبط‌تر باشد. زیرا گاهی

شخصی که ذهنش فقط متوجه منطق متعارف است، ممکن است ادعای شما را قبول نکند و بگوید این ادعای شما، در فلسفه یا جهان‌شناسی و یا غیره قرار می‌گیرد و به آن، نام منطق صدق نمی‌کند^۴.

○ ص: إن شاء الله در جلسه‌ی آینده، همین مطلب (یعنی تعریف منطق و منظور از منطق مجموعه‌نگری و تکاملی) را موضوع بحث قرار می‌دهیم.

اگر اجازه بفرمایید، در پایان، تقریری که حاج آقای حسینی^{رحمه‌الله} در مورد «أم القضای» منطق داشته‌اند را به مناسبت بحثی که شما در ابتدای جلسه مطرح کردید، عرض کنم.

ایشان برای دفاع از بداهدت‌های منطق صوری، یقین را در سه سطح بیان می‌نمایند:

«۱. یقین منطقی

«۲. یقین فلسفی

«۳. یقین موضوعی

سپس به تجزیه و تحلیل این سه مرحله در منطق صوری می‌پردازند.

یقین منطقی برای مقابله با سوفسطاییان است و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود. در این مورد اولین چیزی که برای فرد پیدا می‌شود، حالت یا یافت داشتن نسبت به واقعیت است که از آن به «اصل واقعیت» تعبیر می‌شود. این اصل قطعاً یک «یافت» است. اما چه وقت مورد حصول و تصوّر قرار می‌گیرد؟ مکانیزم آن به این صورت است که:

اگر «حالتی» باشد، عقل «حکمی» دارد.

و اولین حکم عقل، حکم به «بود و نبود» است. یعنی

۱. ص: اما این را که در حوزه‌ی علم حضوری به وسیله‌ی شهود، تطابق با تمام ذات شیء به دست می‌آید یا نه، در جلسات بعد بررسی خواهیم کرد.

۲. غ: حتی در چهارده سال پیش، این مطالب را در تقریرات بحث برهان کتاب شفاء شیخ الرئیس نوشته‌ام و در مقدمه‌ی کتاب آموزش منطق نیز یک سری از این بحث‌ها را آورده بودم که در چاپ جدید - به علت سنگینی - آن را حذف کرده‌اند.

۳. غ: مثلاً شرایط ترکیب و رسیدن صغری و کبری به نتیجه را به ما می‌گوید.

۴. غ: حتی کلمه‌ی منطق در سطح توده‌ی مردم عوام نیز به کار می‌رود. به طور مثال می‌گویند: «این حرف، منطق ندارد» یا «منطق شما چیست؟»

اگر حالت باشد، پس هست!

پس این اولین درک ایجابی است که از ملاحظه‌ی نسبت بین حالت و سنجش به وجود می‌آید. پس از آن که عقل نسبت به «بود» چیزی حکم نمود. این حکم را در نزد خود - ذهناً - نفی می‌نماید، یعنی پس از حکم به هستی، حکم به نیستی می‌نماید.

● غ: یعنی ادراک، «اولاً» به وجود تعلق می‌گیرد.

○ ص: بله. البته در منزلت منطق، نه فلسفه! زیرا در فلسفه، تنها نسبت بین حالت و شیء مطرح است، اما ذهن نسبت به امتناع اجتماع و ارتفاع این درک ایجابی و سلب آن قضاوت می‌نماید و از آن به حکم دست می‌یابد. این جمع و رفع نمودن عقل برای آن است که «حالت» اولیه - با تجزیه و تحلیل عقلانی - نسبت به «واقعیت» کنترل شود. زیرا خود عقل نسبت به واقعیت اولیه، درک و شهود دارد، ولی آن را در مواجهه با خصم و دیگران مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

پس قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین برای «کنترل» آن حالت اولیه (یقین اول) نسبت به واقعیت است.

﴿ اما یقین منطقی همین «حالت اولیه» است که کیفیات یا خصوصیات یا اوصاف نیز به همین حالت باز می‌گردد! ﴾

﴿ اما یقین فلسفی آن است که دیگر از اصل هستی و «بودن» سخنی در میان نیست، بلکه هستی «مقیّد» به کیفیت و حیثیت موضوع بحث می‌باشد. ﴾
﴿ اما یقین موضوعی، مقام تطبیق کلیّت به فرد (تطابق) است. ﴾

یقین عام (یقین منطقی) غیر قابل انکار بوده و در حقیقت، همان اذعان عقل به «بود و نبود» واقعیت است. از این رو، حتی شخص سوفسطایی نیز نسبت به واقعیت «حالت» داشته و نمی‌تواند آن را انکار نماید. پس پیدایش اولین قضیه، به «حالت» باز می‌گردد.

البته این، تحلیل ایشان از منطق صوری بود، ولی مبنای تأسیسی ایشان چیز دیگری است.

ایشان می‌گویند: ما در «اصل» حالات (چه حضور و چه حصول) با «تغایر»^۲ مواجه هستیم. یعنی اگر در اصل

هستی، «یکسانی محض» را بپذیریم، هیچ گونه درکی برای ما پیدا نمی‌شود. لذا اصل اولیه - پیش از هر اصل دیگری - «اصل تغایر بالاجمال» است.

سپس در مرحله‌ی بعد، از «علّت تغایر» بحث می‌شود. قوم علّت تغایر را به ذوات اشیاء باز می‌گردانند، اما ایشان آن را به «قانون» بر می‌گردانند. یعنی می‌گویند اگر قانون نباشد، این اختلافات قابل مشاهده نیست.^۳ چرا که در این جا سخن از تغایر خاص در میان بوده است و نمی‌توان آن را به ذوات یا بدهات‌ها بازگرداند. این که اکسیژن تبدیل به هیدروژن می‌شود، براساس قانون ثابت و عامی است که بر آن حاکم می‌باشد و الا دچار هرج و مرج می‌شویم.

همین مطلب در پیدایش ادراکات نیز وجود دارد. وقتی یک ادراک خاص به وجود می‌آید، قطعاً قانون «علّیت» بر آن حاکم است و این قانون علّیت به نفس الامر منتهی می‌شود. در غیر این صورت «هر چیزی، هر چیز دیگری» می‌شود (هرج و مرج)!

● غ: بله. در غیر این صورت، «سنخیت» یا قاعده‌ی «الواحد»^۴ به هم می‌خورد.

پیشنهاد من این است که در این نوع بحث‌ها، یک اصطلاح‌نامه نیز تهیه شود. زیرا یک سری مصطلحات در عالم فلسفه بین فیلسوفان ما رایج است که وقتی شما از آن‌ها استفاده می‌کنید، طبیعتاً ذهن کسی که آشنا با فلسفه‌ی اسلامی است، در همان عالم فلسفی رایج، معانی را دریافت می‌کند، در حالی که شما یا مرحوم حاج آقای حسینی رحمته‌الله معنای دیگری را قصد نموده‌اید. مانند همین کلمه‌ی «حالت» که باید توضیح داده شود.

○ ص: منظور از «حالت» همان امور وجدانی و حضوری عامی است که فلاسفه می‌گویند! به عبارت دیگر، حالت یعنی همان «یافت».

● غ: منظور بنده این است که اگر این توضیح

۱. ص: یعنی در اثبات کیفیات، به این تکیه می‌شود که چه وقت حالت «هست» و چه وقت حالت «نیست»!

۲. به معنای «این آن نیست و آن این نیست»، یعنی «دوئیت» (و).

۳. ص: در ادامه نیز، اصول «تغییر» و «هماهنگی» مطرح می‌شود.

۴. إِنْ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ - علامه رحمته‌الله، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، فصل رابع، ص ۳۰ (و).

حضرتعالی نباشد، در ذهن من از کلمه‌ی «حالت» یک معنای دیگری متصور می‌شود و ممکن است نسبت به همین معنا، اشکالی را به شما وارد کنم.

○ ص: تذکر حضرتعالی خوب و به جا است. سعی بنده نیز بر این بوده است که در این مباحث، انضباط گفتاری را رعایت کنم، تا تفاهم با مشکل مواجه نشود.

● غ: خوب است که شما اصطلاح‌نامه‌ای را به طور کلی تهیه کنید و مقصود از هر اصطلاحی را در آنجا بیان نمایید. این یک کار مفید و خوبی است.

○ ص: بله.

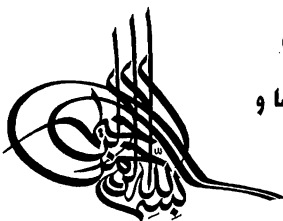
إن شاء الله در جلسه‌ی آینده، بنده درباره‌ی «تعریف منطق» توضیحاتی را بیان خواهم کرد.

در پایان جلسه، مجدداً از این که حضرتعالی با توجه به اشتغالات زیاد علمی خود، برای این مباحث وقت می‌گذارید، تشکر و قدردانی می‌کنم.

● غ: مقصود بنده از این بحث‌ها و گفت‌وگوها این است که به «حقیقت» برسیم.

○ ص: إن شاء الله! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



و در ابتدا اگر در این گزارشی که تقدیم کردیم، کمبود و نقصی وجود دارد تکمیل بفرمایید. سپس وارد تحلیل این تعاریف شویم که مثلاً آیا «معقول ثانی منطقی» می‌تواند موضوع علم منطق قرار گیرد، با توجه به این‌که در جستجوی قواعد فکر بودن به معنای پذیرفتن پیش‌فرض «خطاپذیری تفکر» است. آیا بشر با مقولات مختلف مانند «دلالت» که برخورد می‌کند، به آن‌ها به صورت جبری، طبیعی و ناخودآگاه آگاهی پیدا می‌کند و صور اشیاء به ذهن او می‌آید؟! به تعبیر دیگر آیا قوه‌ی عقل هم مانند قوه‌ی بینایی، همان‌طور که انعکاس نور و قواعد حاکم بر دیدن را برای چشم محقق می‌سازد، قوانینی نیز هنگام برخورد با اشیاء، ادراک آن‌ها را در عقل پدید می‌آورد؟! اگر بگوییم «معقول اول» موضوع علم منطق است، همین مشکلی که عرض شد رخ می‌دهد. یعنی در معقول اول، صوری که در اولین برخورد انسان با واقعیت برای انسان پیدا می‌شود، به صورت جبری پدید می‌آیند و در توضیح این بخش نیز آقایان بیشتر به امور نفس‌الامریه توجه داشته‌اند و ربط این درک را با قوه‌ی مفکره و قوه‌ی متخیله و وهم بیان نکرده‌اند، بنابراین در این ادراکات «خطا و صواب» راه ندارد و این صور به صورت ناخودآگاه برای انسان پیدا می‌شود، مثلاً صورت این قندان و این میز به صورت طبیعی برای انسان پدید می‌آید و در حافظه نیز جای می‌گیرد. لذا این بحث خروج موضوعی از علم منطق پیدا می‌کند، چرا که نیازی به علم منطق جهت کنترل خطای آن نمی‌باشد.

اما اگر «معقول ثانی منطقی» را موضوع علم منطق معرفی کنیم، به این معنا است که قوه‌ی عقل دخل و تصرفی در آن معقول اول صورت می‌دهد و وجه اشتراک‌ها و وجه اختلاف‌هایی می‌گیرد و آن‌ها را به امور کلی بدل کرده و مفاهیم دیگری را تولید می‌کند؛ که البته در این بخش نیز اگر کار عقل بر اساس قواعد منطق صورت گیرد، خطایی در آن راه ندارد و صحیح انجام

○ حجة الاسلام والمسلمین صدوق:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم. والصلاة والسلام على رسول الله و على اهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين و اللعن على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

آخر جلسه‌ی گذشته سؤالی از طرف حضرت تعالی مطرح شد و آن این‌که تعریف منطق در نزد ما چیست و چرا ما از کثرت منطق‌ها صحبت می‌کنیم؟ که به تبع این مطلب، سؤالاتی را تنظیم کردیم که ابتدا در این جلسه بر روی تعریف منطق در نزد قوم گفت‌وگو کنیم تا ببینیم آیا ضرورت منطق دیگری مطرح می‌شود یا نه. به عبارت دیگر آیا کثرت و تعدد در منطق فرض عقلانی دارد یا خیر؟ در این باب علاوه بر تعریف منطق در نزد قوم، باید فرضی که در دانشگاه مطرح است را نیز بررسی کنیم، زیرا آن‌ها به روش تحقیق و متدولوژی خود عنوان منطق داده‌اند، و ما می‌خواهیم ببینیم آیا بکارگیری این اصطلاح برای آن صحیح هست یا خیر؟ تا در نهایت ببینیم که آیا ضرورتی برای منطق تکاملی که منطق فرهنگستان است، به دست می‌آید یا خیر؟

در نخستین پرسش، دو احتمالی را بررسی می‌کنیم که در تعریف قوم از منطق به عنوان موضوع منطق مشخص شده است. یک عده «معقول ثانی منطقی» را موضوع علم منطق دانسته‌اند و متأخرین نیز «معرف و حجت» را با هم موضوع عمل منطق دانسته‌اند.

البته در باب تعریف نیز گفته‌اند: «هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر» را متأخرین بیان کرده‌اند و مرحوم ابن سینا هم «قواعد و صناعتی که طریق فکر و پیدایش شناخت و آگاهی که تمییز فکر صحیح از غلط، اعم از تصور و تصدیق، باشد» را تعریف علم منطق دانسته‌اند که مشابه تعریف علم اصول است. مایل بودیم که گفت‌وگویی در این مورد داشته باشیم

دارند که می‌توانند واقعیات را با وهمیات مخلوط کنند، مانند قوه‌ی متخیله که می‌تواند گمانه‌سازی و احتمال‌سازی کند، یا قوه‌ی ایجاد اعتبارات یعنی مفاهیمی که در خارج مابعداء ندارند، که منطق باید بتواند حقایق را از اعتبارات جدا کند. قواعد تعریف و تقسیم را در علم منطق به همین منظور ارایه کرده‌اند که به نظر ما بر دو شاخصه‌ی «جریان علیّت» و «نفس الامر» استوار است که ما بوسیله‌ی این‌ها می‌توانیم مواد حقیقی را از مواد غیر حقیقی جدا کنیم.

● حجة الاسلام والمسلمین غروی‌ان: من فکر می‌کنم به دلیل زیاد بودن مطالب، ابتدا همین موارد را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

○ ص: بله! من فقط یک اشاره‌ای کنم به بحث فکر کردن که می‌گویند «حرکة من المبادی الی المراد»، یا حرکت از معلوم به مجهول، این معنی اجمالی تفکر است و معنای تفصیلی آن همان «معرف و حجت» است. یعنی وقتی به یک تعریف حاکم برسیم، اگر فکر ما در باب تصور باشد، سیر از معلوم به مجهول ما تعریف به ما می‌دهد، اما اگر در بحث موادی است که اطمینان داریم یقینی است و بحث از تصدیق است، این‌جا در حال کنترل صورت هستیم.

به نظر ما ربط سه مقوله‌ی «فکر»، «علم» و «دالت» به تعریف منطق از مباحث مهمی است که در بیان موضوع و تعریف منطق دخالت زیادی دارد و ما در این‌جا این بحث را آن گونه که به نظرمان می‌رسد بیان کردیم و مطلب اضافه‌ای ندارد.

● غ: بسم الله الرحمن الرحیم. البته من در جلسات قبل نیز عرض کردم که با اصطلاحات قوم مطالبی در ذهن دارم، گاهی حس می‌کنم در ذهن حضرت‌عالی این اصطلاحات با معنایی دیگر بیان می‌شود. علی‌ای حال من با اصطلاحات قوم ذهنم مأنوس است و با آن‌ها به بحث می‌پردازم.

یکی مسأله‌ی «علم منطق» است. منطق - با برداشتی که من دارم - عبارت است از یک نوع علم به علم. یعنی ارسطو گفته است که شما در هر علمی حالات، تحولات و مراحل طی شده‌ی یک پدیده را مطالعه می‌کنید و برای

آن ضابطه مشخص می‌کنید و یک نام به آن می‌دهید، مانند علم فیزیک، علم شیمی، علم فیزیولوژی. من هم می‌خواهم مغز و ذهن آدم را مورد مطالعه قرار داده و قواعدی را برای آن استخراج کنم، نه این‌که قواعد را من بدهم و من جعل کنم، بلکه می‌خواهم ذهن انسان را مورد مطالعه قرار دهم و بگویم که وقتی برای او یک پرسش مطرح می‌شود، ذهن انسان چگونه سیر می‌کند تا به نتیجه می‌رسد و پاسخ آن سؤال را به دست می‌آورد. پس ذهن ما و قوه‌ی عاقله و مفکره‌ی ما هم برای خود یک مکانیزم و حرکت دارد، از یک جایی شروع کرده و به جایی دیگر ختم می‌کند و این حرکت قابل مطالعه است. ارسطو این قواعد را جمع‌آوری کرده و نام آن را منطق گذارده است. یعنی در واقع منطق، علم چگونگی فکر کردن است. فکر نیز عبارت است از این‌که شما معلوماتی را از پیش دارید، و وقتی که با یک مجهول برخورد می‌کنید، در میان معلومات خود می‌گردید تا ببیند آیا می‌توانید این مجهول را جواب بدهید و کشف کنید یا خیر. این حرکتی که ذهن انجام می‌دهند فکر کردن نامیده می‌شود.

نکته‌ی مهمی که این‌جا وجود دارد این است که اگر بگوییم منطق علمی است که انسان را از خطای در تفکر حفظ می‌کند، باید توجه کنیم که منظور از این منطق این است که جلوگیری از خطای در «صورت» تفکر می‌کند، ولی ممکن است فکر انسان به نتیجه‌ی غلطی برسد به دلیل غلط بودن «ماده». این منطق صوری متکفل جلوگیری از خطای در ماده نیست. پس این دو مطلب را نباید با یکدیگر خلط کنیم.

مسأله‌ی دیگری که در این‌جا مطرح است این است که در بیان موضوع منطق بعضی گفته‌اند «معقول ثانی منطقی» است، بعضی «معرف و حجت» و بعضی دیگر «تصور و تصدیق» را موضوع علم منطق دانسته‌اند. به نظر من هر کدام از این حرف‌ها در جای خودش صحیح است. مرادشان از معقول ثانی منطقی این است که مفاهیمی که ما در منطق از آن‌ها صحبت می‌کنیم، مفاهیمی است که در خارج مابعداء ندارند. مثلاً ما می‌گوییم که قیاس از صغری و کبری تشکیل می‌شود،

ریاضیات امروزه خواننده می‌شود یک مقدار دقیق‌تر از منطق حوزوی ماست. زیرا در آن‌جا صرفاً به جنبه‌ی صورت و قالب نظر دارند و سعی بر این دارند که محتوا را به هیچ وجه در منطق دخالت ندهند. در حالی که در کتاب‌های ما بحث جنس و فصل، ماده و صورت و امثال آن که مطرح می‌شود، جنبه‌ی محتوا در صورت دخالت داده می‌شود و این مطلب اندکی سبب مشوش شدن ذهن می‌گردد.

این نکات به نظر من رسید که در این رابطه عرض کنم. حالا اگر بحث را به صورت ریزتر و مشخص‌تر مطرح بفرمایید در خدمت شما هستم.

○ ص: اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در خود منطق موادی به کار گرفته شده است یا خیر؟! و این مواد را منطق خود تولید نموده است یا از جای دیگری گرفته است؟!

● غ: منظور شما از مواد چیست؟

○ ص: مثلاً به طور مشخص در مورد تعریف «کلیت»، «ذاتیت»، تعریف «جنس»، «فصل»، «معرف»، «حجت»، «معقول اول»، «معقول ثانی منطقی»، که ما این‌ها را مواد منطقی می‌دانیم که آقایان در خود منطق این‌ها را تعریف کرده‌اند. البته ممکن است که این تعاریف را تنها یک نامگذاری محض بدانیم، و ممکن است که آن‌ها را ناظر به معنایی بدانیم.

● غ: البته هر کلمه‌ای ناظر به یک معنایی است. یعنی «کلیت» در منطق به معنای «انطباق الف بر کثیرین است»، اما این که این الف چیست، در منطق از آن صحبت نمی‌شود. تعیین مصداق برای کلی بحثی است که از منطق بیرون است. این که «آیا واجب الوجود کلی است؟» داخل منطق نمی‌باشد. البته در منطق ممکن است بحث از آن بشود، ولی تنها به عنوان یک مثال است. منطق از آن جهت که منطق است کاری به مصداق ندارد. یا مثلاً «معرف» می‌گویند دو مفهومی است که اگر در کنار هم قرار دهید، تصوّر مجهولی را برای شما روشن و معلوم می‌کند. اما این که معرف انسان «حیوان ناطق» است؟! این را به عنوان مثال گفته‌اند، ولی این بحث منطقی نیست. شیخ الرئيس هم در کتاب الحدود (تعريفات) گفته است

که پی بردن به ذاتیات برای انسان متعسر (مشکل) است بل متعذر است یعنی ناممکن است! در خیلی از موارد ما به ذاتیات نمی‌رسیم، همین حیوان ناطق هم «اخص اللوازم» است، که به عنوان ذاتی ذکر می‌شود.

بنابراین در منطق ما صرف قالب و صورت را مورد بحث قرار می‌دهیم و این که محتوای این قوالب و صورت‌ها چگونه به دست می‌آیند بحثی دیگر است. این که اجناس و ذاتیات را چه کسی می‌تواند تشخیص دهد و چگونه این تشخیص صورت می‌گیرد. این بحث ربطی به منطق ندارد. برای همین است که در منطق ریاضی جدید سعی شده است با علائم نمادین قواعد را بیان کنند. مثلاً می‌گویند:

۱. اگر p آنگاه q

۲. لکن p

پس نتیجه می‌گیریم q

حالا در p و q هر چه می‌خواهید بریزید، قاعده این است. مانند قواعد جبری که می‌گوییم:

$$(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$$

قواعد جبری با آن چه در جای a و b گذاشته می‌شود کاری ندارد، بلکه تنها قالب را بیان می‌کند. مانند چرخ‌گوشی که با روشن شدن به چرخش در می‌آید و با ریختن نان، نان چرخ‌شده به شما می‌دهد و با ریختن گوشت، گوشت چرخ‌شده! لاستیک هم اگر در آن بریزید، همان لاستیک خردشده را به شما تحویل می‌دهد. فرمول حرکت چرخ‌گوشت، خرد کردن است، اما این که چه چیز را خرد کند بستگی به چیزی دارد که در آن بریزید! قواعد منطق نیز این گونه است.

○ ص: همان طور که فرمودید، مطمئناً تطبیق قواعد به مصادیق مختلف در علوم مختلف (حتی در فلسفه) موضوع کار منطق نیست.

اما می‌خواهیم پیرامون این مطلب بحث کنیم که مفاهیم طرح شده در منطق مانند «فکر» به نحوی مطرح می‌شود که بحثی عام باشد و همه‌ی علوم را پوشش دهد تا آن‌جا که گفته شود اساساً از این قواعد ما حتی می‌توانیم ریاضی و فیزیک را هم پشتیبانی کنیم! اما کمی که جلوتر می‌رویم ملاحظه می‌کنیم که این مفاهیم مرتب

وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری در تعریف است که با جریان علیّت هم صورت می‌پذیرد، یا آن چه در تقسیم صورت می‌گیرد و قواعدی که برای آن ذکر می‌شود، مانند این که اگر مقسم ما یک امر حقیقی و نفس‌الامریه نباشد، حتی اگر درست هم تقسیم را انجام دهیم و مبتنی بر سلب و ایجاب باشد، ولی چون مواد حقیقی نیست، اقسام هم حقیقی نخواهد بود و این تقسیم ارزش علمی نخواهد داشت! حالا اگر مقسم حقیقی باشد ولی حیثیت تقسیم اعتباری باشد، در این حالت نیز اقسام را از حقیقی بودن می‌اندازد! منظور این است که در قواعد تقسیم گفته‌اند که باید هم مقسم حقیقی باشد و هم حیثیت باید حقیقی باشد و نیز باید این تقسیم با سلب و ایجاب ساخته شود، تنها در این صورت است که اقسام حقیقی خواهد بود!

مشابه همین بحث در حمل مطرح است. قواعدی برای حمل و هوویه بیان کرده‌اند که بر اساس آن به صرف قرار دادن موضوع و محمول در کنار هم قضیه درست نمی‌شود، بلکه جهت واحد میان موضوع و محمول را نیز می‌خواهد، آن جهت هم نمی‌تواند اعتباری باشد، بلکه باید نفس‌الامریه باشد تا ربط حقیقی بین موضوع و محمول برقرار شود، چرا که در نهایت ما به دنبال انطباق با واقع می‌باشیم. یعنی باید حکایت حقیقی و تامّ از خارج داشته باشد تا به آن علم، آگاهی و یقین گفته شود. گرچه در این جا هم ما بحث کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که ضابطه‌ها کامل نیست، ولی همین مطلب که آقایان انگیزه داشته‌اند که برای مواد و ارتباط آن‌ها با صورت قاعده دهند، این نشان می‌دهد که امکان خطا را در مواد می‌داده‌اند و به دنبال رفع آن بوده‌اند.

حتی به نظر بنده در قیاس هم که می‌فرمایند سیر از مقدمات به نتیجه، بدیهی و بین‌الانتقال است، با آن همه شروط و خصوصیات که برای آن ذکر می‌کنند که صغری چه خصوصیات و کبری چه خصوصیات باید داشته باشد تا قیاس منتج باشد، از بدیهی بودن خارج می‌شود! به عبارت دیگر این که این خصوصیات ذکر می‌شود به این معنا است که احتیاج به عمق و تفکر عمیق دارد، مراقبت‌هایی باید بر ذهن حاکم باشد تا قیاس تشکیل

شود. اما اگر ابتدا بگوییم که بدیهی است، ولی بعد بگوییم متفکر باید تمام این شرایط را لحاظ کند، تازه بعد از این همه دقت‌ها ممکن است یک فیلسوف یا متفکر دیگر هم این قیاس را ببیند و دقت کند و بگوید که چه اشتباهی در صورت یا ماده‌ی قیاس مرتکب شده است! ممکن است دچار خطا شده باشد! یعنی ممکن است که یک فیلسوف بتواند در «عمل»، نه در اصل «ساخت» و نظر، خطای فیلسوف دیگر را بگیرد که اتفاقاً این مطلب هم واقع می‌شود و به سبب آن است که فلسفه رشد پیدا می‌کند.

اگر محبت بفرمایید و در مورد این بحث هم نظر خود را مطرح کنید تشکر می‌کنم.

● غ: من یک مطلب زیربنایی و اساسی را می‌خواهم مطرح کنم. اساساً این منطق صوری که ما می‌خوانیم (همین منطقی که ارسطو گفته است و خواجه در اساس‌الاعتباس نوشته و شیخ در جلد اول اشارات آورده است و این کتاب‌های منطق که ما می‌خوانیم، جوهرالنضید و المنطق و حاشیه ملاعبدالله و همه‌ی این کتاب‌های منطقی)، این‌ها اصلاً منطق «مطابقت» یا «عدم مطابقت» با خارج نیستند! این منطق نسبت به مطابقت یا عدم مطابقت با خارج «لا بشرط» است. مثلاً اگر بگویید «برف سیاه است» و «هر سیاهی ضد سفید است»، منطق به شما می‌گوید باید نتیجه بگیرید که «برف ضد سفید است»!

۱. برف سیاه است

۲. هر سیاهی ضد سفید است

❧ برف ضد سفید است

منطق این را به ما می‌گوید. اما این که شما قضایای مندرج در مقدمات را صحیح بیان کرده‌اید یا اشتباه، منطق می‌گوید این ارتباطی با من ندارد! بلکه منطق تنها این را می‌گوید که در صورت صحیح بودن مقدمات، نتیجه نیز صحیح خواهد بود. سفید بودن یا سیاه بودن برف را باید از جای دیگری غیر از منطق فهمید.

پس منطق صوری، منطق ماده‌شناسی نیست و نمی‌تواند بگوید قضیه‌ی صحیح کدام است و قضیه‌ی غلط کدام! آن چه در صناعات خمس هم مطرح می‌شود،

کرده‌اند بفرمایید. قوه‌ی مفکره و قوه‌ی وهم و قوه‌ی متخیله و چند قوایی که ذکر شده است. به نظر شما رابطه‌ی منشأ ایجاد گمانه‌ها از مناشی مختلف و عقل که ناگزیر است بر روی این گمانه‌ها تعقل کند چگونه است؟! و آیا این فرایند به عنوان روش ماده‌سازی در درون منطق خود می‌تواند موضوع مطالعه‌ی منطق قرار گیرد؟! آیا منطق می‌تواند برای کلیت آن نظری بدهد و مرزی را به عنوان معیار صحت و غلط در ماده‌سازی معین نماید؟!

● غ: این منطقی که ما داریم خیر! این منطق در این زمینه‌ها اصلاً وارد نشده است.

○ ص: منظور این که آیا خود این روش ماده‌سازی از ملازمات عقلیه هست یا نیست؟! چرا که مرحوم ملاصدرالعلیه در «اللمعات المشرقیة» بحث وهم را که مطرح می‌کند، حتی تا اشراق هم پیش رفته‌اند که در ماده‌سازی بگویند یک گمانه‌هایی به صورت اشراقی به شخص الهام می‌شود، یعنی تا لبه‌ی عرفان مطلب را پیش برده‌اند و از ماده‌سازی سخن گفته‌اند. پرسش بنده این است که از منظر انسان‌شناسی که منطق را مورد مطالعه قرار داده و به دنبال قاعده‌مندی بوده‌اند، آیا ماده‌سازی را موضوع علم منطق قرار داده‌اند و آیا می‌تواند موضوع علم منطق قرار گیرد یا خیر؟!

● غ: بنده فکر می‌کنم ابتدا می‌بایست تعریف خود را از منطق مشخص نمایم، سپس ملاحظه کنیم که چه موضوعاتی در این دایره از تعریف واقع می‌شود و چه موضوعاتی خارج از تعریف قرار دارد.

این تعریفی که برای منطق ذکر می‌کنند «أَلَّةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعَصِيْمٌ مَرَاعَاتُهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ»، از آن جهت که این منطق تنها صورت را مورد توجه قرار می‌دهد، ماده‌سازی‌ای که شما می‌فرمایید در دایره‌ی منطق قرار نمی‌گیرد. ماده‌سازی منطقی جداگانه و مستقل برای خود می‌خواهد.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت اشراق، الهام، ذوق، سلیقه، وهم، قوه‌ی خیال، قوه‌ی مفکره، قوه‌ی متخیله، مخیله، واهمه و امثال این‌ها، «میادی ماده‌ساز» هستند. اسبابی هستند که برای ذهن انسان موادی را پدید

می‌آورند. اما این که آن‌ها چه منطقی دارند، بحثی دیگر است. مثلاً در کجا واهمه دخالت می‌کند و در کجا عاقله دخالت می‌نماید؟ کجا جای متخیله و مخیله است؟ تا به حال بنده ندیده‌ام کسی از این مطالب بحث کرده باشد و برای آن فرمول و قاعده داده باشد! یعنی قاعده و فرمول دخالت متخیله را ارایه دهد، فرمول دخالت عاقله را طرح کند.

○ ص: به نظر بنده آقایان نه تنها به دنبال قاعده برای ماده‌سازی نبوده‌اند که اساساً نیاز به این مطلب را نفی کرده‌اند. به عنوان نمونه مرحوم علامه علیه السلام در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم بعد از تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری، اعتباریات را به طور کامل از دایره‌ی حقایق خارج می‌نمایند و می‌گویند اعتباریات موضوع بحث ما نیست!

● غ: خُب، البته باید ببینیم که تعریف ایشان از حقیقت و اعتبار چیست.

○ ص: ایشان ابتدا بحث منطقی حقیقت و اعتبار را طرح می‌کنند، به این بیان که «مفاهیم حقیقی مفاهیمی است که در خارج دارای مابحذاء باشد، ثابت باشد، متغیر نباشد، مطلق باشد، ضروری باشد» و یک ضوابط خاصی را ارایه می‌نمایند که شهید بزرگوار استاد مطهری علیه السلام نیز این مطلب را در پاورقی‌ها بسیار توضیح می‌دهند تا فرمایش ایشان را باز نمایند.

● غ: بنه، می‌فرمایند مفاهیمی مانند زوجیت، مالکیت و ریاست از اعتباریات است و آب و سنگ و امثال آن از مفاهیم حقیقی‌اند.

○ ص: ایشان این چند مفهوم اعتباری را توضیح می‌دهند و ربط آن‌ها را با قوه‌ی تخیل، هدایت طبیعت و حتی فعل بیان می‌کنند و تحلیل می‌نمایند که چگونه عقل ناگزیر است برای رفتن به سوی عمل، مفاهیم اعتباری و «باید» را جعل نماید. «باید» را تعریف می‌کنند. کلّ این مباحث یک مقاله را به خود اختصاص داده است.

در نهایت نظرشان این است که منشأ پیدایش ادراکات اعتباری از قواعدی که در منطق و فلسفه گفته می‌شود خروج موضوعی دارد و آن قواعد برای این سنخ از ادراکات بار نمی‌شود.

می‌شود.

اما اگر منشأ پیدایش یک موادّی، کار عقلانی تخصصی‌ای باشد که قواعد آن نیز در این منطق گفته شده (قواعد تعریف و تقسیم و برهان)، در این جا نیز خطا و صواب راه ندارد و همه‌ی امورات صحیح خواهد بود. ولی اگر خارج از آن قواعد در تولید آن مواد عمل شده باشد، این‌ها در این منطق به رسمیت شناخته نمی‌شود.

مثلاً اگر در یک تقسیم، مقسّم نفس الامریه باشد و حیثیات نیز نفس الامریه باشد و ربط به واقعیت داشته باشد، و نیز اگر بر اساس قاعده‌ی سلب و ایجاب، حصر را تمام کند، اقسام صحیح خواهد بود و دیگر غلط در آن راه نخواهد داشت. یا مثلاً در تعریف که کامل بودن آن را به حدّ تامّ می‌دانند، اگر وجه اشتراک و وجه اختلاف درست اخذ شود، قریب و بعید بودنشان هم درست باشد، به هم ضمیمه کنیم، تعریف تامّ خواهد بود.

لذا اگر بگویند موضوع علم منطق «معقول ثانی منطقی» است، بیشتر با «معرفّ» تمام می‌شود، زیرا بر روی مواد کار می‌کند و می‌خواهد بر روی موادی که از معقول اولی می‌گیرد و جرح و تعدیل می‌کند، کار کند. از این رو، از آن تعریف و تقسیم در می‌آید و مُشعر به «معرفّ» می‌شود. پس به نظر ما می‌آید که این دو احتمال، دو چیز مختلف نیست، بلکه کلام قدما و متأخرین در موضوع علم منطق یکی است.

با بیان این مطلب می‌خواستم یک اشاره‌ای خدمت شما داشته باشم که موضوع منطق همان معرفّ و حجت است که متأخرین گفته‌اند و بیان کامل‌تری نیز هست، چرا که هم تعریف را می‌پوشاند، هم تقسیم را می‌پوشاند و هم برهان را تحت پوشش قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، تعریف و تقسیم «مواد» درست می‌کنند و برهان نیز متکفّل «صورت» است. این مطلب اوّل بود که عرض شد.

مطلب دوم این است که تمامی مباحثی که نیازی به فکر کردن ندارند را می‌توانیم جزء مبادی علم منطق قرار دهیم که در این صورت خروج موضوعی از علم منطق پیدا می‌کنند، زیرا منطق قواعدی است که برای فهم صحّت و غلط به کار می‌رود و آن چه به صورت بدیهی

برای ما پیدا می‌شود یا در نزد ما حاضر است، منطق بر روی آن‌ها کار نمی‌کند و این مواد خروج موضوعی از علم منطق دارند. بنابراین منطق علمی است که در مسیر آگاهی و اندیشیدن باید از ابتدا تا انتها نظارت کند، کنترل کند و آن را به نتیجه برساند.

از این منظر به نظر می‌رسد که تعریف «دلالّت» در نزد قوم تحلیلی است که بر اساس علیّت تمام می‌شود. یعنی اگر دود را انسان ببیند و متوجه آتش شود، این توجه به صورت جبری واقع می‌شود و فعالیت عقلانی مستقّلی نیاز ندارد، زیرا علیّت حکم می‌کند که از دیدن رابطه‌ی میان دود و آتش من به امر سومی پی ببرم که این دو با هم ربطی دارند و به آن ربط آگاهی پیدا کنم. بنابراین در این گونه امور جبری که هیچ فعالیت عقلانی ضرورت ندارد، بلکه تنها به عنوان یک آینه‌ای آن صورت را نزد خود حفظ می‌کنیم، بحثی از منطق هم نمی‌تواند باشد.

ولی در آن جا که عقل بتواند فعالیت داشته باشد و طرف مقابل نیز بتواند فعالیت عقلی دیگری داشته باشد و فرض ضعف و نقص در فعالیت فکری دو طرف مطرح باشد، در این جا این دو می‌توانند به وسیله‌ی قواعد منطق کار عقلی یکدیگر را کنترل کرده و به هم کمک کنند. به این معنی که رفتار عقلی، اجتماعی شود و از حالت فردی خارج شود. این جا داخل در موضوع منطق است. منطق باید برسد به این که کارآمدی اجتماعی عقلانیت انسان‌ها را بالاتر برد، و گر نه انسان‌ها به صورت طبیعی به دلیل این که دارای قوه‌ی نطق و قوه‌ی عقل هستند، فکر می‌کنند، اما تا زمانی که فعالیت این نطق و عقل صبغه‌ی تخصصی و علمی پیدا نکنند در یکدیگر ضرب نشده و به صورت یک تخصص رشد نمی‌کنند.

بنابراین اگر ما تعریف منطق را در بحث «دلالّت» ملاحظه کنیم، به نظر می‌رسد دلالّت با تعریفی که نزد قوم دارد، یک امر جبری را تمام می‌کند و طبیعتاً خروج موضوعی از علم منطق دارد. اما اگر تعریف منطق را با تعریف «علم» ملاحظه کنیم، مشاهده می‌کنیم که علم را به «تصوّر» و «تصدیق» تقسیم می‌کنند که در بخش تصورات، احتمال خطا و صواب راه دارد که باید کنترل شود، زیرا قوای دیگری غیر از قوه‌ی مفکره نیز وجود

صغری آن است که در آن اصغر ذکر می‌شود، کبری آن است که در آن اکبر ذکر می‌شود. در عالم خارج اگر بگردیم این صغری و کبری را پیدا نمی‌کنیم. در ابتدا ما گزاره‌هایی را از بیرون می‌گیریم، سپس این گزاره‌ها را در ذهن جفت و جور می‌کنیم، بعد گزاره‌ای را که اکبر در آن ذکر شده کبری می‌نامیم و گزاره‌ای را که اصغر در آن ذکر شده صغری می‌نامیم و در نهایت این‌ها را با هم ترکیب و تلفیق می‌کنیم و حدّ وسط را بر می‌داریم و اکبر را بر اصغر حمل می‌کنیم و نتیجه ساخته می‌شود. در واقع معقول ثانی منطقی به معنای این است که مفاهیم به کار رفته در منطق مابۀ ازاء عینی ندارند و همه ذهنی هستند. بله، ابتدا موادش که همان گزاره‌های اولیه باشند از بیرون می‌آیند، ولی منطق راجع به ترکیب این قضایا در ذهن صحبت می‌کند و کاری به آن مواد ندارد. منطق می‌گوید: «الف ب است» و «هر ب جیم است» نتیجه می‌دهد که «الف جیم است». حالا به جای این الف و ب و جیم هر چه بگذارید تفاوتی نمی‌کند. منطق کاری به این مطلب ندارد.

منظور از این که موضوع علم منطق را معقول ثانی منطقی گفته‌اند این جهت است که ذکر گردید.

نکته‌ی دیگری که در فرمایشات حضرت تعالی بود و به نظر من قابل بحث است این است که خطا در صورت یا «تصوّر» فرض ندارد، خطایی که گفته می‌شود فقط در مقام «تصدیق» و انطباق است که رخ می‌دهد. در حالی که همان طور که فرمودید وقتی ما در این عالم چشم باز می‌کنیم و ارتباطی با عالم برقرار می‌کنیم، تصوّر از اشیاء و تصوراتی به صورت خودکار و اتوماتیک به ذهن ما می‌آید، خطا در این ابتدای کار که معنای ندارد، بلکه خطا وقتی پیدا می‌شود که ما می‌خواهیم صحّت ادراکات را بررسی کنیم، مثلاً می‌گوییم «این گلی که آن را قرمز می‌بینم، آیا بر خارج و مصداق منطبق است یا نیست». یعنی در بحث انطباق است که فرض صواب و خطا مطرح می‌شود و این بحثی تصدیقی است. به معنای این که «من تصدیق کنم آن چه در ذهن من است مطابق با خارج است یا تصدیق نکنم، این درست است یا درست نیست، منطبق است یا منطبق نیست». بنابراین خطا در

مقام تصدیق مطرح می‌شود و الا در تصوّر به ما هو تصوّر خطا و صواب مطرح نیست و تنها تصوّر از آن جهت که حاکی قرار داده شود برای یک محکی، در آن بحث خطا و صواب پیش می‌آید که آیا این حکایت صد در صد است یا حکایت آن مبهم است یا هفتاد در صد است! در این حالت است که گفته می‌شود حکایت صد در صد «صواب» است و حکایت هشتاد و هفتاد و شصت در صد «ناصواب» و «خطا» است.

نکته‌ی بعد این است که یک سری مباحثی در مبادی منطق هست و آن این که ما از یک سو می‌گوییم فلسفه «امّ العلوم» است. به این معنا که همه‌ی علوم به فلسفه باز می‌گردد. از سوی دیگر می‌گوییم منطق مقدمه‌ی فلسفه است. در این جا گاهی سؤال می‌شود که چگونه با این که فلسفه زیربنای همه‌ی علوم تلقی می‌شود، منطق بر آن تقدّم یافته است؟! پاسخ این است که تقدّم منطق بر فلسفه از جنبه‌ی ابزاری آن است، نه از جهت این که محتوای فلسفه از منطق اخذ شده باشد. منطق مبادی فلسفه را تأمین نمی‌کند، بلکه تنها ابزار تعقل است. البته این جنبه‌ی ابزاری را فقط برای فلسفه ندارد، بلکه منطق برای تمامی علوم تعقلی، همه‌ی علوم می‌که با تفکر و تعقل پیش می‌رود، نقش ابزاری دارد و به جهت آن که فلسفه «شاه‌فرد» همه‌ی علوم عقلی است، گفته می‌شود که منطق مقدمه‌ی فلسفه است، در حالی که منطق مقدمه‌ی ریاضیات نیز هست، مقدمه‌ی علوم کامپیوتر نیز می‌باشد و برنامه‌ریزی کامپیوتر نیز بر اساس قواعد منطق است.

یک نکته‌ی دیگر را نیز اضافه کنم و آن این که این منطق صوری که ما در حوزه‌ها می‌خوانیم که به آن منطق کلاسیک یا منطق ارسطویی نیز گفته می‌شود، در خیلی از مباحث، جنبه‌ی صوری محض آن کمی با محتوا مخلوط شده است و این منشأ خلط شده است که تفصیل آن فعلاً ضرورت ندارد که طرح شود. بخشی از این مطالب را من در تقریرات درس‌های برهان شفای آیت‌الله مصباح نوشته‌ام که جلد نخست آن منتشر شده و جلد دوم زیر چاپ است. در مقدمه‌ی آموزش منطق نیز اشاراتی به این بحث کرده‌ام که منطق ریاضی‌ای که در رشته‌های

تعیین مصداق نمی‌کند، بلکه فقط می‌گوید یقینیات شش دسته هستند، اولیات به قضایایی گفته می‌شود که تصوّر موضوع تصوّر محمول و تصدیق به حکم را به دنبال داشته باشد. اما این که مصداق آن چیست؟! چه چیزی بدیهی است، یا چه چیزی این گونه است؟! ما از این منطق توقع نداریم که ماده را برای ما مشخص سازد. صناعات خمس نیز که امثال بزرگانی مانند شیخنا الاستاد حضرت آقای جوادی آملی که بنده با ایشان هم در جلسات مختلفی بحث داشته‌ام، می‌گویند همان منطق مادی است که غربی‌ها می‌گویند، به نظر بنده اصلاً آن نیست! منطق تجربی‌ای که غربی‌ها می‌گویند این نیست. ما در یک اصطلاح نام صناعات خمس را منطق ماده می‌گذاریم، ولی این غیر از آن منطق مادی‌ای است که فرانسیس بیکن و امثال او به عنوان منطق تجربی گفته‌اند. این اشخاص برای مصداق‌یابی و انطباق مفاهیم ذهنی با خارج گفته‌اند که باید روش پوزیویستی داشته باشیم، باید تجربه‌گرا باشیم، باید با آزمون و خطا واقع را کشف کنیم. بنابراین منطق تجربی غیر از صناعات خمس ماست و فقط در اسم ممکن است شبیه هم باشند، و این یک اشتراک لفظی است که به هر دو منطق مادی گفته می‌شود!

من می‌خواهم نتیجه بگیرم که منطقی که در کتاب‌های ماست، (نه در بخش صناعات خمس و نه قبل از آن که بحث معرف و حجت و مباحث پیوست آن‌ها باشد)، هیچ‌کدام ما را به حقیقت عالم خارج و واقع و نفس الامر این عالم نمی‌رساند! بلکه این‌ها تنها یک قالب‌هایی را برای ذهن و حرکت ذهنی بیان می‌کنند، همین و بس! پس ما برای کشف حقیقت و واقعیات عالم باید به سراغ راه دیگری رویم. این یک نکته بود.

اما در مورد هدف‌ها و جهت‌ها^۱ و مواد که فرمودید، بنده نیز با شما موافق هستم که علمای ما در این زمینه‌ها و منطقی‌ارایه نکرده‌اند. اما این که جهت‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های بشر در این عالم چگونه است؟! منظور شما بیشتر این است که ما یک منطقی برای انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، طبیعت‌شناسی و مانند آن داشته باشیم و ضوابط تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری انسان را در این عالم به دست دهیم. چنین چیزی ما

نداریم و کارهای جدیدی است که باید انجام شود.

یک نکته هم در مورد «دالات» فرمودید. این که ما بگوییم دود دالات بر آتش می‌کند، این یک دالات خارجی، عینی، واقعی و نفس‌الامری است. اما در همین جا نیز ممکن است کسی دود را ببیند و به چیز دیگری راهنمایی شود. یعنی این که بگوییم آن «دالّ» تنها این «مدلول» را حکایت می‌نماید، این بحثی منطقی نیست و به جهت‌گیری‌ها و شاکله‌های انسانی باز می‌گردد که این پدیده را مطالعه می‌کند. هر شخص بر اساس تمایلات و جهان‌بینی و ذوق و سلیقه خود از پدیده‌ها به مدلولات «دالات» می‌شود و چه بسا بر خلاف ما به مدلولی دیگری دالات شود! البته این بحث باید به طور مفصل در «اقسام دالات» مطرح شود. بنده تنها قصدم این بود که همراهی خود را با شما در این بحث ابراز کنم.

درباره‌ی «قیاس منطقی» نیز که اشاره فرمودید، گفته می‌شود چون در قیاس شکل اول ترتیب چینش اصغر و اوسط و اکبر یک ترتیب طبیعی است، در نتیجه «بدیهی‌الانتاج» است. اما این مطلب منافاتی با این ندارد که ذهن «زحمتی» برای حصول آن متحمل شود. در هر صورت ذهن باید زحمتی به خود دهد تا به نتیجه برسد. شکل اول در عین بدیهی‌الانتاج بودن، شرایطی دارد، ولی در عین حال چون اصغر و اوسط و اکبر در روشن‌ترین شکل ممکن چینش یافته است و با کنار رفتن اوسط، اصغر و اکبر به نحوی که نتیجه را به دست دهد کنار هم واقع می‌شوند، از این جهت می‌گویند که بدیهی‌الانتاج است. مرحوم مظفر^۲ خود نیز در «فوائد المنطق» می‌گوید بدیهیات نیاز به عملیات فکری ندارد، در حالی عملیات غیر فکری، مانند مواجه شدن و امثال آن که امری گریزناپذیر است! البته در شش دسته یقیناتی که منطقیون گفته‌اند جای بحث بسیاری است. آیا این شش دسته یقینیات، همه یقینیات منطقی هستند و بدیهی‌اند یا خیر؟! که این مطلب را کمابیش در بعضی نوشته‌های منطقی مفصل بحث کرده و آورده‌ام.

○ ص: یک اشاره‌ای نیز نسبت به قوایی که آقایان ذکر

۱. غ: منظور من از «جهت» بحث «موجّهات» و جهات منطقی نیست، مواد ثلاث و موجّهات را نمی‌گویم.

حتی شهید مطهری رحمته الله علیه در پاورقی بر روی این موضوع نیز صحبت می‌فرمایند که ربط زایشی و تولیدی مفاهیم و ادراکات اعتباری به مناشی‌شان، مانند فعل و هدایت طبیعت، ربطی حقیقی است یا خیر!

● غ: بله، همان بحث ایدئولوژی و جهان‌بینی و ربط «باید و نباید»‌ها با «هست و نیست»‌ها!

○ ص: اساساً مکانیزم پیدایش اصل ادراکات اعتباری را بیان می‌کنند.

● غ: یعنی چگونه «باید و نباید»، «امر و نهی» و امثال آن ساخته می‌شود، از اصل استخدام استفاده می‌کنند.

○ ص: غرض بنده توجه به این نکته بود که علامه رحمته الله علیه و شهید مطهری رحمته الله علیه قصد دارند تذکر دهند که زایش و تولید ادراکات اعتباری از سنخ پیدایش ادراکات حقیقی «نیست»! چرا که پیدایش ادراکات حقیقی تحت علیّت واقع می‌شود، ولی در ادراکات اعتباری علیّت کار نمی‌کند. دیگر این که مفاهیم حقیقی مابعداء خارجی دارند که مفاهیم اعتباری ندارند. در مفاهیم حقیقی «ثبات» وجود دارد و در مفاهیم اعتباری «تغییر». یک شاخصه‌ها و ضوابطی را ارایه می‌دهند.

● غ: نکاتی هست که به نظر من می‌رسد توجه به آن‌ها خیلی کلیدی و مهم است. یک مقاله نیز در همین موضوع حدود ده سال قبل برای کنگره‌ی بزرگداشت علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تبریز نوشته‌ام با عنوان «رابطه‌ی تولیدی منطقی در ادراکات حقیقی و اعتباری» و در کتاب «مقالات فلسفی» بنده هم آمده. نکات کلیدی در این بحث این است که ما ابتدا باید «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» را معنا کنیم و سپس از «ربط ادراکات حقیقی و اعتباری» بحث کنیم. نکته‌ی مهم نیز این است که بدانیم تا «ادراک حقیقی» نباشد ما «ادراک اعتباری» نداریم! به معنای این که «اعتبار» همیشه از یک «حقیقت» گرفته می‌شود. برای مثال تا «زوجیت حقیقی» نداشته باشیم «زوجیت اعتباری» نخواهیم داشت! تا مالکیت «حقیقی» نداشته باشیم، مالکیت «اعتباری» نداریم! تا یک نوع ضرورت حقیقی نداشته باشیم، امر و نهی که مفاد آن یک نوع ضرورت و وجوب اعتباری است نخواهیم داشت. این‌ها بحث‌های کلیدی‌ای است که کم‌کار شده

است.

به نظر می‌رسد به آخر نوار که رسیدیم بحث را متوقف کنیم بهتر باشد تا نوارهای شما هم منظم بماند.

○ ص: بنده مجدداً از جنابعالی تشکر می‌کنم که با همه‌ی اشتغالاتی که دارید، لطف می‌فرمایید و وقت می‌دهید. ان شاء الله خداوند این ساعات را برای شما عبادت قرار دهد.

● غ: ان شاء الله امیدواریم که این بحث‌ها و گفتگوها مثمر ثمر باشد! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته