



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

فلسفه - دوره دوم

بررسی اصالت وجود و اصالت ماهیت

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجت الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۰/۱۹

جلسه ۱

- | | |
|--|---|
| ۱. مروری کوتاه بر مباحث کتاب فلسفه اصول
روش تنظیم (دوره دوم)..... ۱. | ۴/۱. اشکال اول: منتفی شدن تقسیم وجود به
واجب، ممکن و ممتنع ۳ |
| ۲. واحد بودن پایگاه استدلالی و روشی اصالت
وجود و اصالت ماهیت..... ۱ | ۴/۲. اشکال دوم: مغلق الید شدن واجب الوجود ۳ |
| ۲/۱. منطق صوری بعنوان پایگاه استدلالی اصالت
وجود و اصالت ماهیت..... ۲ | ۴/۳. اشکال سوم: بالذات بودن ماهیت قبل از
خلق و بعد از خلق ۳ |
| ۲/۱/۱. بازگشت منطق صوری به اصالت ذات ... ۲ | ۵. اشکالات مبنایی فلسفه اصالت وجود ۴ |
| ۳. بررسی مبنایی فلسفی اصالت وجود و اصالت
ماهیت..... ۲ | ۵/۱. اشکال اول: حقیقی نبودن اختلافات در
خارج (اضافه ذهنی شدن)..... ۴ |
| ۴. اشکالات مبنایی فلسفه اصالت ماهیت ۳ | ۵/۲. اشکال دوم: اضافه ذهنی بودن مراتب
تشکیکی وجود..... ۴ |
| | ۵/۳. اشکال سوم: نفی گزاره وحدت عین کثرت
و کثرت عین وحدت ۵ |

	● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی
کد بایگانی رایانه‌ای: ۲۰۰۱	پیاده نوار: احمد زیبایی
تاریخ نشر: ۱۳۸۱/۱۲/۲۱	حروفچین: محسن زاده
تیراژ: ۷ نسخه	عنوان‌گذار: علیرضا انجم شعاع
تعداد صفحات: ۵	ویراستار: احمد زیبایی نژاد

۱- مروری کوتاه بر مباحث کتاب فلسفه‌ی اصول روش تنظیم (دوره دوم)

مباحث کتاب روش فلسفه حاج آقای حسینی، بین حجت الاسلام میر باقری به عنوان نماینده فرهنگ موجود در حوزه و حاج آقای حسینی به عنوان کسی که به مسائل به طور عمیق فکر کرده‌اند، انجام گرفته است. ایشان می‌خواستند سؤالات و اشکالاتی را که داشته‌اند به آقای میر باقری انتقال دهند.

قابل تذکر است که حاج آقای حسینی به هیچ مرز بحثی، در اینجا قائل نیستند، یعنی از بحث روش، به فلسفه و از فلسفه، به روش رفت و آمد، می‌کنند تا اینکه طرف را قانع و به بن بست برسانند. حال در جلسه‌ی اول «فلسفه و اصول روش تنظیم»، یک سری بحثها درباره‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح می‌شود (بحث فلسفی) و یک سری بحث هم در درباره‌ی منطق مطرح شده است. مثلاً حاج آقای می‌گوید: اصالت وجودیها هم، با منطق ارسطویی (ماهیتی) این حرفها و این اشکالات را مطرح نموده‌اند. لذا در استدلال آوردن، اصالت ماهیتی شده‌اند. یعنی اصالت وجودیها در استدلال نمودن نیز به منطق تکیه نموده‌اند.

از این رو این نوع مباحث، بحثهای روشی بوده که ما همین بحث را در جلسات معرفت شناسی، در حال رسیدگی به آن هستیم. در آنجا می‌خواهیم حقیقت را اثبات کنیم که اصالت شیء، اصالت ذات، اصالت ماهیت در منطق معنایش چیست؟ آیا اصلاً این سؤال در منطق جا دارد که بگوییم: اصالت‌ها، در آنجا نیز هست؟!

۲- واحد بودن پایگاه استدلالی و روشی اصالت وجود و اصالت ماهیت

اگر بخواهیم وارد بحث شویم، دو بحث در اینجا داریم. یک بحث این است که اصالت وجودیها و اصالت ماهیتیها، هر دو در بحث کردن، اصالت ماهیتی می‌شوند. این مطلب یعنی چه؟ یعنی اینکه منطق اگر بخواهد استدلال کند، باید به کثرت تکیه کند. باید موضوع و محمول و نسبت حکمیهای، وجود داشته باشد تا بتواند نسبتی را برقرار کند و سنجش و استدلال و دلیلی را بیاورد. مثلاً دود، بر آتش دلالت می‌کند، در اینجا تغییری روبروی ما است و ما به این تغایر تکیه می‌کنیم که می‌گوییم: دود یک چیز است و آتش، چیز دیگر. در نتیجه ذهن ما از دود، به آتش منتقل می‌شود که به این «دلالت» می‌گویند.

حاج آقا حسینی در این جلسه اشاره می‌کند که یک مقدم و یک تالی و یک نتیجه دارید. شما به خصوصیت مقدم، خصوصیت تالی و خصوصیت نتیجه (یعنی خصوصیت دود، آتش و خصوصیتی که به آن انتقال پیدا کردید) در استدلال کردن، تکیه می‌کنید. لذا آنجا اصالت ماهیتی هستید، یعنی به کثرت تکیه می‌کنید تا بتوانید استدلال کنید.

اصالت وجود، یعنی وحدت محض. لذا کاری به حدشی ندارد که بخواهد بگوید: "ساعت"، غیر از "لباس" است، یعنی حد و فصل اشیاء را اثبات نمی‌خواهد کند، بلکه «وجود و عدم» را می‌خواهد اثبات کند.

اصالت ماهیت، یعنی سخن از حد و حدود اشیاء، یا اثباتی یا سلبی. (سلبی یعنی بگوییم: انگشتر، کتاب نیست و کتاب، دیوار نیست. اثباتی یعنی بگوییم: حیوان، ناطق است و دو ماهیت را به هم نسبت دهیم).
حاج آقای حسینی می‌گویند: شما در استدلال کردن به کیفیتها و تعینات تکیه می‌کنید، تا بتوانید موضوع و محمول درست کنید و در نهایت نسبتی را برقرار کنید. لذا در عمل، اصالت ذاتی و اصالت ماهیتی هستید.
برادر زیبایی: اصالت وجودیها هم، به ماهیت و حد و حدود اشیاء معتقد هستند، ولی فقط اصالت را به وجود می‌دهند، نه به ماهیت. پس این طور نیست که به ماهیات قائل نباشند.

۲/۱- منطق صوری بعنوان پایگاه استدلالی اصالت وجود و اصالت ماهیت

حاج آقا صدوق: در اینجا دو بحث داریم. یک بحث این است که اصالت وجود و اصالت ماهیت در مقابل یکدیگر هر کدام چه قوتی دارند؟ بحث دیگر این است که هر دو آنها در فلسفه‌ای که بنا کرده‌اند از یک ابزار واحد استفاده می‌کنند و آن ابزار "منطق صوری" نام دارد.
س: اصالت وجود در اثبات اینکه "اصل با وجود" است، از منطق صوری استفاده نمی‌کند، لذا برای "وجود" تعریف نمی‌دهد و به بداهت آن تکیه می‌کند.
ج: اصالت وجودیها برای اثبات اصالت وجود، برای بیان اوصافش و برای بیان لوازمش، «تعریف، تقسیم و استدلال» می‌کنند. این را با چه منطقی انجام می‌دهند؟
س: با منطق صوری.

۲/۱/۱- بازگشت منطق صوری به اصالت ذات

ج: از طرف دیگر، اصالت ماهیت هم با همین منطق این کارها را انجام می‌دهد. پس هر دو اصالت شیئی و اصالت ماهیتی در استدلال کردن هستند. یعنی ماهیت‌های ذهنی را یا به "وجود" و یا به "ماهیت" نسبت می‌دهند. (یعنی وقتی می‌خواهند بگویند: «این وجود با آن وجود فرق دارد»، باید "فصل" بیاورند و وقتی می‌خواهند بگویند: «این وجود با آن وجود مشترک است»، باید وجه اشتراک بیاورند). به این «اصالت شیء» در منطق می‌گویند.
پس یک دستگاه تخصصی و علمی و نظری دارید که با این دستگاه به ارزیابی و تحلیل می‌پردازید و این دستگاه به تعینات تکیه دارد. شما هم تعینات ذهنی، ایجاد می‌کنید و بعد به هم نسبت می‌دهید. لذا شما در استدلال کردن، اصالت شیئی و اصالت ذاتی هستید. (یعنی اصالت کیفیت، اصالت تعین، اصالت ماهیت ذهنی). حداداری، در خود منطق پذیرفته شده است، یعنی در منطق، شما ماده و صورت و حد وسط می‌سازید و بعد در هم مندرج می‌نمایید.
این بحث روشی جلسه‌ی اول کتاب «فلسفه اصول روش تنظیم» بود.

۳- بررسی مبانی فلسفی اصالت وجود و اصالت ماهیت

یک بحث فلسفی هم در این جلسه داریم: که چه اشکالاتی به اصالت ماهیت و چه اشکالاتی به اصالت وجود وارد است.

اشکالاتی که به اصالت ماهیت حاج آقا مطرح می‌کنند این است که آنها در فلسفه، وجود را به "واجب و ممکن و ممتنع" تقسیم می‌کنند و می‌گویند: ماهیت، قبل از خلق واجب است. بعد هم که خلق می‌شود باز آن وصف (ماهیت) برایش واجب است. مثلاً «تری و سیلان» برای آب و «سوزندگی» برای آتش، چه قبل از وجود (که در "علم سوق ربوبی" و در نفس الامر بوده‌اند) و چه بعد از خلقت، نمی‌شود آنها را از آب و آتش جدا کرد.

حال این چه امکانی شد؟! همه چیز که واجب شد!

س: در "بودنش" (وجودش) امکان است.

ج: بله، ولی در ماهیتش واجب است. لذا تا وقتی که "هست"، ماهیت است و اگر خودش (ماهیت) واجب شود، "بودش" هم واجب می‌شود. (یعنی اگر ماهیتی الان "بود" شد، وجود هم برای آن واجب می‌شود. و "ممکن" بودن، دیگر معنا ندارد) یعنی در یک مرحله‌ای گفتید "ممکن" است حالا که "شد" و "هست" دیگر "ممکن" نیست. پس "بودن" الان برایش واجب می‌شود.

س: باید معنای کلمه‌ی «واجب» که شما بکار می‌برید، مشخص شود.

۴- اشکالات مبنایی فلسفه اصالت ماهیت

۴/۱- اشکال اول: متفی شدن تقسیم وجود به واجب، ممکن و ممتنع

ج: واجب یعنی ضروری و غیر قابل انفکاک؛ مثلاً از آتش، سوزندگی قابل انفکاک نیست و حالا هم که خلق شده، "بودن" از او غیر قابل انفکاک است. پس "بودن" برای آن واجب است. یعنی هم ماهیت و هم وجود، برای آن ضروری است. پس بعد از خلق تقسیم شیء به «واجب، ممکن و ممتنع» اشتباه است و بنابر مبنای اصالت ماهیت، اگر ماهیتی خلق شود، هم خصوصیت و هم وجود برای آن واجب است. لذا نظام مخلوقات، بعد از خلق، کثرتی از واجب الوجود می‌شود.

۴/۲- اشکال دوم: مغلق الید شدن واجب الوجود

اشکال دیگر اینکه اگر برای اصالت ماهیت، خصوصیت واجب شود، یعنی اگر برای سوزندگی، آتش واجب شد (چه قبل از خلق و چه بعد از خلق) و خاصیت برای خود ذات شود، این وجوب، دست خدا را می‌بندد؛ در صورتی که ما به عینه در جاهایی دیده‌ایم که آتش بوده، ولی نمی‌سوزاند و خدا خاصیتش را گرفته بود. (مثل جریان حضرت ابراهیم علیه السلام).

گاه شما خاصیت را به فاعلیت حضرت حق عزوجل برمی گردانید و گاه به خود ذات، بر می گردانید. اگر به خود ذات برگردانید، خودش در این وصف (مثلاً در وصف سوزندگی)، محور عالم می شود؛ (مثل اینکه بگویند: روغن، چرب است و قوام چرب بودن، به ذاتش بر می گردد).

پس این ضرورت هایی که می گوئید، گاه بر اساس علیّت و جبر است و گاه مقید به وقتی است که به آن وجود یا خاصیت بدهند، یعنی همه چیزش، به کس دیگر، باز می گردد. س: لطفاً لوازم این استدلالتان را بیشتر توضیح دهید.

۴/۳- اشکال سوم: بالذات بودن ماهیت، قبل از خلق و بعد از خلق

ج: این اموری که ما می گوئیم، لوازم مبنای اصالت ماهیت می باشد. وقتی اصالت ماهیت می گوید: اصالت با ذات است، یعنی سوزندگی قابلیت انفکاک از آتش را ندارد و این خاصیت اصیل است. مثلاً ذاتی به نام آتش داریم که خاصیت سوزندگی دارد؛ یا ذاتی به نام آب داریم که خاصیت سیلان و ترکردن دارد؛ یا ذاتی به نام روغن داریم که خاصیت چربی را دارد؛ قوام چربی و سیلان و سوزندگی (حتی قبل از خلق)، به ذات بر می گردد، نه به واجب الوجود! یعنی ذات آب بعد از تحقق و خلق، واجب است و نمی توان معدومش کرد. چون ذات بالغیر نیست.

ولی اصالت وجود می گوید: ذات بالغیر است و تا وقتی به غیر مرتبط است، موجود می باشد و وقتی مرتبط نباشد، دیگر موجود نیست. لذا دیگر این اشکال ذیل، بر اصالت وجود وارد نمی باشد.

پس بنابر مبنای اصالت ماهیت، همین که ماهیت خلق شود، بقا برای ذاتش و بالتبع، برای وصفش ثابت می شود. در نتیجه هم ذات و هم وصف ذات، بعد از خلق، عین واجب الوجود می شود. لذا «إلهای» مختلف به وجود می آید.

البته اصالت ماهیت، در خود مقدمات هم که صحبت می کند، مقدمات غلطی می آورد که به اینجا می رسند. و ما همه آن مقدمات را مفروض گرفتیم و بالعکس اشکال وارد کردیم. ولی در اصل، از همان ابتدایش غلط است.

۵- اشکالات مبنایی فلسفه ی اصالت وجود

حالا وارد اشکال بر اصالت وجود می شویم:

اصالت وجود می گوید: اصالت با وجود است و با ماهیت نیست. می گوئیم: "وجود" چیست؟ می گوید: «بودن». می گوئیم: اختلاف بین "بودن" خودکار و "بودن" کتاب در چیست؟ می گوید: اینها وحدت تشکیکی دارند و در حقیقت، تمام وجودات یکپارچه هستند. یعنی وجود انسان، وجود کتاب، وجود خودکار... همه اینها یک وجود دارند. و اختلافشان به «ضعف و شدت» است. مثل: نور خورشید و نور لامپ که تشکیک را با این مثال، معنا می کنند. این بیان مبنای اصالت وجود شد.

۵/۱ - اشکال اول: حقیقی نبودن اختلافات در خارج (اضافه ذهنی شدن)

در اینجا سؤال ما این است: این ضعف و قوتی که می‌گویید، آیا حقیقی است یا این اضافه ذهنی می‌باشد؟ اگر در خارج این اختلاف (ضعف و قوت)، حقیقی است، علت آن در خارج چیست؟ می‌گویند: علت آن به رتبه بر می‌گردد، یعنی رتبه این وجود در خارج بالاتر و آن وجود پایین‌تر می‌باشد. رتبه نیز، همان معنای ماهیت را می‌دهد. سپس مجدداً سؤال می‌کنیم: چرا رتبه پایین، ضعیف‌تر و رتبه بالا، قوی‌تر است؟ این به چه چیزی باز می‌گردد؟ به ذات که بر نمی‌گردد، حتماً باید به رتبه باز گردد. حال اختلاف رتبه به چیست؟ اگر این اختلاف به ماهیت بر می‌گردد؛ پس چرا ماهیت را اعتباری و اضافه ذهنی می‌دانید؟ در نهایت می‌گویند: «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است!» یعنی تمام این اختلاف رتبه‌ها به یک وحدت می‌رسد و آن «وجود» است. لذا اختلاف رتبه‌ها، اضافه ذهنی می‌شوند و در خارج حقیقت ندارند و فقط وجود، در خارج حقیقی است.

۵/۲ - اشکال دوم: اضافه ذهنی بودن مراتب تشکیکی وجود

ما می‌گوییم: در خارج یا وحدت است یا کثرت. چون ابزاری را که با آن کار می‌کنید، منطق صوری است. یعنی شما می‌خواهید استدلال، تعریف و تقسیم نمایید، یا تخصصی این کارها را انجام می‌دهید و یا عرفی. اگر بخواهید تخصصی انجام دهید، مجبورید اصلاحاتی را بکار ببرید و به آنها استناد کنید و آن اصطلاحات را هم مجبورید تعریف کنید و در آن تعاریف باید یک قواعدی را رعایت کنید و الاً غلط یکدیگر را نمی‌توانید بگیرید. در نتیجه اگر به منطق تکیه نکنید، نمی‌توانید غلط همدیگر را بگیرید. لذا ما با منطق خودتان سؤال می‌کنیم: آیا این وجود ضعیف و قوی، در خارج حقیقی است یا اضافه ذهنی؟ (مثل نفت که روی آب می‌آید و وزن مخصوص نفت به صورتی است که روی آب می‌ایستد. لذا آب در حقیقت بالا می‌آید، نه اینکه ذهن آن را بالا فرض می‌کند. ولی گاهی کتاب را بالای میز می‌گذاریم و بعد برمی‌داریم و پایین میز می‌گذاریم که این بالا و پائینی اضافه ذهنی است.) یعنی این تشکیکی را که می‌گویید، آیا حقیقتاً در خارج است یا نیست؟ می‌گوید: حقیقتاً هست. پس مجبورید تحلیلش کنید. لذا می‌گوییم: این تشکیک (ضعف و قوت)، به چه بر می‌گردد؟ می‌گویند: «به رتبه». می‌گوییم: رتبه یعنی چه؟ می‌گویند: «یعنی حد». پس حدّ دوتا وجود، وجه اختلاف رتبه‌ها می‌شود. در نتیجه حدّ و ماهیت در خارج، حقیقی است و اختلاف رتبه‌ها به اینها برمی‌گردد.

۵/۳- اشکال سوم: نفی گزاره‌ی «وحدت، در عین کثرت و کثرت، در عین وحدت»

ما در اینجا با خود این منطق، از تباین حقیقی خارجی و تباین اضافه ذهنی سؤال می‌کنیم. اگر این تباین موجودات، اضافه ذهنی باشد و در خارج، حدّ و ماهیتی حقیقتاً موجود نباشد، خارج، وحدت محض می‌شود، لذا وحدت، در عین کثرت و کثرت، در عین وحدت از بین می‌رود و خارج، وجود یکپارچه و بسیط من جمیع جهات می‌شود. (که کتاب اصول و فلسفه روش رئالیسم، درباره‌ی «وجود» می‌گوید: وحدت دارد، شخصیه خارجیّه است و ۰۰۰)

که در این صورت، هیچ ادراکی از این وجود حاصل نمی‌شود و ما نمی‌توانیم به آن علم پیدا کنیم. انسان اگر تغایر را نفی کند، سنجش از بین می‌رود. اگر شما اختلاف را از همه جا بردارید، درک از بین می‌رود، سنجش از بین می‌رود. چون سنجش منوط به "تمیز" است و تمیز هم تغایر می‌خواهد که اگر نباشد هیچ درکی نیست. اما اگر این تباین موجودات، در خارج حقیقی باشد، بیان شد که مجبورید این تباین را به حدّ و ماهیت در خارج، برگردانید که در این صورت ماهیت در خارج، اعتباری نمی‌شود و در نتیجه در خارج، فقط وجود اصیل نمی‌شود.

فلسفه - دوره دوم

بررسی اصالت وجود و اصالت ماهیت

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجت الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۰/۲۳

جلسه ۲

۳/۲- بود و نبود (حد شی) حد اولیه از زاویه فلسفه..... ۴

۴- بازگشت «بود و نبود» به فلسفه‌ی چرائی و بازگشت

«کیفیت» به فلسفه‌ی چیستی..... ۵

۴/۱- حکم به «بود و نبود» اولین حکم منطقی (اجتماع و

ارتفاع نقیضین)..... ۵

۴/۲- بازگشت دستگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت به

اجتماع و ارتفاع نقیضین و حیثیتی شدن اصالت وجود و

اصالت ماهیت..... ۵

۵- تبیین مکانیزم تعریف «وجود» در دستگاه اصالت

وجود..... ۶

۶- بررسی و تبیین مسئله تشکیک وجود..... ۶

۱- تبیین رویکرد حضرت استاد(ره) در مباحث فلسفه‌ی
موجود..... ۱

۱/۱- تعریف تمثیلی منطق اصالت شیء..... ۱

۱/۲- تبیین تمثیلی مکانیزم شناخت در منطق‌های

مختلف..... ۱

۱/۲/۱- فرض ثبات و سکون در منطق اصالت شیء..... ۱

۱/۲/۲- فرض تغییر و حرکت در منطق اصالت شرایط..... ۲

۱/۲/۳- ملاحظه‌ی کمال و نقص در منطق اصالت

ولایت..... ۳

۲- دسته بندی منطق، در سه سطح محوری (تکاملی)،

تصرفی (مجموعه نگر)، تبعی (انتزاعی)..... ۳

۳- بررسی مبانی فلسفی و حداولیه‌ی منطق صوری

۳/۱- ثبات و سکون نسبت به ذات و اوصاف مقوم شی،

حد اولیه از زاویه منطق صوری..... ۴

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

عنوان جزوه: تعیین مقسم شامل بر جدول دلالت و ملازمات سه‌گانه‌ی «عام، انتزاعی و برهانی»

جلسه ۱۴	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۱/۲۵	حجت‌الاسلام و المسلمین صدوق
تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۱/۳۰		شرکت‌کنندگان: حجت‌الاسلام موشح، برادر انجم‌شعاع، حجت‌الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی، حجت‌الاسلام زارع حجت‌الاسلام کشوری، برادر حسین صدوق، سید مهدی ضیاءالحق
		تهیه و تنظیم: گروه پژوهش‌های تطبیقی

۱- تبیین رویکرد حضرت استاد(ره) در مباحث فلسفه‌ی موجود

حاج آقای حسینی در این جلسات، ادبیات ارتكازی حوزه را سرپرستی می‌کنند.

۱/۱- تعریف تمثیلی منطق اصالت شیء

اصالت شیء: به معنای وحدت بین منطق و فلسفه است. یعنی یک منزلتی که، از آن منزلت بخواهید هر دو (منطق و فلسفه) را ببینید. مثلاً انسان در ساختن خانه، کوچکترین ابزاری که می‌خواهد استفاده کند، پنجه انگشتانش است. چون با پنجه هایش خاک را می‌کند و بعد با آب مخلوط می‌کند و خشت درست می‌کند و بعد ریز ریز این خانه را بالا می‌آورد تا از محیطی که برای او مشکلات و موانعی را به وجود می‌آورد (مثل گرما یا سرما یا حفظ از حیوانات و نیز...) خود را حفظ کند. پس اگر تعریف خانه این باشد، برای ساخت آن حتماً شما خانه و ابزارهایی که در ساخت خانه استفاده می‌شود، با هم در نظر می‌گیرید. پس در یک منزلت نمی‌شود، درک مواد را از ابزار جدا کرد؛ خصوصاً وقتی خانه «ساده» یا «بسیط» باشد ولی اگر خانه پیچیده شد، یعنی از خانه گلی و خانه - های یک طبقه یا دو طبقه‌ای که ما می‌سازیم، بالاتر برود و به برج برسد، در این هنگام هر بخشی از آن نیاز به یک تخصص دارد. یعنی ممکن است شخص، برج ساز باشد ولی نتواند نقشه‌ی برج را بکشد. پس باید مهندسه‌ها، ده‌ها نقشه را در زوایای مختلف، نسبت به برج طراحی کنند. مثلاً حتی باید محاسبه سرعت باد را بکنند که وقتی ارتفاع این برج ۱۰۰۰ متر می‌شود، مقاومت پایه‌های این برج چقدر باشد که بتواند سرعت باد را کنترل بکند.

لذا هر وقت مسئله «تخصص» مطرح می‌شود، ساخت ابزار آلات هم، یک فن می‌شود؛ یعنی مثلاً علمی بنام «مقاومت مصالح» در راه و ساختمان مطرح می‌شود تا متناسب به درخواستی که می‌دهید، موادش را بسازد. گران درآمدن ساخت برج هم بدلیل همین است که برای هر بخشش سفارش خاص خودش را می‌دهند، لذا گران درمی‌آید. این بر خلاف زمانی است که شما از مواد آمده طبیعت، می‌خواهید برای ساختن خانه کوچک استفاده کنید. اگر فلسفه و منطق هم بخواهد تمام مواد عالم را طبقه‌بندی کند، یا بخواهد امارت جهانی‌بینی را بسازد، تخصصی می‌شود. لذا منطق غیر از فلسفه می‌شود و می‌توان آنها را از هم تفکیک کرد.

۱/۲- تبیین تمثیلی مکانیزم شناخت در منطق‌های مختلف

هر موضوعی را مثل خانه یا جهان بینی یا طب، یا شیمی یا فیزیک یا هر علمی که شما تصور می‌کنید، ما با عقلمان باید آن را بشناسیم نه با وحی یا فهم حیوانی. (یعنی برای شناخت یا به ما وحی می‌شود و یا بوسیله عقلمان می‌فهمیم)

یا مثل جانوران دیگر به وسیله شعورمان درک می‌کنیم. چون جانور می‌تواند تشخیص بدهد که مثلاً اگر وارد رودخانه شود، غرق می‌شود. یعنی غرق شدن را می‌فهمد که به حیاتش صدمه می‌زند ولی اینکه فکر کند و بخواهد خانه‌اش را بهتر کند، این را نمی‌فهمند.)

پس وقتی که ما برای شناخت اموراتمان با عقلمان کار می‌کنیم، سه فرض داریم:

۱/۲/۱- فرض ثبات و سکون در منطق اصالت شیء

الف: گاه شیء را ثابت و ساکن می‌کنیم؛ ما هستیم که سکون و ثبات برایش فرض می‌کنیم، نه اینکه واقعاً ثابت است. در این فرض اول، می‌توانیم درباره «بود» یا «نبود» شیء و یا نسبت آن شیء با اشیائی که در اطراف اش هستند، صحبت کنیم. (مثل این، پائین آن است یا آن، بالای این است) و در نهایت می‌توان، طبقه‌بندی کنیم. یعنی آثار را با عملیات انتزاع ذهن، شامل و مشمول نمود. (به تعبیر دیگر با مکانیزم وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری، می‌خواهیم ببینیم چه طبقه‌ای در چه طبقه‌ای دیگر، منحل است.) لذا در این کار عقل فرض ثبات می‌کند و بعد تطابق را می‌سنجید و بعد از آن، حیثیات را طبقه‌بندی می‌نماید که در اینجا یک منطقی، به نام منطق صوری درست شده است. اثر این کار (این فرض) این است که رجوع ما به اطلاعاتمان ساده می‌شود. یعنی هر سؤالی (چه جدید و چه قدیم الایام باشد) وقتی مطرح می‌شود، می‌گوید: در چه طبقه‌ای است، در چه بخشی است و کجا قرار می‌گیرد. یعنی ارتباط ما را به اطلاعات قبل، حال و آینده، تسهیل و سرعت می‌دهد. لذا ارتباط ما به دنیای علمان نظم پیدا می‌کند و وقتی نظم پیدا کرد باعث می‌شوید، گم نشویم. مثل آدرس دادن؛ اگر شهرداری، نام برای خیابانها و کوچه‌ها نمی‌گذاشت و برای خانه‌ها، پلاک نمی‌گذاشت، در این صورت کسی به دیگری نمی‌توانست در یک شهر ارتباط برقرار کند. بله، وقتی شهر کوچک باشد و همه همدیگر را بشناسند (مثل همان خانه‌ای که گفتیم ساده است)، احتیاجی به این کار شهرداری نیست. ولی وقتی خانه و تعداد انسانها در یک شهر زیاد شود، دیگر نمی‌توان ابتدأً به راحتی شخص مورد نظر خودمان را در شهر پیدا کنیم. پس همانطور که شهرداری بوسیله نام گذاری خیابانها و کوچه‌ها و خانه‌ها باعث سرعت بخشیدن در رسیدن به آدرس مورد نظرمان می‌شود، منطق صوری هم کارش طبقه بندی و آدرس بندی علوم است تا هنگام مراجعه، به آسانی ما را به هدفمان برساند. مثلاً درباره «کبد» می‌خواهی سؤال کنی، منطق صوری می‌گوید: کبد درباره بدن است و بدن درباره پزشکی است والی آخر... که در اینجا کبد مثل خانه و بدن مثل کوچه و پزشکی مثل خیابان است.

پس ما می‌خواهیم ابزار درست کنیم. در ابزار درست کردن، سه منطق درست شده است، گاه می‌خواهیم خانه بسازیم و چون خانه ثابت و ساکن است، ابزارهایی هم که می‌خواهیم برای عملیاتی است که سکون دارد یا شهر می‌خواهیم بسازیم، شهر ثابت است و ابزارهایی هم که می‌خواهیم باید با ثبات شهر تناسب داشته باشد.

در حالی که حقیقتاً شهر و خانه سکون ندارد (اگر حقیقتش را از موضع علم خاصی یا از موضوع خود فلسفه که قائل به حرکت جوهری است، بررسی کنیم می‌فهمیم که این در حال تغییر هست ولی عقل خودش فرض سکون می‌کند تا بتواند با این فرض کار مخصوصی را انجام دهد).

بحث این که خارج حقیقتاً دارای حرکت است یا سکون، به عهد فلسفه است. ولی عقل وقتی فرض ثبات و تغییر می‌کند، می‌خواهد ببیند که با این فرضها، چه عملیاتی را می‌تواند انجام دهد. با فرض ثبات می‌تواند وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری کند، یک حیثیتی را مشترک بین درخت زردآلو و درخت خرما بگیرد و بعد کلمه «درخت» را حیثیت مشترک بین این درختها بگیرد و بعد بین درخت و سبزیجات کلمه «گیاه» را وجه اشتراک بگیرد و بعد بین گیاه و حیوان، کلمه «حیات» را و بین حیات و غیر حیات «هستی» را و الی آخر... و با این کار می‌تواند اینها را در هم طبقه بندی کند و بگوید همه اینها در یک شهر هستند، بعضیها در این خیابان هستند و بعضیها در آن کوچه و... لذا این وجه اشتراک‌گیری کردن در آثار که به آن عملیات «انتزاع از عقل» می‌گویند، فعلی منطقی است و اثر آن نیز «طبقه بندی» کردن می‌شود.

۱/۲/۲- فرض تغییر و حرکت در منطق اصالت شرایط

فرض دوم: اشیاء را در حال تغییر می‌بینیم. یعنی بگوییم عالم خارج در حال تغییر است، چون مخلوق است و مخلوق ثابت نیست. (اینکه در فرض اول، اشیاء را ثابت کردیم، برای یک کارآمدی بود و آن کارآمد، طبقه بندی - کردن است. زیرا در هنگام تغییر نمی‌شود طبقه بندی نمود) در این فرض دوم که می‌گوییم امور در خارج، متغیر هستند، اثرش «ترکیب‌ساختن» می‌شود. چون امور در یکدیگر اثر می‌گذارند و در ترکیب و تغییر می‌باشند. و فرض تغییر به این علت است که ما می‌خواهیم در آنها «تصرف» کنیم و این فرض هم واقعاً در خارج است.

مثلاً وقتی شما خاک را می‌آورید و آب روی آن می‌ریزید، اگر هیچ اثری وجود نداشت، «خشت» درست نمی‌شد! چون مطمئن هستید که خاک در تغییر هست، آب روی آن می‌ریزید و «خشت» درست می‌شود یا مثلاً گوشت را به همراه آب در قابلمه، روی گاز می‌گذارید و این شروع به «پختن» می‌کند؛ اگر حرارت در گوشت و آب اثر نداشت، برای پخت گوشت، این کار را نمی‌کردید و به صورت خام می‌خوردید. اینکه می‌بینیم اشیاء در همدیگر «اثر پذیری و اثر گذاری» دارند، ما را دنبال این می‌کشاند تا چیزی را بسازیم. پس فرض تغییر در خارج برای «تصرف» است. این کار دوم عقل می‌شود. لذا برای «تصرف کردن در اوصاف اشیاء» عقل، منطقی دیگر می‌سازد. در این عملیات دوم، منطق «مجموعه نگری» مطرح می‌شود. منطق مجموعه نگری یعنی عوامل تغییر را شناختن و به وسیله آن در اوصاف اشیاء تصرف کردن، تا آن نتیجه مورد نظر بدست آید.

در فرض دوم، ما با تغییرات شی و با اعراض شی مثل سفیدی، سیاهی، تردی، سستی و تلخی... کار داریم و می‌خواهیم در آنها تصرف کنیم. و با تصرف، آن مجموعه‌ای که می‌خواهیم بسازیم، بهتر ساخته می‌شود. حتی امروز،

سیب گلخانه‌ای درست می‌کنند و مزه آن را تغییر می‌دهند یا حجم اش را زیاد و کم می‌کنند و ... این می‌شود منطق مجموعه یا منطق علم یا به تعبیر دیگر «علم» در اینجا تصرف می‌کند.

۱/۲/۳- ملاحظه کمال و نقص در منطق اصالت ولایت

فرض این منطق با منطق‌های دیگر فرق می‌کند. در این منطق نسبت تغییراتی (که در منطق دوم گفتیم) به «کمال و نقص» سنجیده می‌شود. یعنی مثلاً شما قاعده ای را بدست آوردید که می‌توانید به وسیله آن، ترکیبی را درست کنید، حال این چیزی که درست کردید منجر به کمال انسان می‌شود یا نقص؟

آیا اصلاً ربطی به کمال و نقص هم دارد یا خیر؟ پس باید منطقی داشته باشید که بسنجد این شی کمال یا نقص را نتیجه می‌دهد. (در اینجا کار به نتیجه‌ها داریم، کاری به این که ترکیب، چگونه درست شده است، نداریم و اینکه متغیرها را چگونه بالا یا پایین کنیم تا ترکیبی را درست کنیم، کار منطق دوم است).

در این منطق، نسبت امور درست شده در همه عرصه‌ها به نقص و کمال سنجیده می‌شود. این «منطق وحی» می‌شود. این منطق فقط قضاوت می‌کند تا بگوید: انجام بده یا نده؛ خوب است یا بد است؛ به کمال تناسب دارد یا ندارد؛ (البته در اینجا بحث این را نمی‌خواهیم بکنیم که کدام منطق در راس است؛ ولی بعدها ثابت می‌کنیم که حرکت از منطق سوم به سوی منطق اول است) گاه می‌خواهیم یک تمدن را بشناسیم، باید از بالا (منطق سوم) شروع کنیم. گاه می‌گوییم که یک تمدن را چگونه می‌شود ساخت (نمی‌خواهیم قضاوت کنیم) از پایین باید شروع کنیم.

اگر بخواهیم تمام ترکیبها را تا «دین»، نقص و کمال یا عدل و ظلم ببریم، حتماً به این منطق تکاملی، نیاز داریم. لذا هر سه این منطقها برای کار لازم است و این را «نظام عقلانیت» یا نظام ابزارها می‌گویند. یعنی عدل و ظلم، حق و باطل بر «معادله»، حکومت می‌کند که اگر مثلاً آب را زیاد کنیم، خورشت سبزی، آش می‌شود.

۲- دسته بندی های منطق در سه سطح محوری (تکاملی)، تصرفی (مجموعه نگر)، تبعی (انتزاعی)

لذا یک منطق تبعی داریم که «منطق صوری» است و یک منطق تصرفی داریم که منطق «مجموعه نگری» است و یک منطق «محوری» داریم که منطق «تکاملی» است که عدل و ظلم را می‌گوید و ربط بین همه‌ی حرکات عقلانیمان را به دین می‌خواهد نسبت دهد. منطق صوری حاکم بر فرهنگ مذهب است و منطق مجموعه نگری حاکم بر فرهنگ غرب است. (بدلیل سلطه آنها بر تکنولوژی).

منطق تکاملی - که فرهنگستان ادعای تولید آن را کرده است- می‌خواهد نسبت بین تمام موضعگیرها را با وحی تمام کند و نسبت بین همه‌ی رفتارهای بشر را با وحی تمام کند. لذا این منطق تکاملی، آن دو منطق دیگر را هم احتیاج دارد. لذا «نظام منطقها» لازم است. منطق فرهنگستان، فقط ریاست را در فرهنگ مذهب از منطق صوری و در ساخت تکنولوژی از منطق مجموعه نگری گرفته و ریاست را به دست «مذهب» می‌دهد.

بحث چگونگی ساخت این منطق‌ها در فرهنگستان، بحث جداگانه‌ای است که در این‌دستگاه، تعریف منطق صوری و منطق مجموعه‌نگری عوض می‌شود. (یعنی در فرض ثبات و تغییر، تعریف عوض نمی‌شود ولی کلاً این جمع - بندیی که آقایان در منطق صوری و منطق مجموعه‌نگری انجام داده‌اند، عوض می‌شود. هم در ساختنش و هم در قضاوتی که دارد، و ... یعنی مثلاً در منطق صوری ثابت خواهیم کرد که همه‌ی ریشه‌ی حرف شما اندراج است، نه تطابق و همه‌اش بحث حیثیت‌ها است، نه کشف‌ها. یعنی خاصیت ثابت قرار دادن و حیثیت گرفتن، همین می‌باشد که این مربوط به کشف نیست).

۳- بررسی مبانی فلسفی و حداولیه منطق صوری

۳/۱- ثبات و سکون نسبت به ذات و اوصاف مقوم شی، حد اولیه از زاویه منطق صوری

پس، از زاویه منطق که می‌آییم، حد اولیه منطق صوری، «ثبات و سکون» است. لذا ماهیت که می‌گویید یعنی اصالت ذات، «مستقل دیدن». پس «اصالت شی» از نظر منطقی روشن شد که یعنی اصالت ثبات، اصالت سکون. هم ذات شی و هم اوصاف مقوم آن (یعنی اعراضی که مقوم ذات هستند) و هم اعراضی که می‌توانند تغییر کنند در همه اینها ما فرض ثبات کردیم؛ برای اینکه بتوانیم انتزاع گیری و وجه اختلاف‌گیری نمائیم و جنس و فصل درست کنیم. این حد اولیه از منظر منطق شد. بنابراین در این قسمت ما قدرت تصرف عقل را بیان نمودیم - که بحث منطق می‌شود - لذا منطق در این دستگاه به انتزاع نمودن، موضوع و محمول درست کردن و در نهایت نسبت برقرار کردن، تعریف می‌شود.

موضوع علم منطق حقیقت و غیر حقیقت نیست، بلکه منطق می‌تواند شاغول شود و شاغول، ابزار «درست بالا آمدن» است. حال حقیقتاً درست بالا آمدن، به چیست؟ جواب این را فلسفه می‌دهد، نه منطق.

۳/۲- بود و نبود (حد شی) حداولیه از زاویه فلسفه

اصالت شیء از منظر حقیقت خارجی: اگر شما برای حرکت عقل و حرکت سنجشی، همین پایه را قائل باشید، نسبت به شی در فلسفه، ذوات را ثابت می‌بینید. چون سخن از تبدیل نیست که در منطق مجموعه‌نگری گفتیم. سخن از این نیست که خدا چگونه تمام هستی را تبدیل می‌کند (یعنی عالم دنیا چگونه به سمت قیامت می‌رود و بعدهم از بین می‌رود، این تبدیل است) در اینجا سخن از تبدیل نیست، سخن از سکون است. اشیاء را - چه ماهیت و چه وجود - ساکن می‌بیند. پس خارج ذواتی می‌شود که همه آنها ساکن هستند؛ اوصافی می‌شود که ثابت و ساکن هستند.

حالا که این طور شد، وقتی در مورد ذهن بحث می‌کنیم، «شیء ذهنی» داریم و وقتی درباره خارج بحث می‌کنیم، «شیء عینی» داریم و وقتی درباره خالق صحبت می‌کنیم، خالق هم یک شیء ثابت بسیط می‌شود.

حالا در فلسفه بحث می‌شود که این شیء ساکن، مصادقش در خارج چیست؟ ماهیت یا وجود؟ در ماهیت، سخن از «حد» یک شیء می‌شود. و در وجود، صحبت از «بود یا نبود» شیء می‌شود. یعنی اگر می‌خواهید بگویید که چیزی هست یا نیست، «وجود» می‌تواند قضاوت کند. و اگر می‌خواهید بدانید که بین این شیء و آن شیء چه اختلافی است، باید

سخن از حدّ آن شی بنمائید. پس در فلسفه، سخن از خارج، در دو سطح مطرح می‌شود. گاه می‌خواهیم بگوییم یک چیزی هست و آن هم که نیست، وهم و خیال است؛ در اینجا «وجود» اصل است.

۴- بازگشت «بود و نبود» به فلسفه چرائی و بازگشت «کیفیت» به فلسفه چیستی

در فلسفه، بودن و نبودن شی به اصالت وجود بر می‌گردد، یعنی بودن در «بودن» اصل است و «بودن» در بیان حدّ اصل نیست. در بیان «حدّ» ماهیت اصل است. ماهیت می‌تواند حدّ شی را بگوید. مثلاً تا کجا سفیدی شی رفته و از کجا دیگر سیاهی است. سپس در قضاوت نسبت به کیفیت مثل سستی، نرمی، سفیدی، سیاهی، و در قضاوت نسبت به حیثیت مثل کوچکی، بزرگی، بلندی، پستی، ماهیت اصل است. این که در خارج بگوییم: این اصل است یا آن اصل است، هر دو حالت غلط است. چون در خارج یا شما ذاتی را دارید یا ندارید، یا چیزی هست یا معدوم است و از طرف دیگر سخن از کیفیت آن هم می‌خواهید بکنید. حتی درباره ذات حضرت حق عزوجل، درباره صفات ثبوتیه و سلبيه صحبت می‌خواهید بکنید. وقتی درباره صفت حرف می‌زنید، دیگر صحبت از اصل واجب الوجود - که اثبات کردیم یا نکردیم - (چه با اصالت وجود و چه با اصالت ماهیت) نیست. درباره مخلوقات هم ابتدا بودنش را ثابت می‌کنند و بعد که گفتند «هست»، درباره خصوصیاتشان هم صحبت می‌کنند که مثلاً علت غایی و علت فاعلی دارد و ... که اینها عوارض کیفیت است.

این معنای عامی که درباره «هستی» بیان کردیم - که هستی، معنای اصالت وجود را ندارد - این را منطق می‌گوید. یعنی منطق تا حکمی از سلب و ایجاد نداشت باشد، سخن از اندراج نمی‌تواند بکند!!

یک زمینه‌ای باید باشد تا بگوید، حیوان را حمل می‌کنم بر ناطق یا حمل نمی‌کنم!! (یک خصوصیتی را بر یک ذاتی حمل می‌کنم یا نه!) اصل سلب و ایجاد باید باشد که اگر نباشد اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌شود. این بحث اجتماع و ارتفاع نقیضین، بحث منطقی است نه فلسفی؛ یعنی در شک حکم نداریم، در یقین حکم داریم. این بحث منطقی است که اصالت نه با وجود است نه با ماهیت.

در نتیجه اگر درباره فلسفه «چرائی» (یعنی بود یا نبود) صحبت می‌کنید، «وجود» اصل است و اگر درباره «چیستی» شی می‌خواهید صحبت کنید، ماهیت اصل است.

۴/۱ - حکم به «بود و نبود» اولین حکم منطقی، یعنی اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد.

برادر زیبایی: اصالت وجودی‌ها می‌گویند: وقتی ما می‌توانیم درباره چیستی شی ای صحبت کنیم، که آن شی موجود باشد، پس اصالت با وجود است.

ج: این «اصل بودن» در منطق است. نه در فلسفه؛ عقل تا حکم به «بودن» چیزی نکند، صحبت از (انتزاع کردن یک حیثیتی از یک شی ای) و بعد حمل این کیفیت و حیثیت بر آن موضوع پیدا نمی‌شود. که این بحث فلسفی نیست. پس اولین حکم منطق، اجتماع و ارتفاع نقیضین است و این حکم می‌گوید: باید حالتی نسبت به شی داشته باشید، اگر ما حالتی نداشته باشیم، یعنی قوایی نداشته باشیم تا بتوانیم به یک چیزی ارتباط برقرار کنیم که اصل بودنش در حوزه

اختیار ما نیاید، حکمی هم نخواهیم داشت. باید ابتدا یک حکم اولیه داشته باشیم که این حکم اولیه، حکم عقلانی و حکم اختیار ماست که به یک چیزی باید حالت داشته باشیم. این بود و نبود که اینجا می‌گوییم، ارتباط ابزار است با شیء.

پس این بود و نبود کار منطقی است و هیچ حکم فلسفی، بدون اجتماع و ارتفاع نقیضین نمی‌توان داد. یعنی عقل باید بتواند با شیء ارتباط برقرار کند.

۴/۲- بازگشت دستگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت به اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین و حیثیتی شدن اصالت وجود و اصالت ماهیت

پس فلسفه در داشتن حکم یا نداشتن حکم به منطق برمی‌گردد، اگر بوسیله سلب و ایجاب، شیء ای در دایره و محدوده قوای ذهن من آمد، من اولین حکم را دارم که آن «هست» (سلب و ایجاب) می‌باشد، این سلب و ایجاب، غیر از «اصالت با وجود» است. یعنی ایجاباً تحت موضوع عقل قرار گرفت. و این ایجاب، ایجاب منطق است، نه اصالت وجود فلسفی! ما قبول داریم اصالت با وجود است ولی در منطق نه در فلسفه. قبول داریم ابتدا سنجشی که واقع می‌شود در «بود و نبود» است ولی در منطق. پس این با بیان فلاسفه که می‌گویند: «اگر ابتدا بحث «بود» شیء ای نباشد، دیگر نوبت به ماهیت نمی‌رسد»، فرق دارد. این بیان، بیان ارتفاع و اجتماع نقیضین است و بیان اصالت وجود نیست. بیان «هست و نیست» است نه وجود و ماهیت. یعنی خود بحث وجود و ماهیت - که دو تا حیثیت هست - بعد از این است که بگویید: «هست و نیست». اگر اجتماع و ارتفاع نقیضین و تناقضی نباشد، نوبت به آن حیثیتها (وجود و ماهیت) می‌رسد. همانطوری که خودشان هم می‌گویند: اول باید چیزی باشد تا نوبت به انتزاع و کیفیات و حیثیت برسد. وجود و ماهیت دو تا حیثیت اند که از ذات چیزی انتزاع می‌شوند. بله، همین که حیثیت شده وارد فلسفه می‌شود. ولی قبلش، درباره بود و نبود صحبت می‌کنند که این بود و نبود، بیان اصالت وجود نیست. مایه گذاشتن از منطق که خود اصالت ماهیت هم قبول دارد (که خود اصالت ماهیت، هر حکمی می‌خواهد بدهد، می‌گوید به اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می‌گردد) و منکر این نیست و می‌گوید برای حکم عقل (نه عالم خارج) تا بود و نبودی نباشد، من درباره ماهیت نمی‌توانم حرف بزنم، این اشتباه مسلم اصالت وجودی‌ها است.

سپس هر دو تا دستگاه بر می‌گردد به اولین حکم و آن اجتماع و ارتفاع نقیضین است.

لذا کار فلسفه دیگر بود و نبود نیست، بلکه فلسفه می‌گوید: یک حیثیت، حد داشتن است و یک حیثیت ایجاد (نه بود و نبود)، خلق و اعدام، مخلوق هست یا نه، می‌باشد. اصالت وجود، حقیقت وجودیش به ایجاد بر می‌گردد؛ از شیء یک حیثیتی که معدوم بود و حال ایجاد شده را می‌گیرد. این یک حیثیت است و حیثیت دوم این است که این شیء، حد دارد یا بی نهایت است. پس این دو حیثیت را می‌توان از شیء انتزاع کرد و درباره آن صحبت نمود.

۵- تبیین مکانیزم تعریف «وجود» در دستگاه اصالت وجود

این دو حیثیت را هم عقل انتزاع کرده است. اما آقایان، اصالت وجود را به این حیثیت تعریف نمی کنند. اصالت وجود را به این تعریف می کنند که اصلاً فرض وجود و عدم نیست. یک حقیقتی در خارج موجود است که چند تا خصوصیت دارد: ۱- قابل مقایسه با عدم نیست. (هر چه هست وجود محض است یعنی عقل است که مفهوم وجود و عدم را انتزاع می کند ولی در خارج وجود یک پارچه است) ۲- شخصیه است و انتزاع از آن نمی شود. (یعنی وجود محض و سیّار در خارج و شخصیه، نه کلیه) ۳- وحدت دارد ۴- بسیط است (ترکیب پذیر نیست). بعد از او سؤال می کنیم که آیا بین خالق و مخلوق فرقی هست یا خیر؟! می گوید: این وجود مشکک است.

۵- مشکک است ۶- واجب است و... این اصالت وجود می شود وقتی تمام این وصفها را کنار همدیگر قرار می دهند ما یک سؤال داریم و آن اینکه آیا قابل درک است یا نه؟! یعنی مورد سنجش عقل می تواند قرار بگیرد یا نه؟ اگر جواب شما مثبت باشد، می گوئیم مگر فرض شما این نبود که اولاً در خارج (ذهنی نیست) است و ثانیاً بسیط است (یعنی وجود محض است، حتی می گوید اگر دوئیت هم بین خالق و مخلوق هست، این فرض اولیه است و حقیقتاً یک وجود مشکک، بیشتر نیست) پس در یک امر یک پارچه، چه درکی وجود دارد؟!!!

۶- بررسی و تبیین مسئله تشکیک وجود

برادر زیبایی: این یک پارچگی که اینها می گویند، منظورشان این است که تمام امور دارای یک چیز واحدی هستند و آن «هستی» می باشد. مثلاً این میز «هستی» را دارد، این میکروفن «هستی» را دارد، این کتاب «هستی» را دارد، ولی کیفیتها با هم متفاوت هستند، مثلاً کیفیت این میکروفن با این میز متفاوت است که این هم به کثرت طولیه و عرضیه اینها بر می گردد.

ج: این همان معنای مشککی است که می گویند. این همان مطلبی است که حاج آقا حسینی در جلسه دوم بیان می کنند که رتبه در وجود مشکک به ماهیت بر می گردد. ایشان، هم تغایر بین خالق و مخلوق و هم تغایر بین مخلوقات در خارج را سوال می کنند. (یعنی وقتی شما می گوئید این کتاب غیر از این میز است، منظورتان در خارج است نه در ذهن). در جواب گفته می شود: اختلاف بین موجودات، در رتبه وجودی آنها است. یعنی این، وجودش بالاتر است و آن، پایین تر. سپس می گوئیم: بالا و پایین یعنی چه؟ حدش در خارج چقدر است؟ یعنی یک وقت است که ذهن، برای تحلیل کردن این بالا و پایین را می سازد و در حقیقت و در خارج، این بالا و پائینی وجود ندارد. (وقتی که «حد» را به شی نسبت می دهید، گاه به خاطر اضطراب عقل این نسبت داده می شود و ذهنی است و این اضطراب عقل به این معنا است که نمی تواند عقل درک کند، مگر اینکه حدّهایی را به این اشیاء نسبت بدهد) که در این صورت، ذهن به خاطر اضطراب عقلی این کار را انجام می دهد. حال اگر این اضطراب عقلی را برداریم و بگوئیم خارج چیست؟ می گویند: خارج، وجود یک پارچه‌ی محض است.

پس سؤال ما این است که این رتبه‌ای که می گوید در خارج آیا حقیقتاً هست یا خیر؟ یعنی آیا این بالا و پایین در خارج هست یا اینکه اضافه ذهنی می باشد؟ بطور مثال گاهی گفته می شود این کتاب روی این میز قرار گرفته است و

بعد کتاب را بر می‌دارم و زیر میز می‌گذارم و می‌گویم: میز روی کتاب قرار گرفته است. منطق صوری به این می‌گویند: «اضافه ذهنی»، ولی وقتی می‌گوییم نفت روی آب است، این در خارج حقیقتاً این طور می‌باشد که هر وقت نفت را روی آب می‌ریزیم، نفت بالا می‌آید چون وزن مخصوصش این طور است (یعنی یک خصوصیتی را دارد که در خارج موجود است. نمی‌گویید: «ذهن، گاهی آب را روی نفت فرض می‌کند و گاهی بر عکس»). حال آیا وجودات در خارج مثل مثال نفت و آب است؟ یعنی وقتی می‌گویید: «نور خورشید»، به طور طبیعی، این نور بالا می‌آید و وقتی می‌گویید: «نور مهتابی»، این نور پایین می‌رود.

آیا رتبه در خارج به این صورت وجود دارد یا نه؟

زیبایی: بله، در خارج این رتبه حقیقتاً وجود دارد.

ج: حالا اگر در خارج هست، دیگر مفهوم تشکیک یعنی چه؟! یعنی قوت وضعی که به رتبه برمی‌گردد و می‌گویید این قوت وضع در خارج موجود است، اختلاف این قوت وضع در چیست؟

زیبایی: می‌گویند: این قوت وضع، به وجود بر می‌گردد و از وجود گرفته می‌شود و اگر شما این ضعیفی نور را از نور بگیرید، نور از بین نمی‌رود.

ج: یعنی شما می‌خواهید بگویید که وجود ذاتی است که از خودش دو تا حد صادر می‌کند: «ضعف و قوت»، که این ضعف و قوت به خودش بر می‌گردند. اگر این طور باشد و به خودش برگردد، وجود می‌شود ماهیت!! چون در ماهیت هم همین طور بود که از او حد کثرت در می‌آمد، مثل بالایی و پایین، ضعف و قوت و... این تعریف ماهیت بود. ولی آنها برای حل این مسئله رفع ید از کثرت می‌کنند و به وحدت تکیه می‌کنند. چون وجود لازمه‌اش تکیه به وحدت است و ماهیت لازمه‌اش، تکیه به کثرت است. (یعنی حد، ذاتاً کثرت بردار است.) و اگر در این دو دقت کنیم، هر دو به منطقشان بر می‌گردند. یعنی در وجود به وجه اشتراک اشیاء تکیه می‌شود، که وحدت دارد. (این مفهوم وجود است که از درک هستی‌ها بدست می‌آید، نه حقیقت وجود) و وقتی به اختلاف تکیه کنی، به ماهیت تکیه کردی. این بحث منطقی اش شد.

حال از این دریاییم و به چیزی که خودشان می‌گویند، به پردازیم. می‌گویند: «حقیقت وجود، کلیت ندارد. (یعنی وجه اشتراک، نیست.) یعنی مشترک معنوی نیست. همانطور که مشترک لفظی هم نیست. می‌گویند: می‌خواهم به تو یک حقیقت دیگر را نشان بدهم که آن حقیقت، وجودی است در خارج و شخصیه هم است (نه کلی‌ای که وجه اشتراک‌گیری از درک هستی باشد. حقیقت و وجود خارجی را در نظر می‌گیریم) و این وجود ممکن نیست که از مقایسه با عدم درست شود (یعنی برود در سلب و ایجابی که در منطق گفتیم از مقایسه درک «هستی و نیستی»، بوجود می‌آید.) و بسیط من جمیع جهات است.

حال ما می‌گوییم چنین چیزی - چه باشد و چه نباشد - قدرت استدلال بر آن وجود ندارد. یعنی در حیطة سنجش عقل قرار نمی‌گیرد. چون اگر تغایر نداشته باشد و بسیط من جمیع جهات باشد، چه درکی از آن دارید؟! یعنی اگر تمیز و مقایسه نباشد، علم حصولی پیدا نمی‌شود.

اگر آنها بگویند: علم حضوری پیدا می‌شود. می‌گوییم: شاید پیدا شود، ولی بعد به سنجش نمی‌آید و اثری در علم حصولی شما نمی‌گذارد و نمی‌تواند صورتی تحویل دهد تا تصور پیدا شود. ولی حالت می‌تواند تحویل دهد و اگر بگویند: پس ایمان داریم. می‌گوییم: این همان چیزی است که ما می‌خواهیم بگوییم، که ایمان به خدا دارید، نه صورت. و وقتی که می‌گوییم: ایمان داریم، کشش پدید می‌آید و کشش، همان تعلق است. (این همان عین ربطی است که می‌گوییم) و الی آخر... (که مباحث فرهنگستان در اینجا مطرح می‌شود).

پس اشکالی که به اصالت وجودی‌ها داریم این است که این وجود، با این قیودی که نام می‌برید، هیچ درکی نمی‌توان از آن پیدا کرد.

زیبایی: اصالة وجودی‌ها درباره مفهوم «هستی» می‌گویند که هستی تمام اشیاء واحد است و دلیل آن، این است که اگر اشیاء مبتیین با لذات باشند نمی‌توان یک مفهوم واحدی از آنها دریافت کرد و از طرفی ما می‌بینیم که از تمام اشیاء، مفهوم واحد هستی را دریافت می‌کنیم پس هستی تمام اشیاء واحد است.

حاج آقا صدوق: این هستی ای که می‌گویند در تمام اشیاء جاری است، کلی است یا جزئی؟ (یعنی همین که می‌گویند با لذات مفهوم وجود در تمام اشیاء است مثلاً این تلفن یک مصداق از هستی است، این میز یک مصداق از هستی است و الی آخر. پس این درکی را که از وجود می‌خواهند بدهند و بگویند اصالة دارد، گاهی درک ذهنی است که جزء کلیات است و گاهی حاکی از خاج است که این حکایت گاهی صورة جزئی است مثل اینکه صورة درخت در ذهن می‌افتد بدون اینکه عقل وجه کلیت گیر می‌کند (که صورة درخت از درخت حکایت می‌کند) گاهی کلی است و وجه اشتراک‌گیری کردی تمام سؤال ما این است که آیا این دستگاه منطقی قدرت تعریف دادن از وجود را دارد یا ندارد؟ زیبایی: ندارد. چون وجود بسیط است.

حاج آقا صدوق: تعریف شما از وجود یا تخصصی و منطقی است یا نیست. اگر تخصصی است سؤال ما این است که جنس و فصلش چیست؟ جواب می‌دهید که جنس و فصل بردار نیست (یعنی تعریف بردار نیست) سؤال می‌کنیم که آیا بدیهی است یا نظری (چون در منطق تمامی بحثها یا بدیهی است یا نظری) و اگر بدیهی است باید تعریف داشته باشد چون در بدیهیات هم تعریف است.

زیبایی: تعریف دارد ولی بقدری واضح و روشن است که ما نمی‌توانیم تعریف آن را بیان کنیم
حاج آقا صدوق: بدیهی یعنی همین. بدیهی یعنی تصورش، تصدیق می‌آورد. حالا این تصویری که می‌آورد (بر اساس این منطق) تصورش کلی است یا جزئی؟! نمی‌شود که نه کلی باشد نه جزئی، نه وحدت نه کثرت چون شما با دستگاه منطقی دارید صحبت می‌کنید.

اگر کلی است با انتزاع عقل درست می‌شود یا بدون انتزاع عقل؟! اگر با انتزاع عقل، آیا ما به الانتزاع دارد به خارج یا خیر؟!

زیبایی: بله دارد. تمامی ذراتی که در خاج موجود است.

حاج آقا صدوق: این ذواتی ه می‌گویید و شما از آنها یک خصوصیت جاری در همه آنها انتزاع کردید این یعنی وجه اشتراک گرفته‌اید. این یعنی «جنس» درست کردن.

زیبایی: این جنس نمی‌شود. این تمام هستی ذرات این اشیاء می‌شود.

حاج آقا صدوق: در اینجا ما داریم سؤال از منطق می‌کنیم نه از فلسفه. یعنی می‌گوییم این عمل انتزاع مگر کار عقل نیست و این انتزاع مگر بحث منطق نیست! حالا که شما یک چیزی را انتزاع کردید چه ماهیت باشد و چه وجود، اگر مشترک در همه اشیاء باشد، این جنس همه اشیاء می‌شود.

پس اینکه می‌گویید تعریف نمی‌دهم اشتباه است. چون جنبش می‌شود و وجود و فصل می‌شود رتبه‌ها.

زیبایی: این رتبه‌ها، همه از ذات گرفته شده است و مفهوم ذات نیست تا فصل ذات شود.

حاج آقا صدوق: پس شما می‌گویید این رتبه‌ها جزء مقوم ذات نیست. می‌گوییم پس اینها چیست؟

گاه می‌گویید این وصف عارض بذات است و می‌تواند عوض شود مثل سیب که گاهی سبز است و بعد زرد می‌شود ولی گاهی می‌گویید که این عرض بالذات است و تغییر نمی‌کند مثل وزن و حجم داشتن که در هر مرحله‌ای این حجم و وزن از او گرفته نمی‌شود. (به تعبیر ما: اوصاف یک نهی گاهی مقوم ذات است که اگر برداشته شود، ذات هم می‌رود مثل سوزندگی در آتش مثل چربی برای روغن. و گاهی بلا عرض و قابل تغییر است) حال با این مطلبی که شما فرمودید، رتبه مقوم ذات نیست یعنی گاهی نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که این میز است یا صندلی یا کتاب. الان به دلیل هر شرایطی اینها را در سه رتبه دیدیم ولی گاهی یکی می‌شوند. یا مثلاً انسانها که به بهشت یا جهنم می‌روند یکی می‌شوند چون فرض این بود که این رتبه مقوم ذات نیست و می‌شود که از بین برود.

زیبایی: قرار نیست که این رتبه از بین برود.

حاج آقا صدوق: پس تا وقتی هست این رتبه هم با اوست. این همان مقوم بالذات است و می‌شود فصل. پس این اولین اشکال به اینکه گفته می‌شود «نمی‌توان از وجود تعریف داد».

پس شما چاره‌ای ندارید مگر اینکه بگویید این وجود شخصیه جزئی است نه کلیه (همان طور که همه فلاسفه همین را می‌گویند) و اگر جزئی باشد، اولین سؤال ما این است که مرکب است یا بسیط؟ اگر بسیط است آیا بسیط من جمیع جهات است یا بسیط من جهت؟ یعنی آیا در خارج از هر جهتی که نگاه می‌کنیم هیچ ماهیتی و هیچ خاصیت نمی‌توان در آن دید؟ و ذات محض است اگر این طور باشد وجه اختلاف آنها در چیست؟

زیبایی: وجه اختلاف آنها به کثرت طولیه و عرضیه است (رتبه و ماهیت)

حاج آقا صدوق: این رتبه‌ای که می‌گویید یکی شدت دارد و یکی قوت، علتش در چیست؟ علت رتبه به چی بر می‌گردد؟ یا جواب بالذات دارد یا ندارد. اگر ندارد پس «لا یتعدل و لا یتخلف» و رتبه ذاتی اش است و اگر رتبه ذاتی است به چه دلیل می‌گویید وجود اصل در رتبه است. و اگر ذاتی نیست باید علت داشته باشد که چرا مثلاً بنده در رتبه یک هستم و شما در رتبه دو. مثلاً در رابطه با اوصاف اگر علت بردار نباشد، ذاتی می‌شود چون «الذاتی لا یتعلل ولا یتخلف» وقتی شما می‌گویید، چربی روغن از خودش است یعنی علت بردار نیست.

تمام سؤالاتی که این است که تعریفی که می‌دهید اگر تخصیص و علمی است نباید متشدد حرف بزنید دستگاه اینها (فلاسفه) دستگاه اصالة شی است مثلاً می‌خواهد بگوید اصالة با وجود است می‌گوید ذات وجود است و ماهیت هیچی

نیست بر عکس اصالة ماهیت که می‌خواهد بگوید ذات، ماهیت است و وجود عرض و تبع است بنابراین اینها چیزی دارند بنام ذات و ذاتی. هم اصالة وجود این را دارد و هم اصالة ماهیت فقط یکی فشار می‌آورد که وجود اصل است و دیگر فشار می‌آورد که ماهیت اصل است ولی ما از هر دو یک انتزاعی می‌کنیم و می‌گوییم: ذات ذراتی است. ذات مثل آب یا درخت یا... که یک ذاتی دارد یعنی یک اوصافی دارد که به آن اوصاف شناخته می‌شود، در اینجا حاج آقا حسینی سه احتمال ذکر می‌کنند: الف: ذات باشد و دیگر هیچ وصفی نباشد ب: ذاتی داریم، یک وصف دارد ج: ذاتی داریم، بیشتر از یکی وصف دارد از این سه فرض بیرون نیست. حالا می‌گوییم آیا دستگاه منطق صوری با این نگرشی که از ذات و ذاتی می‌بیند می‌تواند تعریف بدهد؟! می‌گویند: در قسم الف: اختلاف بین اشیاء را نمی‌تواند بگوید. می‌شود یک ذات تنها در خارج و هیچ وصف هم ندارد، من هم هیچ درکی نمی‌توانم از آن داشته باشم. می‌شود بسیط من جمیع جهات و وقتی تغییر نباشد هیچ درکی از آن نیست. در اینجا هم می‌توانیم دومش کنیم: بگوییم یک ذاتی در خارج است که این خصوصیت را دارد مصادقی واجب الوجود است و یا بگویید: هزاران ذات داریم که هیچ وصفی ندارند می‌گوییم اگر گفتید هیچ وصفی ندارند، دوئیت بین اشیاء را نمی‌توان درک کرد. لذا در اینجا مجبور بگویید، یک ذات است و کثیر نیست.

در احتمال ب: سؤال می‌کنیم در خارج بین ذات و وصف دومیت هست یا نیست اگر دویت نداشته باشد وحدت دارد و اگر وحدت داشته باشد، ذات و وصف، همان ذات است و بر می‌گردد به احتمال الو. یعنی اگر یک ذاتی است و یک وصف ولی در خارج یکی هستند وحدت داشته باشند، پس هیچ سنجشی وجود ندارد. و اگر در خارج دوتی داشته باشند، سؤال می‌کنیم که این دویت در خارج تباین دارند با هم یا نه؟ اگر تباین داشته باشد این در خارج ۲ تا ذات می‌شود یکی ذات و وصف هم خودش یک ذات می‌شود و اگر تباینش در خارج حقیقی نیست، پس وحدت دارند و بر می‌گردد به احتمال الو

زیبایی: چرا شما بین ذات و وصف جدایی می‌اندازید اینها یکی است در خارج یعنی آبی است که خیس می‌باشد حاج آقا صدوق: این جدایی انداختن کار منطق شما است، من می‌خواهیم بن بست منطقتان نشان بدهم ما می‌خواهیم کار عقل را تحلیل کنیم یعنی مثلا در خارج آب باشد و هیچ وصفی نداشته باشد (همان فرض اول) و یا در خارج آبی است که خیس هم می‌کند (احتمال داوم) در این احتمال دوم عقل سؤال می‌کند که بین آب و خیس کردن در خارج تباین حقیقی وجود دارد یا وحدت. اگر وحدت دارد دیگر عقل دومیتی بین آب و خیس کردن نمی‌بیند در واقع وصفی نمی‌بیند، پس برمی‌گردد به احتمال اول و اگر تباینش حقیقی باشد، در خارج ۲ چیز داریم و ۲ اصل داریم. این کار منطق خودتان است

× در فرض ج: سؤال می‌کنیم که این اوصاف در خارج تباین حقیقی دارند یا وحدت و اگر تباین حقیقی داشته باشند ذات را پاره می‌کنند و اگر وحدت داشته باشد بر می‌گردد به احتمال الو.

پس تمام حرف ما این است که این منطق هیچگاه تعریف حقیقی نمی‌تواند به هر بلکه تعریف به آثار و حیثیت می‌دهد. وصفی را از شی‌ای جدا می‌کند و بعد به خودش نسبت می‌دهد. و خاصیت این کار طبقه بندی کردن است ولی ادعا کردن این مطلب که ما با این منطق کشف واقعیت کردیم و اصالتاً با این است یا با آن، همه اینها بی دلیل خواهد شد. چون تخصص شما که به این شاغول منطق برمی‌گردد بیشتر از این نمی‌تواند انجام دهد. مثل اینکه بگویید با این شاغول خانه من می‌خواهم دیوار برج را بالا ببریم، آیا امکان دارد؟!

زیبایی: اگر فلاسفه بگویند که این کار را که شما کردید، ما انجام نمی‌دهیم یعنی ابتدا ذاتی و ذاتی نمی‌بینیم بلکه اولین چیزی که می‌بینیم وجود است.

حاج آقا صدوق: در اینجا دیگر از این منطق بیرون می‌آیم چون این منطق کلیات را می‌بیند چون «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً» و این ذات و ذاتی که ما گفتیم همه‌اش بحث کلیات بود حال اگر این بحث را کنار بگذاریم و حرف شما را بزنیم یعنی بگویند که حقیقت وجود شخصی خارجی است و ضررش هم خارجی است. در این بحث از این دستگاه بیرون می‌آییم.

حال سئوال می‌کنیم که این جزئی که می‌گویید، جزئی منطقی است یا خیر؟ (یعنی بحث شما جزئی اضافی است یا خیر؟) شما برای اینکه جزئیات، یک نوع کلی نشود، مجبورید بگویید که منظورمان از جزئی، جزئی اعتباری که ما بالا‌زاد نداریم نیست. جزئی حقیقی علمی می‌گوییم. و گاه می‌گویید این مرکب نیست و بسیط است. این پس جزئی شد بسیط و ضروری هم شد و هیچ وصف هم ندارد، حال شما از چنین موجودی درک بدهید؟ این موجود چیست؟

زیبایی: این همان هستی است که من از شما یا از این شی‌ای یا از آن شی‌ای می‌بینیم، است حاج آقا: شما رفتید در انتزاع‌گیری. در حالی که انتزاع نیست، چون شخصیه خارجه است. زیبایی: این را هم خودشان می‌گویند که این وجود قابل درک نیست بخاطر همین یک سری اموری بر اینها عارض می‌شود تا باعث درک این‌ها شود که به این امرو ماهیات می‌گویند.

حاج آقا: پس شما می‌گویید مثلاً طول و عرض و حجم این کتاب باعث درک من از این وجود می‌شود. حال سئوال این است که این طول و عرض و حجم، حقیقتی است یا نیست، اگر حقیقتی است که در اینجا این اوصاف، علت پیدا کردن وجود و شناخت وجود می‌شود در حالی فرض این بود که اصل با وجود است و علت با اوست و وجود است که علت ایجاد رتبه است نه رتبه در خارج علت پیدایش وجود است (که در این صورت رتبه اصیل می‌شود) و اگر اعتباری است که اضطرار عقل می‌شود و در خارج همه چیز یکی می‌باشد. و درک از بین می‌رود.

مگر اینکه بگویند درک از وجود خصوصی نیست. یکی اینکه می‌گویند اصالتاً با وجود است، این اصلش حصولی نیست، اصلش حضوری است، حالت است، نه تصور، یکی ادراکی آقایان تعریف می‌کنند که در دراء سنجش و عقل می‌آید که تغایر در آن راه دارد (به قول خودشان: ماهیات در آن راه دارد، یعنی می‌توان حدّ و فصلی برایش بگوید) چه

بدیهی و چه نظری، که به تصور می‌آید و صورت می‌تواند تحویل بدهد. ولی می‌گویند برای وجود که صورت نمی‌توان تحویل بدهی! حالت است. شما در آن حضوری داری کشش است. میل است. این که می‌گویند جزئی هم است بخاطر همین مطلب است. حالا اگر نسبت به وجود بگوییم که یک وجودی منا داریم که به وجود دیگری میل دارد و در آن حاضر است، یعنی وجود را «ایمانی» تعریف کنیم، ایمان، اعتقاد و کشش و حالت است (این احتمال آخر است، چون احتمالات گذشته در بن بست‌هایی که ذکر کردیم گیر کرد. یعنی در بن بست سنجش، تعریف، منطقی اش و غیره گیر می‌کند و تحلیل نمی‌شود از آن کرد)

حالا می‌خواهیم عرفانی اش کنیم. یعنی در عرفانی شدن، می‌شود حالت، ایمان، کششی، میل بعد می‌پرسی این چیست؟ می‌گویند: نمی‌دانم این چیست؟! مثل مریضی که تصادف کرده و در حالت بدی قرار دارد. از او می‌پرسی؟ آیا گشنه هستی؟ می‌گوید: نمی‌دانم! می‌پرسی: تشنه هستی؟ می‌گوید: نمی‌دانم! می‌گویی خواب می‌آید؟ می‌گوید: نمی‌دانم! هر چی از او می‌پرسند می‌گوید فقط حالم بد است. یعنی اینکه حیرت دارد را می‌گوید «بد است». یا مثلاً به حضرت امام (ره) خیلی علاقه داشتی، حالا به رحمت خدا رفتند و خبرش به شما رسیده است. گیج و منگ در خیابان راه می‌روی. می‌پرسند: کجا می‌روی؟ می‌گویی: نمی‌دانم می‌گویند: تو در حال راه رفتنی، می‌گوید: این را می‌دانم ولی نمی‌دانم کجا می‌روم. تا اینکه برسد به وجود که مثلاً می‌گوید: تعلق دارم به وجود خداوند و تبارک و تعالی، به فعل یا مشیت یا وجود خداوند تبارک و تعالی که می‌گویی تعلق دارم ولی نمی‌توانم تعریفش کنم. این می‌شود حالت ایمانی که عرفا به این تمایل دارند.

ولی فلاسفه می‌گویند: همین قابل تحلیل است. وقتی شروع می‌کند از آن تحلیل کردن، مجبور است به آن تصور بدهد یعنی در وراء ذهن بیاورد و شروع کند به سنجش کردن. که دوباره اگر با این منطق انجام بدهد، گیر می‌کند و اگر با این منطق انجام ندهد و ببرد پیش در روانشناسی، و بگوید من متغیراتش را ذکر می‌کنم که یک حرکتی است و این حرکت دارای متغیراتی می‌باشد. که در این صورت «مجموعه و کل» می‌شود (از آن منطق در آمدی و وارد منطق دیگری شدی) که آقایان چنین چیزی را نمی‌گویند، پس اول: یک بن بست منطقی دارید و دوم بن بست فلسفی دارد که می‌گوید علت العلل یا علت غایی، علت صوری، علت ماهوی و... و شروع می‌کند به علل را بحث کردن که این هم بحث دیگری دارد که مثلاً این اصالة وجودی را که می‌گویند: دائم در حال شدن است و دائماً ایجاد می‌شود و در اینجا هم بحث می‌آید در ایجاد و در ایجاد هم هر چه سؤال می‌کنی، جواب نمی‌دهند. که مثلاً این ایجاد که می‌گویند اختیاری است یا غیر اختیاری؟! این اختیاری که می‌گویند، اختیار خداوند متعال است و اختیار ما در آن اثر دارد یا ندارد؟ آیا جبری است و... بحث‌های دیگری که در باب علیت وجود دارد یعنی مثلاً حرکت چچند نوع است. یک حرکت در چرایی می‌باشد. یعنی در ایجاد و عدم ایجاد است که می‌گویی: خلق می‌کند که این از عدم به ایجاد آوردن، یک تغییر شدنی است که این منطق نمی‌تواند جواب بدهد. که این شدن بعد می‌آید در شدن که آقایان می‌گویند، صور کیفی ایجاد می‌کند و علم هم به شما می‌دهد. یعنی علم حضوری را می‌خواهند بگویند، افاضه حضرت حق عزوجل

هست که در این جا یک بحث خود وجود است که شدنش چگونه می‌باشد و یک بحث علم حضوری و علمی که به ما داده‌اند، چگونه می‌باشد. اینها چگون تعریف درستی از ایجاد و اختیار نمی‌دهند و می‌خواهند با علیت قضیه را تمام کنند لذا علت را به فاعل اضافه می‌کنند و می‌گویند: «علت فاعلی» یا «علت صوری» یا «علت غایی» پس می‌خواهد با علیت مفهومی حل کند. خوب طبیعی است که نمی‌تواند جواب بدهد و دوباره در تباین و عدم تباین گیر می‌کند. (دومیت دارد یا ندارد) و علیت ماهوی و علیت موضوعی که در خارج می‌گویند چون به علیت مفهومی که در این تخصص است، برگردد، قدرت توصیف ندارد که تفاوت بین علت صوری و علت فاعلی یا علت ماهوی و علت غایی، ... که باز باید بگویید که اینها در خارج دومیت حقیقتی ندارند یا ندارند. اگر وحدت دارد که همه اینها یکی می‌شود و اگر وحدت دارد، انفصال محض می‌شود بین علت فاعلی و علت غایی یا بین علت صوری و علت ماهوی یعنی نمی‌تواند کثرت را تبدیل به وحدت بنماید. منطق مجموعه نگری است که می‌تواند کثرت را به وحدت تبدیل نماید. سپس مقایس منطق را باید عوض بکنی و اگر عورض نکنی پاسخ این سوالها را هم نمی‌توانی بدهی. لذا ایمانی کردن وجود هم، اگر بررسی به تحیر، در یک مرتبه‌ای در منطق تکاملی (منطق فرهنگستان) به این تحیر می‌رسیم البته نه با این مفاهیمی که عرفا می‌کنند که در آنها در آنجا به سنخیت ذا ما به حضرت حق عزوجل می‌رسند. ما قائلیم به سنخیت نه سخیت ما با ذات حضرت حق عزول! بلکه سنخیت فعل او با مخلوق. یعنی مرکب با مرکب سنخیت دارد نه مرکب با بساطت! سنخیت است ولی سنخیت ترکیبی که ما به فعل او سنخیت داریم که دائم او در ما تصرف بکند، ربوبیت بکند، پرورش دهد.

پایان جلسه سوم

زیبایی‌نژاد: اشکالی را در جلسه قبل به اصالة وجودی‌ها مطرح کردید که چرا شما می‌گویید، وجود تعریف ندارد و جنس و فصل ندارد و در جلسه گذشت ثابت کردید که وجود جنس و فصل دارد بوسیله منطق خدشان. حال در اینجا به این بیان جنابعالی یک اشکال باقی می‌ماند و آن اینکه اگر شما برای وجود فصل قرار دهید، این فصل که باید مقسم جنس باشد، مقوم جنس می‌شود و این اشتباه است. چون همیشه فصل برای تحقق و تحصیل ذات جنس می‌آید نه مقوم جنس و اصل ذات جنس باشد

حاج آقا صدوق: سؤال اصلی ما در جلسه گذشته این بود که آیا کل فلسفه بدیهی است یا خیر؟ لش بدیهی نیست تعاریف دیگران را بوسیله چه تخصصی و چه ابزاری انجام می‌دهید. اصلاً آیا تعاریفان تخصصی است یا خیر؟ و اگر تخصصی است آیا بوسیله یک دستگاه معرفت‌شناسی بوجود آمده است؟

زیبایی‌نژاد: بله

حاج آقا صدوق: آیا برای اینکه بگویید اصالة با وجود است استدلال می‌آورید (خود درک وجود که می‌گویید بدیهی است، حال در اصیل بودن چی؟! اگر استدلال می‌آورید، استدلالتان چیست؟ چرا وجود اصیل است و ماهیت اصیل نیست؟ اصلاً جنس و فصل تعریف ماهیتی است و آنهایی که می‌خواهند بگویند، بدیهی است و قابل تعریف نیست می‌خواهند بگویند که وارد دستگاه اصالة ماهیت نمی‌شود. سپس اگر منضبط به این دستگاه منطقی هستید تعریف وجود، یک تعریف مفهومی است یعنی درک از وجود را باید تعریف کنید. بله، خودش که یک امر جزئی شخصیه است و تعریفش هم دائم در حال تغییر است و ثبات ندارد.

یعنی آیا وجودی که می‌گویند بدیهی است، در خارج است یا آنها چیزی است که در ذهن می‌آید، اگر آن چیزی است که در خارج می‌باشد، آیا دارای تغییر است یا ثابت است؟ بنابر حرکت جوهری، مگر در سیران نیست؟! مگر اصالة وجود قائل به سیران در حرکت جوهری نیست؟! مگر نمی‌گویید که دائم دارند ایجادش می‌کنند. دائم دارند به او هستی می‌دهند. چون بالغیر است (واجب الوجود نیست) و بالغیر بودنش به همین هستی گرفتن از ما فوقش است. بنابر منطق صدری، این مفهوم (مفهوم بالغیر، دائم در حال تغیر، خاص) این جزئی است و قابل این می‌شود درک از وجود این می‌شود وجه اشتراک ما که به قول آقایان یک امر معنوی هم ایست یعنی مشترک لفظی نیست. اینجا است که بحث جنس و فصل مطرح می‌شود. پس در اینجا ما داریم تعریف مفهومی را بررسی می‌کنیم. تعیف حقیقی عینی خارجی، که جزئی شد و بنابراین دستگاه قابل تعریف نیست که «الجزئی لایکون کاسبا و لا مکتسبا» «این اگر نظریه مخفوقو بوشد. و اگر نظر به خالق هم در خارج شود که حقیقت تغیرات مخلوق برگردد به ثبت و مجردات اش مجردات مخلوق هم با موجود مجردی بنام خالق مقایسه بشود که در این صورت بسیط من جمیع جهات می‌شود و درک از آن محال است. پس نسبت به خارج که نگاه کنیم ۲ وجه دارد. گاه بسیط من جمیع جهات می‌شود و سنجش از بین

می‌رود و گاه توجه به تغییر پیدا می‌کند و کاری به واجب الوجود نداریم و کار با مخلوقات داریم و انتزاع بین تعینات مختلف داریم که با توجه به حیثیت تغیرش، مف هوم جزئی است که «لا یكون کاسبا و لا مکتسبا» فرض سوم این است که توجه بکنیم به تعریف مفهومی. یعنی بحث در وراء ذهن که عقل چه کارهایی انجام می‌دهد تا درک از مفهوم وجود پیدا کند. که در این صورت وجه اشتراک (جنس) می‌شود درک از هستی و فصل ممیزها هم می‌شود «رتبه‌ها» حالا داخل ذات است یا خارج است. اینجا اصلاً کاری به ذات ندارد. جنس و فصل چه ربطی به ذات دارد. چون در اینجا بحث مفهوم است و دو مفهوم را من انضمام ذهنی می‌کنیم. جنس و فصل را کنار هم می‌گذارم و تعریف می‌کنیم و این تعریف هم، تعریف تمام ذات نیست. چون ما بحث کردیم تعاریفی که داده می‌شود، حیثیتی است. شما چیز دیگری از این انتزاع بکن. هستی را از این اھنتزاع نکن. مثلاً سستی و سختی را از این انتزاع بکن، این هم یک نوع تعریف می‌شود. سپس تمام اینها انتقال‌های ذهنی است و شما در ذهن می‌خواهی چیزی را به هم اضافه کنی.

پس مفاهیم ذهنی نسبت با خارج دارند ولی برابری ندارند مثلاً وقتی شما حجم یا وزن را از شی ای انتزاع می‌کنید و در ذهن می‌آورید با خود این وزن شی در خارج برابر ندارد چون آنچه در ذهن است منشاء آثار نیست بخلاف چیزی که در خارج است که منشاء اثر است. لذا تطابق هم ندارد بلکه نسبت دارد، تناسب دارد. یعنی ربط دارد. ربط هم که دارد معنایش این است که وقتی توجه می‌کنی به مفهوم وزن، اشتباه نمی‌کنی با مفهوم حجم. این یعنی ربط و تناسب دارد. در پیدایش درک در ذهن شما قانون حاکم است که در غیر این صورت هرج و مرج می‌شود که مثلاً شما دارید حیثیت وزن را انتزاع می‌کنی، نگاه درک از سفیدی پیدا کنی!! این یعنی هرج و مرج شدن.

پس تمام صحبت ما با آقایون در این عینیک (منطقی) است که بر چشم خود در فلسفه می‌گذارند که آیا تخصصی است یا عوامانه؟ لذا این دستگاه همیشه تعریف با آثار می‌دهد و تمام حقیقت اشیاء را تحویل نمی‌دهد. و باید ابتدا ربط بین علیت مفهومی با علیت خارجی را تمام بکند. لذا اگر تمام نکند فقط در حدّ دسته بندی و طبقه بندی است. زیبایی‌نژاد: پس با این توضیحات کامل حضرتعالی، وارد جلسه سوم بحث ججاج آقا حسینی می‌شویم.

در جلسه سوم بحث درباره اشتراک لفظی و معنوی است و که باید حرف اصالة وجودی‌ها به اشتراک معنی بر می‌گردد و یا به حرف اصالة ماهیتی‌ها به اشتراک لفظی. حالا اگر جنابعالی توضیحاتی با اشکالاتی در این موضوع دارید، باین بفرمایید.

حاج آقا صدوق: یک بحثی را آقایان دارند که مفهوم وجود مشترک لفظی است یا معنوی و ازب این جا بحث کشیده می‌شود که حاج آقا حسینی بحث اصالة وجود و اصالة ماهیت را مطرح می‌کنند که اصلاً اشتراک لفظی و معنوی به معنایی که در اصول و در ادبیات گفته می‌شود، نیست و بلکه یک دقت عمیق عقلانی است یک بحث مفهومی است و

خلاصه اینکه بحث ادبیات نیست. بحث لفظ وجود نیست بحث و ج، و د، «نیست یا بحث» م، الف، ه، ی، ت «نیست» که این اینطرف دارد به چه معنایی.

بلکه دو تا دستگاه فلسفی به وجود آمد: «اصالة ماهیت و اصالة وجود». حالا می‌شود بررسی کرد که در دستگاه اصالة ماهیت، مفهوم وجود مشترک لفظی است. یا در دستگاه اصالة وجود، مفهوم وجود مشترک معنی بشود و تطبیق هم بدهیم و بگویید این انطراف به چنین مطلبی دارد. و این بحثی را هم که در کتابهایشان (مثل بداید و...) می‌آورند برای این است که بگویند با لغت بازی نشده است و بلکه بحث ریشه‌ای است. اما به نظر ما این کار سخیفی است حالا بخواهید بحث وجود بکنید و ببیند چه تغییرات مفهومی در تاریخ کرده است یا ماهیت به همیشگی صورت، باید تحقیقات میدانی بشود که مثلاً از اول تا کنون مفهوم وجود در ارتکازات (یعنی در انحرافات ذهنی؛ در پذیرفته شده‌های مردم) چه معنایی داشته است که این بحث اصولی و ادبیاتی می‌شود.

اما فیلسوف بیشتر می‌خواهد دقت دقیق عقلانی بکند. البته بعدها هم در دستگا ما این طور بحث نمی‌شود که ارتکاز بریده از معنا و معنا بریده از مقصد نیست. بلکه لفظ، معنا و مقصد درهم ضرب می‌شود و بعد صرف می‌شود (مثل، مقصد معنا؛ مقصد لفظ، مقصد مقصد، معنای معنا، معنای مقصود...) که این کار در دستگاه ما موجود است. پس این بحثی که شده بسیار ضعیف است، خوب حالا اینها انتزاع می‌کنند و گفته‌اند آنچه که بحث معنوی قضیه است یعنی ذهنی و مفهومی.

حالا بحث این است که ماهیت معنایش چیست؟ آیا می‌تواند مبنا باشد یا نه؟

اصالة وجودیها شروع به حمله کرده‌اند. که در این جلسه جناب حاج آقا میر باقری، مرتب اشکالاتی که اصالة وجودیها به اصالة ماهیتیها دارند، مطرح می‌کنند و حاج آقا حسینی هم می‌خواهند بگویند اینها اشتباه است بلکه اشکالات اصالة ماهیتیها عمیق‌تر از اینها است. لذا این جلسه (جلسه سوم) حاج آقای حسینی بیشتر پرداختند به اصالة ماهیت، که اصلاً چیست؟! و اشکالاتش چیست؟ یعنی لوازم درک از ماهیت را بررسی می‌کنند و اشکالاتش را می‌گویند. و می‌خواهد بیان کنند که اشکالاتی که ما می‌کنیم، کلاً عمیق‌تر از اشکالاتی است که اصالة وجودیها به اصالة ماهیتیها بیان می‌کنند و بعد هم ایشان شروع می‌کنند به اشکالات اصالة وجودیها. یعنی ایشان کاری ندارند که این دو کافیه چه نزاعی باهم دارند. می‌گویند: بیایم از اول خدما فکر کنیم در یک طرف ماهیت با لوازمش و از طرف دیگر وجود هم با لوازمش. (البته ماهیتی که فلاسفه گفته‌اند، نه اینکه در عرف و لغت چه انطرافی دارد و وجودی که فلاسفه به صورت عمیق و فنی تعریف کردند) اینها را بحث کنیم حال چه مشترک لفظی باشد و چه معنوی لذا در این جلسه سوم حاج آقا، به صورت مباحثه بحث کشیده می‌شود به اینجا شما هم در این دقت کنید که اصالة ماهیت علی المنبا مفهوم ماهیتی که در ارتکاز فلاسفه است، دارای چه لوازمی است.

اشکالاتی که حاج آقا حسینی به اصالة ماهیتیها وارد می‌کنند این است که با این تعریف شما، ذات اشیاء متصف به ذات خدا شود و در مرحله دوم ما بامتياز منحل در ما بالاشترک می‌شود یعنی تمایزی نه بین مخلوق است و نه بین

خالق و در مرحله سوم تمایزی بین اشیاء هم برداشته می‌شود یعنی دیگر هر چیزی، هر خاصیتی را دارد از کلمه کفر و ایمان گرفته الی آخر - که همه یکی می‌شود.

حال شما اشکالاتی که اصالة وجودیها به اصالة ماهیتیها می‌کنند. بیان بفرمایید.

زارع: اصالة وجودیها می‌گویند که اصیل آنچیزی است که تعیین داشته باشد و در خارج تعیین و تحقق و منشاء آثار است و این برای وجود است چون ماهیت به خودی خود تحقق و تعیین در خارج ندارد و منشاء آثار ندارد. چون بنابر نظر خود اصالة ماهیتها، نسبت ماهیت مساوی است با عدم و وجود.

حاج آقا صدوق: آیا سوزندگی یک ماهیت نیست، و اگر است مگر در خارج آثار ندارد یعنی شما بحث کردید که آثار داشتن و نداشتن علت پیدایش این مطلب است که آیا چیزی اصیل است یا نه. حالا، اگر اثر داشتن در خارج علت اصیل بودن امری بشود ما به عینه دائماً در خارج می‌بینیم که ماهیات اثر دارند مثل سوزندگی، هوا، نور، درخت... لذا اثر داشتن در خارج دلیل اصالة نمی‌شود و باید شما اثبات بفرمایید که این وجود اصیل است. چون ما بالبداهت می‌بینیم که اثر سوزندگی برای نار است یعنی مثل وقتی شما آب (که ماهیتی دیگر است) بر روی دستتان می‌ریزید، نمی‌گویید که «می‌سوزد» ولی آتش می‌سوزد. پس تغایر بین «ماهیت، آب و آتش و بقیه ماهیت را به خوبی می‌فهمیم. مگر اینکه شما دلیل بیاورید که این اثری که آب یا آتش یا هوا و نور بر روی زمین می‌گذارد این اثر برای وجود است و برای این ماهیت نیست که در این صورت شما باید دلیل بیاورید.

زیبایی‌نژاد: ماهیت در خارج نسبت به وجود و عدم مساوی است و اگر وجوداش را از او بگیریم، (یعنی خود ذاتش را در خارج در نظر بگیریم) این بدون اثر است سپس باید منظم به وجود بشر (و تبدیل به ماهیت موجوده بشود آن دقت منشا آثار می‌شود پس این منشا، اثرش را می‌فهمیم که از وجود است. چون ماهیت ذاتاً که موجود است. چون ماهیت ذاتاً نه موجود است و نه معدوم.

حاج آقا صدوق: ماهیت آتش یا ماهیت سیالیت آب را یا هر ماهیتی دیگر، یک مرتبه قبل از خلق دارد یک مرحله بعد از خلق. حال سؤال این است که آیا قبل از خلق منشاء آثار است یا نه. آیا آتش قبل از خلق دارای سوزندگی است یا نه؟

یعنی وصف سوزندگی، آتش دارد یا ندارد؟

زیبایی‌نژاد: بحث اصلی این است که قبیل از خلق، عدم است پس عدم آثار ندارد.

حاج آقا صدوق: آقایان اصالة ماهیتی نمی‌گویند، عدم است، ماهیت، امکان را فقط به وجود می‌برد یعنی می‌گوید: وجودش امکان دارد ولی ماهیت را قبل از خلق عدم قرار نمی‌دهد. یعنی ماهیت یک مرتبه وجود دارد و در سوق علم ربوبی که مثلاً خداوند متعال می‌داند که آتش دارای اثر سوزندگی است این یک مرتبه شد که در سوق علم ربوبی دارد و وقتی که در این دنیا می‌آید، هستی پیدا می‌کند. لذا خودش و اثرش دو مرتبه دارد یکی در سوق مهم ربوبی که ذات است و اثرش و یک مرتبه هم زمانی است که ایجاد شده است که در اینجا هم ماهیتی است و اثرش. پس در

ماهیت داشتن و اثرش، هیچ تغییر نمی‌کند. پس دو مرتبه وجودی دارد مرتبه علمیت و رتبه خارجیت. اثر تابع علمیت و خارجیت نیست چون حقیقتاً او می‌گوید وجود یک امر تبعی است و اصالتاً با ماهیت است که در مرتبه علم بوده و حال در خارج هم است مثل اینکه این انگشتر جایش را عوض کنیم و از دست بنده برداریم و در دست شما بگذاریم. می‌گویید وقتی در دست من باشد در نماز ثواب دارد؛ در دست شما هم که باشد در نماز ثواب می‌برید. و فقط مکانش عوض شده است. پس با این مبنایی که دارند، وجود اصلاً منشأ اثر نیست. و اضطراراً کلمه وجود را می‌آوریم. زیبایی‌نژاد: علت اینکه این آتش در علم ربوبی، منشاء اثر دارد، به خاطر «وجود» این آتش در علم ربوبی است پس این ماهیت در علم ربوبی موجود است که منشاء اثر است پس اثر برای «وجود» می‌باشد.

حاج آقا صدوق: در علم خداوند چیزی نبوده که بعداً «بود» بشود تا در آنجا هم شما بخواهید «بود» را ببرید. «بود» را در آنجا نمی‌توان برد. یعنی علم در آنجا ازلی است. یعنی مثلاً شما می‌گویید «بود». من می‌گویم «بود چ چیست» شما می‌گویید «چیزی که قبلاً «نبود» یعنی از عدم به عالم وجود در آمده باشد. (که البته اصالتاً وجود، این را هم قبول ندارد چون می‌گوید وجود ازلی است) پس این کلمه «بودی که می‌گویید اضطراراً برای تفاهم می‌گویید، چون علم خداوند نمی‌شود که یک وقتی نباشد، در علم خداوند «نیستی» معنی ندارد لذا وقتی می‌گویید ماهیت، ماهیت برابر است با ازلیت. پس خصوصیت سفتی برای سنگ واجب است و ازلی.

زیبایی‌نژاد: با این مطلبی که شما فرمودید، ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی نمی‌شود در حالی که این بر خلاف نظر خودشان است.

حاج آقا صدوق: بله ماهیت واجب می‌شود. و این اشکالی که باید به اصالت ماهیت بگیرید و ما این اشکال را می‌کنیم از اینجا باید وارد بشوید نه از «بود و نبود». نه از «اثر».

پس با این اشکال را به اصالت ماهیت‌ها بگیرید که اگر شما این را می‌گویید که ماهیت می‌شود و در آن مرتبه واجب است، در این دنیا هم که می‌آید واجب می‌شود.

یعنی اصالتاً ماهیتی‌ها، ماهیت را تقسیم به می‌کند به واجب، ممکن، ممتنع ما می‌گوییم شما نمی‌توانید این کار را بکنید شما نمی‌توانید ماهیت را تقسیم بکنید به این سه قسم. چون هر چه است واجب است و خاصیت سوزندگی نسبت به «نار» برای این واجب می‌شود. (یعنی این لازمه ادعایشان است) یعنی اگر در مرتبه قبل از خلق واجب بشود در مرتبه بعد از خلق هم واجب می‌شود چون بود و نبود که می‌گویید هیچ اصالتی ندارد و فقط جابجایی شده وقتی واجب شد، کثرت در واجب الوجودها پیدا می‌شود. این اشکال حاج آقا حسینب به اصالتاً ماهیتی‌ها است می‌گوید: شرک درست می‌کنید. چون همه چیز خدا می‌شود. و از آن طرف هم دیگر نمی‌توانید پاسخ معجزه را بدهید که آتش بود و نمی‌سوزاند (در جریان حضرت ابراهیم (ع)) و این مفهوم انبیاء و ادیان سازگار نیست خوب این اشکال اول.

اشکال دوم: اگر هر چیزی مستقل بود و با لذات بود و واجب هم برای او بود. اختلاف بین ماهیتها به چه چیزی بر می‌گردد.

زارع: می‌گویند به وحدت وجود.

حاج آقا: شما گفته بودید که وجود اصیل نیست وجود که فقط اسم بود مشترک لفظی بود. (در اصالة ماهیت وجود می‌شود مشترک لفظی) پس اصالة ماهیت نمی‌تواند از کلمه وجود استفاده کند برای وحدت بخشیدن به ماهیت‌ها. پس وقتی تغایر بین این ماهیت و آن ماهیت باشد و مستقل باشد و بریده و منفصل از دیکدیگر و هیچ ربطی نداشته باشد، هیچ سنجشی نیست چون شما باید حداقل وجه اشتراک‌گیری کنید. تا بیان این ماهیت با آن ماهیت ربطی را * حتی اضافه ذهنی - پیدا کنید و یک حیثیتی با یک حیثی دیگری ببیند و بعد انتزاع کنید. اگر ربط مطلقاً قطع بشود، هیچ سنجشی نیست یعنی مثلاً بین سفیدی لباس شما با سفیدی لباس من، سفیدی را من باید ببینم بعد انتزاع کنم، اگر نباشد نمی‌تواند انتزاع کند. پس تمام بحث ما (قبل از اینکه وارد منطق صوری بشویم) این است که حتماً مفروض هر دستگاه سنجشی، تغایر است. این است که ما می‌گوییم سنگ پای استدلال و سنجش تغایرات نه اجتماع و انتفاع نقیضین. (این مبنا دستگاه فرهنگستان اتس). یعنی عقل وقتی می‌خواهد وارد شود یک تغایر و دوتی را ببیند. مثلاً اگر بین ماهیت یک و دو، فقط سفیدی ببیند اتصال محض می‌شود. دوتی نمی‌بیند پس هیچ سنجشی نیست. اختلاف پتانسیل و تغایر علت ایجاد ربط می‌شود؛ ایجاد نسبت؛ ایجاد فهم، حالا یا انتزاعی یا کلی‌نگری (این مهم نیست فعلاً چون ما داریم بالاجمال الان بحث می‌کنیم) فعلاً می‌خواهیم چیزی بفهمیم. چون اصالة ماهیت لازمه‌اش، کثرت محض و انفصال محض می‌شود. می‌شود تباین حقیقی، که اگر اینطور بشود، هیچ سنجش واقع نمی‌شود. یا همه‌اش می‌شود یک ماهیت، که می‌شود وحدت محض و یا کثرت، انفصال مطلق می‌شود که در این صورت ربط قطع می‌شود. یعنی منکر کثرت هم می‌شود. ابتداً کثرت، مفروض است ولی انفصال حقیقی، ربط را قطع می‌کنم پس حرف از کثرت هم نمی‌توان زد. پس نه می‌توانیم وحدت بگوییم و نه کثرت. چون وقتی این شی از همه ابعاد، از آن شی جدا باشد که من نتوانم وجه اشتراک‌گیری کنم. یعنی حتی انتزاع هم نتوانم بکنم، و هیچ نسبتی بین این شی و آن شی نباشد. نه از نظر و زن، نه از نظر حجم، از هر حیثیتی که بگوییم، از همدیگر قطع باشد (تباین حقیقی) خوب هیچ فهمی هم نیست.

زیبایی‌نژاد: با این استدلال جنابعالی، چون بین ذات انسان و خداوند متعال مقابین مقیقی است نمی‌توانیم ما خداوند را بفهمیم. و درکی از خداوند نمی‌توانیم داشته باشیم. در حالی که ما به ضرورت می‌بینیم که می‌توانیم درک از خداوند متعال داشته باشیم.

حاج آقا: این به سبب فعل خداوند است یعنی شما از فعل خداوند درک داری نه از ذات غاو، چون او در ما متصرف است یعنی ما را ایجاد کرد. پس سنخیتی که گفته می‌شود بین ذات نیست. سنخیتی که گفته می‌شود بین وجود من و فعل اوست، فعل او مرکب است نه ذات او. و من هم مرکب هستم پس سنخیت به فعلش دارم نه به ذاتش. اگر با ذاتش سنخیت داشته باشیم که ما هم خدا هستیم. این یعنی می‌پذیرند تعدد «الهی» را. یعنی سنخیت را ما قبول داریم،

ما نه در ذات بلکه در فعل، اصلاً ذات مخلوق، شأنی از فعل اوست، پس مخلوق که می‌گویی، فعل خداوند متعال است و این مخلوق با آن مخلوق، با هم سخنیت دارند.

پس اشکالاتی که ما به اصالة ماهیت‌ها داریم ما این‌ها است نه آن اشکالاتی که اصالة وجودی‌ها بیان می‌کنند که منشاء «اثر» وجودست یا نیست. پس ما می‌گوییم که علی المبدأ اصالة ماهیت، نه تغایر معنا می‌شود نه تغییر معنا می‌شود؛ کثرت واجب الوجودها می‌شود. و در نتیجه انکار خدا، انبیاء، معجزه، بهشت، قیامت و... این اشکالات ما است نه اینکه ابتدا اصالة ماهیت را قبولش بکنیم و بعد بگوییم فقط اشکال ما سر این است که منشاء اثر تونیستی و ما هستیم و در آخر عین همان حرفی که اصالة ماهیتی‌ها می‌زدند، بر می‌دارند و برای وجود ثابت می‌کنند. که ما می‌گوییم چه این باشد و چه آن، هر دو غلط است. یعنی اگر شد بسیط واجب ضروری، همین اشکالاتی به او هم است. که چنین مفهومی نه با تغایر سازگاری دارد چه بیاید در وجود و چه در ماهیت.

بر هر دو این اشکال است. که در جلسات آینده، که حاج آقا میر باقری از اصالة وجود دفاع می‌کنند و بعد رابطه بین خالق و مخلوق، عین ربط، حرکت جوهری... همه این حرفها را که می‌زنند بعد حاج آقا حسینی ریشه اینها را در می‌آورد که منظورتان مثلاً از حرکت جوهری چیست. و ثابت می‌کنند که آنجا هم به مفاهیم ماهوتی تکیه می‌شود و در آنجا چند اشکال را می‌گویند که ابتدا چون با دستگاه اصالة ماهیتی، سراغ این مفاهیم می‌آیی (یعنی با منطق صوری) در آنجا اصالة ماهیتی هستی (که دائماً امور را از هم می‌بری) دوماً مواد فلسفی هم که ساختنی به خود ماهیت تکیه می‌کنی. یعنی دوباره خود وجود هم که می‌خواهی معنا کنی (یعنی وقتی که می‌گویدی علت، معلول، قوه، استعداد) ماهوی تعریف می‌کنی. مرکب و متقوم تعریف نمی‌کنی. چون در حقیقت هر مفهومی که در ذهن می‌آید چون ناظر بر یک امر متغیری است (و فعل است) اینها هم به هم متقول هستند، مفهوم سازی است هم باید متقوم باشد. اگر ما با فراءاش در خارج باشد که مثلاً قوه و استعداد و... ما بازائش در خارج است. آنها اگر به هم متقوم هستند، در کش هم باید باهم متقوم باشد.

پس در این جلسه سوم، حاج آقا می‌خواهند بگویند که اشکالاتی که ما به ماهیت داریم از زاویه دیگری است که اگر ماهیت باشد و اثرش، و این اثر هم واجب باشد باعث کثرت واجب الوجودها و تعدد «اله» می‌شود که این با توحید و خدا پرستی سازگار نیست و تغایر و تغییر را هم معنا نمی‌کند که این با قیامت و معاد سازگار نیست. مخلوق تغایر دارد، رشد دارد، نقص دارد، کمال دارد به سمتی دارد می‌رود... باید اینها را بتواند معنا کند که نمی‌تواند.

حالا اگر آمادیم در اصالة وجود و گفتیم اصالة وجود چیست؟ عین ربط چیست؟ اگر آنجا درباره بحث ذات شد که مخلوقی است و ذاتی دارد، عملاً داریم اصالة ماهیت را حاکم می‌کنید اگر سیلان وجودی می‌گویید، شدت و ضعف می‌گویید و شأن و تشان می‌گویید (یعنی وجوه و ذات خدای متعال نه فعل او و وجود مخلوق) که دو تا وجود را گفتیم و بازهم مفهوم وجود را با آثارش انتزاع کردید. و اگر این کار را نکردید (یعنی انتزاع ذهنی نبوده) و حقیقتاً خودش است، که در این صورت خالق و مخلوق و حدث پیدا می‌کنند نه دویت. یعنی اگر دویت دارند، سؤال از اختلافشان

داریم. که اگر در رتبه است و رتبه همان ماهیت می‌شود و وارد همان بحث‌هایی می‌شود که بیان کردیم. لذا مشکل از عینک است عینکی را که گذاشته‌اید حدش ذات و اثرش است و جریان علیت را می‌خواهی بین ذات و اثرش ببینی. حالا اسمش را برداشتی و بجای «ذات» و به جای «ماهیت» گفته‌ای «وجود». به جای ماهیت ذهنی، گفته‌ای «وجود ذهنی». اگر خودش هم است (و وجود ذهنی نیست) که به قول آقایان هم مفهوم بدیهی است و هم شخصیه دارد و هم... که گفتیم که از روحان بیرون نیست یا به شباتش تکیه می‌کنید (که حقیقت ذات واجب الوجود) هیچ درکی در آن نیست. یعنی نمی‌شود که حقیقت ذات ربوبی را پایین بیاوریم و بگوییم ما در ک از آن داریم و ما می‌فهمیم؟! بعد می‌گویید: خدا پرستی چه می‌شود؟ می‌گوییم: او دائم ربوبیت و سرپرستی می‌کند، لطف می‌کند، اعطا می‌کند، و این‌ها را ما می‌چشیم. چشیدن عینی نه فقط شهودی. یعنی در همه وجودم، هم در روحم و هم در خارج و هم در جامعه.

به طور مثال با عصای حضرت موسی (ع) است که خدا پرستی راه می‌افتد. با عصای حضرت موسی (ع) مثلاً نمی‌گویند که نماز بخوان!! عصا را می‌زند تا بگوید خدا است. خدای متعال به او می‌گوید برو و این کار را بکن تا به من ایمان بیاورند. تا مردم بگویند: «خدا است».

از اول قرآن تا آخر قرآن، هیچ جا دعوت به ذات نیست. خودش را به آیاتش و فعلش معرفی می‌کند (ببینید که ما زمین را این طور می‌کنیم، زنده می‌کنیم، می‌میرانیم قیامتی را که می‌گوید...) یعنی خودش را به سلطنت و ابوبتش معرفی می‌کند. مخلوق چگونه می‌تواند حقیقت ذات خداوند را در ذهنش بیاورد یا در روحش خداوند که سنخیت با ما ندارد را شما نمی‌توانید درک از او داشته باشید تازه او که سنخیت دارد را نمی‌توانید درک از او داشته باشید. نمی‌توانید معرفی کنید. آیا حقیقت رجودی آقا امیرالمؤمنین (ع) را می‌توانید برای ما معرفی کنید. او که دیگر هم سنخ ما است؟! (سنخ یعنی او هم مخلوق است) آیا شما می‌توانید جبرئیل که هم سنخ ما است (از لحاظ مخلوقیت) را تعریف کنید?!!! آیا می‌توانید ملک و غیب را تعریف کنید؟ (شما امام خمینی (ره) را نمی‌توانید تعریف کنید. دیگر او که غیر معصوم است?!!! یعنی از عالم غیب و ملکوت بیابیم پایین و برسیم که کسانی که هم وزن خودمان هستند، آیا امام خمینی یا آقای خامنه‌ای که غیر معصوم هستند شما می‌توانید معرفی کنید?!!!)

بعد که بیابیم پایین‌تر، از شما سؤال می‌کنیم (که اگر لطف و عنایت خداوند نبود) آیا می‌توانستید بچه خدتان را تعریف کنید؟ یک قدم پایین‌تر که می‌آییم می‌پرسیم، حقیقت این تکیه کاغذ را تعریف بکنید (بله این کاغذ تحت تصرف من است) و آیا می‌توانیم حقیقت او را تعریف کنیم?!!!

حال از آن طرف شما می‌روید دکترای فیزیک می‌گیری، موادشناسی می‌کنی، متدولژی یاد می‌گیری، حقیقت الکترون، پروتن و... را یاد می‌گیری چه طور وقتی بر آنجا رسیدی، می‌گویی که ما هنوز به حقیقت نرسیدم!! که مثلاً حقیقت جاذبه چیست?!! می‌گویی «که باز علم هنوز باید جلو برود»

پایان جلسه چهارم فلسفه

اصالت وجودی‌ها می‌خواهند بگویند منشأ آثار به وجود بر می‌گردد و اصالت ماهیت‌ها می‌خواهند بگویند به ماهیت بر می‌گردد. حال سؤال ما این است که «آثار یعنی چه؟»

این فلسفه، چون فلسفه «چرایی» است، می‌خواهد اثر را به ایجاد و خلق برگردانند چون می‌خواهد اثبات خالق بکند. مفهوم وجود، یک مفهوم انتزاعی از وجود مخلوقات و وجود خالق است. بعد می‌خواهد بگوید که وجود واجب‌الوجود، موجد اثر است، یعنی موجد «هستی» است. پس از «اثر»، منظورشان «هستی» است. یعنی خالق است که مخلوق را خلق می‌کند. آیات الهی را که می‌گویند، منظورشان این است که «موجودیت» به وجود واجب‌الوجود بر می‌گردد. اصالت ماهیتی هم اگر صحبت از اثر می‌کند، واجب‌الوجود را ماهیت، شاملی می‌دانند که آن ماهیت دیگر ماهیت‌بردار نیست و اوست که موجد اثر است و خودش تحت چیزی که او را به وجود بیاورد و به او اثر بدهد، نیست. پس نزاعشان سر این مطلب است. لذا «اثر» را در سه منزلت می‌توان دقت کرد: یکی در فلسفه «چرایی»؛ (این معنایی بود که الان ما بیان کردیم) که معنای ایجاد بدهد، یعنی چه حدی منشأ ایجاد است و خالق است و خودش را کسی ایجاد نمی‌کند، که در منطق به آن لِمَ ثبوتی می‌گویند. دوم این که اثر را در فلسفه «چیستی» ببینیم. یعنی وقتی می‌گوییم «اثر دارد» یعنی حدّ و حدودش چیست؟ یعنی این که ما بخواهیم حدّ شیء‌ای را بفهمیم خودش یک شکلی دارد

که مثلاً شکل انگشتر، یک آثار دیگر دارد که من می‌توانم دستمال کاغذی را از انگشتر تمیز بدهم. مثلاً می‌گوییم انگشتر دایره است و مستطیل نیست و دستمال کاغذی دایره نیست و مستطیل است، یعنی سلب می‌کنم یک سری خصوصیات را از این شیء و اثبات می‌کنم یک سری خصوصیات را برای این شیء.

که به این کار «چیستی» می‌گوییم. که بحث تعریف، حدود، ماهیت، ماهو... می‌باشد. در هر صورت سخن از ماهیت است. در قسم اول صحبت از «بود و نبود» بود، کسی به چیزی «هستی» ببخشد در قسم دوم صحبت از ماهیت و حدّ است. که فلسفه «چیستی» می‌شود. اثر را در این جا هم می‌شود به کار گرفت که مثلاً از این شیء، از فعل دایره بودن صادر می‌شود که من می‌توانم این نسبت را به او بدهم و آن شیء مربع بودن. آب، تری بودن. آتش، سوزاندن؛ سوزندگی، اثر آتش است که من از طریق اثرش می‌توانم با او ارتباط برقرار کنم، پس این‌ها حدّ و حدود شیء می‌شود. حال چه این حد و حدود، برای ماهیات ذهنی باشد و چه برای ماهیات عینی و یا روحی باشد. قسم سوم، اثر به معنای «اثرگذاری و اثرپذیری» است که نتیجه‌اش «تبدیل و ترکیب» است؛ می‌گوییم آب را روی آتش گذاشتیم و حرارت دید و تبدیل به هوا شد. ذاتش عوض شد و دیگر آب نیست، بلکه هواست و بعد هوا را در دمای خاصی می‌برید،

دوباره تبدیل به آب می‌شود و آب را در شرایط دیگری می‌برد، یخ می‌شود. این «تبدیل ماهیت‌ها» است. یا مثلاً گیاهان و نباتاتی که در دریاچه هستند، وقتی خشک می‌شوند، تبدیل به نمک می‌گردند. یا بدن انسان پوسیده می‌شود و تبدیل به خاک می‌شود. به این فلسفه «چگونگی» می‌گوییم. پس یک فلسفه «چرایی» داریم، یک فلسفه «چیستی» و یک فلسفه «چگونگی». در دستگاه آقایان صحبت از فلسفه سوم نمی‌شود و این رابه علم ارجاع داده‌اند. علوم متکفل تبدیل هستند. متکفل کنترل و ترکیب هستند. یا مثلاً آلیاژ درست می‌کنند.

پس باید این‌ها را درست تفکیک کنیم و در صحبت آقایان به آن جا بدهیم.

خوب فلسفه، از اول تا آخرش به دلیل این که می‌خواهد اثبات «چرایی» بکند، اثبات عالم را می‌خواهد بکند، اثبات مخلوق بودنش را می‌خواهد بکند، می‌خواهد به سمت معاد برود و آخر کار می‌خواهد به بهشت و جهنم و عدل و امامت و نبوت و ... برساند، لذا ابتدای کارم می‌خواهد صحبت از «چرایی» بکند، به همین دلیل اولین مطلب آقایان بحث «چیستی» نیست، بحث چرایی است. (چرایی هم به ایجاد و هستی و علت هستی بر می‌گردد. و بعد خود «چرایی، چیستی، چگونگی»، هر سه ضرب در «روش، فلسفه و مصادق» می‌شود و وقتی در هم ضرب می‌شوند نه قسم می‌شوند و شما باید نه قسمت را تعریف کنید و حواستان باشد که آقایان در کدام قسم دارند صحبت می‌کنند. یعنی آیا در «روش چرایی یا فلسفه چرایی یا مصادق چرایی» است؛ در روش چیستی یا در فلسفه چیستی یا در مصادق چیستی است؛ در «روش چگونگی یا در فلسفه چگونگی یا در مصادق چگونگی» است. وقتی این‌ها دست شما باشد، نمی‌گذارید مباحث خلط بشود. این توضیحی از دستگاه فرهنگستان بود) پس غرض آقایان در نهایت اثبات صانع است که در فلسفه این را

می‌خواهند بگویند. چون می‌خواهند بگویند که ما مادی نیستیم و ابتدائیت عالم و ازلیت عالم به خود عالم بر نمی‌گردد و ماده ازلی نیست تا انکار خالق نشود. پس می‌خواهند اثبات یک «جدی» برای عالم بکنند. لذا همه دغدغه‌های قضیه، بعد از هر مقدمه‌ای که می‌چینند، می‌خواهند، این مسأله را اثبات بکند. یعنی بعد از این که مقدماتی را درباره وجود، ماهیت، اصلتش، مشترک لفظی بودنش، زیادت ماهیت بر وجود یا برعکس، شناخت‌شناسی، روش... بیان کننده می‌خواهد در این بحث (اثبات صانع و خالق) بیاورند و یک استدلالی را تمام بکنند.

پس ما در فلسفه باید حواسمان به این مطلب باشد. در منطق چون کاری دیگری می‌خواهند بکنند (یعنی استخراج قواعد برای کنترل فکر کردن) این بحث دیگر نیست.

من از صحبت آقایان این استنباط را می‌کنم که وقتی «اثر» را می‌کنند و می‌گویند «منشأ اثر است»، منظورشان «چرایی» است؛ می‌خواهند آخر کار مسأله به حقیقت وجود بر می‌گردد و حقیقت وجود در پیدایش بقیه وجودات علت علل است. پس غرضشان از «اصیل است» یعنی همین مطلب. و می‌خواهند بگویند ماهیت چنین کاری از او نمی‌آید. ماهیت فقط حد و حدود نشان می‌دهد و از او «ایجاد و خلق» به دست نمی‌آید. این آخر غرض آقایان است.

حال وارد متن بدایه الحکمه بشوید و ایراداتی که اصالت وجودی‌ها به اصالت ماهیت‌ها در متن آمده را بیان کنید.

زیبایی نژاد: اشکال اولی که به اصالة ماهیتی‌ها بیان می‌کنند این است که ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است و آن چیزی که او را از این مساوی بودن در می‌آورد و منشأ آثار می‌شود، وجود است.

حاج آقا: در جلسه قبل گفتیم که اصالة ماهیت‌ها می‌گویند ماهیت چیزی است که قبل از وجود هم بوده است و وقتی که خالق او را خلق می‌کند مثل این است که از یک مکانی او را برداشته‌اید و در مکان دیگری گذاشته‌اید یعنی تغییر مکانی‌اش داده‌اید. از سوق علم ربوبی، ماهیت آب را برداشته‌اید (که ترکنده‌گی و سیالیت بوده است) و در این عالم آوردید. و الا آب در مرتبه علمیت حضرت حق عزوجل، آب است و در مرتبه خارج هم آب است. فقط همانند این که این خودکار را از روی میز برداشتم و روی فرش گذاشتم، به همین صورت ماهیت از آن‌جا به مرتبه خارج آمده است. لذا «اثری» که در این‌جا سر آن نزاع می‌شود (که آیا آب، در مرتبه قبل خلق آب است یا نه؟ یعنی «تری» از او صادر می‌شود یا نه؟) اثر «چیستی» است، نه وجود و عدم. یعنی خودکار یا آتش یا آب (در نزد اصالت ماهیت) مرتبه عدمیت نداشت، بلکه ازلیت داشته است یعنی هرگاه آب در نزد علم ربوبی هم آب بوده، همین خاصیت‌ها را داشته است، حالا هم که این‌جا آمده همان خاصیت‌ها را دارا می‌باشد. این را اصالت ماهیت می‌گوید.

اشکالی که ما به آنها داریم این است که «علت تغایر» (را باید توضیح دهید، یعنی تغییر مکانی. یعنی آیا دوئیّتش در خارج حقیقی است یا نه؟ (این اشکال ما است نه اشکال اصالت وجودی‌ها) ما کاری نداریم که اثر را در چرایی بحث می‌کنید یا در چیستی. می‌گوییم مثلاً در نزد خودت، گفתי این شیء روی میز است و الآن آن را روی فرش گذاشتم، آیا حقیقتاً تغییری پیدا شد یا نه؟ اگر در خارج حقیقتاً هیچ تغییر حاصل نمی‌شود، وقتی

جابه‌جا بشود، هیچ اثری هم ندارد و جابه‌جایی هم اعتبار ذهنی است (یعنی ذهن این را نسبت داده است). و در نهایت قبل از خلق یا بعد از خلق «وحدت» پیدا می‌کند و دیگر صحبت از این که «خدا خلق کرده است»، از بین می‌رود؛ در این‌جا دیگر خدا خلق نکرده است بلکه ذهن من اضافه کرده بود که این شیء از این‌جا به آن‌جا رفت یا برگشت!! و «وحدت» هم دارد و حالا که وحدت پیدا کرد، بحث «خالق بودن» از بین می‌رود. این که «خالق خلقش کرد» دیگر در این‌جا مفهومی ندارد. پس اشکالی که به اصالت ماهیت می‌شود کرد، این است.

حالا برگردیم ببینیم اگر بخواهند منشأ اثر را به وجود برگردانند - که اصالت وجودی‌ها می‌گویند وجود منشأ اثر است - سؤال می‌کنیم: کدام وجود منشأ اثر است؟! آیا وجود بنده منشأ اثر خودم است؟! یعنی خودم، خودم را ایجاد کردم آیا منظورتان این است؟! (ابتدا می‌خواهیم اثر را به معنای ایجاد بحث کنیم که ما اثر را به همین معنا در اصالت ماهیت انکار کردیم).

زیبایی نژاد: قبل از این که وارد اشکالات اصالت وجود بشویم یک فرض دیگر از اصالت ماهیت را هم بحث کنیم و آن این که اگر اصالت ماهیت‌ها بگویند که این که می‌گوییم «اصل با ماهیت است» یعنی عینیت در خارج با ماهیت است و اصلاً بحث قبل از این «عینیت یافتن» را بیان نکنند. در این بیان، شما چه اشکالاتی را دارید؟

حاج آقا: یعنی می‌خواهند بگویند که ماهیت ابتدائاً هیچی نبوده است و الان خدا ایجادش می‌کند، مثلاً آبی اصلاً در کار نبوده، این آب را ایجاد می‌کند. حال ایجاد می‌کند یعنی چه؟ ما از اصالت ماهیت سؤال می‌کنیم: آیا وقتی خلق کرد این یک وجود و یک ماهیتی دارد؟! یعنی آبی به وجود آمده، آیا یک ذاتی است و دارای آثار که به آثارش، ماهیت می‌گویید و به ذاتش، وجود می‌گویید وجود؟!

زیبایی‌نژاد: در این‌جا آن‌چه در خارج است، عینیت یافتن ماهیت می‌باشد، یعنی این آب‌تر در خارج عینیت یافته و خلق شد.

حاج آقا: پس حقیقتش، فقط ماهیت محض است؟! و وجودی ندارد.

زیبایی‌نژاد: بله، وجود اعتباری می‌شود.

حاج آقا: شما ابتدائاً عدم و وجودی را فرض می‌کنید و روی آن ماهیت را بنا می‌کنید.

زیبایی‌نژاد: خود وجود در این‌جا هم یک ماهیت است چون در اصالت ماهیت، بحث درباره هر چیزی می‌شود، ماهیتی تعریف می‌شود. حتی خود وجود را یک نوع ماهیت می‌دانند.

حاج آقا: پس قبل از این‌که بحث وجود و ماهیت را بکنیم باید بحث «امکان» را بکنیم، چون اولین مفهومی که داریم «امکان» است. یعنی خالق است که نسبت به چیزی که «بود و نبودش» علی‌السویه است می‌گوید «:خلقش کرد یا نکرد». پس ابتدائاً «ممکن بودن» را به وراء هستی بکشانیم یا نه؟

زارع: در این‌جا یک بحثی قبل از این‌هاست و آن این‌که فلاسفه اصالت وجودی می‌گویند حقیقت خدا همان «وجود» است. بعد هم که می‌خواهند بحث اصالت وجود را ثابت کنند دست روی همین می‌گذارند.

حاج آقا: آیا ابتدائاً وجود و ماهیت که می‌گویند از خدا شروع می‌کنند یا از منطق؟!

زارع: از منطق.

حاج آقا: پس شما هم از منطق شروع بفرمایید نه از خدا.

زارع: منطق را از خود همین بحث‌ها می‌گیرند.

حاج آقا: نخیر، این طور نیست، بلکه منطق را در این‌جا استفاده می‌کنند. بحثی که در این‌جا است، این می‌باشد که ما یک واقعیتی داریم که در منطق حیثیت وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم. یعنی در خارج یک واقعیتی اعم از ماهیت و وجود است که مثلاً شما قند را با استکان اشتباه نمی‌گیرید. بعد یک حیثیت «هستی» «را که می‌گویید «من قبلاً نبودم و بعد خلق شدم» انتزاع می‌کنید و یک حیثیت دیگر که مثلاً می‌گویید فلانی چاق است یا لاغر، بلند است یا کوتاه، هوش‌اش خوب است یا نه، ... را انتزاع می‌کنید.

به این ماهیت می‌گویید. و بعد ما می‌گوییم چرا فقط همین دو تا را بحث می‌کنید در حالی که این واقعیت، قالب و تجسمی را هم دارد، جسمی هم دارد یعنی این حد و حدودی - که می‌گویید - قابل لمس است. حد فقط در ذهن

نیست، بلکه در خارج هیكلی را برای این شیء درست کرده است. پس «وجود، ماهیت، جسم» می‌شود. بعد اوصافی از وجود و اوصافی از ماهیت و اوصافی از جسم تراوش می‌کند. این‌ها حیثیاتی است که بنده انتزاع می‌کنم. مثلاً در همین «چایی» می‌گویید: قابلیت ریختن در یک ظرف را دارد، یعنی سیال است که اگر سیالیت را از چایی برداری، ذاتش عوض می‌شود. پس واقعیت اشیاء در خارج اگر وجودشان را بگیریم، معدوم می‌شوند و اگر حد و حدودی ذهنی‌شان (ماهیت) را بگیریم، ذاتش از بین می‌رود و اگر تجسم‌اش (ماهیت عینی) هم در خارج از او بگیریم، از بین می‌رود. پس ابتدائاً حیثیات سه تا اند نه دو تا.

زیبایی‌نژاد: شما در این‌جا ماهیت را به دو قسم تقسیم کردید ماهیت «عینی و ذهنی»، لطفاً مقداری توضیح بفرمایید. حاج آقا: شما باید توجه داشته باشید که ماهیتی که اصلت وجودی‌ها و اصلت ماهیت‌ها، صحبت از او می‌کنند، ماهیت ذهنی است. یک ماهیت عینی هم داریم که بعد می‌گویند «این ماهیت ذهنی» با آن تطابق دارد. و خیلی کم و گاه به گاه، صحبت این ماهیت را هم می‌کنند. که این ماهیت «عینی» تجسم می‌شود. و الا اگر ماهیت ذهنی و ماهیت عینی را به یک معنا بگویید، دیگر دوئیتی ندارد تا تطابقی داشته باشد. لذا آن ماهیتی که در ذهن است، خصوصیات و آثار آن ماهیتی که در خارج است را ندارد (یعنی در خارج ماهیت آتش، می‌سوزاند ولی در ذهن، نمی‌سوزاند). و آن ماهیت خارجی هم آثارش در حال تغییر است پس ماهیت ذهنی نمی‌تواند بر ماهیت خارجی تطابق داشته باشد. چون شیء ثابت بر شیء متغیر مطابق نیست، پس فلاسفه مجبورند آن هم که در خارج است، ثابت کنند. و اگر ثابت کردند، با ماهیت ذهنی وحدت پیدا می‌کند. یعنی رفت خصوصیت از آن ماهیت خارجی کرده‌اند، در نتیجه باید آن ماهیت خارجی هم نسوزاند، چون ثابت است.

زیبایی‌نژاد: خودشان هم همین را می‌گویند که این وجود ذهنی با وجود خارجی وحدت دارد و فقط آن‌چه در خارج است می‌سوزاند (اثر دارد) به خلاف وجود ذهنی.

حاج آقا: چرا آن‌چه در خارج است، اثر دارد؟! شما که آن ماهیت خارجی را هم ثابت کردید، بسیط کردید و از مرکب بودن در آوردی.

پس آثار برای متغیر و ترکیبش است، یعنی اگر اثرپذیری و اثرگذاری نداشته باشد چرا می‌گویید «می‌سوزاند»؟! پس فرض «اثر» فقط برای شیء متغیر است نه ثابت.

زیبایی‌نژاد: در این‌جا بحث بر سر این نیست که ما چند حیثیت را می‌توانیم انتزاع کنیم یا نمی‌توانیم، بلکه بحث در «اصل بودن» است.

حاج آقا: نخیر، در قدم اول ما با چند چیز برخورد داریم وقتی آن چند چیز را که معین کردیم بعد بر سر اصلت آن صحبت می‌کنیم.

زیبایی‌نژاد: اصلت ماهیت منکر وجود نیست. فقط می‌گوید اصل با ماهیت است. و وجود اعتباری می‌باشد.

حاج آقا: آیا اصالت ماهیت قبول می‌کند که در خارج «وجود» حقیقت دارد؟ و اضافه ذهنی نیست؟
زیبایی‌نژاد: نه، می‌گوید اضافه ذهنی است.

حاج آقا: آن که در خارج است، چیست؟

زیبایی‌نژاد: ماهیت است.

حاج آقا: پس وجود را هم ذهن شما اضافه کرد. می‌خواستید قضیه درست کنید، «هست یا نیست» بگویید، عقل این کار را انجام می‌دهد.

ما در اینجا کاری به اضافه ذهنی نداریم. الان کار به خارج داریم. علی‌المبنای اصله ماهیت. خارج فقط ماهیت محض است. خدا، ماهیت محض ایجاد کرده است. نه وجودی دارد و نه تجسّدی بلکه فقط، حدّ محض است. و این حد، تجسّدی هم در خارج ندارد، بلکه علمی است، یعنی باز به وعاء ذهن می‌تواند ارتباط برقرار کند و جسمیتی ندارد.

حسین صدوق: در اینجا اصالة ماهیتی می‌خواهد بگوید که چیزی که تجسد دارد، اصالتش به ماهیت است.

حاج آقا: یعنی شما ماهیتش را به تجسدش تعریف می‌فرمایید. کاری نداریم به این که ماهیت ذهنی است. قبل از این، باید خدمتان متذکر شوم که ما برای ماهیت دو تعریف داریم. گاهی بین جناب آقای زارع و جناب آقای صدوق و جناب آقای زیبایی یک مفهومی را به نام حیوانیت، نطق و یا سفیدی (که هر سه شما، سفیدپوست هستید را انتزاع می‌کنیم) در این جا وجه اشتراک این‌ها را می‌گیریم و در ذهن می‌آوریم و آن را کلی می‌کنیم تا بعد تطبیق بدهیم. به این‌ها مفاهیم ماهونی می‌گویند. اگر ماهیت بخواهد در وعاء ذهن بیاید، باید این مسیر را طی کند، مفهوم درخت هم همین طور است، مثلاً شما درخت زیاد می‌بینید، اما وقتی در ذهن شما می‌آید، یک مفهومی به نام درخت درست می‌شود. حال سؤال ما این است که «ماهیت»، وجود ذهنی است یا خارجی؟
زیبایی‌نژاد: خارجی است.

حاج آقا: اگر خارجی است، شخصیت و جسم دارد.

زیبایی‌نژاد: جسم هم خودش یک حد است.

حاج آقا: نخیر، اصلاً معرف حد، تجسد است.

زیبایی‌نژاد: خود این تجسد، یک ماهیت است.

حاج آقا: پس دو چیز داریم؛ یک جسم و یک حد داریم. حالا نزاع می‌کنیم در این که جسم اصل است یا حد اصل است؟

زیبایی‌نژاد: خود جسم هم، یک حد است.

حاج آقا: شما وجود را اضافه ذهنی کردید و از طرفی دیگر، جسم را هم «حد» کردید و در ذهن می‌برید، حال این ماهیتی را که من می‌خواهم بفهمم، همین حد و حدود علمی است؟ یعنی وجود ذهنی دارد، وجود خارجی ندارد.

زیبایی نژاد: این وجود ذهنی هم از خارج گرفته شده است، یعنی واقعیتی در خارج بوده است که از آن این وجود ذهنی انتزاع شده است. و آن واقعیت، «ماهیت» می‌باشد.

ماهیت چیست؟ ما یک ماهیتی را در نزد خودمان فهمیده‌ایم. هم‌اکنون شما آن‌چه در خارج است را به ما معرفی فرمایید.

زیبایی نژاد: ما باید ببینیم تا بعد در ذهن ببریم، همیشه شما واقعیت خارجی را می‌بینید بعد در ذهن می‌برید. و آن‌چه شما فهمیدید از همین واقعیت خارجی است.

حاج آقا: خارج چیست؟

حاج آقا: عیبی ندارد. واقعیت خارجی چیست؟

زیبایی نژاد: ماهیت.

حاج آقا: ماهیت در خارج چیست؟

زیبایی نژاد: چیزی که در نزد ما (ماهیت ذهنی) است، کلیت دارد و در خارج، ماهیت‌های عینی، فردی هستند که بر آن ماهیت ذهنی تطبیق می‌کند. پس در ماهیت در خارج، فردی از ماهیت ذهنی می‌باشد.

زارع: ما طور دیگری بحث شویم. بیاییم و کمی جزئی‌تر بحث کنیم تا بتوانیم مطلب را بفهمیم. مثلاً استکانی که در جلویمان می‌باشد، این یک واقعیت است. آیا این واقعیت را که ما الان با آن روبه‌رو هستیم، سه چیزی از او می‌فهمیم؟ یعنی مثلاً وجود ماهیت حد را می‌فهمیم؟ یا ده چیز می‌فهمیم؟ اگر ما نگاه کنیم از یک دیدگاه و منظر شکل این را می‌بینیم و از منظر دیگر، آن واقعیت را با واقعیت‌های اطرافش می‌سنجیم.

حاج آقا: ما لفظ «دیدگاه» را نمی‌فهمیم. این استکان یا استوانه‌ای است یا نیست.

زارع: نه منظور من این است که ذهن ما از چند منظر و دیدگاه، این استکان را می‌سنجد.

حاج آقا: من کاری به ذهن ندارم. این شیء یا استوانه‌ای است یا نیست.

زارع: من اول باید «استوانه‌ای بودن» را بشناسم یا نه؟

استوانه‌ای من می‌فهمم که استکان استوانه‌ای است و قند استوانه‌ای نیست. و من چه بفهمم و چه نفهمم این شیء استوانه‌ای است، چه بفهمم و چه نفهمم، چای را در لیوان سر می‌کشند، و در قند، سر نمی‌کشند. پس صحبت در این‌جا درباره دیدگاه نیست. ما درباره واقعیت، صحبت می‌کنیم، مثلاً با خودکار می‌توان نوشت و یک آثاری در خارج می‌گذارد، خودکار خط می‌کشد. چه اقرار به این مطلب بکنیم و چه اقرار نکنیم خودکار در خارج خط می‌کشد.

زارع: درست است. اما ما می‌خواهیم قبل از آن را بحث کنیم.

زارع: یعنی قبل از آن ما باید سنجش بکنیم و بدون سنجش، مطلبی نمی‌توانیم به‌دست بیاوریم.

حاج آقا: قبول دارم که بدون سنجش نمی‌شود. کسی بر این مطلب، صحبتی ندارد؛ اما اولاً اینکه «چشم ببیند»، با «سنجش کردن» فرق دارد. یعنی آدمی که کور است، هم سنجش دارد. یعنی کسی می‌تواند کور باشد ولی عقلش را

از دست نداده باشد. و بالعکس می‌شود کسی روانی باشد، ولی چشمش ببیند. پس در این‌جا موضوع صحبت چیست؟
واقعیت یا منطق؟

زارع: واقعیت.

واقعیت بحث فلسفه می‌شود. ما می‌خواهیم بفهمیم واقعیت چیست؟ ما ابتدا به واقعیت بالاجمال تکیه می‌کنیم. واقعیت بالاجمال را سوفسطایی هم انکار نمی‌کند، یعنی سوفسطایی هم وقتی در رستوران سفارش چلوکباب می‌دهد، این را می‌داند که قیمت آن حدوداً ۱۰۰۰ تومان است، و اگر به پای میز حساب رفت و به او گفتند حساب شما دو میلیون تومان شده است، به این حساب کردن می‌خندد. یا مثلاً این‌طور نیست که چلوکباب را در جلوی او قرار داده‌اند، بعد بگویند، نی بی‌اورید تا غذا را با نی بخورم!! چون همه به آن می‌خندند که برنج را با نی نمی‌خورند، آن را با قاشق می‌خورند!! سوفسطایی این واقعیت‌ها را عوضی نمی‌گیرد به این‌ها «واقعیت» می‌گوییم. واقعیت دستشویی، واقعیت آشپزخانه، واقعیت قاشق، واقعیت چنگال، واقعیت غذا، واقعیت ماشین و... پس فی‌الجمله هیچ کس واقعیت را منکر نیست. قطعاً فرق بحث منطق با فلسفه این است که در منطق خود سنجش را موضوع قرار می‌دهیم و وارد بحث‌هایش می‌شویم و قواعد منطق را به‌دست می‌آوریم ولی وقتی وارد فلسفه می‌شویم، موضوع فلسفه، واقعیت است ولو این‌که با ابزار منطقی‌مان سراغش بیاییم یعنی عینک منطق را به چشم می‌زنیم اما توجه به خود عینک نداریم. اشکالی هم ندارد که شما وارد بحث روش و منطق بشوید ولی فقط الان بفرمایید که بحث روشی می‌کنید یا فلسفی؟ زارع: بنده در این‌جا بحث واقعیت را می‌کنم. ما وقتی که به واقعیات برخورد می‌کنیم، بحث انتزاع مطرح می‌شود یعنی می‌گویند که شما یک سری مفاهیمی را انتزاع می‌کنید، بعد می‌گویند: از این جسمی که می‌بیند، آیا فقط وجود و ماهیت و این‌ها به‌دست می‌آید؟ یا خیلی چیزهای دیگری هم به‌دست می‌آید؟ یعنی ما از یک جسم، می‌توانیم چند چیز را انتزاع کنیم؟!

حاج آقا: این انتزاع‌گیری که شما می‌فرمایید، گاهی انتزاع، انتزاع روی انتزاع صورت می‌گیرد، مثلاً فرض کنید شما از یک شیء یک سری اوصافی را انتزاع می‌کنید مثل گردی، شکنندگی، سستی، و... و بعد دوباره در بین این اوصاف وجه اشتراک‌گیری می‌کنید و این را ادامه می‌دهید تا «حد نهایی» را بدست آورید. حالا می‌خواهیم ببینیم حد معقولی (حد نهایی) که از انتزاع‌گیری لیوان، قند، درخت، انسان، گاو و گوسفند و... به‌دست می‌آورند، چیست؟ اگر بحث روشی می‌فرمایید، اصالت ماهیت‌ها می‌خواهند بگویند حد شامل ما، «ماهیت» است، یعنی آن گرفتیم و کلی‌ترین است و بر همه آن‌ها هم صدق می‌کند «ماهیت» می‌باشد، آن‌هایی که اصالت وجودی هستند می‌خواهند بگویند، این انتزاعات همه وصف «وجود» است. که ما در این‌جا یک احتمال دیگری را بیان کردیم گفتیم که اگر بخواهیم انتزاع کنیم، جسم را هم انتزاع می‌شود کرد.

زیبایی‌نژاد: شما جسم را مستقل دیده‌اید؟

حاج آقا: بله. فرض مستقل دیدن آن وجود دارد.

زیبایی نژاد: شما چطور ثابت می‌کنید که این مستقل از ماهیت و وجود است.

حاج آقا: شما چطور ثابت می‌کنید که جزء ماهیت یا وجود است؟

زیبایی نژاد: مشخص است که جسم یکی از همین ماهیت‌ها است چون جسم حد عینی است.

حاج آقا: آن «حد ذهنی» کلی‌تر است یا «حد عینی»؟

زیبایی نژاد: حد ذهنی.

حاج آقا: چرا؟

زیبایی نژاد: چون بر افراد کثیری صدق می‌کند.

حاج آقا: آیا منشاء آثار هم هست؟

زیبایی نژاد: حد ذهنی، آثار ندارد.

حاج آقا: پس بر آن چه که منشأ آثار (حد عینی) است، صدق نمی‌کند و دوئیت محض دارد.

زیبایی نژاد: فرق ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی در همین است که چون مفهوم و ماهیت ذهنی (آثار) یعنی خصوصیات مخصوص مصداق) ندارد بر چند چیز دیگر نیز صدق می‌کند.

حاج آقا: ماهیت ذهنی بر آنچیزی که متغیر است، هیچگونه صدقی نمی‌تواند داشته باشد.

خود شما گفتید: «حد عینی». مگر می‌شود در حد عینی ترکیب نباشد؟ جز این که بگویید «عالم ماده» نیز مجرد است!! آیا حرف شما این است؟! یعنی عالم تجسد را هم مجرد بگیرید!! شما که چنین ادعایی ندارید؟ یعنی حداقل شما اولیاتی را قبول دارید که مثلاً تخمی را در زیرزمین می‌گذارند و از این تخم، درخت به وجود می‌آید، به این مرکب، ماده می‌گویند.

و یا حیوانات، زاد و ولد می‌کنند و بچه به دنیا می‌آورند. این‌ها عالم مرکبات است؛ عالم مادی است. تمام ترکیباتی که در عالم خارج و مادی واقع می‌شود (نمی‌خواهیم بگوییم همه خارج، هم مادی است) -در بخشی که مادی است- به این‌ها تجسد و جسمیت می‌گویند. و ترکیب هم در آن قائل هستند. این هیچ وقت فرد و ما به ازاء یک امر کلی، که ثبات در او فرض شده و مجرد هم هست، نمی‌شود الا فرد ذهنی برای آن درست کنید که آقایان یک فرد ذهنی درست می‌کنند و به آن تطبیق می‌دهند، نه این که حقیقتاً به فرد خارجی مرکب تطبیق دارد. این دستگاه هم فردش ذهنی و هم کلیت آن ذهنی است. یعنی در حقیقت، دو کلی است. یکی از آن دو کلی، جزئی اضافی است و دیگری کلی حقیقی است که بر همدیگر هم صدق می‌کنند. که شما در عالم خودتان نقشه‌ای کشیده‌ای و تطبیق هم می‌دهی و جلو می‌روی، ربطی هم به خارج ندارد. ربط به خارج را همان اول که می‌گویید: فردا و کلیتاً، منشأ آثار نیست، قدرت برقرار کردن ارتباط با مرکب را بریده‌اید. پس با این بحث تطابق را در این جا زیر سؤال بردیم.

زیبایی نژاد: ما در خارج عیناً مشاهده می‌کنیم که تطابق صورت می‌گیرد. ما عیناً می‌بینیم که یک مفهوم کلی که در ذهن داریم، با وجود خارجی آن تطابق می‌کند.

وقتی شما به فرد خارجی اشاره می‌کنید، مرکب و جزئی است. (الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا.) و تجسد که می‌گوییم، در آنجاست. تجسّدی که من بر آن دست می‌گذارم و این معنایی که می‌کنیم، وصف جزئیت است؛ وصف مرکب است.

در این جا شما یک مسأله دیگر هم باید مورد توجه قرار دهید و آن این که، همه این‌ها را برای «اثر چرایی» می‌خواهید بگویید. شما چه «جسم» بگویید، چه «ماهیت ذهنی» بگویید و چه «وجود» بگویید (وجود را هم معنی امکانی می‌گیرند نه وصف فعل حضرت حق -جلت عظمته-!!- می‌خواهم بفهمم که از کجا خالقیت را شما اثبات می‌کنید؟! در مقدماتش که خبری نیست؛ یعنی ماهیت عینی که جسم شد، ماهیت ذهنی که علم شد، وجود هم، «مکان به وجود آمدن»، شد. در خود این وجود هم، دیگر امکان نیست، واجب وجودش است. چون وجود را نمی‌توان از این جسم گرفت. همان طور که ماهیتش برای آن واجب است، وجودش نیز برایش واجب است، یعنی هم واجب بودن را می‌توان به آن اطلاق کرد و هم امکان. پس باید شما اثبات کنید که ممکن است و واجب نیست.

زارع: کل این چیزهایی را که ما انتزاع کردیم، آیا مطابق با واقعیت خارجی هست یا نه؟
حاج آقا: «مطابق»، است یعنی چه؟

زارع: یعنی بر شیء خارجی دلالت می‌کند.

حاج آقا: شما می‌توانید بگویید: «تناسب دارد» «نسبت دارد»؛ اما تطابق و برابری در این جا نداریم.
زیبایی‌نژاد: منظور از تطابق همان نسبت است.

حاج آقا، قطعا منظور از تطابق، تناسب نیست، ما همه مطالب آقایان را خوانده‌ایم و تجزیه هم کرده‌ایم، هم کتاب نمایه را تجزیه کرده‌ایم و هم «اصول فلسفه» را، اصلاً صحبت از نسبت نمی‌کنند. همیشه صحبت از تطابق و برابری می‌کنند. برابری را هم (با تسامح) برای آن که مصنوع عقل است، می‌توانیم بپذیریم، ولی برای خارج که یک تغایری دارد، پذیرفته نیست. آن تغایر اجازه تطابق نمی‌دهد.

زارع: حال اگر تناسب قبول کنیم. بعد دسته‌ای از چیزهایی که در ذهن است و انتزاعی می‌باشد ماهیت نامیدیم. برخی را هم وجود گفتیم، یک دسته دیگر را هم شما اضافه می‌کنید و به آن تجسد می‌گویید، پس ما اگر این سه چیز را داشته باشیم، همه آن سه تا، تناسب با خارج دارند.

حاج آقا: نخیر، خارج که همان جسم شد. دیگر خارج دومی نداریم، خارج خارج که دیگر نداریم.
علی‌المبنای دستگاه آقایان ما یک ماهیتی عینی داریم و یک ماهیت ذهنی داریم و یک مفهوم وجود داریم.

زارع: اصلاً ماهیت یک ماهیت دیگری هم دارد که نه ذهنی است و نه خارجی.

حاج آقا: بله، می‌شود بین ماهیت ذهنی و ماهیت عینی، «ماهیت» را انتزاع کنید و در ذهن چیز سومی بسازید که آن هم ذهنی است.

زارع: به آن می‌گویند: «لا بشرط»؛ که اولی به شرط خارج است، دومی به شرط ذهن و سومی لا بشرط. حاج آقا: احسنت، مثل وجود لا بشرط. در این حالت دیگر شما از واقعیت بیرون آمدید. در ذهنتان هر کاری که می‌خواهید انجام دهید، ربطی هم به خارج ندارد، خود شما که انتزاع می‌کنید، ربطش را با خارج قطع می‌کنید؛ ولی اگر ربطش را حفظ می‌کنید، برای این است که در آخر کار می‌خواهید «نسبت» دهید این که مامی‌گوییم: «نسبت دارد و تطابق ندارد»، برای این است که بتوانیم ربط دومی را با خارج برقرار کنیم، نه این که ربطش قطع باشد. بحثی را که من خدمتتان عرض می‌کنم، جدل است، یعنی در دستگاه خودتان، با خودتان جدل می‌کنیم. و الاً اصل مطلب این است در خارج یک حرکتی است مثل این که آب تبدیل به هوا می‌شود، هوا به طرف بالا می‌رود، درخت‌ها خوراک من و شما می‌شوند و سلول ما می‌شوند، باعث قوت ما می‌شود، قوت ما باعث جنگ و درگیری و... می‌شود. دائماً ترکیباتی انجام می‌گیرد، که حرکت می‌شود. ذهن هم دائماً تحلیل می‌کند، شناخت‌شناسی می‌کند، این هم یک حرکتی است. پس سؤال این است که علت تغایر و حرکت به نحو عام چیست؟ ما از بحث حرکت شروع می‌کنیم. نه وجود و ماهیت؛ در واقعیت، حرکت و تغایر و تغییر است. اگر تغایر و تغییر در واقعیت نباشد، هیچ شناختی هم پیدا نمی‌شود. لذا چه من در شناخت‌شناسی، اعلام بکنم و نکنم خارج دارای تغییر هست. در «شناخت» هم، من یک حرکتی را انجام می‌دهم (مقدم، تالی، نتیجه؛ این هم یک حرکت است.) حالا اگر علت حرکت خارج با حرکت ذهن را پیدا کنیم، می‌توانیم آن را هماهنگ کنیم. می‌توانیم نسبتش را برقرار کنیم. علت تغایر در ذهن و علت تغایر در خارج؛ علت تغایر در ذهن (شناخت) و علت تغایر در خارج، چیست؟ «ربط». اگر ربط نداشته باشد، متغایر نیست. اگر نسبت نداشته باشد، متغایر نیست. اگر ربط نداشته باشد، حرکت نیست. یعنی قانون، قانون‌مند است. در این جا دیگر در بین طرفین تغایر «ربط» اصیل است. نه وجود اصل است و نه ماهیت. ربط اصل است؛ قانون اصل است.

زارع: ربط بین خارج و ذهن؟

حاج آقا: هر کجا شما که بروید، چه بین ذهن و خارج، چه بین خارج و خارج (یعنی مثلاً سیبی در حال تغییر و بزرگ شدن است، بین این مرحله و مرحله بعدش می‌گویید تغییر می‌کند) تغایر و تغییر را به نحو عام است. اگر تغایر و تغییر نباشد، هیچ شناختی نیست. هیچ درکی نیست و هیچ ربطی هم برقرار نمی‌شود. اگر علت این را من پیدا کنم، علت تغایری هم که در خارج در حال وقوع است را می‌توانم پیدا کنم و به آن ربط برقرار کنم. لذا آقایان به جای این که ابتدا در این مطلب تأمل بکنند که «علت تغایر چیست»، رفتند و بر اساس هوهویت (این همانی) گفتند ما می‌توانیم همه چیز را بگوییم و با این کار ضلالت در شناخت‌شناسی به وجود آمد.

پس در این جا ما می‌خواهیم بگوییم که چه در فلسفه حرکت می‌کنید و چه در منطق، باید به قانون تکیه کنید، و در غیر این صورت متشتت حرف می‌زنید، متشتت حکم می‌دهید، همان‌طور که متشتت حکم داده‌اید. یک عده اصالت ماهیتی شدند و یک عده اصالت وجودی، این برای چیست؟ برای این که سر یک حیثیتی ایستادند و این‌ها از یک

نقطه شروع کردند و آن‌ها از نقطه دیگری جالب این است که منطق هر دو این‌ها یکی است، تعریف از علم هر دو تایشان هم یکی است، ولی به دو اصالت در ریشه‌ای‌ترین علم می‌رسند!! این خیلی عجیب است!! برای واقعیت دو چیز را می‌گویند!! این به دلیل این است که با دو حیثیت شروع می‌کنند، به حیثیت تکیه می‌کنند، نه به قانون.

اگر به قانون تکیه کرده بودند، این طور متشتت حرف نمی‌زدند.

زارع: قانون چیست؟

در این جا می‌خواستم بگویم اگر دقت می‌کردید که قانون مند حرکت کنید، این قدر متشتت صحبت نمی‌کردید. لذا ما در رابطه با مفاهیم (مثلاً درک از ۱، ۲، ۳، عدد (گاه می‌گویید درک ما از امور، اعتباری است. (مثلاً درک ما از عدد، اعتباری باشد) که یک مقیاسی را به عنوان واحد گرفته‌ایم و دائماً به آن اضافه می‌کنیم و می‌گوییم ۲، ۳، ۴... در این جا ۲ چیزی غیر از تکرار یک نیست. سه غیر از تکرار یک و دو نیست. (این یک نحوه شناخت‌شناسی است. گاهی هم می‌گوییم می‌خواهیم نسبت بین ۲ و ۳ را بسنجیم.

یعنی مثلاً می‌گوییم نسبت بین ۳ و ۶ است یعنی ۶ دو برابر ۳ است و ۳۲۱ ۶ است. و یا در نسبت ۲ و ۶ می‌گویند: ۶ سه برابر ۲ است و ۲، ۳۱ ۶ است. و یا نسبت بین ۶ و ۱۲ که دوباره ۲۱ است. اگر نسبت بین اعداد را بسنجید، آیا می‌توانید نسبت عدد را عوض کنید؟ مثلاً آیا می‌توانید بگویید نسبت بین ۶ و ۱۲، ۵۱ یک پنج است؟ آیا می‌توان این نسبت را جعل کرد؟ جواب منفی است، به این نسبت «قانون» می‌گویند. به قوانین که نمی‌توان دست زد. یک مثال عینی نیز برای شما می‌گویم: مثلاً می‌خواهیم خورشت قرمه‌سزی درست کنیم، اگر گوشت را آنقدر بیزید که بسوزد، آن وقت در خورشت خاصیت خودش را ندارد و ضمناً مابقی خورشت را نیز بدمزه می‌کند، یعنی مقدار حرارتی را که برای گوشت لازم است، باید به کیفیت گوشت «تناسب» داشته باشد که نسوزاندش. (این مانند همان جایی است که بگویید نسبت ۶ و ۱۲، یک پنجم است، این مانند سوزاندن گوشت است. کیفیت‌ها و نسبیت‌ها به همدیگر مرتبط هستند و ربط آن‌ها نیز حقیقی است، دست من و شما نیست. در شناخت‌شناسی همین طور است و در خارج نیز همین طور است، در حالات روحی نیز همین طور است.

پس فعلاً می‌خواهیم آقایان را به قانون ملتزم کنیم، زیرا خیلی مدعی قانون‌گرایی هستند.

هم دستگاه اصالت شیء این گونه است و هم دستگاه دانشگاه این گونه است. هر دو آن‌ها شعار قانون، قانون سر می‌دهند و برای این قضیه هم غوغا سالاری می‌کنند، لذا این جا ما در مرحله سلب با آقایان داریم تفاهم می‌کنیم: شما که قانون می‌گویید، ماهیت و وجود، در خارج کیفیتی هستند، و در خارج ما به ازاء دارند، این طور نیست هر نسبتی را با هم داشته باشند!! سستی، سختی، گردی، بودن، نبودن، وجود، امکان، امتناع... و هر چیزی که بگویید (چه به وعاء ذهن بیاید و چه حقیقتاً در خارج باشند) به هم «نسبت» دارند، و شما باید قانون نسبتش را به دست بیاورید.

این که یکی از یک حیثیتی بیایند و به یک نتیجه‌ای برسد و دیگری از حیثیت دیگری بیاید و به نتیجه دیگری برسد و روبه‌روی هم بایستند، این که نمی‌شود!!

یک سری قوانین را نمی‌شود دست زد. مثلاً نمی‌شود بگویید که شش، ۳۱ دوازده است!! بلکه شش ۲۱ دوازده است. شما هم باید تبعیت کنید. اگر تبعیت نکنید، نمی‌توانید جمع و تفریق کنید و ریاضیات نمی‌توانید بسازید. بدون این شما قوانین، شما یک پارچه را هم نمی‌توانید متر کنید. یک لباس را نمی‌توان دوخت. ریاضیات حقیقی است و شما دائماً با آن سروکار دارید. یک بخشی از نسبیت‌های آن هم، نسبیت‌هایی است که از آن را باید تبعیت بفرمایید. خوب حالا اگر بگویید درک ما از یک چیز، چگونه بالا می‌رود؟! می‌گوییم مثلاً عدد دو را بگیر محور بگیر و بعد ربط به ۶ به ۳، به ۸ به ۱۲ بده. هر چه این ربطها را بیشتر می‌کنی، درکت از ۲ دارد بالاتر می‌رود. لذا «نسبیت» است نه اطلاق.

لازم به ذکر است که ما این‌جا نمی‌خواهیم وارد مبانی فرهنگستان بشویم بلکه می‌خواهیم با آن چیزهایی که آقایان به آن ملتزم هستند، با آن‌ها بحث کنیم. و در دستگاه‌شان وارد و خارج می‌شویم تا ببینیم حرف ما قوی‌تر از حرف خودشان هست یا خیر؟ تازه با این بحث‌های ما، علی‌المبنای خودشان، آن‌ها را هم رشد می‌دهیم هم رشد می‌دهیم. یعنی ما داریم تناسبات رشد را مطرح می‌کنیم.

یعنی این اصالة ربطی هم که ما ثابت کردیم، خواستیم اصالت الشیء را در نسبیت، رشد دهیم. و بعد همین اصالت ربط را هم رشد می‌دهیم و به «اصالة تعلق» می‌رسانیم و بعد این را هم به «تولی ولایت» می‌رسانیم. یعنی دستگاهی است که این دو تا اصالت شیء در می‌آیند و می‌آیند در مجموعه یا در نسبیت.

یعنی در آخر، نسبیت پرستش است، نسبیت عبادت است، حتی برای بچه کوچک، او که در رحم مادرش است. اگر مادرش اهل انضباط باشد آثاری را ایجاد در او می‌کند، اگر دستورات پیامبر(ص) را عمل بکند روی بچه اثر می‌گذارد، ولو این‌که شما بگویید بعدها این اختیار داشت و رفت کافر شد، به همان اندازه که مادرش او را پرورش داد است، مورد کیفر قرار می‌گیرد.

این بحث را اگر ممکن است یک کمی بیشتر توضیح دهید.

در این‌جا ما فقط یک اشاره‌ای به دستگاه خودمان (فرهنگستان) داریم می‌کنیم که دستگاه ما «نسبیت عبادت» است. جناب‌عالی به نسبت این‌که متمسک و متوصل به عروة الوثقی و معصومین علیهم السلام می‌شوی، در دامنه نور اختیارات شما امورات می‌آید. این هم فقط تا درجه ایمان ۱۰ می‌باشد و از آن بالاتر خبری نیست و شما نمی‌توانید بالاتر بروید. چه کسی شناخت تمام حقیقت ذات را دارا می‌باشد؟ آن که محور عالم است. شناخت، تمام حقیقت ذات فقط برای یک عقل کامل بیشتر نیست و آن هم نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است. حال به مباحث قبلی خودمان برگردیم. در این جلسه به‌طور کلی واضح شد که وقتی ما با واقعیت برخورد اولاً که دو چیز نیست، سه چیز است، و بعد مشخص شد که آیا این سه چیز را هم بر اساس مابازاء واقعیت می‌گویند یا یک چیز ذهنی است که در این صورت خود موجود را هم ماهیتی کردند!

و اصالت وجود هم ابتدا درک از اصالت ماهیت را در هر مقوله می‌کوبند بعد وارد درک از اصالت وجود می‌شوند. پس چون اصالة ماهیت یک مبنا بوده، اصالة وجود در همه وجوه با آن مبنا درگیر می‌شود تا بتواند مبنای جدید خودش را

اثبات بکند، چون اصالة ماهیت حکومت دارند، چه بخواهند و چه نخواهند، آن‌ها نمی‌توانند به آن نپردازند. در صفحه ۱۰۵ کتاب فلسفه آقای شیروانی، عین اقراری که ایشان در چکیده مطلبشان می‌کنند را می‌خوانم: «منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در این‌جا این است که کدام‌یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود ذاتا و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می‌کند، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی با وساطت مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌شود و از این رو جنبه فرعی و ثانوی دارد یا این‌که واقعیت همان حیثیتی است که با مفهوم وجود از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاس ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیق خود آن محسوب می‌شود و در واقع مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد.» در این‌جا «به حیثیت بودن» مفهوم وجود و مفهوم ماهیت تصریح کرده‌اند. که کدام از این‌ها حیثیتی است که ما انتزاع کرده‌ایم .

چون منطق آن، منطق «حیثیت نگاه کردن» است، منطق، منطق انتزاعی نگاه کردن است.
منطق، منطق اندراج است. یعنی مندرج کردن و با این منطق چیزی بیشتر از این نمی‌شود اثبات کرد.
و صل الله علی محمد و آله

بحث اخلاقی و غیر درسی: من فکرش را کردم که وقتی، توانستیم منطق فرهنگستان را (که نسبت به این منطق موجود خیلی علو دارد) حاکم بکنیم، تازه توانسته‌ایم راههای صواری برای شکستن برنامه ریزی کفر به دست بیاوریم. ولی بعدها، همه این‌ها دیگر از بین می‌رود و به آنجایی می‌رسد که همه مرزق ائمه معصومین علیهما السلام می‌شوند و نود یقین که گفته می‌شود «اللهم صل علی محمد نبی رحمتک و کلمه نورک و آن تملأ قلبی نور الیقین و صدی نور الایمان و فکری نور النیات و عظمی نور علم و قدرتی نور العمل و لسانی نور الصدق و...» وقتی اینها به مومنین (در دوره ظهور) داده شود، سبیل‌های نورانی بسیاری جلو چشم انسان می‌آید و ریگر در آن وقت بین خیرات انتخاب مطرح می‌شود، نه بین ضلالت‌ها. و بعد احساس کردم که الآن با آمدن این ادبیات (ادبیات موجود) در دستگاه ما، که فکر می‌کنیم محور تمام چیزها است، چه امتحان سختی باید شیعه بدهد چون امروز بین مقدمین دائما این ادبیات می‌چرخد. وقتی که بحث‌های حاج آقا حسینی را می‌شنوند، می‌گویند: آیا واقعا این مباحث درست است؟! اما واقعا همین است و ادبیات قبلی واقعا به همین سخیفی است و شیعه چون در آن زمان بلوغ نداشته است، اجازه داده که این ادبیات در فرهنگ شیعه بیاید و مثلاً به مباحثه امام جعفر صادق علیه السلام و شاگردان گرامشان مقابل زنادیق، دقت داشته‌اند و ان شاء الله به حول الله و قوه، وقتی عقلانیت آن‌ها را شکستیم، در آن طرف روایات را می‌آوریم و می‌خوانیم که سخنان ائمه اطهار علیهما السلام چقدر در این ۱۴۰۰ سال در نزد خود شیعیان مظلوم بوده است.

طرف اول نوار:

نشان‌تان می‌دهیم یعنی شما مثلاً می‌خواهد وحدت وجود و تشکیک وجود را بگوید ابتدائاً انواع امتیازها را توضیح می‌دهد مابه‌الامتیاز یعنی بحث سنجش و بحث منطق، چند تا ما به الامتیاز داریم، ما به الامتیاز در ذات، ما به الامتیاز در جنس و فصل، ما به الامتیاز در عرض، خارج از ذات این چند تا را داریم، می‌گوید یکی دیگر هم داریم یک ما به الامتیاز دیگری داریم تشکیکی است که این را هم در منطق گفته‌اند، تشکیک و متواتی را در منطق تعریف کرده‌اند به صدق کلی بر فردش گاه باختلاف است گاه بی‌اختلاف یک حیثیتی است، تقسیمش کرده‌اند که اگر به نحو یکسان و همساز صدق بکند بر فردش می‌گوییم متواتی اگر مساوی صدق نکند به آن می‌گوییم مشکک، تازه این هم نوآوری نیست، آن وقت این ما به الامتیاز را می‌گیرند می‌گویند حالا حقیقت وجود از سنخ وحدت و کثرتش از سنخ یک چنین صدقی است یا از صدق آن‌هاست مثلاً اصلاً همین ماهیت وجود که شما می‌گویید بحث منطق است نه فلسفه، انتزاع می‌کنیم ماهیت را از واقعیت، واقعیت اولین حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین است همان که جلوی سوفسطاییان ایستاده بودند.

واقعیت بحث هستی است

نه، هنوز نرسیده‌ایم، هستی باید برسیم بهش، دانه دانه تعریف می‌کند اصلاً تعریف هستی و اصل را از دلالت لفظی می‌گیرد خیلی خنده دار است، خط به خط می‌خوانم.

بحث این است که می‌گویند که برای این که ما در خارج ببینیم چی است

عذر می‌خواهم می‌گوید در فهرست هم که می‌روم عنوان‌هایش همه منطقی است یعنی ابتدای قضیه که شروع کرده پایه را مثلاً نوشته بخش سوم هستی‌شناسی، در متن هم می‌روم می‌خوانم: بداهت وجود در تصور و تصدیق، مال فلسفه است یا منطق؟ منطق، این را پایه قرار می‌دهد بعد می‌گوید مقدمه بداهت مفهوم وجود، تعریفش هم نمی‌کنی، یعنی در یقین عام صحبتش می‌کنی، همان جا که گفתי سلب هست یا نیست، اگر حالت داریم حکم داریم، اگر حالت نداریم حکم نداریم، این حرف را که ما می‌زنیم خیلی دقیق است بحث مطابقتش با بحث علم حضوری‌شان خیلی هماهنگ است یعنی فیش‌هایی که می‌خواهیم در بیاوریم نسبت بین سنجش و حالت که ما تحلیلش می‌کنیم فیشش در این است که این‌ها می‌خواهند پایه خود علم منطق را به علم حضوری برگردد اما علم حضوری در منطق نه علم حضوری در فلسفه، علم حضوری به معنی اعم آنجایی که روبروی سوفسطایی‌ها هستند آنجایی که اگر در تورنمنت عقل نیاید هیچ چیز نمی‌شود گفت، این علم است، این حضور به این معنا، نه حضور به معنای مفید صورت و... که تحلیل فلسفی دارند رویش. بعد می‌آییم در اشتراک معنوی مفهوم وجود و زیاده، این جا هم دلالت لفظ است، بعد

دوباره می‌آید در تاریخچه اصالت وجود، مقصود از، اصلاً معنی اصالت اعتباریات که می‌گوید اصالت اعتباریات که توضیح می‌دهد می‌گوید ماهیت و وجود را از واقعیت انتزاع کردیم بعد تویش ماندیم که این واقعیت که در خارج است مابه‌ازا ماهیت است یا وجود است، فرد کدام است، بحث منطق است یا فلسفه، این وجود خارجی حقیقت، بحث منطق است یا فلسفه، فلسفه از این‌جا شروع می‌کند که حقیقت در خارج است یا نه بخوان ببینم

فصل اول، اولش می‌خوانید مقدمه فی تعریف هذا الفن و موضوع و وجه

این تعریف فلسفه و موضوع و غایت فلسفه

بله، اول از همه می‌گوید انسان اولین چیزی که در خودش می‌یابد حقیقت است

موضوع منطق چیست

بر این است که تفکر

نه من می‌خواهم فاصله بگذارم بین فلسفه و منطق بگذارم یا یکی

یکی که نیست

عین این‌که این‌جا آمده‌اند موضوع و غایت را تعریف داده‌اند برای فلسفه برای منطق بدهند که من قاطی نکنم

منطق علمی است برای جلوگیری از خطا در تفکر

موضوعش چیه؟

تفکر

تفکر یعنی چه؟ سنجش، سنجش یعنی برقراری نسبت، موضوع علم منطق نسبت است، علم و آگاهی و دلالت است، همه‌اش می‌خواهیم یک چیز بگوییم یعنی مقایسه، سنجش و برقراری نسبت، تصور و تصدیق نه، یعنی تصدیق، موضوع علم منطق تصدیق است تصور نیست، این دست شما سوخت، نمی‌دانم عکس درخت آمد در ذهن شما، تا شما نسنجید، متعلق به عقل نمی‌شود مثل آگاهی که می‌گویند تا به نفس نرسد کیف نفس نشود یعنی حضوری نشود نمی‌توانید بگویید آگاهم، بگو یک میلیون راه می‌رود از حواس با سرعت یک میلیون... آمد به دستم خورد رفت به مغز آن‌جا فرمان داد تا نیاید به زعم آقایان تا نیاید به قول فلسفه حسی‌ها به فلان نقطه مغز بهش نمی‌گوییم آگاهی، بگو صد تا پله هم رفته، این‌ها را می‌گوییم مراحل، وقتی که آمد و شد کیف نفس بهش می‌گوییم آگاهی لذا اجمالاً موضوع بحث منطق علم و آگاهی و سنجش و مقایسه و تصدیق و این امور است، موضوع فلسفه چیه؟ حقیقت وجود، خارج، واقعیت عینی خارجی، ما در آگاهی آقایان مبنایشان این است که می‌گویند حد اولیه آگاهی درک از وجود است می‌گوییم هست یا نیست یعنی اجتماع و ارتفاع نقیضین یعنی وجود، سلب وجود، دو تایش با هم جمع نمی‌شود می‌گویند ام‌القضایا، سنگ بنای استدلال نه صانع و خارج حقیقت چی و... سنگ بنای دلالت، استدلال چیست، اجتماع و ارتفاع نقیضین، ام‌القضایا که در این درک از وجود دارید، یعنی درک نه حقیقت وجود

ما قبول نداریم سنجش اینه، ما می‌گوییم بداهت سنگ اوله

نه می‌گوییم بدیهی ام‌القضایا بدیهی است،

امور بدیهی اولین قضایای ماست

نه مصداقش را بایستی مشخص کنید، اولین بدیهی چیست؟ اجتماع و ارتفاع نقیضان، در منطق، پس درک از وجود در ام‌القضایا اجتماع و ارتفاع نقیضین پایه استدلال است، درک نه موجود، لذا پایه اول در منطق برقراری نسبت بین وجود و عدم، حکم داشتن نسبت بین حالت و سنجش گفتی حکم دارم چیزی هست، این هست را که می‌گویی سلب و ایجاب است نه حقیقت خارجیه، این‌ها که مطلقاً بریده از واقعیت است ولی بعد می‌آیید می‌رسید به فلسفه، فلسفه باید نقطه شروعش چه باشد که در جلسه قبل نقطه شروعش را گفتیم فلسفه چرایی، فلسفه چیستی، فلسفه چگونگی، سه تا فلسفه را با هم متقوما باید تمام کنیم، سه تا علیّت را، و علیّت عینی نه مفهومی، بحث ام‌القضایا علیت مفهومی است، حکم دارند یا ندارند بحث یقین و شک است، یا مرز نگاه می‌دارند برای این دو علم یا نه، اگر نگه داشتند آقایان نمی‌توانند توجیه کنند وقتی رسیدیم به علم حصولی یا تصور یا کلی است یا جزئی نه از حیث فلسفه بحث کردیم، علم حصولی تعریفش معلوم است که چیست تقسیم هم می‌شود به تصور و تصدیق، کلی و جزئی بحث منطق است، شما بفرمایید اصالت ماهیتی است منطق حالا که ما رسیدیم به اصالت وجود می‌خواهیم یک جاهایی معرفت‌شناسی را یک ویشگونی گرفته و کم و زیاد کنیم، یک نسبت‌هایی را می‌خواهیم بیاوریم بالا مثل بحث متواتی و مشکک، تو این وقتی خواستیم امتیازها را بشماریم غفلت کردند در منطق ماب‌ه‌ازاء گفتند ما به جنس و فصل گفتند ما به العرض گفتند اضافه نکردند تشکیک را یک تقسیم فرعی گوشه‌ای گفتند و رفتند اما این‌جا می‌خواهیم بزرگش کنیم، حرفی نداریم، حالا به نظر من دستور کارمان باشد که بر اساس همین کلیات فلسفه و آن سه تا شرح نه‌ایه که آورده نشد بر اساس این منظم با نظم خودشان بگوییم این‌ها رویش فکر کردند، مهره اولی که چیدند رویش حساب کرده‌اند بگوییم که بنده خدا یادش رفته، ما این را از همان اول، این‌ها را که به قول خودشان تعریف موضوع و غایت و تاریخچه‌ای که گفته‌اند این‌ها بحث اصلی علم نیست، یک قسمت هم که تصور جزئی است و فلان و این‌ها، این‌ها را می‌گوییم معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی، صفحه ۷۹

من فکر می‌کنم شما مبنایتان را بدایه قرار دهید من برایتان شرح... می‌آورم صفحه ۷۹ را بیاورید شروع کنیم به خواندن: بخش سوم هستی‌شناسی، قبلی را نوشته بخش دوم معرفت‌شناسی، خود کتاب می‌گوید هستی‌شناسی می‌رویم تویش نوشته بداهت وجود در تصور و تصدیق می‌گوییم چه ربطی داره اشکال می‌کنیم بداهت وجود در تصور و تصدیق بعد هم می‌خوانیم می‌گوییم این قصه منطق است چه ربطی دارد به فلسفه، اگر تقسیمی کرده‌اند و بحثی شده، اصل موضوع را این‌جا استفاده نکنم، اصلاً ما خانه می‌خواهیم بسازیم، احتیاج به شاغول داریم، شاغول را گذاشته، آجر می‌چینیم می‌آییم بالا، در ساختمان‌سازی که نقشه نمی‌کشیم، وقتی می‌خواهیم نقشه بکشیم، کاغذ، قلم، مداد می‌خواهیم فکر کنیم بگوییم آشپزخانه، حال و... کجا باشد این بحث منطقی خانه‌سازی است، حال فردا

می‌خواهیم خانه بسازیم فلسفه یعنی خانه ساختن، حالا که می‌خواهیم خانه بسازیم بایستیم آن‌جا بگوییم حالش سه در چهار بود بشو، بشو که نمی‌شود بیل و کلنگ می‌خواهد، زمین ناهموار است، اول باید زمین را هموارش کنیم، اگر زیرزمین طراحی کردیم، باید بکنیم برویم پایین، چون نقشه زیرزمینش توی زمین است رو زمین نمی‌شود چیدش یعنی با مسائلی برخورد می‌کنیم در قضیه خانه‌سازی که یک امور دیگری را جلوی ما می‌آورند بله، ربط هم دارد به نقشه، بگوییم نقشه همیشه جلوی چشم ماست، یعنی اگر من این‌جا وارد می‌شوم بگوییم که ما حواسمان باشد که با منطقمان می‌خواهیم کار کنیم، حالا یک گرفتاری دیگر هست که این منطق را مطلق کرده‌اند، گفتند ما در فلسفه می‌خواهیم برویم الا و بالله بایستی با این منطق کار کنیم، ولی واقعیت فلسفه و خارج این جور نیست که، واقعیت خارج به زعم ده بار که خودتان اقرار کرده‌اید در حرکت جوهری و... اثبات که کرده هم در حال تغییر، هم دائم خدای متعال دارد ایجادش می‌کند، لذا اگر تغییر هم تویش باشد فقط با این منطق قصه‌اش حل نشده و منطق تغییر هم لازم دارد غیر از آن ادعای کمال هم می‌خواهد که آدم به طرف غایتی است و کمال دارد و می‌رود به طرف بهشت و... منطق تکاملی هم می‌خواهد، این اولین اشکال که بنا بر بحث‌های دیروز که گفتیم، حالا وارد می‌شویم:

بدهات وجود در تصور و تصدیق، در مقدمه پیش از ورود پس از بیان موضوع آن علم، موضوع یادشده، تعریف و سپس، ببینید این‌جا مدعی است بر این که ما می‌خواهیم وجود را تعریف کنیم، موضوع علم فلسفه کلی وجود است، در این باب می‌خواهیم تعریفش کنیم حالا در صورتی که آن علم از علوم حقیقی باشد نه اعتباری وجود خارجی آن موضوع اثبات می‌شود از ویژگی‌های فلسفه حکمت الهی آن است که موضوع آن نه نیازمند تعریف است نه محتاج به اثبات، دیگر سخن موضوع فلسفه اولی تصورا و تصدیقا بدیهی است یعنی مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است و قضیه موجودی است یا موجودی تحقق دارد یک قضیه بدیهی است این‌جا را اشکال دارم، شما گاه می‌گویید موضوع علم من تصورا و تصدیقا قابل اثبات و تعریف نیست بعد می‌فرمایند قضیه‌اش هم این است، یعنی چه، موجودی است، این همان موجود است وقتی که می‌گویید چیزی هست این همان حکمی است که در ارتفاع و اجتماع نقضیان گفتی، وقتی می‌گویید بدهات دارد حقیقت خارج، وجود خارج، این به چه معناست، نه تعریف، بدیهی است طرف نمی‌داند توجیه کنید، ثابت، بسیط، قفل، تغییر دارد، تکامل دارد، چرایی، چیستی، چگونه دارد، می‌خواهید وارد این امورات بشوید یا نه همین در اجمالش، یا می‌خواهید بگویید موجودی است یا موجودی تحقق دارد یک قضیه بدیهی است، حالا بعد اشاره به این قرینه‌ای که من این‌جا اشکال می‌کنم ادامه بحث است یک مفهوم در صورتی بدیهی خواهد بود ما که بحث وجود داریم، یک مفهوم در صورتی بدیهی خواهد بود یعنی چه

بحث مفهوم وجود است

پس ابتدا می‌خواهیم بحث منطقی‌اش را بکنیم

اولین چیزی که می‌کنند همین را می‌گویند می‌گویند ما اول یک شیء در خارج داریم، یک مفهومی از این شیء در ذهن ما می‌آید

توضیحی که می‌دهند همین است

که جنس این ما به الاشتراک این مفهوم خارجی وجود است ما به الامتیازش ماهیت است، حالا ماهیتش در خارج است یا وجود

نه، لذا پس ابتدا جنابعالی یک عملیاتی را بگویید انجام می‌دهیم هر اطلاعی که از خارج پیدا می‌کنید وقتی بخواهد فنی بشود از اجمال در بیاید نمی‌شود بریده از تخصص آن باشد درست است، تخصص من، نقشه مهندسی‌ام است که کشیده‌ام، وقتی دست به کار ساخت می‌خواهم بشوم بریده از این نیست، لذا اول می‌خواهم نقشه‌اش را بکشم اول مفهوم هر چیز در ذهن می‌آید

نه نقشه عالم خارج را می‌خواهم بکشم بعد بینم همین است یا نه، همین کار را می‌خواهد بکند دیگر، بله

خیلی خوب، یک مفهوم در صورتی بدیهی خواهد بود که خود به خود و بدون نیاز به وساطت مفهوم دیگری برای انسان روشن باشد این مال کجا بود، درک اولی که داشتیم، ارتفاع و اجتماع نقیضین بدون هیچ واسطه به صورت بساطت، حالت که می‌شد حکم دارند، این بدیهی، در برابر مفهوم نظری که انسان یک تصور اجمالی از آن دارد و تبیین کامل آن به کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیطتری که اجزاء آن مفهوم را تشکیل می‌دهند صورت می‌پذیرد، در مقابلش این است که می‌رویم در هوهویت، همینکه حیثیت شد می‌شود چکارش کنیم، مرکب درست کنید از بساطت در می‌آید، بحث منطق است، مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی و روشن است هر یک از ما تصور روشنی از مفهوم هستی و بودن داریم در واقع کودک در نخستین مراحل رشد خود با این مفاهیم آشنا می‌شود، مادر است ... شاید این بر بداهت مفهوم و وجود آن است که قضیه موجه از مفهوم است یا مفهومی که قابل تحلیل به آن می‌باشد تشکیل شود و است وجود رابط می‌باشد و این بدان معناست که انسان هنگام نخستین قضایا در ذهنش با مفهوم وجود آشنا می‌شود البته با مفهوم حرفی وجود پس از نظر استقلالی به آن مفهوم، مفهوم اسمی وجود از آن به نظر می‌آید، این‌ها بدیهی است، مفهوم وجود رابطه است، یک فصل راجع به مفهوم اسمی و مفهوم حرفی و... بحث گفتی، این‌ها بدیهی شد،

برای اثبات این که، این بدیهی است دیگر

بدیهی، وجود و رابط چیه، مفهوم حرفی و مفهوم اسمی چیه؟

این‌ها را برای آنهایی که سفسطه می‌کنند گفتیم

برای آن‌ها پایه‌اش را در منطق ریختیم، این تقسیمات در منطق نبود، مفهوم حرفی و اسمی، کل منطق این‌جاست،

یک تقسیم اینجوری بیاور، مفهوم حرفی، مفهوم اسمی، وجود رابط

این‌ها مال فلسفه است

پس دارید منطق می‌سازید، بحث منطقی‌اش گفتید لازم است، یک اصول موضوعی باید صحبت کنید نه این که چیزی ایجاد کنید،

فرض این است که منطق این نیست،

الله اکبر

نه اصالت وجود فرض این که اولین چیزی که ما مواجه می‌شویم وجود است، اما منطق، منطق ماهیتی است،

این‌ها را با بحث‌های فرهنگستان قاطی‌اش نکنید، برویم جلوتر:

مفهوم وجود تعریف حقیقی ندارد، گفتیم که مفهوم وجود یک مفهوم روشن بی‌نیاز از... می‌گوییم نه تنها مفهوم وجود نیاز به درک ندارد بلکه اساساً تعریف حقیقی آن امکان‌پذیر نیست، آن‌چه در تعریف آن ذکر می‌شود در واقع تعریف لفظی است، برای توضیح مطلبان فرقی میان تعریف، تغییر لفظی بیان می‌کنیم و سپس اثبات می‌کند چرا وجود نمی‌تواند تعریف و یقین داشته باشد.

برای امر بدیهی احتیاج است استدلال بیاوریم؟ یا تنبه بدهیم؟ تنبه کافی است، آقایان وارد استدلال که می‌شوند معلوم است بدیهی نیست

خود آقایان تعریف حقیقی عبارت از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند به عنوان مثال اگر کسی نداند که مثلث چیست به او گفته می‌شود که مثلث عبارت از شیئی است که دارای سه ضلع است، تعریف لفظی آن است که تعریف را به واسطه لفظ دیگر بیان می‌کنند مثلاً به کسی که نمی‌داند غضنفر و عصفور گفته می‌شود غضنفر به معنای شیر و عصفور به معنای گنجشک است آن‌چه در کتاب‌های لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد، تعریف کردن شعر حافظ چطور، من عرب نیستم، نمی‌دانم عصفور یعنی گنجشک، به من می‌گویند یا انگلیسی نیستم به من می‌گویند کلمه water یعنی آب، حالا فارس هستیم، شعر حافظ را خوانده‌ام، همه‌اش هم لغات فارسی ولی نمی‌فهمم،

من نفهمیدم اشکالتان چی است می‌خواهم بگویم ایشان دارند می‌گویند تعریف حقیقی وجود مثل تعریف لفظی است یعنی نیایند از دلالت‌های لفظی استفاده کنیم، بیایند خودش دلالتی دارد، عالم معنا و عالم الفاظ مستقل است، تحلیل انتزاعی از امور هم همین جور است، در صورتی که ارتکاز به آدم چه می‌فهماند، دلالت لفظیه چی، در دلالت‌ها شمردیم، یکی از دلالت‌ها، دلالت‌های لفظی است، یکی از دلالت‌ها، دلالت‌های عقلایی است، یکی از دلالت‌ها، دلالت‌های معنایی است، سه تایش حقیقت و وجود دارد، آدم منتقل می‌شود به معنا حتماً لازم نیست که من عرب نباشم یا انگلیسی نباشم تا برای من یک لغتی را بکنند جدا کنند و آموزش بدهند همیشه این طور نیست، کنار خیابان ماشین دوبله می‌ایستی، جریمه می‌کنند، جریمه یعنی کار عقلاً که در مجلس نشسته‌اند آیین‌نامه‌ای گذاشته‌اند گفته‌اند مردم را تنبیه کنید که ترافیک ایجاد نشود با یک جریمه من خیلی چیزها را می‌فهمم این می‌شود مثال عقلایی‌ش مثال لفظی‌اش یعنی همین که یک لفظی به گوش آدم بخورد آدم منتقل شود به یک چیزی، غیر از این عالم معنا هم

در دقت یعنی ریاضیات حد معناها را به هم اصطکاک می‌دانند چی می‌فهمانند ایشان می‌خواهد بگویند این وسطی است تعریف وجود در این وسطی است نروید در دلالت لفظی،

اینک که فرق میان تعریف حقیقی و لفظی معلوم شد می‌گوییم وجود نه تنها به تعریف حقیقی نیاز ندارد بلکه اساسا تعریف کردن آن غیرممکن می‌باشد به دو دلیل، تعریف حقیقی باید مفهومی روشن‌تر از مفهوم مورد شناسایی داشته باشد و این یکی از شروط تعریف حقیقی است در حالی که هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست تا بتواند معرف و شناساننده آن باشد، مگر منطق شما می‌خواست چه کار کند، منطق تعریف می‌دهد

تعریف می‌دهد به این معنا

منطق سه کار می‌کند انتزاع، تقسیم، اندراج

شما به این کاری که این‌جا نوشته چکار می‌گویید

منطق چه می‌گوید

شما می‌گویید تعریف نمی‌کند انتزاع می‌کند

می‌گوییم یا انتزاع می‌کند وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری می‌کند که تعریف یعنی جنس و فصل دادن یعنی انتزاع

پس آن‌ها جای انتزاع تعریف گذاشته‌اند

در تعریف واضح و روشن باشد یعنی چه یعنی یا وجه اشتراک می‌شود گرفت یا نه، اگر بشود گرفت، داریم تعریف می‌کنیم، اگر نشود بکنیم نمی‌توانیم تعریف بکنیم، تعریف بر می‌گردد به وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری پایه‌اش چیه، انتزاع، همه موجودات عالم خارج را ما آمدیم ازش وجه اشتراک‌گیری کردیم تا رسیدیم به مفهوم وجود، بنا به این معنا می‌شود تعریفش بشود یا نه نه

انتزاع کردیم و وجه اشتراک‌گیری کردیم، پایه تعریف شد وجه اشتراک‌گیری

شما برای مفهوم وجود جنسش را بیاورید

خود وجود است، خود مفهوم وجود جنس است

جنس تمام اشیای خارجی است

جنس عالی است، هیچ چی بالاتر از این نداریم

جنس واقعیت خارجیه است این‌ها می‌گویند مفهوم وجود خودش تعریف ندارد، می‌گویند جنس ندارد

اگر این حرف را از انتزاع‌ها به‌دست آوردیم بنا به منطق خود این یعنی تعریف، جنس درست کردن، جواب سؤال،

ایراد این نیست، ایراد شما این است که این‌ها گفتند مفهوم وجود تعریف ندارد شما می‌گویید دارد

نه مفهوم وجود که نزد ما است از اشتراک‌گیری آمده این تعریفش است جنس درست می‌کنند

خود جنس برای شیء خارجی،

یعنی واقعیت خارجی را این‌ها می‌خواهند حلش کنند این واقعیت خارج یا جنس و فصل دارد یا نه، جنس همه امور خارج، واقعیت‌های خارج شد وجود بنا به این منطق، فصلش هم هر چه هست بگذارید بغلش حالا خود وجود هم فصل دارد؟

این سؤال غلط است

این‌ها دارند این را می‌گویند

نه ما این را می‌خواهیم ما بحثمان، راجع به فلسفه است، فلسفه حقیقتی در خارج و کلی وجود و اجمالاً پذیرفتیم می‌خواهیم ببینیم این تعریف دارد یا نه رفتیم در بحث منطقی‌اش طرف دوم نوار:

حالا می‌خواهیم مفهوم وجود بفهمیم چی است، گیر خود مفهومم، می‌خواهم مفهوم را بفهمم گیر فهمم، می‌خواهم فهمم را بفهمم گیر آدم هستم تا کجا بروم

نه ما گیر مفهوم وجود نیستیم ما می‌گوییم تعریف ندارد

اگر منطق داری تعریف باید بکنی اگر نه، تعریف نمی‌توانی بکنی عوام و عرفی، مردم گیر فلسفه و منطق شما هستند، می‌روند زاد و ولد می‌کنند زندگی می‌کنند تجارت می‌کنند کارشان را می‌کنند، من و شما که خواص هستیم یک ابزاری درست کردیم به نام منطق می‌خواهیم عالم خارج و واقعیت‌ها را تعریف کنیم حالا می‌گوییم مفهوم وجود، بحث چی است، بحث منطقی، مفهوم وجود این ناظر به این که این اینقدر روشن است یعنی خارج اینقدر روشن است که مفهوم وجود لازم به تعریف ندارد، این که می‌گویید می‌خواهم بگویم استدلال نمی‌خواهد این اشکال اول، همین که استدلال می‌کنید از واقعیت در آمدید می‌گویید بینم مفهوم وجود تعریف دارد، ما صحبتمان راجع به خارج بود آمدید سر مفهوم وجود که تعریف دارد، خود مفهوم وجود تعریف دارد یا ندارد یا خارج تعریف دارد یا ندارد؟ مفهوم وجود که وجه اشتراک اینهاست، یک گام رفتیم به طرف تعریف بنا به منطق واضح شد اشکال یا نه؟

بله مفهوم وجود همین که شما می‌گویید دیگر برایش استدلال نمی‌شود آورد نشانگر این است که برای اصالت برای مفهوم وجود از منطق و استدلال استفاده نمی‌کنند این نشانگر این است که پس ما فلسفه، از منطق از این‌جا استفاده نمی‌کند چون که یک چیزی است که امکان‌ناپذیر است، یعنی خودشان کلمه امکان‌ناپذیر را آورده‌اند

این استدلال‌ها یعنی چی؟ بدیهی است دیگر استدلال نمی‌خواهد، دارد دلیل نخست دلیل دوم، تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود زیرا همان طور که در منطق بیان شد تعریف حقیقی بر چهار قسم است با بررسی این اقسام معلوم می‌شود تعریف حقیقی از جنس و فصل یا عرض خاص تشکیل می‌شود از طرفی وجود نه جنس دارد کدام وجود جنس ندارد، مفهوم وجود؟

بله

مگر بحث ما مفهوم وجود است آن که واضحه تعیین نمی‌خواهد این است، مفهوم وجود حکایت از آن می‌کند مفهوم وجود عینه، قاطی نمی‌شود کرد که، آنی که می‌گویند دستش نزن خارج است. غیر از این است یا نه؟ برای خارج این‌ها جنس آورده‌اند

خودت آوردی، همین که انتزاع می‌کنی وجود را، وجود معنی درک از آن است، خارج که موجود است، از موجودهای مختلف من مفهوم وجود را انتزاع کردم، یعنی جنس درست کردم؟ بعد می‌فرمایند اختلاف این‌ها به چی است، ماهیت است، می‌آییم فصلش وجود شد تعریف شد واقعیت، واقعیت خارج، جنسش، وجود ماهیت، فصلش برای چی تعریف نمی‌شود، تعریف شد،

وجود خارجی تعریف شد

واقعیتی که گرفتیم اعم از وجود و ماهیت ذهنی که گفتیم تعریف شد برای چی تعریف نمی‌شود این تعریفش. وجود و هستی نیاز به اثبات ندارد، گفت احتیاج به تعریف ندارد الان می‌گویند نیاز به اثبات ندارد، سه چیز است که برای هر انسان متعارفی روشن و واضح است، و آدمی در آن تردید به خود راه نمی‌دهد یکی آن که خودش هست و وجود دارد، دوم آن که خارج از او چیزهایی وجود و واقعیت دارند سوم آن که او می‌تواند آن‌ها را بشناسد و از آن‌ها آگاه شود این سه امر همگی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشند و هر کس در وجدان خود به آن‌ها باور دارد، بنابراین کسی که می‌گوید من در همه چیز حتی...

خوب این جواب چیز است، درست است و جوابی که می‌دهند تکیه می‌کنند به عمل، می‌گویند اثبات نمی‌خواهد این که می‌گویند چه آن که حرف‌های غلطی می‌زنند همه در حال زندگی هستند یعنی خودم هستم واقعیت خارج هست و با آگاهی هم ارتباط برقرار می‌کنند تکیه می‌کنند به...

بدیهی دو نوع تقسیم کردند تصویری و تصدیقی، ولی تصویری بدیهی است که نیاز به تعریف بالحقیقه ندارد ولی تصدیقی قضیه‌ای است که نیاز به اثبات ندارد پس آنجایی که می‌گویند اثبات نمی‌خواهد منظور ما بدیهی تصدیقی است یعنی یک قضیه و گزاره‌ای است مثلاً وجود هست واقعیت هست آنجایی که می‌گویند تعریف نمی‌خواهد، یعنی تعریف حقیقی نمی‌خواهد که منظور تصور است، هر چیز تعریف دارد این را منطقیون می‌گویند اما می‌گویند دو جور است یکی تعریف شرح اسمی است یکی تعریف حقیقی است، تعریف حقیقی تعریفی است که حد تام برایش بگوییم، حد تام یعنی جنس و فصل برایش مشخص کنیم، جنس و فصل هم زمانی است که شما بتوانید این را با چیز دیگری مقایسه کنید، وجود چیزی است که بدیلش چیزی نیست که این را با آن مقایسه کنیم مشترک پیدا کنیم، فصل برایش درست کنیم پس جنس و فصل ندارد اما تعریف شرح اسمی دارد، توضیحش می‌دهیم به آثارش و چیز دیگری

ما ابتدائاً این سطوری که این‌جا نوشته‌اند را می‌خواهیم بفهمیم، وارد هستی‌شناسی می‌خواهیم بشویم، در هستی‌شناسی آقایان می‌گویند روبه‌رو با یک واقعیت‌هایی هستیم این کثیر است یا وحدت؟ واقعیت‌ها کثیر است

بعد ایشان می‌گویند برای این که بگوییم که این واقعیتی که ما با آن روبه‌رو هستیم همین معنای وجود، مفهوم وجودی است که ما می‌خواهیم بگوییم این مفهوم وجود که حکایت از واقعیت‌ها می‌کند، این تعریف بشو نیست، مفهوم وجود را ما انتزاع کردیم از هستی این‌ها این مسلم است ابتدا آقایان نمی‌گویند این کار را می‌کنم هی ارتکاز به وجود می‌آید در اصول فلسفه گفته ایشان، این‌جا هم گفته‌اند که مفهوم وجود انتزاع شده، نه نگفته، این را درست از این‌جا که طی می‌کنیم صراحتش در فصل بعد است، اما در این فصل صراحت ندارد، مرموز می‌گویند که در مرموزی‌شان مچشان را گرفتیم اگر یادتان باشد این بحث را داشتیم که وجود انتزاع شده وجه اشتراک بین همه موجودات و واقعیات است احسنت پس ما یک موجوداتی داریم که متکثرند برابر با اصل واقعیت که هیچ کس انکارش نمی‌کند، یعنی هیچ کس برخورد مساوی با عینک و تلفن و... نمی‌کند عینک را به چشم می‌زند با گوشی تلفن صحبت می‌کند در قهوه‌خانه چایی می‌خورد و... این را تکیه می‌کنند به سوفسطایی‌ها یعنی واقعیت است. حالا بعد می‌آییم بر این که به اصطلاح علم ما، علمی که داریم این چه نوعی است، بدیهی است؟ هنوز به علم نرسیدیم می‌گوییم انتزاع می‌کنیم وجود را. نه وجود، درک از وجود یک علم بدیهی است قابل تعریف نیست می‌گوییم که خود وجود چیست، می‌گوییم که ما از همه این‌ها وجود را انتزاع کردیم، حالا هستی، می‌خواهیم برای این جنس و فصل درست کنیم که تعریفش کنیم، خود این جنس است از آن حیث که جنسه فصلی نیست تعریف کرده استکان را لیوان را، گفته استکان وجودی است که فلان، اما الان خود وجود را به عنوان این که یک نوع، یک ماهیت، یک مفهوم است یک درک است، می‌خواهیم تعریفش کنیم جنس درست کنیم، الان جنس ازش نمی‌توانیم درست کنیم نه اجازه بفرمایید مفاهیم از حیث مفهوم بودن کاری با خارج ندارند چه وجود چه ماهیت چه وحدت چه کثرت چه علت چه معلول همین طور است اصلاً تعریف کار منطق است و موضوعش مفهوم است اولاً از موضوع خارج شدید از کدام موضوع هستی‌شناسی، مفاهیم را می‌خواهید تعریف کنید؟

الان فرض کنید شما در فیزیک دارید تعریف می کنید الکترون را، می گوید منطق شد، منطق حکومت می کند در تعریف، اما تعریف شما تعریف الکترون است، من الان دارم وجود را تعریف می کنم، وجود موضوع فلسفه است اگرچه من با ابزار منطق تعریفش می کنم، شکی نیست.

پیشنهاد نکردید، از ابتدا دارید می گوید منطق همه جا می تواند برود بیاید این جا نمی تواند نه بحث این بود که منطق یعنی نظام و روش فکر کردن در همه جا هست و در فلسفه هم هست این دارد از همین جا رویش خط می زند و بحثی که هست می گویند منطق علم عالی است همیشه هم می گویند اول منطق بخوان بعد فلسفه را که این معروف است

نه هیچ معروف نیست لطف کن این ها را بخوان و برای ما معنا کن، دلیل نخست و دوم را دلیل نخست تعریف حقیقی باید مفهومی روشن تر از مفهوم مورد شناسایی داشته باشد این دارد به منطق تکیه می کند یعنی به فصل معرف که تعریف باید اجلای از معرف باشد. بلکه دلیل دوم تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می شود این هم تکیه به منطق است می خوانند می گویند این به اصطلاح مفهوم وجود قابل تعریف نیست نه حکایت داره می کنه از واقعیت در چارچوب منطق نمی آید، نه نمی گویند، کجا فرمودند گفتند که نمی شود تعریفش کرد بر حقیقه، باید تعریف شرح اسمی کرد، که آن هم تعریف منطقی است.

این را بخوانید، من به این پنج خط کار دارم. تعریف حقیقی عبارتست از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می شوند به عنوان مثال اگر کسی نداند مثلث چیست و فلان، تعریف لفظی یعنی همان تعریف شرح اسمی آن است که معنای لفظی را به واسطه لفظ دیگری بیان کنند

بعد پنج خط پایین ترش بروید می گوید نه تعریف لفظی می شود کرد نه حقیقی، سر پاراگراف اینک که فرق میان تعریف حقیقی و تعریف لفظی معلوم شد می گوئیم وجود نه تنها به تعریف حقیقی نیاز ندارد بلکه اساساً تعریف کردن آن غیرممکن می باشد این دو بحث است ایشان می خواهد بگوید تعریف لفظی ممکن نیست.

هیچ چیزش یعنی اصلاً خروج موضوعی از منطق دارد ندارد خود منطق می گوید بعضی مفاهیم من تعریف دارند بعضی ها بدیهی اند. منطق می گوید بعضی از مفاهیم من بدیهی اند بعضی ها نظری اند می گوید آن تصورات نظری آن هایند که تعریف می خواهند آن تصورات بدیهی هیچ تعریف نمی خواهند کدام ماده را اجازه می دهد تعریف نشوند؟

بدیهیات را

نه بدیهیات یک مفهوم بیشتر نبود، ام‌القضایا، اجتماع و ارتفاع نقیضین

اجتماع و ارتفاع نقیضین تصدیق بدیهی است چون قضیه است تصور بدیهی هم وجود است، وجود تصور بدیهی است نه تصدیق بدیهی

اصلاً تقسیم به تصور و تصدیق غلط بود بنا به بحث منطق که کردند از ریشه هم غلط بود تصور تا نیاید به سنجش، عقل بهش ارتباط نمی‌تواند برقرار کند، حس ارتباط برقرار کرد روح ارتباط برقرار کرد، تا نیاید در تصدیق،

شما می‌فرمایید اول یک سنجش می‌کنیم، بعد تصور پیدا می‌شود یعنی پیدا شد یک تصور است

نه همچنین چیزی من نمی‌گویم، می‌گویم تصور تا ارتباط با عقل برخورد نکند، عقل نسبت بهش قضاوت ندارد، ارتباط برقرار کرد، همین که ارتباط کرد دوئیت جلویش است

دوئیت یعنی این غیر از آن است

مثلاً قبوله نور غیر از تاریکی است

یعنی باید حتماً دو تصور باشد هیچ وقت یک تصور تنها ارتباط برقرار نمی‌کند به حافظه و حسش ارتباط برقرار می‌کند ولی با عقل ارتباط برقرار نمی‌کند،

ارتباط برقرار کرد با عقل شد نور، این شد تاریکی

نخیر، نه شد دو تصدیق، نور تاریکی نیست، تاریکی نور نیست، همیشه تصدیق و حکم و اذعان است، تصور نیست عنایت بفرمایید به عقل

شما الان می‌فرمایید نور تاریکی نیست، بعد می‌گویید موضوع، محمول، حکم، موضوع غیر از حکم است

نه این که می‌گویید موضوع، محمول، حکم در هوویت است نه در اجتماع و ارتفاع نقیضین باز قاطی می‌کنید یک یقین بدیهی بیشتر نیست و یک بسیطه هم هست آن هم وجود و عدم جمع نمی‌شود

نور تاریکی نیست یا بسیطه قابل تجزیه نیست یا بگویید نه نور غیر از تاریکی است، اگر نور غیر از تاریکی است، نور یک چیزی است تاریکی چیز دیگر، یعنی دو تا تصور، مفهوم و درک هستند

با سنجش یا بدون سنجش؟

سنجش مقدمه این بود

مقدمه یعنی چه، نه علت حضور جناب‌عالی است

علت حضور نوره

نخیر، علت حضور عقل است

و عقل هم علت حضور نوره، نور، تاریکی، ظلمت

عقل علت حضور نوره؟

این مفهومی است در ذهن ساخته و انتزاع کرده، شما همین وجود را انتزاع کردید، وجود یک مفهوم انتزاع شد درش هیچ حکمی هم نیست، مفاهیم بدون حکم اند شما می فرمایید که ما مفاهیم بدون حکم اند؟

بله یعنی آن چه درش حکم نکرده هنوز عقل

چی هستند؟ خود کلمه مفهوم یعنی فهمیده شده نزد عقل با چی؟

اذعان کرده که هستم

با حکم، حکم حاضر می شود که می گوئید مفهوم و گرنه در حافظه باشد عقل باهاش ارتباط برقرار نکند هنوز فهمیده نشده است ولو که می گوئید در حافظه بود یادم رفته عقل باهاش می خواهد ارتباط برقرار کند باید سنجش کند و گرنه عوضی می گیرد

اشکال نداره می گوید نور هست، عقل حکم می کنه نور هست

در هست بودن فقط یک جا هست که می تواند بگوید هست، واقعیتی هست نه نور هست

شما می فرمایید که هر مفهومی فقط تصدیق، مفهوم، تصدیق

بله قبلاً هم گفتیم دو سال است داریم بحث می کنیم،

به این صراحت نگفتید که مفهوم فقط تصدیق است

نه این علتش این است که نوارها پیاده نمی شود، فهرست نمی خورد و مباحثه نمی شود اگر بشود این بدیهیات دو سال بحث بنده است این در مباحثه آقای روشیده در بروجرд گیرش همین بود، اگر ارتباط برقرار کند، تمیز، قیاس، مقایسه عام نباشد، عقل یعنی چی؟ عقل یعنی حافظه، عقل یعنی حس، عقل یعنی صور جزئیه یعنی چه؟ مثل این که می گوئید من می خواهم فرق بین عقل، یعنی کار عقل با دیدن و شنیدن را بفهمید، شنیدن یعنی گرفتن آوا، چشم یعنی گرفتن نور، عقل یعنی سنجش ازش بگیر یعنی چی؟ همین اخیراً ما اشکال کردیم به تعریف علم که یا تصور است یا تصدیق می گوئید یعنی چه؟ حیثیت چی هست؟ تو خود کتاب می گوید آنجایی که نسبت نیست، نسبت نیست هیچ چی نیست پس چی است؟ هر جا نسبت است علم هم هست، هر جا نسبت نیست علمی هم نیست نه این که حس نیست، نه این که حافظه نیست، حضور عقل نیست حتی انفعالش هم نیست این بحث منطق است لذا این که دارند این جا بحث می کنند اگر بحثشان خارج است این که عینی می شود از این من حیث مراتبتش داریم بحث می کنیم می فرمایید واضح است نه این که خود مفهوم وجود، خوب یک وجود ذهنی است، من از همه مفاهیم وجود ذهنی را وجه اشتراک می گیرم می شود جنس همه مفاهیم،

از اشیاء خارج هم یک وجود خارجی انتزاع می کنم

نه اجازه بفرمایید وجودی می‌گیرم وجود ذهنی می‌شود وجه اشتراک همه مفاهیم، وجه اختلافش با خارج عدم تأثر داشتن است، آثاری ندارند شد فصل، فصلی که ذهن را از عینیت جاهای دیگر خارج می‌کند بحث ما این بود در هستی‌شناسی می‌خواستیم جنس و فصل برای ورای ذهن و مفاهیم بدهیم؟ نه، عنایت می‌فرمایید که اشکال کجاست خوب ما می‌خواهیم برای وجود خارجی جنس و فصل بدهیم

نه، ما دو بحثمان این است که آقا ادعا می‌کند نه لازم نیست وارد این بحث بشویم خارج معلوم و واضح است و نه تعریف می‌خواهد و نه حد، و نه وصف و نه جنس و... نه تعریف شرح‌الاسمی هیچ چیز نمی‌خواهد!

این که شما می‌فرمایید مفهومی این است که به عقل نمی‌آید چون حکمش درش نیست ادعای آقایان این است، باطن قضیه شهود است، شهود علم حضوری، معنی مطابقت را برایت می‌خوانم، شاخصه علم حصولی مگر مطابقت نیست،

بله

شهود قابل درک نیست

این‌ها می‌گویند درک شهود است نه این که شهود قابل درک نیست، اصلاً درک موضوعاً به شهود است حضور نفس در مجرد می‌شود علم حضوری اگرچه این شهود مفهوم شما می‌گویید یعنی درک و درک هم به این حاصل می‌شود

فلسفه با این منطق می‌خواهد ساخته شود یا نه؟ با یک اصل خط بکش روش

به این نقطه که می‌رسیم منطق می‌رود در امور اعتباری،

کار به اعتبار نداریم، شاغل خطای در فکر هست یا نه؟

برای همه علم‌ها است

نه اولین علم، اگر بدیهی است تا آخرش هم بدیهی است این پایه‌اش هر چه هست بدهت بگذارید پشت سرش همین که از یک جایش رسیدید به پله دهم یا صدم از این جا گفتید نظری شد، همین که می‌گویید دلیل می‌آورم پای جای علم اصولی است، همان جا که اعتباری است یا هر چه هست، پای اعتباری میان می‌آید.

چیزی که این جا می‌گوید، می‌گوید که ما می‌گوییم وجود جنس و فصلش نمی‌توانیم بگوییم چون

کدام وجود این یا مفهومی

یکی یکی خدمتان عرض می‌کنم ما از یک اشیائی در خارج واقعیت‌هایی مفهوم هستی را انتزاع کردیم

ما فعلاً بنا داریم که یک متنی را بخوانیم ببینیم این چه گفته، همین که از خارج می‌گوید به این حمل و به این معنا تحلیل کنیم جلسه بعد بخوانیدش ببینید چیزی که از خارج می‌گویید تحلیل به این مطلب می‌شود، لازمه حرفی که می‌زنند شرح‌الاسمی نمی‌شود تعریف حقیقی نمی‌شود داد، معرف نیست، جنس و فصل نمی‌شود داد یعنی شهود است

اگر فلسفه است علامه گفته

نه ما خط به خط می‌خوانیم می‌گوییم آن‌جا تفسیر این پنج صفحه در پنج صفحه بعد
حالا خود وجود را می‌گوییم اگر برایش بخواهیم جنس و فصل بگوییم باید وجود را با یک چیزی غیر از وجود سنجش
کنیم تا ببینیم جنسش چی است در حالی که غیر از وجود هیچ چی نیست عدم است
نه صد بار اقرار کردند کنارش ماهیت است

ماهیت اعتباری ذهنی است

خود وجود، وجود معنی این نیست که وجود یعنی درک وجود، انتزاع، یعنی شما می‌فرمایید، ماهیت هم انتزاع است، اما
از واقعیت خارج است، همان چیزی که در نهاییه خواندیم این‌جا هم تصریح می‌کند می‌گوید خارج واقعیتی دارد از
واقعیت ما یک وجود انتزاع می‌کنیم یک ماهیت بعد می‌گوید که این که در خارج بود فرد ماهیت است یا فرد وجود؟
معنایش این است که ماهیت اعتباری است یا وجود کدام اصل و کدام قلابی است
انتزاع من قلابی است؟

بله می‌گویند شما ساختید انتزاع نکردید ذهنتان ساخته می‌گویند ماهیت را ذهن ساخته
اصلاً انتزاع چه وجود چه ماهیت کار من مگر نیست

می‌گویند دو چیز نمی‌تواند یک شیء خارجی انتزاع بشود پس قطعاً اشتباه بوده علامه در نهاییه می‌گوید ماهیت
اعتباری است

آقا من صد تا چیز از یک چیز انتزاع می‌کنم منطق به من اجازه می‌دهد حرف‌های غلط‌ها چی است؟
اشکال بهش وارد است

من بحث منطق دارم، در منطق همچنین حرفی علامه نمی‌زند، هر چی که باشد من صد تا حیثیت ازش انتزاع می‌کنم
منطق اجازه می‌دهد یا نه، انتزاع یک امر حقیقی است یا اعتباری، کندن، عقل می‌کند یک چیزی را از یک چیزی
علامه می‌گوید انتزاع کثیر ما هو واحد ممتنع است، عین نهاییه است.
نه من دارم مرتب تفکیک می‌کنم این حرف در منطق است یا فلسفه
در فلسفه است اما با ابزار منطق، شما می‌فرمایید که تعارض پیدا شد
نه من کاری به تعارض ندارم می‌خواهم بگویم این که می‌گویی حق داشتید بگویید یا نه
تعارض یعنی حق نداشتم بگویم

می‌خواهم بگویم تولید می‌کنید معرفت‌شناسی را در فلسفه؟

نخیر همیشه در منطق بوده، در فلسفه خلاف آن حرف می‌زنند اشتباه می‌کنند

خلاف‌ها را جلوی من نیاورید، چی نظم می‌دهد به فلسفه؟

نظم می‌دهد به فکر که فکر فلسفه را می‌سازد، منطق مستقیم به فلسفه نظم نمی‌دهد

کاری به مستقیم و غیرمستقیمش ندارم، نقشه خانه دست من است که می‌توانم خانه بسازم،

ما نقشه فلسفه را در منطق نداریم

می‌خواهم بگویم آیا قواعدی که در منطق است شاغول فکر کردن در فلسفه است یا نه؟
بله

خوب دارم به کار می‌گیرم می‌گویم مانعی ندارد شما می‌گویید واقعیت وجود در خارج تعریفش یا بدیهی است یا نظری می‌گویم اگر بدیهی است دیگر استدلال نمی‌خواهد، این حرف درست است یا غلط؟ چرا استدلال آوردی؟ این که شما می‌فرمایید این‌ها می‌گویند ما استدلال نیاوردیم
بابا دلیل اول، دلیل دوم

دلیل برای چی است، برای این است که بگوید چرا بدیهی است و نمی‌شود تعریفش کرد
بدیهی دلیل نمی‌خواهد تنبه می‌خواهد،
این‌ها تنبه است

این خط زدن به منطق در تعریف وجود است ما که خواندیم هیچ گونه تایی دلالت لفظی را یعنی اگر کسی انصراف پیدا کرد ذهنش به یک معنا می‌گوید غلط کردی، اگر می‌خواهد با منطق و علم حصولی برود سراغ این جرح و تعدیل بکند می‌گوییم غلط کردی

ایشان نمی‌خواهد بگوید که دلیل دارد که وجود بدیهی است دارد دلیل می‌آورد که چرا بدیهی تعریف نمی‌شود دارد بحث منطقی می‌آورد

ولی ما به ازاء دارد یا نه، می‌گویید این انگشتر تعریف ندارد، این بکارگیری منطق است یا تولید منطق؟
این دارد منطق را این‌جا تکرار می‌کند
بکارگیری منطق است یا چیز دیگر؟

بکارگیری‌اش همان جایی است که گفت وجود بدیهی است

آقا جان یک موضوع را من قرار دادم گفتم این تعریف می‌شود یا نه این بکارگیری منطق است یا چیز دیگر؟
اگر بگوییم این موضوع، ایشان نگفته که وجود تعریف نمی‌شود گفته که وجود بدیهی است ۱، ۲ بدیهی تعریف نمی‌شود چرا بحث منطقی کرده

جواب سؤال بنده را نمی‌گویید شما من می‌خواهم انگشتر را تعریف کنم منطق می‌توانم درش به کار بگیرم
بله

حینش خط بکشم رو اصل منطق می‌گویم غلط می‌کنی، می‌خواهم بگویم ایشان این کار را کرده
ایشان می‌گویند ۱. منطق گفته بعضی از تعاریف بدیهی است، بعضی از مفاهیم در کجا گفته
در خود منطق

یک جا است آن هم درک از وجود در ارتفاع و نقیضین، هیچ جای دیگرش نیست

منطق گفته خیلی‌ها بدیهی هستند

آقا جان یک جا داریم هل بسیطه که مرکب نیست آن هم در اجتماع و ارتفاع نقیضین این را با جنابعالی دو سال است که داریم بحث می‌کنیم.

یک جا اصل واقعیت و اجتماع و ارتفاع نقیضین همه شد این که یقین دارم یا نه هیچ چی هم بیشتر از این نیست

این را می‌گویند اور اول بدیهیات، یعنی اولین بدیهی است

همین که جلو می‌روید حیثیت وارد می‌شود، حیثیت که وارد شد

این ادعای خود منطق نیست، یا بفرمایید ادعای خودشان است یا بفرمایید می‌خواهیم نقد کنیم

این داریم فلسفه وارد می‌شویم آن چیزی که تغییر دادیم در منطق

پس با منطقی که ما نقدش کردیم داریم وارد فلسفه می‌شویم

نه جواب اشکال بنده را بدهید، بنده به شما نمی‌گویم برو کتاب منطق بخوان، می‌گویم می‌گویی آقا منطق دو دسته

امور داره بدیهی، نظری، بدیهی استدلال نمی‌خواهد چرا آوردید،

بنده الان نیامدم که بگویم مفهوم بدیهی یک دانه بیشتر نیست می‌گویم دو تکه‌اند منطق بدیهی، نظری، بدیهی

احتیاج به استدلال ندارد، دو تا دلیل آورده، دو تا دلیل هم دلیل نیست رو اصل منطق خط زده،

طرف اول نوار دوم:

الان شما دارید استناد می‌کنید به خود منطق

به حرف بنده توجه کنید

شما می‌فرمایید که این‌ها گفته‌اند وجود بدیهی است بعد دارند استدلال می‌کنند که وجود چیه؟ تعریف نمی‌شود به

خاطر دلایل ۱ و ۲ و... عرض من این است که ایشان این کار را نکرده است، ایشان گفته ۱ وجود بدیهی است و دلیل

هم برایش نیاورده، حال بعد می‌گوید ما در منطق گفتیم به دلیل ۱ و ۲ و ۳ بدیهیات تعریف نمی‌شوند، دارد بحث

منطقی می‌کند اصلاً نمی‌گوید وجود دلیل ۱ و ۲ و ۳،

تطبیق هم نمی‌دهد به کار ما، یک بحث منطقی یک جور فهرست نوشت و رفت کاری نداشت به این موضوع این

حرف‌ها چیه؟

دلیلش را دارد برای بدیهی می‌آورد نه وجود

یعنی چه مگر بحث منطق می‌کنه یا داره تطبیق می‌دهد؟ دارد به موضوع کار خودش تطبیق می‌دهد، تطبیق به کلش

داده

یعنی شما می‌فرمایید ایشان دلیل می‌آورد بر بداهت وجود

یعنی منطق را به کار می‌برد، یعنی منطق را با این دلایل که می‌آورد به کار می‌برد که نمی‌شود تعریفش داد، چرا،

بخوانم برایتان:

آقا تعریف این واقعیت به این واضحی که می‌خواهم بدهم چیزی دیگر واضح‌تر از این نیست برایتان بیاورم، این به‌کارگیری منطق است یا نه؟

شما می‌فرمایید که ایشان می‌گویند وجود بدیهی است زیرا یک دو سه
بله

این طور نیست، ایشان دارد می‌گوید وجود بدیهی است، حالا می‌گویند بدیهی قابل تعریف نیست به دلیل یک دو سه،
این دو بحث است، این بحث منطق است
نه منطق را به‌کار می‌گیرد در ما به نزاع،

برای بداهت وجود یعنی برای این که وجود تعریف نمی‌شود دلیل نمی‌آورد اگر دلیل بیاورد حرف شما درست است تنوع
استدلال است، ایشان تنبه داد گفت وجود بدیهی است

شما یک دور بخوانید جلسه بعد خدمتتان هستم من استدلالی که کردم این است که ایشان دارد منطق را در فلسفه
به‌کار می‌برد، و باید هم به‌کار بگیرد، ابزار کارش است

سؤال اصلی آقای موشح این است که آیا شما این ایرادی که می‌خواهی بگیری به وسیله منطقی که درست شده، ایراد
گرفته شده است یا منطقی که موجود است؟

نه کاری به آن‌ها ندارم نوار را پیاده بفرمایید، اصلاً به آن‌ها کار نداریم وقتی که به جدل می‌کشد رجوع می‌دهم به او
الان شما بحث تصور و تصدیقی که کردی تکیه کردی به منطقی که اشکال گرفته روش

چون شما دقت نمی‌کنید دارم می‌گویم دو سال این بحث‌ها را کردم، ولی دارم می‌گویم آقا این گفته به شما بدیهی
است دیگر استدلال نمی‌خواهد این اشکال بر اینهاست در متن، بعد دو تا دلیل می‌آورد، دلیل که می‌آورد می‌گویم دارد
منطق را به‌کار می‌گیرد، می‌گوییم کجاست که تعریف می‌دهند در معرف، و این قابلیت پیاده شدن این‌جا ندارد، یک
ضوابطی دارند در تعریف منطق، گفته‌اند معرف از معرف اجلی باشد این ضابطه را در منطق گفته‌اند و این‌جا به‌کار
می‌گیرد می‌گوید در مفهوم وجود چی مفهوم دیگری نداریم که واضح‌تر از این باشد این یعنی منطق را به‌کار گرفته در
موضع ما یا نه؟ در موضع بکارگیری منطق است، دو می‌آید در روی حدش می‌گوید اگر کسی بخواهد تعریف هم بکند
باید جنس و فصل بدهد نمی‌شود برای این واقعیتی که داریم جنس و فصل بدهیم یعنی رو اصل منطق با قواعدش
می‌گوید امکان ندارد این‌جا پیاده شود یعنی خط می‌زند روی منطق می‌گوید این‌جا پیاده بشو نیست

این حرف را از منطق دارد می‌گیرد

من مگر گفتم از جای دیگر می‌گیرد بنده دارم تکیه می‌کنم به معرف، حد تام، حد وسط، اصلاً حد تام را ما نقد کردیم
گفتیم حد تامی اصلاً وجود ندارد.

ایشان صفحه ۸۴ می‌فرمایند بنابراین یک بیت شعر می‌گویند:

معرف الوجود شرح الاسمی و لیس بالحد ولا بالرسمی

می‌گوید وجود به شرح الاسم تعریف می‌شود و نه به حد و نه به رسم، ایشان در این شعر دارد استناد می‌کند به این حرفی که ما منطوم است که تعریف وجود تعریف شرح الاسمی است، وجود تعریف می‌شود اما با شرح اسم، می‌گویید وجود آن چیزی است که همه هستی مفهوم دارد فلان، اما بحث وجدانی‌اش را دارند تعریف می‌کنند یعنی تعریف شرح الاسمی را ایشان قبول دارند اگر چه قبلش گفت تعریف لفظی ندارد اما با این شعر گفت تعریف شرح الاسمی دارد تعریف شرح الاسمی در منطق چیه؟

یعنی توضیح می‌دهد تا شما بفهمید منظورش چیست می‌گوید غضنفر همان شیر است،

این تعریف که تعریف منطقی نیست، شرح الاسمی؟

منطق می‌گوید تعریف چند جور است، تعریف تمثیل، تعریف شرح الاسمی، تعریف به حد تام، رسم تام

شرح الاسمی غرض منطق نیست، شرح الاسمی برخورد کردن غرض فیلسوف و منطقی نیست

یقین‌آور نیست یک بحث دیگر است

اگر بدیهی باشد چرا خود بدیهی یقین‌آور می‌شود

این حرفها چی است، چی جلوی خطاها را می‌گیرد تعریف شرح الاسمی؟

نه

تعریف شرح الاسمی می‌گویند همان تنبه که طرف بفهمد بدیهی بوده، برود آن‌جا در آن‌جا یقین‌آور است

این که می‌گویید نمی‌شود این‌جا نه به ارتکاز می‌توانم تکیه کنم نه به منطق تنبه بهش بده بینم چه جور می‌دهی

توضیح

کجا توضیح داده، بخوان بگو پنج خط،

آقای شیروانی به نظرم اشتباه کرده می‌گوید تعریف لفظی ممکن نیست خودش پایانش می‌گوید شرح الاسمی است

منطومه ملا سبزواری می‌گوید شرح الاسمی است، ایشان می‌گوید با لفظ نیست،

این که هل بناصرنا به آن هم تکیه کنید یعنی این منطق قابل ورود و خروج در این بحث ندارد،

منطق مظفر توضیح می‌دهد می‌گوید دو نوع سؤال داریم ما شارحه ما حقیقه

کدامش موضوع منطق است بابا جون، چرا قاطی می‌فرمایید؟

آن‌جا که بحث نظری است ما از تعریف حقیقی به یقین و حد تام می‌رسیم اما می‌گویند بدیهی باشد توضیح تنبه

می‌شود

یعنی عرفی است

بحث منطقی می‌شود وجدانی است

تخصصی است یا نه؟ مفهوم بدیهی با تخصصی می‌رویم سراغش؟

نه عرفی است اما منشأ این عرفی شدن وجدان و حقیقت خارجیه است

عینی نداره شما بگویند تعریف وجود همان واقعیت است که همه بهش برخورد دارند و عرفی است اما عرفی می‌شود درش اختلاف نمی‌شود چون منشأش اختلاف است، عرفیات غالباً درش اختلاف است یعنی از این عرف به آن عرف به حسب زمان تغییر می‌کنند اما این از آن عرفیاتی است که چون منشأش وجدان است تغییر نمی‌کنند می‌شود وجدانیات و فطریات، یعنی اگرچه عرفی و ارتکازی است اما تغییر نمی‌کند ثبات دارد

مفهومش یا خارج؟

مفهومش خارج که

مفهومش که صد تا دائم می‌گویند منطق و فلسفه

مفهوم وجود

یعنی فلسفه اضافه نشده

چرا شده

تغییر نکرده؟

تغییر که کرده چیزهای دیگر تغییر کرده خود مفهوم وجود ثابت است از زمان افلاطون تا امروز این ادعای آقایان است من شخصا قبول ندارم

ما از خودش خط به خط در می‌آوریم

توسعه یک علم معنایش این نیست که پایگاهش تغییر کند پایگاه علم وجود است تغییر نکرده توسعه‌اش به حواشی‌اش بوده و بحث‌های دیگر به آن اضافه شده است.

یعنی آن وقتی که اصالت ماهیتی‌ها بودند درک از وجود همان بوده

درک از واقعیت عینی

وجود، هیچ تغییری نکرده، این حرف‌ها چی چیه؟

این‌ها می‌گویند که واقعیت را می‌فهمیدند اما در تحلیل اشتباه می‌کردند اما آن فهم از واقعیت را تحلیل نمی‌کند،

اقرار فرمودی نه تاریخچه‌اش را هم که گفته همین است مگر می‌شود عوض نشود

درک از واقعیت همیشه یک چیز است، هستی یعنی بودن بودن یعنی هستی قابل تغییر نیست

این همه بحث گفته همه‌اش بر می‌گردد به تعریف نه همچنین چیزی نیست همین که دلیل می‌آورد مرتب می‌خواهد

این را یک نظام ساختمانی بهش بدهد همه‌اش هم بر می‌گردد به همان تعریف حقیقت و در این ضمیر ناخودآگاهش

که هست هر چی بحث می‌کند همین را می‌خواهد بروزش بدهد

قبول دارم این اشکال وارده اما این طوری باید اشکال کنیم بگوییم شما نمی‌توانید از واقعیات مفهوم هستی را انتزاع

بکنید، یک مفهوم مشترک ازش پیدا نمی‌کنید به نام هستی و وجود اگر هم پیدا کنید یعنی اثر داشتن، می‌توانید اثر

داشتن را ارزش انتزاع کنید و این اثر داشتن در واقع انتزاع آثارشان است نه انتزاع حقیقتشان یعنی وجود را نمی‌توانیم بگوییم که از بین حقایق اشیاء خارجی وجود را انتزاع کردم ولی از آثار داشتن توانستم وجود را انتزاع کردم ماهیت است وجود نیست آثار وجه اختلاف است وجود، فصل است

از خود آثار داشتن یعنی هر چه که اثر دارد می‌شود موجود یعنی هر چه ماهیت دارد، آن را هم انتزاع کردند از آثار انتزاع کردند شده ماهیت، از هستی‌اش انتزاع کرده‌اند شده وجود خودشان هم گفته‌اند، از هر واقعیتهایی دو چیز می‌شود انتزاع کرد هر واقعیتی یک چیز دارد آن هم آثارش حالا از اختلاف آثار ماهیت را انتزاع می‌کنیم می‌گوییم این اصل است چون صاحب است

این چیز که می‌گویی چیز غیر از اثرش است اصلاً ما از چیز به اثر اثر می‌فهمیم آن چیزه اثر است، جنابعالی به دو چیز اقرار می‌فرماید، ارتباط ما با آثار اشیاء است نه خود اشیاء خارج دو چیز دارد ذات و اثر نه اثر دارد یعنی ما چیزی را از اثر ندیدیم پس یک وحدت دارد فقط هم اثر، آثار است اثر نیست

در یک چیز یک اثر دارد در این هم یک اثر، بحث را که نمی‌خواهیم خلطش کنیم حالا به چی بر می‌گردد ما نمی‌دانیم شما از این اثر منتقل می‌شوی که یک ذاتی هم دارد یک منشأ اثری است پس منشأ و اثر

ما درک از منشأ نداریم آن را می‌سازیم درکمان فقط از آثار است، ما منشأ را تصور می‌کنیم می‌گوییم هست ولی چی هست کجا هست کیفیتش چطور است نمی‌دانیم ولی نفس بودن اثر را می‌گوییم وجود اختلاف آثار را می‌گوییم ماهیت این که من دارم می‌گویم اشکال دارم وارد می‌کنم به حرف این‌ها حتماً نیست فعلاً می‌خواهیم حرف آقایان را نفی کنیم حرفشان حرف اصالت ماهیت است در وجود حقیقتی ندارد هر چه هست همان اثر است، این حرف اصالت ماهیتی‌هاست، اضافه ذهنی است، ذهن اضافه می‌کند وجود را به اثر، وقتی رسیدیم نقلش می‌کنیم ولی اصالت وجودی‌ها این را نمی‌گویند که می‌گویند یک واقعیتهایی است دو چیز ارزش انتزاع می‌شود هم وجود هم ماهیت، ماهیت وجه اشتراک آثار است، وجود هم وجه اشتراک ذات و... است،

ولی بعد اضافه می‌کنند می‌گویند آن ماهیتی که انتزاع کردی اصلاً غلط بود ماهیت را ساختی در خارج آن چیزی که است خود وجود است

چیزی نمی‌گویند

می‌گویند علامه خودش می‌گوید از واحد در خارج یک واحد است دو چیز نمی‌شود انتزاع کرد در این بحث که بحث منطقی است بحث فلسفه نیست جنابعالی خلط می‌فرمایید یعنی نمی‌توانید مچ آن‌ها را بگیرید کجا رفته در فلسفه کجا رفته در منطق، من سؤال همین است که این دو انتزاع را که می‌کنی بحث منطقی است، فلسفی نیست،

بسیار خوب ولی وارد فلسفه که می‌شویم می‌گوییم آن انتزاع اولتان موهون و وهمی بود نه یعنی چه همه این‌ها در منطق است. می‌خواهم بگویم این که می‌گویید واقعیتی است ماهیت و وجود انتزاع کردی، به مبنای خودش، مبنای اصالت وجود انتزاع غلط بوده،

همچنین چیزی نمی‌گوید در اصالت وجود می‌گوید این دو تا را من انتزاع کردم حالا می‌خواهم دلیل بیاورم. در همین بدایه باز کنید

اصلاً معنی اعتباریات را این جوری می‌گوید، می‌گوید حالا می‌خواهم بینم این واقعیت خارجی که هست، ما به‌ازاء ماهیت است یا وجود،

این حرف یعنی چه، یعنی کدامش را من ساختم کدامش بود

نه اصلاً می‌خواهیم بگوییم غلط است چون جنابعالی انتزاع کردی لذا هر دو تایش است،

حالا دو تا بحث است این ور غلط است یا آن طرف

طرح سؤال غلط است، رو سؤال خط می‌کشیم

یعنی دومی غلط است این که شما می‌گویید ما به‌ازاء واقعیت نیست غلط است

نه می‌گوییم هر دویش انتزاع حقیقی شما بود این هم چون خارج است و وحدت دارد دو حالت دارد یا به‌تغیرش نگاه می‌کنیم مابه‌ازاء هیچ کدامش نیست، چون این کلیت دارد، چیزی که در حال تغییر است مصداق است، هیچ کلی نمی‌شود جز این که از آن‌ها هم یک واقعیتی را از همه انتزاع کنیم بکنیم فرد ذهنی وقتی که کردی هم ما به‌ازاء این هم ما به‌ازاء آن

شما دارید حرف دومی‌ها را نفی می‌کنید، حرف اول ما از واقعیت خارج انتزاع کردیم یک، حرف دوم می‌گویند که وجود ما به‌ازاء وجود است ما به‌ازاء ماهیت نیست، تناقض کجاست، تناقض ما انتزاع کردیم پس باید مواظب هر دو باشد نه اول تفکیک کنید واقعیت را که

نه تفکیک نکردند چرا تفکیک می‌کنید چون می‌خواهید این تناقض را حل کنید اول تناقض را قبول کنید که این ور می‌گویند ما دو چیز را از ماهیت و وجود را از... انتزاع کردیم این ور می‌گویند این ما به ازاء ماهیت نیست تناقض حرف این‌هاست

نه من می‌خواهم بگویم که این چیزهایی که خلط می‌کنند بنده حجم و وزن را از این انگشتر انتزاع می‌کنم، بعد خود نفس انگشتر را می‌توانم فرد این دو تا انتزاع شده خودم قرار بدهم
قطعا فرد هر دو است

نه می‌خواهم بگویم به ما هو جزئی خارجی در حال تغییر است

از آن بما هو که ما نمی‌خواهیم با این حیثیت

آخه در فلسفه از آن می‌خواهند حرف بزنند

نمی‌شود حرف زد که

پس اصلاً فلسفه ذهنی می‌خواهم بسازم من برایتان می‌آورم که این‌ها دائم تأکید دارند بر این که یک چیز را در خارج ثابت کنند ولی به زور این منطق نمی‌توانند

در خارج که ثابت کردند

نه این منطق هم کلیتش هم فردش ذهنی است،

می‌شود از یک حیث نه دو حیث

حیثی نیست که خارج

اگر تغییرش را ملاحظه کنیم ما به ازاء هیچ کدامش نیست

نه بنا به فلسفه خودشان خارج در حال تغییر است یا نه؟ من نمی‌خواهم بحث منطقی کنم که سه تا منطق داریم

می‌خواهیم وارد این بحث نشویم یک مرحله قبل بحث داریم بحث من این است که شما خودتان قبول کردید یک

تناقضی بین این دو حرف این‌ها بود، بعد برایش راه حل آوردید، این راه حل شماست

من ورود و خروج از روش است، جنابعالی من فقط دائم می‌خواهم این‌ها که وارد فلسفه می‌شوند منضبط به این منطق باشند

یک لحظه صبر کنید بگویید کجا این‌ها اشتباه کرده‌اند که می‌خواهید منضبطشان بکنید، بگوییم که این‌ها یک حرفی زدند که تناقض داشت بی‌انضباطی بود، این حرف این بود که گفتند ماهیت و وجود را انتزاع کردیم از واقعیت یک، بعد دو گفتند واقعیت ما به ازاء ماهیت نیست ما به ازاء وجود است، این بی‌انضباطی است شما می‌خواهید حلش کنید و منضبطشان کنید.

نه همه این حرف‌هایی که زدند منطقی است یا فلسفی، کلیه حرف‌هایی که زده شد منطقی است یا فلسفی

منطق نمی‌تواند از حقیقت خارجی انتزاع کند پس قطعاً شماره یکش فلسفی است انتزاع از خارج بحث منطق نیست که، دومی هم می‌خواهد بگوید ما به ازاء در خارج پس آن هم منطق نیست چون منطق مابزه‌زائش در ذهن است، مفاهیم ذهنی را بحث می‌کند پس هر دو بحث فلسفی است،

اجتماع و ارتفاع نقیضین فلسفی است، درک از وجود فلسفی است

یعنی یک اجتماع و ارتفاع نقیضین در ذهن داریم منطقیه که موضوعش مفاهیم است و منطقی است نه هیچ چیز در ذهن نداریم بدون ارتباط با خارج، حتی خارجی که حضوری بگویید، بخواهید بگویید که من ارتباط با علم حضوری پیدا می‌کنم درک از هستی پیدا می‌کنم، تا آن نباشد که نمی‌شود، وجود را چه از حضور بگویید حتی از بیرون خودش بگویید یعنی ما به ازاء می‌خواهد حقایق ما به ازاء می‌خواهد رو ما به ازاء خط بزن بینم چی است فلسفه است؟

منطق می‌تواند از خارج صحبت کند بگوید فرد من خارجی است منطق در این شأن است؟ منطق در شأنی است که بگوید من یک کلی دارم که فرد یا مصداقش خارجی است؟ شأن منطق نیست ما می‌گوییم کلی که می‌سازد از آن ما به ازاء می‌سازد از خارج می‌سازد

حیثیت را از آن می‌کند چند کار می‌کند یک، خارج را قفلش می‌کند از تغییر می‌اندازدش همین جا منطق حاکم بر ذهن و خارج می‌شود چون خارج را آورد از تغییر انداخت انتزاع کرد، حاکم بر ذهن است. این یک چیزی را از خارج فرض کرده، این فرض ذهنی است علامه می‌گوید حس ما با خارج ارتباط می‌گیرد یک درکی پیدا می‌شود منطق حاکم بر حس و فکر و عقل در مفاهیم کار می‌کند اگر منطق می‌گوید فرد من است یعنی فرد حسی و در ذهن من است نه در خارج است. مفهوم ذهنی را ثابت می‌کند

که جبری هم می‌شود ارتباط با خارج

این را باید تجزیه‌اش کرد یعنی یک بحث وجود ذهنی دارد این و آن و.... علتش هم این است که خود این‌ها حیثیتی بحث می‌کنند ما یک وحدت داریم در همه بحث‌ها هم می‌چرخانیمش شما یک منطق را باید منضبط کنید منطق ما حاکم بر خارج نیست این یک اصل است

کاری با خارج نداریم

شما می‌فرمایید کار منطق انتزاع از خارج است

نه ما به ازاء

اصلاً کلمه خارج بیاید در منطق، منطق قفل می‌شود

ما به ازاء

ما به ازاء خارجی یا ذهنی؟

هر چی

هر چی خارجی هم داخل می‌شود، داخل شد منطق قفل می‌شود چون نمی‌تواند با او ارتباط برقرار کند

شما اشکال به منطق دارید یا منضبط به این منطق هستید

منضبط به این منطق هستم،

منطق چنین چیزی نمی‌گوید

این منطق وقتی می‌گوید خارج، منظورش خارج از قوه عاقله است می‌آید در ادراک حسی

همچنین چیزی نیست، این‌جا نوشته انسان خندان است، این یک قضیه خارجی است

وقتی منطق می‌گوید انسان خندان است یعنی یک درک حسی دارد خندان درک حسی داره قوه عاقله با درک‌ها را

تطبیق می‌دهد خارج یعنی خارج از قوه عقل یعنی در ذهن

نخیر جلوی این‌ها را که باز می‌کند یعنی در ذهن است

در خارج که انسان نیست یک وجود است، ماهیت در ذهن است

حرف علامه‌شان را هم این‌ها خوب نمی‌خوانند، مگر بحث منطق نخواندید منضبط کنید این‌ها را، یا باید بپذیرید

فرض کنید فردا این را گذاشته‌اند جلوی‌تان می‌خواهید مناظره کنید چه طور مناظره می‌کنید

من اشکالی که وارد می‌کنم این است که شما نمی‌توانید وجود را انتزاع کنید از اشیاء خارجی

بابا این اولش نوشته مفهوم وجود یعنی چه به تو می‌گوید این را بخوان معنی کن به او می‌گویی تو درک نداری؟

می‌گوییم تنها درک که داری از وجود خودت است و آن هم قابل صدق در وجود دیگران نیست

حضور است

فقط مال خودت است

شهودی است در حصول نمی‌آید خواندیم گفتیم، بخوان بگو، یعنی همین حرف را باید در زاویه پاراگراف پاراگراف از تو

دلش بکشی بیرون، این فصل را شما بخوان ببین می‌توانی این کار را بکنی یا نه، که وقتی خط می‌زنی دو حالت داره

یا باید بگویند عرفی است که عوام می‌خواهند بفهمند و هیچ وقت غرضشان از بدیهی این نیست، مثلاً شهود است،

من حسش می‌کنم وجدانی است یعنی در حصول نمی‌آید بعد از این فهمیدند که یک رو دلالت لفظی خط می‌زنند دو

رو تعریف حقیقی که در منطق است در این منطق که دست ماست نمی‌توانیم به کار بگیریم می‌گوییم همین که خودت

گفتی مفهوم وجه اشتراک‌گیری کردی الا اشاره می‌کنی به شهود که نمی‌دهدش، نمی‌گوید مفهوم مفهوم مفهوم، اگر

مفهوم است بگو درک وجدانی است، نمی‌توانست بنویسد درک وجدانی، نوشتند تا حالا، چرا این‌جا نوشته مفهوم

مفهومی است که کیفیت درکش... بوده

من بر می‌گردم از اولش می‌خوانم مثلاً در بحث تصورش تصدیقش که ما کاری به علم حصولی نداریم که ما همه‌اش درک وجدانی است از اول تا آخر،

این آخرش می‌گوید

ها بارک الله، من که می‌دانم از اول تا آخرش می‌خواهد چه بلایی سر ملت بیاورد ولی این‌ها که قبول نمی‌کنند که تو بگویی آخر کار گفתי حکومت داری نه باید این را در خط به خطش نشان بدهی

یعنی حد معقول.... از اول تا آخر کنترل کنیم ببینیم رفتند یا نه

رفتند

نتیجه آخرش به همه صدق می‌کند

اصلاً کلمه تطابق را تعریفش را عوض کرده گفته شهودی است، مطابقت را که می‌خواهد تعریف کند می‌گوید آن جوری نیست به حضور است، این حضور این جوری داریم، آن جوری داریم، بعد همان جا صدق مفهومی می‌دهند می‌گوییم نه این‌جا نمی‌شود، اشکالی که آن‌جا داریم همان است، شهود است شهود است حصول است حصول است دو تا با هم داریم یعنی چه جای وحدت و تغایرشان کجاست، .. غیر از بحث‌های خودمان است، بحث‌های خودمان است می‌خواهیم کثرت بدهیم پانصد جا، دقت بکنید که به اصطلاح تطبیق دادیم یا ندادیم، اصلاً صورت‌ها را هم نداریم، اجلی است یا نیست، جنس دارد یا نه، مفهوم می‌گوییم جنس است، ماهیت هم می‌شود فصلش، این اشکال بنده به اینجاست، تا اقرار بکند بر این که بگوید من می‌گویم شهود، که فلسفه را از اول تا آخرش شهودی بگوید چی سجده بکنم بر شما دست از همین صورت‌ها برداریم چی ساخته از این بحث..... کاری دیگر نمی‌خواهم بکنم. و صلی الله علی محمد و آله و سلم. این را با مبنای خودتان فصل به فصل بخوانید ببینید چه طوری می‌توانید بهش هجمه کنید با آن درکی که در ارتکاز خودشان در توضیح همین فصل را می‌دهند بخشی بخشی برخورد کنید.

بسمه تعالی

فلسفه دوره دوم، جلسه هفتم، ۸۱/۱۲/۱۹ حجة الاسلام صدوق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله و الصلوة على رسول الله و علي الطيبين الطاهرين المعصومين و لعن علي اعدائه اجمعين من الان الي يوم الدين.

یک دور ما بحث فلسفه را (اصول فلسفه و روش رئالیسم) نقد کردیم. در ابتداء کار هم، بحث روشی‌اش را کنار گذاشتیم و در نهایت یک دسته بندی کلی، آنجا پیدا شد که این‌ها در تعریف وجود و ماهیت ابتدائاً دنبال فلسفه چرایی هستند که علت هستی «وجود» را بیان می‌کند و بعد در رابطه علت و معلول که صحبت می‌کنند، (که رابطه بین پدیده‌ها است) «چیستی» نظام خلقت را می‌خواهند بگویند که عین‌الربط و نظام علی و معلولی است و بعد در بحث قوه و فعل می‌خواهند تبدیل را معنا کنند. که همه این امور هم، انتزاعی است. این یک دسته‌بندی خیلی کلی بود که ما در آن دور بدست آوردیم. بعد دوباره ما برگشتیم و وارد بحث معرفت‌شناسی شدیم. لذا آن مباحث را دور اول می‌گیریم.

در این بحث جدید (دور دوم) چون ما مستقیم وارد بحث هستی‌شناسی شدیم، حتماً یک مقدمه‌ای را برای بحث «ضرورت، موضوع، هدف» لازم داریم، که غرض از فلسفه چه است و خوب هم است که غرض و موضوع و هدف متکلمین و فلاسفه، همه با هم جمع شود تا یک چیزی به دست آید که آیا فلسفه می‌خواهد سؤال‌های اساسی و محوری بشر را جواب بدهد؟ اگر می‌خواهد جواب بدهد، نمی‌شود سؤال‌ها طوری

مطرح شود که به تاریخ و به جامعه و به تکوین برخورد نکند. خلاصه اگر این عالم مقصدی دارد، وقتی شما دو دسته فلسفه می‌گویید (فلسفه حس‌گرایی و فلسفه عقل‌گرایی)، «فلسفه ایمان‌گرایان» را هم بگویید. اینکه شما در کتابتان می‌نویسید: «یک اختلاف دیگر، بین فلاسفه و متکلمین هست این که متکلم بر خلاف فیلسوف، خود را متعهد می‌داند - متعهد به دفاع از حریم اسلام- ولی بحث فیلسوفان یک بحث آزاد است. یعنی فیلسوف هدفش تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده» حد اقل در بین اینها، دسته ایمان‌گرایان را هم بگذارید و بعد این‌ها را هم به انبیاء وصل کنید. ۱۲۴ هزار پیغمبر آمده‌اند، ائمه معصومین آمده‌اند، این‌ها هم بالاخره محورهای ایمان هستند.

برادر روح‌الله صدوق: شاید منظورشان این بوده است که اگر کسی هم ایمان ندارد، ما می‌توانیم با فلسفه، او را به ایمان برسانیم.

ج: حالا آن یک بحث دیگر است، منظور ما این است که وقتی شما به عنوان گزارش، می‌آیید در کتابتان ۱ فلسفه عقل‌گراها را می‌شمارد و تاریخچه آن‌ها را می‌گویید، آیا «ایمان‌گرایان» در تاریخچه هم جا ندارند؟! برادر زیبایی: آن‌ها می‌خواهند بگویند که فلسفه عالم با فلسفه انبیا یکی است.

۱- صفحه ۶۰ - اصول فلسفه و روش رئالیسم

حاج آقا: یعنی آیا انبیا با این راه و روش آمده‌اند، مردم را هدایت کردند؟! حداقل متکلمین مثل صاحب شرح تجرید و علامه حلی و... که می‌گویند: یک روش جداگانه‌ای انبیا داشتند که برهان‌شان، معجزه بوده است. خوب این را همه می‌دانند که انبیا نیامدند که فلسفه بگویند، آیا انبیا فیلسوف بودند؟! آیا آنها فلسفه برای مردم گفته‌اند؟! برادر زیبایی: انبیا فیلسوف نبودند، اما راهی را می‌رفتند که فلسفه، تدوین شده همان راه است، یعنی فلسفه، ظل راه انبیا است.

حاج آقا: احسنت، ظل راه انبیا بودن، یک بحث است و محور بودن بحث دیگری است.

برادر روح‌الله صدوق: می‌گویند چون یک عده با معجزه ممکن است ایمان نیاورند، با فلسفه آن‌ها را مؤمن می‌کنیم. حاج آقا: مباحثمان درباره دسته‌بندی است، می‌گوییم یکی مثل شما، با استدلال، آدم‌ها را مؤمن می‌کند، نمی‌خواهیم بگوییم که شما نیستید (از طرف دیگر، انبیا آمدند و با معجزه مردم را دعوت و هدایت کردند. فیلسوف هم نبودند که بیایند، بنشینند و بحث کنند و استدلال کنند، البته نه این که هیچ حرفی نزدند و هیچ بحثی نکردند، ولی راه و رسمشان این نبوده است، بلکه با معجزه دعوت کرده‌اند.

لذا در بحث «ضرورت، موضوع، هدف»، سؤال‌هایی که خودشان نوشتند و می‌گویند (مثل: از کجا آمدیم، به کجا می‌رویم، برای چه آمدیم)، سؤال‌های تاریخ است، فلسفه تاریخ هم یعنی همین.

یک دسته که مثل شما و متکلمین و انبیا قائل هستند که جهان سیری و روندی دارد در آخر هم، قیامت و ثواب و عقابی است. یک عده هم، اینها را هم قبول ندارند، که آن‌ها را مادی می‌گویند و شمارا، الهی می‌گویند.

پس آیا موضوع فلسفه، «وجود مطلق» است (همانطور که اینها می‌گویند)، یا موضوع فلسفه، «نظام خلقت و غرض از خلقت» است؟! موضوع فلسفه، احوال و عوارض نظام خلقت است، حالا چه تکوینا، چه تاریخا، چه اجتماعا؛ چه چرایی‌اش، چیستی‌اش، چگونگی‌اش.

روح‌الله: این‌ها که شما بیان کردید همان «وجود» می‌شود.

حاج آقا: شما دو حالت دارد: گاه شما می‌آیید موضوع یک علمی که می‌خواهید بگویید، نتیجه آخری که به دست آوردید را، اول به عنوان موضوع بیان می‌کنید تا شاگرد گیج و گم نباشد. یا نه، شما سیری که خودتان رفتید را ابتدا می‌گویید، یعنی اجمال قضیه را می‌گویید و تفصیل را نمی‌گویید. در اینجا ظاهراً سیر پژوهشی که خودتان طی کردید

را می‌خواهید مطرح کنید. در سیر پژوهش هم، همان سؤال‌ها است؛ من از کجا آمده‌ام، به کجا می‌روم و...، یعنی پس بحث روش و منطق را نباید خلط بکنیم. بله، چون بالاخره ممکن است، من دچار خطا شوم، باید با یک خط کشی، این سؤال‌ها را جواب دهم، باید با یک تخصصی پاسخ بدهم؛ که این‌ها ربطی به منطق قضیه دارد، ولی در اصل سؤال، من باید بگویم: از کجا آمده‌ام، به کجا می‌روم، آیا عالم غیبی هست، ... پس این‌ها سؤال‌های اصلی بشر می‌باشد. در نتیجه این می‌شود: انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، نظام خلقت. لذا سؤال‌هایی که در فلسفه مطرح می‌شود، پیرامون این‌ها و احوالات و عوارض این‌ها است. اینکه یک دسته اصالت ماهیتی شدند و یک دسته اصالت وجودی شدند، این بحث مبناست، بحث موضوع که نیست. در موضوع، بحث بالاجمال است، در موضوع، بحث ضرورت و بحث خلأ است که اگر من این‌ها را جواب ندهم چطور می‌شود؟! «خلأ» یعنی اگر من به این سؤال‌ها نپردازم، دچار چه بن بستی می‌شوم؟ پس از چه خلأیی، من به یک موضوعی و از آن موضوع، به یک هدفی می‌رسم. نسبت بین این دو، یک موضوعی را برای من تعیین می‌کند.

پس همانند همان سیری را که در بحث منطق داشتیم، خلأها را بیاوریم و به دقت بحثش را کنیم. از ابتداء باید «ضرورت، موضوع، هدف» را بحث کنیم که بعضی از مسائل در همان ضرورت، موضوع و هدف، حل می‌شود. بالاجمال، این‌ها با یک سری خلأهای عملی و فکری و تصرفی، روبه رو هستند. لذا این بحث هم، همانند بحث منطق، می‌توان در سه مرحله بحث کرد که سه تا ضرورت، سه تا موضوع، سه تا نتیجه، می‌توان گفت. البته نمی‌خواهیم، زیاد به این اشاره کنیم، چون حالا می‌خواهیم وارد بحث مبانی هستی‌شناسی (اصالت ماهیت و اصالت وجود) شویم، و بعد در آخر کار بر می‌گردیم و به ضرورت، موضوع و نتیجه می‌پردازیم. حالا بیاایم در بحث هستی‌شناسی^۱، بخش سوم؛ بدهات وجود در تصور و تصدیق: «در مقدمه و پیش از ورود در هر علمی، پس از بیان موضوع علم، موضوع یاد شده تعریف، سپس در صورتی که آن علم از علوم حقیقی باشد، نه اعتباری، وجود خارجی آن موضوع اثبات می‌شود.»

این را روال کار راجع به هر علمی می‌گویند. موضوع علم فلسفه را، در مقدمه «وجود مطلق» می‌گویند. این موضوعی که می‌گویند یا موضوعی است که بحثش را کردند و نتیجه گرفتند و حالا برای تعلیم آوردند که در این صورت، تعریف پیچیده فنی و تخصصی است که با یک سیر کاملاً نظری بدست آوردند. و گاه موضوعی که می‌آورند، درک اولیه‌شان است که ابتدا در سیر پژوهشی به آن می‌رسیده‌اند. در این‌جا ظاهراً، آن درک اولیه، بصورت اجمالی آورده شده است و این اجمال، همان «موجود مطلق» است که می‌گویند. در رابطه با موجود مطلق، در پاورقی این کتاب، قید اطلاقی را توضیح می‌دهند: «مقصود از قید مطلق در موضوع حکمت الهی آن است که در این علم از احکامی گفت‌وگو می‌شود که برای ذات موجود بدون در نظر گرفتن تشخصاتش ثابت می‌شود» و در جایی دیگر (ص ۸۶) می‌نویسد: «هر انسان با همان نحوه عملکرد انسان است که هنگامی که چیزی را طلب می‌کند آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مد نظر می‌گیرد و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی از این رو از آن می‌گریزد که آن شیء در خارج

واقعیت دارد. اذعان به این حقایق به انسان رشد یافته اختصاص ندارد، بلکه هر کودکی آن را پذیرفته است. زیرا کودکی که مثلاً خواهان شیر مادر است. چیزی را طلب می‌کند که در جهان خارج شیر است نه آن که فقط در پندار او شیر می‌باشد». یعنی ارتباط با واقعیت ربطی به این ندارد که من درک پیدا می‌کنم یا پیدا نمی‌کنم و پنداری نیست، بلکه حقیقی است. این را در رابطه با شک‌گرها می‌فرمایند. لذا این که دائماً می‌خواهند بگویند ما با واقعیت‌ها سروکار داریم، مثلاً از میکروفونی استفاده می‌کنیم، از تلفن، از قلم و... استفاده می‌کنیم، یعنی در این‌جا دقیقاً آقایان عمل‌گرا می‌شوند، یعنی به این معنی علم، اصل نمی‌شود، بلکه حالت، اصل می‌شود. می‌خواهند بگویند انسان کشش‌هایی که به امور دارد، مختلف است؛ مثلاً به تلفن یک کشش دارد و به میکروفون یک کشش دیگر دارد و یک عمل دیگر انجام می‌دهد و همه هم، همین کار را می‌کنند، یعنی پشت میکروفون صحبت می‌کنند، ولی پشت تلفن، بدون شماره گرفتن، صحبت نمی‌کنند. لذا به جای این «موجود مطلق» که می‌گویند: از این موجودها انتزاع کردیم، باید «وجود» بگویند.

ما باید سه چیز را از هم تفکیک کنیم و این سه چیز را هم با هم خلط نکنیم: ۱. اگر چیزی را انتزاع کردیم، در وعاء ذهنمان است و جای دیگر نیست ۲. بعد - بنا به منطقمان - آنچه انتزاع کردیم، افرادی دارد که این افراد باید در آن مندرج بشوند، که به این افراد، «موجود» می‌گوییم. پس یک «وجود» داریم که انتزاع کردیم و یک «موجود» داریم، که همان افراد هستند که این افراد در آن وجود مندرج می‌شوند ۳. «حقیقت خارجی» که با اسم اشاره باید به آن اشاره می‌شود، مثلاً می‌گوییم: «این درخت است».

برادر زیبایی: فرق این حقیقت خارجی، با آن وجود اولیه خارجی چه است؟
حاج آقا: یک وجود انتزاعی داریم که وجه اشتراک‌گیری از افراد می‌باشد. این وجود، جزئی اضافی است. پس موجود، وجود این درخت شد.

برادر زیبایی: چرا شما «موجود» را با «این درخت» («یعنی حقیقت خارجی») جدا از هم می‌بینید؟

حاج آقا: می‌خواهم بگویم منطق شما این کار را می‌کند. خط‌کش شما، این‌طور حکم می‌کند.

زیبایی: من از همان درخت موجود، «وجود» را انتزاع می‌کنم.

حاج آقا: نخیر، شما بین درخت و حیوان و انسان و غیره، «موجود» را انتزاع کردید، نه وجود. یعنی یک معقول اول را می‌گیرید و بعد معقول ثانی درست می‌کنید. در همه امورات هم همین‌طور است. یعنی «وجود»، مفهومی نیست که بدون واسطه به خارج صدق کند. در نتیجه ما سه چیز داریم: «کلی، فرد، خارج». برای هر کدامشان، اگر علامت نذاریم (مثلاً بگوییم الف، ب، ج)، خلط می‌شود. آقایان به دلیل این که می‌خواهند از اصالت ماهیت فرار کنند، این خلط‌ها را کرده‌اند. آنها یا تخصصی و علمی می‌خواهند صحبت کنند یا نمی‌خواهند؛ یا می‌خواهند جلوی خطای فکری‌شان را بگیرند یا نمی‌خواهند؛ خطا را هم فقط منطق، می‌تواند بگیرد. لذا این منطق آنها، نمی‌گذارد، این خلط‌ها بشود.

پس ما آن چیزی که فی‌الجمله با آن روبه‌رو هستیم، واقعیت‌هاست، نه وجود است، نه ماهیت و نه موجود است، نه موجود مطلق. ما با واقعیت‌ها، سروکار داریم و این وجه اشتراک ما با سوفسطایی‌ها است و شما هم، همین می‌خواهید برای آنها اثبات کنید. یعنی می‌خواهید به او بگویید: واقع‌گرا باش. پس این پایه را گذاشتید که آن‌ها را هدایت کنید و دست آن‌ها را بگیرید. البته اگر بخواهید با مردم صحبت کنید و آن‌ها را هدایت کنید، از معجزه شروع می‌کنید و لازم نیست که از واقعیت شروع کنید.

حالا ما در ابتدای قضیه چیزی که از شما می‌پذیریم این است که ما با واقعیت‌هایی سروکار داریم و با واقعیت‌ها، مختلف برخورد می‌کنیم. لذا اجمالی را که در موضوع علم فلسفه می‌آورید، باید از موجود مطلق تغییر پیدا کند و بگویید: «واقعیت‌هایی که هست» و این بدیهی و غیر قابل انکار می‌باشد.

برادر انجم شعاع: این صحبت شما وقتی است که برای درک از هستی، حکم بدهیم، اما بحث در اینجا برای قبل از این که حکم بدهیم، می‌باشد.

حاج آقا: قبل از این که حکم بدهید، حالت دارید. این که گفتیم: «پشت بلندگو صحبت می‌کنیم و با قلم می‌نویسیم»، این صحبت از صورت و غیر صورت نیست، گرچه در همین‌جا هم نمی‌شود در ذهن هیچ حکمی نداشته باشد. یعنی حکم ذهنی، بعد حالت است و صورت، بعد حالت است. در خارج شناخت من از هم بریده نیست، بلکه وحدت دارد و نمی‌توانید بگویید شخصی با حالت تنها راه می‌رود!! پس در درباره خودمان که صحبت می‌کنیم، علم، حالت، قوه لازمه و حواس حسی‌مان از هم بریده نیست و شمایه وسیله عقلتان این درک‌ها را از هم جدا می‌کنید.

برادر زیبایی: پس اشکال اول شما این است که بدهت، برای واقعیت است، نه موجود مطلق.

حاج آقا: نه، می‌خواهم بگویم علی‌المبنای ما، موضوع علم فلسفه در چرایی: جریان ربوبیت حضرت حق و نظام مخلوقات می‌باشد و در چیستی، تولی ما است، در جامعه هم، تقوم و تصرف است، لذا در اینجا ما یک چیزهای دیگر می‌گوییم.

ولی علی‌المبنای خودتان، موضوع علم فلسفه، اگر در اجمال بخواهید صحبت کنید- واقعیت می‌شود. یعنی «رئالیسم بودن نسبت به واقعیت». لذا در اجمال، «واقعیت» بدهت دارد، نه وجود یا موجود.

بعد به این می‌رسیم که این واقعیت چیست؟ در جلسه قبل گفتیم «وقتی می‌گویید: واقعیتی است»، این بحث فلسفه نیست، حکم منطق است. همان حکمی که در اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌گفتید. لذا هنوز وارد فلسفه نشدید. ما در بحث منطق یک سلب و ایجابی را تمام کردیم که همین اصل غیر قابل انکار «واقعیتی است» (بود). رابطه بین حالت و سنجش برای منطق است، نه فلسفه. و در این حکم، هنوز به خارج نرسیده‌ایم. اگر شما می‌خواهید در فلسفه از خارج شروع کنید، باید عوارض خارج را بگویید و خارج متغیر است. پس چرا از واقعیت در فلسفه شروع می‌کنید؟! واقعیت، حکم منطقی‌تان بود که بوسیله اجتماع و ارتفاع نقیضین، سوفسطایی‌ها را هم ساکت کردید و نگذاشتید وارد شک‌گرایی شوند. ولی وقتی می‌خواهیم وارد فلسفه شویم، باید وارد ماده خارجی شویم. خارج چند چیز دارد: خارج یا به

وجود آمده‌است، یعنی کسی خلقش کرده یا نکرده، که کافر‌ها می‌گویند کسی عالم را خلق نکرده و الهی‌ها می‌گویند کسی عالم را خلق کرده‌است. پس ابتدا باید بحث چرایی‌اش را بکنیم که یا به سلبش می‌رسیم یا به ایجاب می‌رسیم. در مرحله دوم، بحث چیستی و ماهیت و کیفیت این عالم است. یعنی این عالم ثابت است یا متغیر، مجرد است یا مرکب و... که یک سری سؤال هم این‌جا داریم. در مرحله سوم، می‌بینید که در عالم خارج تبدیل هم واقع می‌شود، یعنی می‌بینید خورشید بر آب می‌تابد، بخارش می‌کند و به هوا می‌رود و بعد باران می‌شود و پایین می‌آید، و یا زمین‌ها در زمستان می‌میرند، در بهار زنده می‌شوند، و یا انسان‌ها و حیوان‌ها زاد و ولد دارند و... اینها تبدیل است که این بحث چگونگی عالم می‌شود.

پس اولین حیثیت فلسفه در اجمال - نه تفصیلش - سه وصف «چرایی، چیستی، چگونگی» است، که هر بحث و سؤالی را شما در حیطه فلسفه بخواهید بحث کنید، به این سه امر بر می‌گردد. این ماده‌ی فلسفه شد. لذا جلسه قبل، من این بحث را داشتم، که موضوع مورد بحث شما، موضوع فلسفه است یا منطق؟ موضوعش نسبت است یا خارج؟ اگر می‌گویید «واقعیت خارجی»، باید عوارض این واقعیت خارجی را بگویید. پس اولاً واقعیت خارجی، ثابت نیست و متغیر است و بنا به بحث‌هایی که بعداً خودتان هم می‌کنید، عالم، دائم در حال ایجاد هست، یعنی در حرکت جوهری، به هیچ نحو ثباتی قائل نیستید. پس باید از چرایی، چیستی، چگونگی‌اش صحبت کنید. که این اولین حیثیتش می‌باشد. این اشکال ما بر موضوع شد.

حال اگر ما عقب‌نشینی کنیم و فرض را بر همان موجود مطلق - که شما می‌گویید - بگذاریم، شما در اینجا می‌فرمایید: «این موجود مطلق، تعریف و اثبات نمی‌خواهد». در توضیح این مطلب می‌گویند: «تعریف دادن، گاهی به ارتکاز است»؛ که ما در اول منطق گفتیم: دلالت و معنا به ذهن انسان، از ارتکاز هم منتقل می‌شود، ولی آنها تحلیل نکرده‌اند که پایه ارتکاز کجاست؟! ارتکاز پایه‌اش در ادبیات است و پایه ادبیات در جامعه است و سرشته جامعه در دست ولات است، حال یا ولات حق یا ولات ناحق؛ که آن‌ها، برای اصحابشان، هنر ایجادکن هستند و متصرف در ادبیات هستند. لذا به وسیله ولات حق و ناحق، برای شما ارتکاز درست می‌شود. پس بحث ادبیات و معنا یک امر مهمی هست و بُعد معنایی معنا - که شما در فلسفه، مستقل از شرح‌الاسمی بیان می‌کنید - در خارج وحدت دارد. مثل روح و ذهن و عین که می‌گویید برای انسان وحدت دارد، «ارتکاز» (یعنی تعریف شرح‌الاسمی) با «تعریف لوازم عقلی» (که به وسیله منطق انجام می‌شود و خود منطق هم موجودی است اجتماعی، نه فردی) و با «عقلا»، سه بُعد هم هستند که نمی‌توانید از این گریز داشته باشید و این تعریف ارتکاز لفظی در تمام کتابهاتان موجود می‌باشد.

پس اشکال اول ما در مورد موضوع این بود که اولین حیثیت، باید چرایی، چیستی، و چگونگی باشد تا فرق بین ورودی‌تان از منطق با فلسفه مشخص باشد.

حال ابتداء متن را می‌خوانیم و بعد اشکال دوم را (با فرض قبول اینکه موجود، تعریف نداشته باشد) بیان کنیم: «یک مفهوم در صورتی بدیهی خواهد بود که خود به خود و بدون نیاز به واسطه دیگری برای انسان روشن باشد. در برابر

مفهوم نظري که انسان یک تصور اجمالي از آن دارد و تدوين کامل آن با کمک تجزيه و تحليل آن مفهوم و به مدد مفاهيم بسيط تري که اجزاء آن مفهوم را تشکيل مي دهند، صورت مي پذيرد.»

آيا اطلاعات ما از هم بريده اند يا نه؟ آيا اثر روي يکديگر مي گذارند؟ حالات ما چطور؟ اينکه گفته اند: «يک مفهوم خود به خود و بدون نياز به واسطه» يعني ارتباط يک مفهوم را کلاً با همه چيز قطع کنيم؟! آيا چنين چيزي در نزد خودتان و در نزد عقلتان مي توانيد انجام بدهيد؟! آيا شما مي توانيد يک مفهوم را بريده محض و خودش را تنها، ملاحظه کنيد؟ هميشه مفهوم چون در ارتباط با مفاهيم ديگر است، دائم در نسبت و در ربط تعريف مي شود و دائم واضح تر مي شود. در جلسه قبل بحثي داشتيم که در آن بحث، راجع به عدد مثال زديم که تعريف عدد چيست؟ نسبت بين دو و سه، دو و شش، دو و دوازده، چيست؟ ابتداً وقتي انسان، همين جور عداد را مي شمارد، فکر مي کند از هم مستقل هستند، مثلاً دو، يک عدد است و سه، يک عدد و... در اين بحث هم مي خواهند بگويند بعضي از مفهوم ها، همانند عداد هستند. در حالي که اين اشتباه است، چون هرچه نسبتها را بيشتر مي شماريد، ذهن درکش از اين نسبت، بالاتر مي رود.

اين يک بحث روشي قضيه بود. حالا دوباره به متن بر مي گرديم: «مفهوم وجود يک مفهوم بديهي و روشن است. هر يک از ما تصور روشني از مفهوم هستي و بودن داريم، در واقع کودک در نخستين مراحل رشد خود با اين مفهوم آشنا مي شود، وقتي مي گويد مادر هست يا مادر نيست به خوبي هستي و نيستي را ادراک مي کند. لازم نيست به او توضيح در اين باره بدهيم.» اين درک روشي است نه درک فلسفي!! اين همان درک از واقعيت است که در روش (منطق) بيان کرده است. حالا مي خواهد دليل ديگري بياورد: «شاهد ديگر، بر بدهايت مفهوم وجود آن است که قضيه موجه از مفهوم» است و يا مفهومي که قابل تحليل به آن باشد، تشکيل مي شود» که دوباره در اینجا در «روش» رفته است، اين «است» را يا در سطح ملازمه عام نگاهش مي کنيد که همان درک از هستي مي باشد يا در بحث اندراج، نگاهش مي کنيد که در اين صورت مي گوييد: انسان حيوان است، يعني «است» در اینجا رابطه بين دو تا خصوصيت مي شود که اين دو را در هم مندرج مي کند. لذا «است» در اين قسم دوم، معني اندراج مي دهد، نه معني ديگر. اين که ايشان مي فرمايد: «است، وجود رابط مي شود و اين بدین معناست که انسان هنگام تشکيل نخستين قضايا در ذهنش با مفهوم وجود آشنا مي شود و البته با مفهوم حرفي وجود که پس از نظر استقلالي به آن، مفهوم اسمي وجود از آن به دست مي آيد.» و بعد ايشان بحث مفهوم حرفي را توضيح مي دهند و مي گویند «انسان خندان است» يک قضيه خارجه است، بعد هم مثال مي زنند و مي گویند: اين «است» مثل حروف در ادبيات مي باشد که اگر حروف بين اسماء و افعال ارتباط برقرار نکند، جمله درست نمي شود. لذا در ادبيات، با حروف جمله کامل مي شود و در منطق با کلمه «است» که حکايت از انطباق يا اندراج يا ملازمه مي کند، رابطه دو حکم تمام مي شود. البته اين زماني است که منطق شما، منطق انتزاعي باشد، ولي اگر منطق شما، منطق مجموعه نگري يا تکاملي باشد، روابطش يک

چیزهای دیگر است» است. و حروف ارتباطی‌اش هم، یک چیزهای دیگر می‌باشد. لذا در آنجا مشروط است، مطلق نیست، مثلاً گفته می‌شود: اگر این وصف را تغییر دهیم، چه اتفاقی می‌افتد و حروف ارتباطی‌اش چه می‌شود. پس اشکال ما این است که شما هنوز وارد فلسفه نشدید و هنوز در منطق مانده‌اید، چون منطقتان اصالت ماهیتی است و می‌خواهید از آن فرار کنید و الا هیچ مشکل دیگری ندارید. چون «ماهیت» می‌خواهد پایگاه تحلیل وجود شود و شما به یک جوری می‌خواهید رفع ید از آن کنید و تا در منطق هم پایگاهش را حل و فصل نکنید، وارد فلسفه، نمی‌توانید بشوید. لذا در اینجا فقط می‌توانید بگویید: «حکم دارم یا ندارم»، یعنی حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین که همان «یقین عام منطقی» می‌باشد.

برادر انجم شعاع.....:

حاج آقا: این معنی حرفی را وقتی دارد که در یقین منطقی نباشد، بلکه در یقین فلسفی باشد و آن وقت این معنای ربطی، معنی مطابقت دارد یا ندارد، اندراج دارد یا ندارد، را می‌دهد.

برادر انجم شعاع: حال وقتی به مطابقت رسید، آیا به معنای فلسفی نیست؟

حاج آقا: نخیر، ایشان هنوز گمانه را در باب فلسفه آغاز نکرده‌اند. گمانه در بحث فلسفه زمانی آغاز می‌شود که از خارج شروع شود، ولی ایشان - در اول کتاب - در موضوع علم، وارد «مفهوم» می‌شد!!

برادر انجم شعاع: شاید این بحث، ابتدا بحث روشی ایشان بوده است و بعد وارد فلسفه می‌شوند. حاج آقا: اشکالی ندارد، ولی شما قبول داشته باشید که از ابتدا تا اینجا بحث روشی بوده است و هنوز وارد فلسفه نشده‌اند. البته علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم این طور وارد نشده‌اند، ولی آخر قضیه همین است که الان ما برایتان می‌خوانیم: «یک سلسله بحث‌های برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آن‌ها اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجودی آن‌ها و چگونگی مرتبه وجود آن‌ها می‌باشد، فلسفه نامیده می‌شود»^۲ این موضوعی است که ایشان بحث می‌کند، حال کجای این بدیهی است؟! شما که گفتید: «بحث‌های برهانی»!! شما که این برهان‌ها را برای اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجودی آن‌ها می‌آورید!! که ما بنابر مبنای خودمان، اثبات وجود حقیقی اشیاء را، «چرایی» گفتیم، تشخیص علل و اسباب وجودی آن‌ها را، «چیستی» گفتیم و این چگونگی مرتبه وجود که گفته‌اند، دوباره به چیستی بر می‌گردد، (چون چگونگی تغییر نگفته‌اند). لذا وقتی می‌خواهد موضوع را معین کند، به «برهان آوردن» برای این سه قسمت، فلسفه می‌گوید!!

علت این مشوش صحبت کردن‌ها، این است که نتیجه‌ای که در آخر قضیه بدست می‌آورید را، همان اول بیان می‌کنید و در ابتدا به اجمال تکیه نکرده‌اید. البته این کار عیبی ندارد، ولی شما باید بگویید: فلسفه، یک علم تخصصی است، با بداهت هم شروع شده و همه احکام نظری را، به آن بداهت حمل می‌کنیم. این همان چیزی است که حاج آقایی حسینی می‌گفتند؛ ایشان می‌فرمودند: همه بحث شما - از روشنان تا فلسفه‌تان - روی همدیگر یک ساختمانی را درست کرده است که همه آن، به یک حد بر می‌گردد و آن «حد وجوب و ضرورت» می‌باشد و بقیه‌ی امور، لوازم این

حد هستند و با برهان هم اثبات‌اش می‌کنید و عیبی هم ندارد بگویید: اولش بدیهی است. ولی این که بخواهید دائماً این منطق را یک جور، دست‌کاری‌اش کنید و یک جور از ماهیت فرار کنید، محال است.

دوباره قسمت دیگری را برای شما می‌خوانم، تا ببینید آنها از چه اموری فرار می‌کنند: «مفهوم وجود، تعریف حقیقی ندارد، چون تعریف حقیقی جنس و فصل می‌خواهد». چون ماهیت جنس و فصل می‌خواهد، لذا اینها می‌خواهند بگویند: وجود جنس و فصل نمی‌خواهد تا از این منطق ماهیتی فرار کنند!!

اگر این علم، تخصصی است، باید تعریف وجود را بدهید. پس حداقل در قدم اول بگویید: بدیهی است، ولی در قدم‌های بعدی بگویید: تعریف و جنس و فصل دارد.

برادر زیبایی: نمی‌توان هم بگوییم: بدیهی است و هم بگوییم: تعریف و جنس و فصل دارد !!

حاج آقا: یعنی اگر اجمالاً در مقابل کسی که شک‌گرا است، بگویید: بدیهی است، اشکالی ندارد، ولی بعد که تفصیلش می‌خواهید بدهید، باید برهان بیاورید، تعریف باید بیاورید .

برادر زیبایی: در اینجا هم، همان اجمالش را می‌گوید: بدهت دارد و فصل و جنس ندارد، ولی وقتی که می‌خواهد خصوصیاتش را بشمارد و بگوید: رتبه دارد، ماهیت، عارض می‌شود و... در این‌ها ادعای بدهت نمی‌کند، بلکه برای اینها، استدلال هم می‌آورد .

حاج آقا: نخیر، تا آخرش ادعای بدهت می‌کند، مثلاً وقتی وارد علت و معلول می‌شوید، می‌گوید: این هم مفهومی بدیهی است! وارد امکان و وجوب می‌شوید، می‌گوید: این هم درکش بدیهی است! وارد هر چه می‌شوید، می‌گوید: بدیهی است! تا آخر هم، همین است. حال شما بگویید کجایش نظری شد؟! این علم، مگر تخصصی نیست؟! مگر مردم و عوام، اینها را می‌فهمند؟! مردم و عوام، برهان پیغمبر را نفهمیدند، معجزات انبیاء را که با چشم دیدند، انکار کردند، بحث‌های شما را بفهمند !!

در ادامه می‌نویسد: «تعریف حقیقی، باید مفهومی روشن‌تر از مفهوم مورد معرف داشته باشید و این یکی از شروط تعریف حقیقی است، در حالی که هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست تا بتواند معرف و شناسانده باشد». اگر مفهوم وجود، روشن و بدیهی است، چرا اختلاف کردید؟! مگر نمی‌گویید همان اول یک وعده اصالت ماهیتی شدند و یک وعده اصالت وجودی! این چه بدهتی است؟! غیر از این است که در همان درک اجمالی، دو تا غرض دارید که به دو تا اصالت می‌رسید؟!

برادر زیبایی: در آن درک اجمالی هیچ اختلافی ندارند .

حاج آقا: ولی وقتی به تفصیل می‌رسند، دعایشان می‌شود. پس معلوم می‌شود، درک از اجمالی که داشتند، با هم فرق می‌کرده است. یعنی وقتی که جلو رفتند، فهمیدند آن اجمالی که می‌گفتند، دو چیز بوده است. مثل این که شما فکر می‌کردید شب‌چی که آمد، آدم بود. من هم فکر می‌کردم، حیوان بود و وقتی جلو رفتیم، من فهمیدیم، حیوان بود و شما فهمیدید، اشتباه کرده‌اید.

جالب این است که شهید مطهری در رابطه با مفهوم بسیط و مرکب، در پاورقی ص ۸۲ می‌آورد: «بنابر این مفاهیم بسیطه یا اصلاً عارض ذهن نمی‌شوند و ذهن نسبت به آن‌ها، به کلی بی‌خبر است و یا این که عارض ذهن می‌شوند، در حالی که هیچ گونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر خود متمیز هستند و معنای بدهات غیر از این نیست... البته این نظر به عقیده بعضی از محققین ناتمام است، زیرا در مورد اجناس عالیه که در عین بساطت، نظری و قابل تعریف رسمی هستند، نقض می‌شود.» همان اول کار می‌گوید: بعضی محققین اختلاف دارند!! چون اولاً حیثیتی با آن برخورد می‌کنند. ثانياً اگر ما واقعا صحبت از خارج و فلسفه می‌کنیم، مگر نباید ابتدای کار از خارج شروع کنیم؟! پس این که دائماً می‌گویید: «عارض ذهن می‌شود» یعنی چه؟

برادر زیبایی: چون ما در مورد هر واقعیت خارجی خواهیم حرف بزنیم، باید اول در ذهن بیاویم .

حاج آقا: چه طور به سوفسطایی گفتید که این بچه این طور نیست که شیر خوردن در پندارش باشد، بلکه شیر را می‌مکد و می‌خورد. شما هنوز در ابتدای فلسفه هستید، با این همه اختلاف که اصلاً کاری جلو نمی‌توان برد. بسیار اشتباه است که پایه اثبات وجود را علم خودتان قرار دهید! اگر در منطق بگویید: ما می‌خواهیم علم را تقسیم کنیم، اشکالی ندارد، ولی نمی‌توانید در فلسفه دوباره پایه اثبات وجود را علم خودتان قرار دهید!! مثل ساختمان سازی است که وقتی شما نقشه‌ی ساختمان را کشیدید و مشغول ساختن ساختمان شدید، دیگر آنچه مهم است، ساختن ساختمان در «خارج» می‌باشد، نه نقشه کشیدن. شما یک‌بار تصوّر ساختمان را کرده‌اید، الآن نوبت ساختن است. من در ساختن، می‌خواهم فرق بین کاشی و آجر را بفهمم تا مثلاً ملات را با آجر اشتباه نگیرم. درست است که وقتی می‌خواهید ساختمان را بالا بیاورید، باید حواستان به نقشه هم باشد تا کج بالا نیاید. در این جا هم، فلسفه همانند ساختن ساختمان در خارج است و منطق، همان نقشه شما می‌باشد. یعنی وقتی شما وارد فلسفه شدید، باید به خارج بپردازید و هر جا که اشتباه کردید، طرف مقابل با خط‌کش (منطق) جلو اشتباه شما را می‌گیرد، ولی دوباره پایه را در منطق نگذارید. اما باز دوباره در ابتدا می‌گویند: «مفهوم وجود تعریف نمی‌خواهد»!! شما که در منطق گفته بودید مفاهیم تعریف می‌خواهند! حداقل شما «مفهوم» را می‌خواهید بحث می‌کنید که صد تا مدعی دارد؛ کفار هستند، عرفا هستند، فیلسوف‌ها هستند، پس چرا می‌گویید: بدیهی است؟!

خوب، دوباره به کتاب بر می‌گردیم: «وجود هستی، نیاز به اثبات ندارد؛ سه چیز است که برای هر انسان متعارفی روشن و واضح است و آدمی در آن تردید به خود راه نمی‌دهد: یکی آن که خودش هست و وجود دارد. دوم آن که خارج از او، چیزهایی وجود و واقعیت دارند. سوم آن که می‌تواند آن‌ها را بشناسد و از آن‌ها آگاه شود». سؤال این است که این‌ها را شما چگونه تشخیص دادید: «خودم و خارجم و علمم»؟ اگر یکی به شما گفت این‌ها وحدت دارند و یک چیز هستند، در تغایرش به چه چیزی تکیه می‌کنید؟! می‌گویید: تغایرش بدیهی و غیر قابل انکار است. حال اگر بخواهید به تغایرش تکیه کنید، آیا به ماهیت اینها، تکیه نمی‌کنید؟! آیا به اختلاف خودم و خارج و به اختلاف ما دو تا، با علم تکیه نمی‌کنید؟! آیا فصل، (حتی بالاجمال) بیان نمی‌کنید؟ البته فصل سلبی، نه اثباتی؛ یعنی بگویید: من غیر از

خارجم، خارج غیر از من است و ما دو تا غیر از علم (درکي که پیدا می‌کنم) هستیم. آیا این‌ها را باید بگویید یا نه؟ یعنی در این سه چیز که می‌گویید، به تغایر تکیه می‌کنید یا به وجود؟ اگر به وجود تکیه کنید، وحدت دارند. چون هر سه، وجود دارد، یک چیز هم هستند، لذا تغایری هم نیست. پس مجبورید در تشخیص اینها، به تغایر تکیه کنید. تغایر هم یعنی اختلاف. اختلاف هم -به زعم شما- یعنی «ماهیت». پس اولین اطلاع شما، به ماهیت تکیه می‌شود. نویسنده ادامه می‌دهد: «سوم آن که او می‌تواند آن را بشناسد و این سه امر همگی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد. هر کس در عمق "وجدان" خود به آن‌ها باور دارد». در اینجا ایشان تکیه می‌کند به این که این درک‌ها، درک‌های حضوری هستند، یعنی تغایرشان، از علم حضوری انتزاع شده است و وقتی که انتزاع شد، بحث می‌کنند که ما به ازاء خارجی‌اش (مصادقش)، اثبات می‌شود یا نه؟ یعنی وقتی یک مفهومی، ما به ازاء داشته باشد، مصادقش هم خارجا اثبات شده است. اما اگر حضوری باشد، چون می‌گویند حضوری، مصادقش با خودش است، و با خودش، وحدت دارد، دیگر نیاز به اثبات ندارد. یعنی وحدت بین عالم و معلوم، وحدت بین تصور و فردش، اگر حضوری باشد، دیگر احتیاج به اثبات ندارد. حال اگر اینجا وحدت باشد، تغایر از بین می‌رود. و اگر تغایر باشد، سه تا ما به ازاء دارد، یکی خودت، یکی خارج و یکی علم) صورت.

پس اگر دارید بحث علم حضوری می‌کنید، دیگر چرا در آخرین پاراگراف ص ۸۶ می‌گویید: «از این‌جا معلوم می‌شود که موضوع حکمت الهی "مصدق" دارد»؟! اگر بحث علم حضوری باشد، بین عالم و معلوم و علم وحدت است، لذا دیگر «مصدق دارد» یعنی چه؟!

برادر انجم شعاع: آیا علم حضوری، نمی‌تواند مصداق داشته باشد؟

حاج آقا: مصداق و کلی، بحث علم حصولی است، همین که وارد علم حصولی شدید، بحث ماهیت و تغایر و اختلاف و... مطرح می‌شود، یعنی بحث کیفیت است. لذا این خلطی است که این‌جا شده است.

شما که خودتان هم فرمودید - در ص ۸۴ > : «این سه امر همگی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشند و هر کس در "عمق وجدان" خود به آن‌ها باور دارد (یعنی وجدانی است)، إِنَّ الْإِنْسَانَ يَجِذُّ مِنْ نَفْسِي أَنْ لَنَفْسِهِ حَقِيقَةً وَاقِعِيَةً و أَنَّ هُنَاكَ حَقِيقَةً وَاقِعِيَةً وَرَايَ نَفْسِهِ و أَنَّ لَهُ أَنْ يَصْبَهَا...». یعنی هر سه را با علم حضوری می‌گویید.

اگر علم حضوری است، پس وحدت عالم و علم و معلوم می‌باشد، و دیگر بحث این که مصادقش را اثبات کنیم، مطرح نمی‌شود!!

حالا لو سلّم، اگر قبول کردیم، ما از علم حضوری، سه چیز انتزاع می‌کنیم، یکی راجع به واقعی، یکی راجع به خودم و یکی راجع به صورت. پس چون سه تا ما به ازاء دارد، سه تا مصداق هم دارد و بدیهی هم است. وحدت هم ندارند و از هم جدا هستند. یعنی سه تا علم هست، سه تا ما به ازاء در خارج دارد؛ سه تا صورت است، سه تا فرد در خارج دارد و می‌گویید: فردش حضوری است و از حالت گرفتیم.

لذا این‌ها در نهایت می‌خواهند در پایگاه منطقی‌شان، یک تغییراتی غیر قاعده‌مند، انجام بدهند که هم منطق را خراب می‌کنند و هم فلسفه را. یعنی می‌خواهند از اصالت ماهیت فرار کنند. بحث‌های دیگرشان هم، به همین صورت می‌باشد؛ مثلاً بحث اشتراک معنوی را که مطرح می‌کنند، برای گریزشان از اصالت ماهیت می‌باشد. در حالی که از اصالت ماهیت در منطق نمی‌توانید فرار کنید. یعنی نمی‌توان از تغایر فرار کرد. از علم حصولی هم نمی‌شود. چون شما قائلید که کتاب تخصصی نوشته‌اید، پس باید تلائم تصورات را تمام کنید، علیت مفهومی را تمام کنید، نسبت بین مفهومی‌ها را باید تمام کنید، البته به صورت ریاضی هم باید تمام کنید.

در بحث غرض، چون فلسفه اصالت ماهیت می‌گفت: اگر حس نبود، ماهیت به وجود نمی‌آمد (ابن سینا می‌گفت: اگر حس نبود، اصلاً هیچ چیز نبود)، در نتیجه پایگاه ماهیت، به حس بر می‌گشت و این حس اصل می‌شود و وقتی اصل شد، فلسفه شان هم حس می‌شود و از سوی دیگر، رنسانس آمده بود و می‌خواست پایگاهش را روی حس بگذارد و حجیت را هم به حس برگرداند، لذا فلاسفه آمدند و پایگاهشان را علم حضوری قرار دادند. یعنی می‌خواهند بگویند: مفاهیم وحدت، کثرت، وجود، علت، معلول، عدم، ... که پایه اصلی فلسفه هستند، از علم حضوری، نشأت می‌گیرند. یعنی مابه‌ازایش را از حس عوض کرده‌اند و گفته‌اند: مابه‌ازایش در حالات است. عیبی هم ندارد، ولی «تغایر» را نمی‌توانید نفی کنید. ولی چون در آن‌جا برای رتبه و برای کثرت، اضطراب را قائل می‌شوند و کثرت از بین می‌رود، علم حصولی هم از بین می‌رود.

ولی اگر این کار را نکنند، یعنی از علم حضوری انتزاع کنند و منضبط به منطق هم باشند، آن وقت خیلی از اشکالات و سؤال‌هایی که بعداً مطرح می‌شود، کلاً از بین می‌رود.

صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَسَلَّمَ.

۱- کتاب کلیات فلسفه - شیروانی

۲- کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

۳- کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

۴- همان کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم