

یقین ناتمام

(مدل جدیدی از معرفت‌شناسی)



اشاره

آنچه می‌خوانید، ادامه بحث راهی نو در معرفت‌شناسی است که جلسه نخست آن در شماره پیشین به چاپ رسید. میهمانان این نشست عبارتند از: دکتر یشری (نظریه پرداز)، حجت‌الاسلام حسین زاده (منتقد اول)، حجت‌الاسلام معلمی (منتقد دوم) و حجت‌الاسلام جبرئیلی که به عنوان دبیر نشست در این جلسه حضور دارند. گفتنی است حجت‌الاسلام خسروپناه و برنجکار نیز مطالبی را بیان کردند که در مشروح کرسی خواهد آمد.

جبرئیلی: ایشان در این جلسه به معرفی موضوع بحث پرداختند و اعلام کردند که یکی از برنامه‌های پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، برگزاری کرسی‌های نظریه‌پردازی یا نقد و نوآوری است که در عرصه فلسفه، این چهارمین جلسه‌ای است که برگزار می‌گردد؛ به عبارت

دیگر دو جلسه به اصالت وجود و تفسیری از آن اختصاص یافت و دو جلسه نیز به موضوع معرفت‌شناسی تعلق دارد. البته لازم به ذکر است که در فرصتی مناسب، جلسه سوم نیز در همین راستا برگزار خواهد شد. همچنین ایشان افزود که جناب آقای دکتر یثربی شک را راهگشا می‌دانند و برای آن چند رویکرد قابل هستند و با تبیینی که از رویکردها دارند، به مدعای خود می‌رسند. اکنون در ادامه، مشروح نشست به همراه مرور جلسه پیش تقدیم خوانندگان می‌گردد.

یثربی: اولاً بنده در همه مصاحبه‌ها و نوشته‌هایم این فضیلت حوزه را ارج می‌نهم که با این‌که براساس عرف و برداشت عده‌ای حوزه باید خیلی متعصب و مخالف هرگونه تجدد و حرکت باشد، در این باره پیش‌قدم است. آن عبارت در کتاب «معاد جسمانی» استاد حکیمی باید اصلاح شود که پیشی‌گرفتن دانشگاه بر حوزه و منظورشان هم بنده حقیر هستم که دانشگاهی هستم و بر حوزه پیشی گرفته‌ام. چون سابقه زیادی با ایشان نداشته‌ایم، نمی‌دانستند که بنده هر چه دارم از برکات همین کوجه و پس‌کوجه‌های فیضیه و دارالشفاء و این‌طور جاها است. هنوز هم آرزویم این است که اگر دوباره جوان شوم، که نمی‌شوم، دوره جوانیم را در همین حوزه بگذرانم.

ترسیم و مانند استاد شهید مطهری بگوییم که هر کس حرف دارد، مطرح کند؛ ما حرف داریم، منطقی داریم، عقل داریم، مخصوصاً در دوره جهانی شدن؛ بترسیم یا ترسیم، حرف‌ها گفته خواهد شد. باید مجهز شویم. اما همان‌طور که در جلسه گذشته گفتم، امید بنده این است که یک جهان‌بینی پاسخگوی نیازهای روز، یک فلسفه پاسخگوی نیازهای همه جانبه روز در سیاست، تربیت علم و ... پدید آوریم. اما بنده بر این عقیده هستم که برای این حرکت، ناخنک زدن به موجودی، لازم است یک نیاز آگاهی و یک نقض آگاهی در ما لازم است. این نقدها می‌تواند آن زمینه را فراهم آورد. اما هرگز مدعی نیستم که من آن فکر جایگزین را دارم. بنده این‌ها را به عنوان یک جرات یک پیشنهاد مطرح می‌کنم تا دیگران نیز از این کارها بکنند. شاید آن فکر جایگزین و آن صدرای زمانمان، این‌سینای زمانمان، ارسطوی زمانمان هنوز از مادر متولد نشده باشند؛ ولی چنان‌که در بحث انتظار آمده است، باید همیشه زمینه‌ساز ظهور باشیم، باید برای آن دیدگاه جایگزین و جانشین و آن نظام کامل فلسفی زمانمان نیز از

هم‌اکنون زمینه‌سازی کنیم. می‌گوییم وقتی من جرات می‌کنم که بگویم ابن‌سینا اشتباه کرده است، اگر هزار دانشجو هر کدام هزار بار بگویند یتربی اشتباه کرده، برای من مثل نقل و نبات است. خلاصه سخنان، بنده در جلسه گذشته این بود که مادر معرفت‌شناسی خود یک سری میراث‌ها داریم که اکثراً از آن اسلام نیست و یک سری چیزها داریم که واقعا برای اسلام است؛ برای نمونه در بحث علیت، علت فاعلی برای ما است، اصلاً برگرفته از قرآن است؛ اما مثلاً ماده و صورت برای ما نیست! موضوعی است که از بیرون آمده است. اگرچه علمای گذشته برای تدریس فلسفه سخت‌گیری کرده‌اند، ولی همان سخت‌گیری حسنی داشته که ما به آن بلایی که اروپا در قرن سیزدهم دچار شد، دچار نشویم. در اروپا کلیسا چون چیزی نداشت، همیشه مشتری واردات بود. تعالیم نوافلاطونیان را یکباره گرفت و تقدیس کرد. راسل و دیگران می‌گویند: اگر دو واژه را عوض کنی، تعالیم نوافلاطونیان می‌شود مسیحیت این مطلب را خودشان می‌گویند و ما بهتان نمی‌زنیم. بعدها نیز، فلسفه ارسطو از طریق ابن‌رشد و ابن‌سینا به آن‌جا منتقل شد، کلیسای قرن سیزده آن را نیز تقدیس کرد. همین‌که عوامل سبب شد که بعدها درگیری علم و دین در آن‌جا جدی شود. علمای ما با حفظ حریم این مسائل، با اسلام و وحی، اینک ما را از دچار شدن به مشکل دعوای علم و دین دور نگه داشته‌اند؛ ما همیشه باید به روحشان رحمت بفرستیم. اگرچه از جهتی گلایه می‌کنیم که چرا سخت‌گیری کرده‌اند ولی اگر فلسفه را تقدیس می‌کردند، الان چه می‌کردیم؟ الآن واقعا عناصر اربعه ارسطویی برای ما جزء مقدسات دینی قلمداد می‌شود! خوب با این شیمی جدید چه کنیم؟ می‌رفتیم به صف دعوای علم و دین و آخرش هم مجبور می‌شدیم بگوییم که علم راه خودش را برود و دین هم راه خودش را! یعنی شما بگویید که عناصر صد و چند تا است و ما هم می‌گوییم که عناصر چهار تا است. علمای ما این کار را نکرده‌اند. این هم نکته‌ای است که بنده دست‌کم در دو سه جا نوشته‌ام. این از میراث پسندیده علمای ما است که حریم را حفظ کرده‌اند. امیدوارم همین نکته را درباره عرفان هم رعایت کرده‌اند، ما در این آخر با بعضی مسائل در نیامیزیم. وحی محمدی (ص) در خود همه چیز را گنجانده است، بهترین عرفان‌ها را دارد، بهترین تفکر را دارد. بنده در بحث علیت نشان داده‌ام که این از افتخارات ما است که نخستین گروه فکری‌ای شکل گرفته است، عقل‌گرایان معتزله و شیعه هستند. منتها در استناداتم منابع شیعی ما بسیار اندک است که باید

درباره این‌ها کار شود و این‌ها استخراج گردد. اکنون از مقدمه بگذریم و به بحث اصلی بپردازیم.

اعتقاد بنده این است که ما در معرفت‌شناسیمان یک مساله داریم که زیاد سازنده نبوده و دست‌وپاگیر است. ما می‌پنداریم کسی که چیزی می‌داند، همه چیز را می‌داند و نیز همه چیز همه چیز را می‌داند! ذهن حکیم مضاهی می‌شود با عالم عینی و باور حکیم نیز خلافتش محال است! این مساله وقتی سنت شد، راه را برای هرگونه نوآوری می‌بندد. بنابراین بنده می‌گویم که گاه برای انتخابات هم انتظار داریم به متن فلان کتاب قدیمی مراجعه کنیم و ببینیم که درباره جناها چه گفته‌اند چون تصور این است که ذهن حکیم، مضاهی عالم عینی است ازلا و ابدا! بنابراین فکر می‌کنند که الان اگر یک فلسفه سیاسی برای اسلام تنظیم کنیم، حتما باید محور کار ابن سینا باشد. نه آقا! آستینی بالا بزن. بنده نیز تلاش ناچیزی برای فلسفه سیاسی شیعه، یعنی همان امامت و فلسفه امامت تنظیم کرده‌ام. براساس مبانی مشائی و عرفانی، البته ناقص است، ولی خوب دیگران کارهای بزرگ‌تری خواهند کرد.

بنابراین پیشنهاد بنده این است که ما یک مقدار بیابیم به تکیه کلامی که در طلیعه فلسفه بوده است، دقت کنیم. در طلیعه فلسفه ما در نخستین تعریف‌های فلسفی داریم که فلسفه و حکمت، تلاش انسان برای معرفت حقایق بقدر الطاقه البشری است. ما اگر این نکته را بقدر الطاقه بتوانیم تجزیه و تحلیل کنیم، می‌گوئیم که اسفار و شفا حاصل گزارش یک انسان است از فهم خود نسبت به جهان در حد توان خودش و این توان فقط توان طبیعی ذهنی نیست. این توان با ابزار نیز فرق می‌کند. یعنی اگر ابن سینا میکروسکوپ یا تلسکوپ داشت، توانش بیشتر از این چشم غیر مسلح بود برای دین جهان. اگر اطلاعات امروز در دست صدرالمتألهین (ره) بود، توانش بیشتر می‌شد. بنابراین ما بیابیم موجودی انسانی مان را، فلسفه‌مان را، محصول توان انسان‌هایی بدانیم که جلوتر از ارسطو شروع شده است تاکنون هم ادامه دارد. براساس توان‌های خاصی که در افراد پدید می‌آید. چون به قول سهروردی، هیچ وقت آن وحی‌کننده غیبی به دادن معلومات بخیل نیست «و ما هو علی الغیب بضنین». براساس «فوق کل ذی علم علیم» و براساس سنت ابراهیمی (س) است که آدم معتقد می‌شود و با دلایلی عقاید خود را

اصلاح می‌کند، تکمیل می‌کند و عینی‌تر می‌کند. ما بیاییم آن «قدرطاقه» را یک مقدار جدی بگیریم.

مسئله دیگر این است که در معرفت ما به یک حالت ظفره‌ای معتقدیم؛ یعنی ما یکباره از جهل به علم منتقل می‌شویم. یعنی شاگرد ما نمی‌داند انسان چیست. می‌گوید ما الانسان؟ الانسان ما هو؟ می‌گوید نمی‌دانم. به او می‌گوییم: آدم حسابی بگو الانسان حیوان ناطق. دیگر او همه چیز را می‌داند. این نیست! این نیست که آدم با دو کلمه، یعنی در یافتن جایگاه یک پدیده در مقوله تنظیمی ارسطو و جان‌شنینانش بگوید که من انسان را فهمیدم. انسان هزاران مسأله دارد! این طور نیست که آب چیست؟ آب یک مایع بارد است، آتش چیست؟ آتش یک چیز شعله‌ور گرم است. این‌ها تعریف‌های عرفی است! ما یک مقدار باید تعریف‌هایمان را کافی ندانیم. تعریف‌های دیگر نیز خوشبختانه در منابعمان موجود است. اصلاً لازم نیست که هر چیزی را از گذشته پیدا کنیم و حتی گاه این‌ها به گونه‌ای دست و پای ما را می‌بندند که مجبور می‌شویم بگوییم که درباره خدا هیچ تعریفی نمی‌شود گفت و هیچ شناختی هم نمی‌شود داشت! چرا شما الکتریسیته را می‌شناسید، هیچ محسوس نیست! چرا جاذبه را تعریف می‌کنید، هیچ محسوس نیست. چرا همه جا اعلام می‌کنیم که خدا حد ندارد؟ باید حتماً یک چارچوب دو کلمه‌ای در کار باشد که یک‌دفعه هر چیزی را که در خدا هست، بدانیم. کجا می‌توانی بدانی؟ مگر یک ذره را تو می‌توانی با هر چه در آن هست بدانی؟ تو خیال می‌کنی با «الحمار حیوان ناهق» خر را می‌شناختی؟ و با «الانسان حیوان ناطق» انسان را شناختی؟ اگر درباره خدا نیز چنین دوکلمه‌ای داشتی، خدا را می‌شناختی؟ نه آن‌چه گفتیم، متعلق به جلسه گذشته بود.

یکی هم در روش: پیشنهاد بنده این است که ما طلبه‌ها، دانشجویان خوب فلسفه را این‌طور تفهیم کنیم که ببین این جهان است، این هم تویی؛ ببین و بفهم. ما باید به دانشجو بگوییم این جهان تو است، این عالم تو است، ببین چطور طبقه‌بندی می‌کنی، ببین چطور می‌فهمی؛ ما بیشتر با همین مفاهیم ماهیات ذهن‌هایمان را درگیر می‌کنیم. در نتیجه دانشجو با یک سری مفاهیم، مطالبی را حفظ می‌کند، بدون این‌که اصلاً مشکل فهم جهان را احساس کند. به او می‌گوییم: «ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل» آن را هم حفظ می‌کنیم. در تحلیل خداشناسی که می‌نویسم، قبل از فارابی هشت دلیل برای اثبات خدا داریم که در معارف

ما گم شده است! بعضیهایشان مبانی خوبی دارند؛ اما چون وجوب و امکان سهل الوصول است، ما گفتیم موجود مگر ندارید؟ موجود، یا واجب است یا ممکن، ممکن هم که باشد، به واجب احتیاج دارد. آقا! در سطح جهانی، در دوره جهانی شدن، ما به این سادگی از قضیه رد بشویم؟! اگر سر به سر همین مساله و همین تقسیم بگذاریم، مشکلات بسیاری دارد.

بنابراین برای این که از آن حالت به یک حالت جدید منتقل شویم، به اصطلاح یک تحول حاصل کنیم، پیشنهاد بنده این است که شک را در ذهن انسان‌های مستعد ترویج کنیم. از شک ترسید. دنیای امروز دنیای وارونه است. یک زمان غرب خودش مروج شک بود، اما الان برگشته و مروج یقین است! چون این سیاست مسیحیت است. می‌گوید آقا «لکم دینکم ولی دین». نگوییم، «لنا دین کل عالم و لکم دین کل عالم». این خیانت به معرفت بشر است! ما باید بگوییم آقا بیاییم ادیان را روی هم بریزیم و در همه آن‌ها شک کنیم؛ بعد بیاییم مانند دکارت، ذهنمان را از نو بسازیم. ببینیم کدام دین قابل قبول است و کدام دین قابل قبول نیست. اما غرب می‌بیند که رقیب نیست، می‌گوید: ضد بی‌دینی باشیم، ولی درهم؛ ما می‌نشینیم در قم و برای بی‌دینی اروپایی‌ها عزاداری می‌کنیم. چرا عزاداری؟! چون یک بی‌دین اروپائی ممکن است یک روزی مسلمان شود، اما یک متعصب مسیحی شمشیر می‌کشد و می‌آید جنگ صلیبی راه می‌اندازد. چنان‌که سیاست‌های تجاوزگرانه هم، باز خودشان را داده‌اند زیر بال مسیحیت قدرت طلب و اقتدارگرای قدیمی.

بنابراین بیایید به صلاح اسلامی که یک دین عقلانی است شعار بدهیم؛ چرا که نه دین آن‌ها عقلانی نیست، نه هند عقلانی است، نه مسیحیت عقلانی است، نه مذاهب زاپنی عقلانی است. بلکه تنها دینی که در متش بر عقل تاکید می‌شود اسلام است. پس بیایید روی این شعار بدهیم. با احساسات وارد نشویم، احساسات نمی‌تواند در صحنه بین‌المللی رقابت کند. شما آن احساسات را همه جا دارید. حتی در آئین‌های گوساله پرستی. شما احساسات خیلی عمیق‌تر یا لااقل در حد همان دعای کمیل ما را در مراسمشان می‌بینید. احساسات را نمی‌شود با هم روی ترازو گذاشت و وزن کرد. ما بیاییم روی حوزه آگاهی و روی حوزه عقل و اندیشه کار کنیم و با این هدف شک را ترویج کنیم. شک یعنی بیایید بریزیم و بررسی کنیم. اگر قابل انتخاب است انتخاب کنیم و اگر قابل انتخاب نیست رهایش کنیم. بنابراین از شک ترسیم.

منتها داعیان شک و مبلغان شک سه گروه عمده هستند: یک گروه طرفداران مکتب‌های شهودی قدیم و جدید هستند، مثل نوافلاطونیان. این‌ها می‌گویند عقل کارآئی ندارد، عقل احمق است، عقل را کنار بگذار. این‌که عقل را بگذار کنار که چه کنی! یعنی عقل را رها کن تا بتوانی تابع مکتب ما باشی «شرط اول قدم آن است که مجنون باشی». یک عده به انگیزه ادیان غیرعقلانی عقل را تخریب می‌کنند که غرب مسیحی فقط با این انگیزه عقل را تضعیف می‌کند، حتی فلاسفه‌شان عقل را تخریب می‌کنند به خاطر این‌که مسیحیت با عقل نمی‌سازد. ما با این گرایش‌ها فاصله بگیریم و شک را در عقل مطرح کنیم. به خاطر این‌که عقل را هوشیارانه وارد میدان کنیم، برای عقل فضای کار پیدا کنیم نه این‌که بگوییم عقل ناتوان است. «این هم علم بنای آخر است!» را رها کنم خدا گفته اگر دین آباء و اجدادیت را قبول کنی، من از تو قبول نمی‌کنم، خودت باید بفهمی. این تنها دین ما است که چنین است! ما باید بگوییم شک می‌کنیم تا بفهمیم، همین عقل با شکر ما دست و پایش باز می‌شود تا بتواند کار کند. نه این‌که شک را ترویج کنیم تا دست عقل را ببندیم و برویم سراغ حوزه‌های هیروتی.

۲۹۵

یقین
تاتمام

به نفع اسلام است، به نفع دوره جهانی شدن است - دیگر جزئیات را وارد نمی‌شوم - که ما شک را ترویج کنیم. این فصل چهارم کتاب من یعنی «از یقین تا یقین» است. از این هم نترسید که مردم شکاک می‌شوند. شک چیزی است که هیچ‌کس دلش نمی‌خواهد در آن بماند، شک مثل حیرت و مثل سرگردانی است. حتی آن‌هایی هم که مدعی هستند همیشه در شک هستیم، مطمئن باشید که همیشه در شک نیستند. نمی‌مانند در شک؛ شک فقط ابزاری است برای رسیدن به یقین آگاهانه. فصل بعد در یقین است. این‌جا هم گفته‌ام که غرب شک را به صورت «تابو» در میراثش داشت بدبختانه مسیحیت هم افتاد به آن خط. چرا؟ چون وقتی شما تاریخ فلسفه را مطالعه بفرمایید، یک گرایش غیرعقلانی از قبل از ارسطو شروع می‌شود تا فلوطین. فلوطین خودش خیلی ضد مسیحیت بود، همین فرفورئوس از مسیحیت نقدی کرده برای نقد روشنفکران معاصر امروزی. او گفته است که گزاره‌های این دین، عقلانی و قابل فهم نیست، این‌چطور دینی است؟ این‌ها آمدند بعد با زور و قدرت، سنت تفکر را باطل کردند؛ یعنی دیگر سنت فلسفی ادامه نیافت، یعنی تمام محتوایش را در مسیحیت تحریفی بی‌محتوای خودشان خالی کردند. شک را از آن‌ها به ارث بردند، چون اصول مسیحیت

هم شکی بود، یعنی نمی‌شد تجزیه و تحلیل عقلانی در آن ارائه داد، این‌ها آمدند همان سنت را با قوت بیشتری ادامه دادند.

بنابراین شک در غرب یک هدف دینی است و ما در جهان اسلام به دنبال یقین هستیم. شک را هم مطرح می‌کنیم نه به خاطر دین ضعیفمان که آن را احیا کنیم! بلکه شک را با ارشاد دینمان مطرح می‌کنیم تا سره را از ناسره و غلط را از درست و خطا را از صواب تشخیص دهیم.

بنابراین بنده معتقدم الان که با رنگ‌های مختلف از شکاکیت و نسبیت و پدیدارشناسی، از بیرون خبر نداریم، یک چیزهایی در ذهنمان است و با آن‌ها درگیر هستیم. فرق ندارد، این‌ها همه‌شان یک چیز هستند. برای این که با این‌ها مبارزه کنیم، باید کمی در موضوع خود تجدیدنظر کنیم؛ زیرا یک مقدار از شکاکیت هم از دیدگاه قاطع ما ناشی است. تو وقتی می‌گویی من یکبار همه چیز را می‌دانم، او هم می‌آید چند تا شاهد می‌آورد که کجا می‌دانی؟ پس این اختلافات چیست؟ یک مقدار ما دیدگاه معرفت‌شناسیمان را تقویت کنیم و بنیادی‌تر بیاییم، به نفع ما است. شکاکیت چیزی نیست که بشر به آن علاقه‌مند باشد. من این‌جا یک سری مسائل بنیادی را - همانی را که مرحوم علامه هم پیشنهاد کردند از قبیل اقرار به واقعیت، اقرار به این‌که من می‌توانم با واقعیت ارتباط برقرار کنم - به عنوان اصول بنیادی اندیشه مطرح کنم. بالاخره شکاک هم که باشی، باید این را مطرح کنی، یک جهانی ممکن است باشد، منی باشد. ببینیم این من با آن جهان ارتباط دارد یا نه. این‌ها را مطرح کرده‌اند. بعد از این‌ها یعنی قبول واقعیت داشتن من و جهان و امکان ارتباط من با جهان، من می‌گویم باید به این ارتباط دقت کنیم. با این استدلال استاد بزرگوارمان که «اگر مطابقت نباشد، علم جهل می‌شود» مشکل حل نمی‌شود. اصلاً بحث همین است که علم ما جهل است یا واقعا علم است. مدعا برای خودش که دلیل نمی‌شود! ما به جای این بیاییم و ببینیم چقدر عالم هستیم. این توان بشری تا کجا می‌تواند برود، به تنهایی تا کجا می‌تواند برود، با دین تا کجا می‌تواند برود، با شهود تا کجا می‌تواند برود.

بنابراین بنده پیشنهاد می‌کنم که نخست ما بیاییم محدودیت خودمان را در فهم جهان قبول کنیم. روی این نظریه پردازی کنیم. دوم، براساس همین محدودیت امکان خطا، خطا نه به معنای

این که من الان ببینم مثلا این دست من است ولی بگویم نخیر، این دست من نیست. اصلا دست نیست یک مورچه است. خطا به این معنا نه! خطا به این معنی که آن که من تصور می‌کنم درک کرده‌ام، صدها گونه احتیاج به تکمیل دارد، چقدر درک کرده‌ای؟ آن آدمی که خورشید را به اندازه یک بشقاب درخشان دید، دروغ ندید. اما آیا معرفت ما باید از خورشید در همان حد محدود بماند، ما بیاییم این تعالی معرفت و پیشرفت معرفت را مطرح کنیم.

برای این که این را مطرح کنیم، باید بار دیگر به معرفت‌شناسیمان برگردیم و یک مقدار دستکاری کنیم. بعد از این جا که گذشتیم، این که آیا ما بیاییم «به قدر الطاقه» را مطرح کنیم نسبی‌گرا نمی‌شویم؟ من آن را مفضلا توضیح داده‌ام. شکاک نمی‌شویم؟ خود شکاکیت و نسبییت یک مقدار نتیجه آن قاطعیت است و مطلق‌گرفتن دیدگاه فهم انسانی است. بعد معرفت در حال گسترش را مطرح کرده‌ام که بکشیم ذهن و عین را از راه‌های ممکن به یکدیگر ارتباط مطمئن تر بدهیم و روزه‌روز بر دامنه ارتباط این دو بیفزاییم و به معرفت یقینی یک مقدار حالت روانشناختی بدهیم، بگوییم ما روی آن چیزهایی حساب می‌کنیم که فعلا با تمام امکاناتی که داریم به آن اطمینان کرده‌ایم. اما بلافاصله بگوییم هرگز مطمئن نیستیم که این تمام شده و درها برای بیش از این بسته است و نگوییم هم که این غلط است! شاید من یک جور می‌فهمم که تا این جایش قاطع قاطع و درست درست است؛ اما امکان دارد تا این جا نیز تحولاتی پیدا کند. گاه این تحول ممکن است درصد بزرگی از این معرفت را عوض کند و گاه ممکن است یک چیز حاشیه‌ای را عوض کند.

من به این اصل معتقدم، آن روزی که فیزیک ارسطو نقد شد تا آن روز که نیوتن فیزیک جدیدی به جامعه ارائه داد، سه قرن بیشتر طول کشید. این که من می‌گویم، جانشین نیست، من این را آگاهانه می‌دانم! فقط عرض کردم به عنوان مشق است، یک تعرینی که جرات کنیم حرف جدیدی بزنیم. شاید آن معرفت‌شناسی مناسب شان اسلام در آینده نه چندان نزدیک شاید صد سال دیگر تنظیم شود. ولی اگر ما امروزه این حرکت‌ها را شروع کنیم، باور بنده این است که در فضیلت کار شریک خواهیم بود. بنابراین چون من قبول دارم که حرفم نهایی نیست و همان باور مورد اطمینان فعلی خودم است، ممکن است با دیدن یک نکته، یک قسمت از این باور فرو بریزد. بنابراین خیلی علاقه‌مند هستم از دوستانم بشنوم، تذکرات آن دفعه را هم کاملا

یادداشت کرده‌ام و دوستان دوباره ویرایش کرده‌اند. همه این‌ها را کنار هم می‌گذارم و استفاده می‌کنم. چون عرض کردم که با این‌ها عقد اخوت نبسته‌ام. بالاخره یک چیزهایی است که نوشته‌ایم و هر لحظه قابل پاره کردن است. همه شما را به خدا می‌سپارم.

جبرئیلی: ایشان بعد از سخنرانی دکتر یربیری افزودند که نظرات ایشان در کتابی به نام «از یقین تا یقین» به چاپ رسیده است و چون این کتاب در اختیار ناقدان و میهمانان حاضر در جلسه قرار دارد، آقای دکتر از بعضی مسائل رد شدند و دوستان را به آن کتاب ارجاع دادند. اکنون در ادامه سخنان حجت الاسلام حسین زاده در نقد نظریه دکتر یربیری آورده می‌شود.

حسین زاده: بنده نکاتی را در مورد فصل‌های چهارم و پنجم کتاب «از یقین تا یقین» یادداشت کرده‌ام که بیان می‌کنم.

یک نکته این که نقد باید هم جهات مثبت یک اثر را دربرگیرد و هم جهاتی که به نظر ناقد منفی می‌رسد. نکات جالب توجهی در نوشته ایشان دیده می‌شود که از جمله آن‌ها، مساله دستگاه تعریف ارسطویی و تعریفی است که منطوق ارسطویی ارائه می‌دهد. در واقع تعریفی که مورد بحث قرار گرفته براساس حد و رسم است و نیز آن‌چه از اشیای عینی به ذهن انسان می‌آید، آیا ماهیتا با هم یکی هستند یا تفاوت دارند؟ آیا حکایت است و مفهوم یا امری است فراتر از آن؟ این نظریه را هم جناب دکتر مورد بررسی قرار داده‌اند. البته در همین جا باید توجه داشته باشیم که دستگاه تعریف ارسطویی توسط شیخ اشراق و اشراقیون، خواجه نصیرالدین طوسی و اساتید بزرگوار در عصر حاضر مورد نقادی قرار گرفته است. بنابراین نگاه دوباره به دستگاه تعریف و نیز مساله وجود ذهنی و آن‌چه ما از وجود ذهنی درک می‌کنیم، یک امر مبارکی است.

اما وقتی بنده دقت کردم، با خود گفتم که از این راه نو چه راه نویی در معرفت‌شناسی دیده می‌شود؟ یعنی خیلی تلاش کرده‌ام که ببینم آیا آقای دکتر یک نظام هماهنگی بدیلی به جای معرفت‌شناسی قدمایی که مورد نقد قرار داده‌اند، ارائه کرده‌اند؟ یا به نظر می‌رسد که درباره این مطلب و این نظریه پردازی در واقع شاید همان‌طور که آقای دکتر اشاره کرده‌اند که همه جانبه باشد، تلاش چندانی نشده است و احتیاج به سعی بیشتری دارد. ایشان ابتدا یقین را به باور مطمئنی تعریف می‌کنند و بعد براساس این تعریف یقین، شک را به عنوان راهی برای رسیدن به

این یقین معرفی می‌کنند. این چارچوب کلی بحث است. اما جزئیات بسیاری در کلام و تئوری ایشان وجود دارد. نکته اصلی که بر آن تکیه می‌کنند، این است که ما همه حقیقت را نمی‌توانیم بیابیم. آن چه می‌یابیم همه حقیقت نیست و براساس این نگرش، شک را برای رسیدن به حقیقت مطرح می‌کنند و تمسکشان به گفته دکارت برای رسیدن به این منظور است. آیا می‌توان به این گفته ملتزم شد؟

اکنون بنده در این قسمت به بررسی فصل چهارم کتاب می‌پردازم.

بنده برای این که از متن کتاب دورتر نشوم، به بعضی مطالبی که نوشته‌اند اشاره و نقد خود را عرضه می‌کنم. از جمله در صفحه ۸۲ می‌فرمایند: «بیکن منطق دیگری را به جای آن (منطق ارسطویی) گذاشت، روش بهتری را برای تحصیل دانش پیشنهاد کرد». لازم است خاطر نشان کنم که مورخان در تاریخ علم و فلسفه بیان کرده‌اند که پس از آشنایی با تمدن اسلامی و منطق ارسطویی چنین تحولات عجیب و بزرگی در جامعه مغرب زمین به وجود آمد. چطور بیکن آمد و منطق ارسطویی را به کناری نهاد؟ البته گفتنی است که ایشان به شیوه تجربی بهای بیشتری داد، همان شیوه‌ای که در منطق ارسطویی فراوان به آن تکیه شده بود.

در صفحه ۸۲ و ۸۴ می‌فرمایند: «دکارت به جای آن که منطق را اصلاح کند، پیشنهاد مطمئن تری ارائه داد که همین شک دستوری است». من در جواب این نکته باید بگویم که اتفاقاً یکی از عناصر غیر معقول تفکر دکارتی همین شکاکیت مطلق است. کسی که در شک مطلق فرو رود، بیرون آمدن از آن ممکن نیست. کسی که سرمایه معرفتی را انکار کند، چگونه می‌توانیم دست او را بگیریم و از این گرداب و باتلاق شکاکیت نجات دهیم؟! این توهمی بیش نیست. اتفاقاً تفکر دکارتی راه را برای شکاکیت هموارتر کرد. تاملات آغازین او فرهیختگان را به شک فرو برد و تاملات بعد و راه حل‌های او نتوانست آن‌ها را از کام شکاکیت نجات دهد. شما اگر روش قدما را بنگرید، متفکران مسلمان، فیلسوفان یونان مثل ارسطو و سقراط در مواجهه با شکاکیت ظنچین رویکردی داشته‌اند که می‌گفتند بدون تردید ما معرفت‌هایی داریم، خطاهایی هم بدون تردید داریم، معیاری بیابیم که حقیقت را از خطا تمیز دهیم. در واقع به دنبال نشان دادن معیار بوده‌اند، به دنبال این بوده‌اند که ما با سرمایه معرفتی، خطا را از حقیقت تمیز دهیم. اگر کسی این سرمایه‌های معرفتی را انکار کند و بخواهد جدلاً جلو بیاید، او ناموفق

است. ابن سینا در هزار سال پیش می‌گوید: اگر کسی بخواهد با تمسک با افعال انسانی وجود نفس انسانی را اثبات کند، چنین استدلالی عقیم است. شما جدلا می‌توانید چنین استدلالی را ارائه کنید، اما حقیقتاً نمی‌توانید چنین استدلالی را اقامه کنید. چنین استدلالی ناکام است! بنابراین می‌اندیشیم یا شک می‌کنم، پس هستم، این برای جدل خوب است! مگر انسان باید اندیشه‌اش را با جدل آغاز کند؟ مگر انسان سرمایه معرفتی ندارد؟ اتفاقاً شما در فصل‌های بعد برای پایه‌های معرفت‌شناسی خود سه اصل بدیهی معرفتی کرده‌اید. اگر شکاکیت یک راه نو است، پس در همان‌ها هم تشکیک می‌کنیم؟ چگونه ما را نسبت به این‌که من هستم، جهان خارج وجود دارد، من با جهان خارج ارتباط دارم - این فرمایشات جناب استاد است - چگونه من این‌ها را سرمایه معرفتی خود قرار می‌دهم؟ آیا این‌طور غایبانه تاختن به نظام قدما و ارسطو درست است؟ ما اول بیاییم ببینیم چه گفته‌اند، آن را تبیین کنیم. آن‌ها (ارسطو، سقراط و حتی افلاطون) گفته‌اند که سرمایه معرفتی انسان این‌ها است، منتها با رویکردهای مختلف. همچنین حکمای اسلام، اشراقیون، مشائون، پیروان حکمت متعالیه و فیلسوفان و متکلمان ما در این عقیده متفق‌القولند که ما یک سرمایه‌های معرفتی داریم و با این سرمایه به دنبال این هستیم که خطا را تمیز دهند و دانش‌های نظری را ارزیابی کنند. در نتیجه آن‌چه به عنوان رویکرد روشی دکارت می‌گیرید، یک رویکرد خطرناکی است که با آن نمی‌توانیم از باتلاق شکاکیت بیرون آییم. پس سخن بنده این است که شکاکیت دکارتی و روش او یک روش نامعقول و غیرعقلایی است.

در ص ۸۵ می‌فرمایند: «شک با رویکرد و هدف غیرعقلانی وسیله‌ای است برای ناتوان نشان دادن عقل و سرکوب آن؛ امور غیرعقلانی که به خاطر آن عقل را کنار زده و ناتوان معرفی می‌کنند عبارت است از دین» در این جان به رغم نظریه خودتان، دین را غیرعقلانی جلوه می‌دهید؛ درحالی‌که اعتبار و حجیت اسلام بر پایه عقل است و باید بر این تأکید کنید که منظورتان از ادیان، ادیان غیر اسلامی است. باید مشخص شود که کدام دین را نقد می‌کنید. همان‌طور که خود بدان اذعان دارید، دین حجت ظاهری است و عقل هم حجت باطنی است؛ به علاوه فرق است میان ضد عقل و فراعقل. اسلام ضد عقل ندارد اما فراعقل دارد. پاره‌ای از احکام و آموزه‌های دینی فراعقل است، اما عقل‌گریز و ضدعقل نیست. گرچه در ادامه بحث،

استدراک کرده و اصول اسلام را عقلانی دانسته‌اید، اما لازم بود میان آموزه‌های فراعقل اسلام و امور ضد عقل اینان تحریق شده تفکیک قایل می‌شدید. بدین‌سان، این مطلق‌گویی‌ها و تعمیم‌گویی‌ها نیاز به اصلاحیه دارد.

در صفحه ۹۰ می‌فرمایید: «دیگران به شک و تخریب می‌پرداختند اما دکارت توانست این شک را در مسیر یقین قرار داده و آن سلب و نفی را به سوی اثبات هدایت کند». این مطلب را پیش از این نیز عرض کردم که دکارت در این راه موفق نبود و صرفاً در برهه خاصی توانست در مقابل شکاکیت سدی شود و درباره این نکته که دکارت از غزالی تأثیر پذیرفته یا تأثیر پذیرفته است، مورخان شواهدی اقامه کرده‌اند که در خور تأمل است. شما بدون توجه به این شواهد صرفاً با ادعا می‌خواهید رد بشوید.

در صفحه ۹۲ می‌فرمایید «همین روش نو در اندیشه باعث شد برخلاف ارسطو که بیست قرن بر مغزها حکومت می‌کرد، در کمتر از یک قرن همه رشته‌های دکارت پنبه شود». این سخن تأملات بسیاری لازم دارد: اولاً به غیر از برخی نظریه‌های علم طبیعی در آن زمان و نیز فلسفه بعد از علم ارسطویی، ارسطو هنوز بر جهان اندیشه حکومت می‌کند. ثانیاً در معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و مانند آن‌ها جهان رمیده از ارسطو دارد به سوی ارسطو باز می‌گردد؛ از جمله السدیرمک اینتایر و همفکران او در فلسفه اخلاق. در این زمینه جناب آقای دکتر لگنهاوسن تحقیقی دارند که درخور توجه است؛ همچنین به تازگی چند تن از اندیشمندان مغرب زمین دست از آن دیدگاه‌های شکاکانه و تجددگرایانه شسته‌اند؛ لورس بنجور که زمانی از حامیان سرسخت انسجام‌گروی بود، از تئوری خودش برگشته و از مبنای ارسطویی دفاع می‌کند، البته با قرائت خودش. اندیشمند دیگر از مبنای ارسطویی با قرائت ویژه خود دفاع می‌کند، فمرتون است. ما در حوزه‌های مختلف می‌بینیم که جهان به سوی ارسطو برمی‌گردد، چنین نیست که حکومت ارسطو بعد از بیست قرن از بین رفته است. نه! هوز هم در جهان، اندیشه ارسطو حاکم است، البته تئوری‌های علمی آن زمان که تحت تأثیر دانشمندان آن زمان بوده، اکنون به گوشه‌ای نهاده شده است.

در صفحه ۹۴ می‌فرمایید: «ما برای حرکت فکری ناچاریم که جرات گذر از این یقین خام را داشته باشیم و پیشنهاد می‌کنید که شک مطرح کنیم و شک کنیم». بنده عرض می‌کنم که ما

به چه چیز یقین خام داریم؟ آیا در اصول دین خود می‌توانیم تردید کنیم؟ آیا در وجود خدا می‌توانیم تردید کنیم؟ آیا یقین ما به خودمان و احوال و قوای خودمان و مبدأمان یقین خام است؟ شما که دم از معرفت‌شناسی قرآنی می‌زنید و قویا از آن حمایت می‌کنید، درباره این آیه شریفه افی الله شک چه پاسخی دارید؟ مگر ما حق داریم که در هر چیزی شک کنیم؟ مگر ما به وجود خدا علم حضوری نداریم؟ مگر ما علم فطری نداریم؟ ما اگر هیچ برهانی بر وجود خدا نداشته باشیم که بسیار داریم، همین معرفت حضوری ما و معرفت فطری ما به ذات اقدس اله بس است. بنده در این باب نظریه‌ای به نام «تحدی‌طلبی» مطرح کرده‌ام. قرآن می‌گوید خدا را می‌شناسید؟ شخصی آمده از طرف خدا، این هم کتابش است. خیلی راه هموار می‌شود! احتیاجی به این ددرسهای شما نیست! نیازی نیست که ما شک را در اصول اعتقادی مطرح کنیم و بعد در آن بلغزیم ما در یک گفتمان عقلایی با ادیان، مشترکاتی را که داریم می‌توانیم روشن سازیم. از طرفی شما می‌گویید ادیان دیگر هیچ؛ خود قرآن می‌گوید «تعالوا» یعنی بیایید، فراخوانی می‌کند. ما مشترکاتی در رسالت و در خداشناسی داریم؛ البته اختلاف‌نظر هم فراوان داریم. این طور نیست که ما نمی‌توانیم گفتمانی مبنی بر خداشناسی و توحید داشته باشیم، این خداشناسی فطری و توحیدی است و هیچ شکی در آن نمی‌توان کرد. شک در مورد خدا غیرمعقول است و عقیده بنده این است که گزاره «خدا هست» بدیهی و وجدانی است؛ چطور شما می‌گویید من هستم؟ «من هستم»، یک گزاره فطری و گزاره وجدانی حاکی از علم حضوری شما است. «خدا هست» هم یک گزاره فطری و گزاره وجدانی حاکی از علم حضوری است؛ منتها می‌شود برهان‌هایی آورد، این برهان‌ها منبه بوده، جنبه تنبیهی دارند. شکاکیت پیشنهادی و تردید در یقین خام مورد ادعای شما نسبت به چیست؟ ما در اصول و ارزش‌هایمان شکاکیت را روا نمی‌داریم. ولی جای سوال هست! این گفته شما که شک آری، ما از شک نمی‌ترسیم؛ ما هم می‌گوییم ما از شک نمی‌ترسیم، از پرسش و چون و چرا نمی‌ترسیم، اما از شکاکیت بسیار می‌ترسیم. شکاکیت نامعقول است و ما نباید اجازه دهیم که در سرمایه‌های معرفتی ما تشکیک شود. پس باید ببینیم موضوع بحث ما و معرفت‌شناسی ما و نزاع ما کجا است و آن‌ها را تمیز دهیم، کلی‌گویی و مبهم‌گویی نکنیم.

در صفحه ۹۵ می‌فرمایند: انسان در دانش و تکنولوژی و شرایط جدید زندگی اجتماعی خود عقب‌گرد نخواهند کرد. شان فیلسوف از بیانات خطایی عاری است و عرض می‌کنم که دلیل این گفته چیست؟ آیا شما یک اصل علمی دارید که جهان عقب‌گرد نمی‌کند؟ من نمونه دارم. فرقه‌ای در کانادا و آمریکا زندگی می‌کنند که به تکنولوژی نه گفته‌اند و در زلزله رودبار و شمال نیز کمک کردند. زندگیشان را براساس زندگی طبیعی و نفی تکنولوژی به خوبی اداره کرده‌اند. حتی در دانشگاه‌های معروف متخصصانی دارند و دانشگاه‌هایی هم در سراسر دنیا دارند و وضع مادیشان هم بسیار خوب است. چرا جهان یک روزی به یک زندگی آرام برنگردد؟ این‌هایی که علیه صنعت طغیان کرده‌اند، فلسفه‌ای دارند، شاید پانک که در این‌جا یک معنای لوده‌ای پیدا کرده است، فلسفه اصلیش اعتراض به تکنولوژی باشد. به‌رحال این‌ها جای بحث دارد، من در این زمینه تخصص ندارم، ولی آن‌چه با چشمان خود دیده یا شنیده‌ام را نقل می‌کنم.

۳۰۳

در صفحه ۱۰۰ فرموده‌اند: «علم نبود غیر علم عاشقی» ببینید ما فرهیختگانی مثل شیخ بهایی، ابن‌عربی، علامه، حضرت امام داریم. آیا این‌ها می‌خواستند با دیدگاه‌های عرفانی خود ارزش معرفت‌شناسی علوم و دانش‌های بشری را انکار کنند یا درصدد القای این بودند که این‌ها حجاب می‌شود؟ به نظر می‌رسد که این جهت را هم باید به آن توجه کنیم. ما موعظه‌های اندیشمندان و متفکران را به اشتباه تفسیر نکنیم و نپنداریم که آن‌ها راه عقل را مسدود می‌دانسته‌اند. آیا چنین نسبتی به آن می‌توان داد؟ بله، ممکن است عده‌ای بر این عقیده باشند که راه عقل مسدود است، ولی عرفای بزرگواری که ما می‌شناسیم، چنین چیزی نگفته‌اند. در صفحه ۱۰۲ می‌فرمایید: راه‌های غیر عقلانی معرفت (مثل مکاشفه) را که با ابزار عقل و اندیشه قابل بررسی نیستند، نمی‌تواند مبنای جدی معرفت و رفتار قرار گیرد. بنده عرض می‌کنم که مکاشفه بر دو قسم است: اول مکاشفه‌ای که باید با ریاضت حاصل شود، دوم مکاشفه‌ای که همگانی است و همگان دارند. آن مکاشفه‌ای که همگان دارند، علم حضوری افراد به خودشان و به قوا و احوال نفسانیشان است، چنین مکاشفه‌ای می‌تواند مبنای معرفت ما باشد و اصلاً منطبق قرآن فطرت است و فطرت هم همین است. فطرت علم حضوری به ذات اقدس اله است. این می‌تواند مبنای معرفتی ما باشد. اما مکاشفه غیر همگانی که با ریاضت

تحصیل می‌شود، خود، نیاز به معیار ارزیابی دارد که در معرفت‌شناسی عرفان در این باره بحث شده است.

در صفحه ۱۰۲ آمده است: «این راه مطمئن و قابل فهم نیست». به نظر من راه شهود خداوند بسیار معتبرتر از راه عقل است. درحقیقت خداوند را باید با قلب شناخت؛ همه‌کس این معرفت را دارد. این که می‌گوییم این معرفت جزئی است و این علم حضوری برای افراد خاصی است و همگانی نیست. همگانی یعنی چه؟ اگر منظور این است که نمی‌توانیم به دیگران انتقال دهیم، این معنا درست است، اما همه دارند. یک علم حضوری عام و گسترده است. پس ما می‌توانیم مبنا و مبانی اصول عقاید خود را بر این پایه مبتنی کنیم. هرکس می‌تواند با مراجعه به قلب و درون خود خدا را به‌گونه‌ای شهودی بشناسد. علاوه بر راه عقل، در کتاب و سنت بر این راه که راه شهود و علم حضوری است تکیه شده است.

در صفحه ۱۰۴ می‌فرمایید: «در میان این افراط و تفریط، راه میانه‌ای را پیشنهاد می‌کنم. این راه میانه را در دو اصل زیر خلاصه می‌کنم:

۱. اعتماد به قوای ادراکی انسان

۲. کوشش همیشگی برای نقد و ابطال یافته‌ها»

این نکته دیدگاهی چون معرفت‌شناسی نسبی‌گرا و مبناگروری خطاپذیر و وثاقت‌گروری را برای ما تداعی می‌کند که البته بعید می‌دانم منظور شما باشد. اما بنده پیشنهاد می‌کنم به جای اصل دوم، که می‌فرمایید کوشش همیشگی برای نقد و ابطال یافته‌ها، بفرمایید تلاش برای این که منطقی و روش صحیح استدلال را در گزاره‌های نظری به کار ببندیم. این یعنی چه؟ یعنی ما می‌توانیم دانش حقیقی داشته باشیم، یقین هم نه معنایی که شما می‌فرمایید! یقین همان معنای ارسطویی، ابن‌سینوی و صدرایی خودش یعنی اعتقاد جازم صادق ثابت. چگونه ما به این یقین دست یابیم؟ در حوزه مسائل هستی‌شناسانه و فلسفه، ریاضی و علوم ریاضی می‌توانیم به این یقین دست یابیم. در هندسه و در حساب به این یقین دست یافته‌ایم، در فلسفه هم اگر همان روش ریاضی را پی بگیریم، می‌توانیم گزاره‌های خودمان را آکسی‌ماتایز کنیم، یعنی نظریه‌مان را به بدیهی ارجاع دهیم. اگر خطا و مغالطه‌ای رخ داده یا به‌خاطر این دلیل است که به علوم تجربی ظنی مراجعه کرده و از این علوم استفاده کرده‌ایم و براساس آن یک استدلال عقلی

اقامه کرده‌ایم یا در صورت استدلال اشتباه کرده‌ایم، یعنی خطا به لحاظ ماده و صورت استدلال. اگر این اصل معرفت‌شناسانه را رعایت کرده بودیم، این خطاها و این تغییرها رخ نمی‌داد. اتفاقاً بنده تمایل داشتم تغییر و تحول‌هایی را که در فلسفه رخ داده است بشمرید. من خیلی تلاش کردم که شماره کنم اما بجز چند مورد که کمتر از تعداد انگشتان دست است مثلاً عقول عشره نیافتیم. عمده آن تغییرها (به معنای «وابطال در فلسفه بعد العلم بوده است نه فلسفه قبل العلم، در گزاره‌های پسینی بوده است نه گزاره‌های پیشینی. تأثراتی که از علوم تجربی بوده است، باید دید که در فلسفه به معنای هستی‌شناسی چه چیزهایی هستند؟ آیا پیدا کرده‌اید؟ چند تا است؟ بنابراین می‌توانیم براساس همان یقین فلسفی و منطقی که گفته‌اند، ما یک دانش‌های یقینی داشته باشیم. آیا بشر با دانش‌های یقینی هندسی و علوم ریاضی ایستا شده و جمود فکری یافته است؟ البته اصل دهم در هندسه اقلیدسی اثبات نشده است. می‌بینیم که در این جا هندسه‌های بدیل مطرح می‌شود؛ ولی همان هندسه‌ها نیز براساس اصول بدیهی و مسلم ارائه می‌گردد.

۳۰۵

این نکته را هم عرض می‌کنم که ما می‌توانیم براساس معرفت‌شناسی قدما و اعمال دقیق قواعد آن‌ها، معرفت‌های خود را ارزیابی کنیم، حقیقت را از خطا تشخیص دهیم و این از طریق ارجاع نظری به بدیهی ممکن است؛ یعنی نظریه‌ها را به بدیهات ارجاع دهیم تا بتوانیم دانش‌های یقینی ارائه کنیم. تئوری ما این است! همان‌طوری که در هندسه، بشر موفق است، در منطق موفق است، همین‌طور هم می‌تواند در معرفت‌شناسی دینی فلسفه اخلاق، فلسفه دین، هستی‌شناسی به چنین توفیقی دست یابد. اتفاقاً مرحوم علامه حلی در «کشف المراد» عبارت بسیار زیبایی دارد. در کشف‌المرادهای چاپ قدیمی ۱۸۲ در آن‌جا که عبارت فی وجوب النظر است، متکلمان ما درباره نظر، اندیشه‌ورزی و خردورزی صحبت کرده تشکیکاتی نیز از یونان باستان مطرح کرده‌اند که ایشان بر پایه معرفت‌شناسی به زیبایی پاسخ می‌دهد.

در بررسی فصل پنجم آن‌چه حائز اهمیت است، تکرار این ادعا است که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم. بنده در این‌جا واقعا از ایشان تقاضا می‌کنم که توضیح دهند حقیقت ناب چیست؟ این‌جا که می‌فرمایند ما به حقیقت ناب، دسترسی نداریم، منظورشان چیست؟ به نظر می‌رسد در این‌جا یک مغالطه کل و جزء صورت گرفته است. آیا منظور از این‌که ما دسترسی

به حقیقت ناب نداریم، یعنی این‌که واقعیت فی نفسه اشیاء را نمی‌شناسیم؟ آیا اشیا را آن‌چنان که برای من پدیدار می‌شود می‌شناسیم (کما یظهر لنا) یا آن‌چنان که هستند به آن‌ها معرفت پیدا می‌کنیم؟ ما هر چیزی را اگر می‌شناسیم و معرفتمان درست و صادق است، مثلا اگر معرفت داریم که دو به اضافه دو مساوی است با چهار، آن‌چنان‌که هست می‌شناسیم، نه این‌که چون برای ذهن من این چنین پدیدار شده است. اگر می‌گوییم که پاره‌ای از اشیای مادی را می‌شناسیم و به آن معرفت داریم، این‌ها هم چنین است یا این‌که منظور از این که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم این است که کل جهان را نمی‌شناسیم؟ ایشان عبارتی دارند مبنی بر این‌که ما کل واقعیت و کل جهان را نمی‌شناسیم؛ یعنی به حقیقت ناب دسترسی نداریم. این نکته قابل توجهی است که اگر ما به این توجه نکنیم و تمیز ندهیم، دچار مغالطه می‌شویم. بله! ما نسبت به مجموعه جهان معرفت نداریم و هیچ‌کسی چنین ادعای نامعقولی ندارد. اگر مثلا چنین چیزی در کلام عاقلی مثل عرفا پیدا شود، یک وجهی دارد، یک وجه حمل بر صحت دارد حاصل آن‌که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم، گفته کسانی را تداعی می‌کند که قایل هستند اشیاء را کما هو نمی‌شناسیم. آن‌چه ما به عنوان معرفت‌شناسی مدعی هستیم، این است که من اگر حضرت‌تعالی را می‌شناسم، اگر این در و دیوار را می‌شناسم، اگر من ریاضیات را می‌شناسم، به خودم و احوالم معرفت دارم. من به این امور آن‌چنان‌که هست معرفت دارم. دیدگاه کانت و متاثران از کانت مردود است ما اگر واقعیتی را می‌شناسیم، آن‌چنان‌که هست می‌شناسیم نه این‌که به آن تقرب یابیم. و البته بنده مفضل در این زمینه نوشته‌هایی دارم، در معرفت فلسفی شماره ۵ خواهش می‌کنم شما این عرض بنده را ببینید و نقادی بفرمایید؛ پس این‌که می‌فرمایید همه حقیقت را هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند، دو تفسیر دارد: یک تفسیر آن حق است، ولی هیچ‌کس آن را ادا نکرده است. تفسیر دیگر آن این است که من پدیده‌ها را می‌شناسم نه واقعیت اشیا را که این ایده‌آلیسم با نوعی نسبی‌گرایی است. اگر من خود یا شما را می‌شناسم، از نظر معرفت‌شناسان، من آن‌چنان‌که هست می‌شناسم؛ اما این‌که آیا ما ذاتیات اشیا را می‌شناسیم یا نمی‌شناسیم؟ ارتباطی با این بحث ندارد اتفاقا بنده هم به پیروی از شیخ اشراق و بسیاری دیگر معتقدم که ذاتیات اشیا را نمی‌توانیم با حس و عقل بشناسیم. اما معنای این حرف این نیست!

در ص ۱۰۸ آمده است: «من هستم، جهان هست، من با جهان ارتباط دارم» اولاً، اصل دوم شما، یعنی جهان هست، بر برهان مبتنی است و به استدلال و دلیل نیاز دارد. این اصل بدیهی نیست. تردید در جهان خارج از ذهن، امری خودشکن نیست. البته این که فی الجمله واقعیتی وجود دارد، اصلی بدیهی است؛ زیرا دست کم یک مصداق آن که «من موجود هستم»، گزاره‌ای وجدانی و بدیهی واقعی است. در هر صورت، اثبات وجود جهان خارج، موجودات خارج از ذهن و نه موجود به عنوان واقعیتی فی الجمله خارج از ذهن، نیاز به برهان دارد. ثانیاً، اگر اصل دوم نیاز به برهان و استدلال دارد، نیاز اصل دوم به برهان واضح تر است. ثالثاً، چنان که از کلام شما استفاده می شود، شما بر اساس این سه اصل، معرفت شناسی خود را بنا کرده اید! آیا مدل معرفت شناسی چیزی به جز میناگروی است. شما همان میناگروی گذشته را پذیرفته و با تقریری ضعیف - که اصل دوم و سوم آن نظری بوده و نیاز به استدلال دارد - آن را بنا کرده اید. اما قدما مجموعه معرفت های بشر را اگر بر امور حسی مبتنی باشد، بر پایه های حسی، نظریه حسیات و تجربیات و متواترات استوار می دانند و اگر بر امور حسی استوار نباشد، نظیر حساب و هندسه و فلسفه قبل العلم، آن را بر بدیهیات اولیه و وجدانیات مبتنی می دانند. در هر صورت، شما تقریر ضعیفی از میناگروی ارائه کرده اید، بدون آن که مدل جدیدی در معرفت شناسی ارائه دهید؛ آن چنان که خود بر آن اصرار دارید.

۳۰۷

بنا
بر
پایه
حسی

در ص ۱۰۹ آمده است: «اگر خود را گرفتار افراط و تفریط و اسیر اشکال تراشی های بی پایان نکنیم، می توانیم بی آن که به توجیه دیگری نیاز داشته باشیم، اصل اعتماد به قوای ادراکی را پایه کار قرار داده ...». اولاً، آیا این سخن تقریری از وثاقت گروی نیست؟ ثانیاً، اگر اصل اعتماد به قوای ادراکی را پایه کار قرار داده اید، این اصل با سه اصل قبلی چه ارتباطی دارد؟ ثالثاً، چرا بر قوای ادراکی اعتماد کرده اید؛ چاره ای ندارید که اعتماد بر آن را به علم حضوری ارجاع دهید. آیا این معرفت شناسی که بر علم حضوری مبتنی است مستحکم تر است یا مدلی که شما ارائه می دهید و صرفاً بنا را بر اعتماد به قوای ادراکی می گزارید. رابعاً استشهد شما به کلام علامه نادرست است.

ص ۱۱۰: «همانند افلاطون به آگاهی پیشین باور داشته باشیم» پیشین در معرفت‌شناسی اصطلاح خاصی دارد و به معنای آگاهی بدون نیاز به تجربه است. آیا کاربرد این اصطلاح در مورد افلاطون در این گفته بجا است؟

ص ۱۱۲: «امکان خطا را می‌پذیریم و عملاً دچار خطا می‌شویم...» امکان خطا را تا کجا و در چه محدوده‌ای می‌پذیرید؟ آیا نسبت به سه اصل قبلی خود (یعنی من هستم، جهان هست، ارتباط با جهان خارج دارم) نیز امکان خطا را می‌پذیرید؟ تصریح کنید که در بدیهات واقعی، یعنی در وجدانیات و اولیات و نیز در علم حضوری خطا وجود ندارد. چرا سخنی می‌گویید که بدان ملتزم نیستند.

ص ۱۱۳: تمسک مجدد به شک نامعقول دکارت. چنان‌که بیان شد این روش شک، غیر معقول است. جهان مورد نظر دکارت، دانش‌هایی است که گزاره‌های معتبر آن‌ها فطری است، نه حسی و جعلی که هر دو را غیر معتبر می‌داند.

ص ۱۱۵: «ما به قوای خود اعتماد داریم» اعتماد به قوا و وقوع یا امکان همواره خطا چگونه با یکدیگر سازگارند. بر اساس مبنای خود توضیح دهید.

ص ۱۱۸: «تندروی‌های سوفسطائیان یونان و ... عکس‌العمل این تفریط‌ها و جزمیت‌ها و خام‌اندیشی‌ها بود.» دلیلی تاریخی شما بر این ادعا چیست؟ بر اساس تاریخ فلسفه، تندروی سوفسطائیان نتیجه شیادی یا مهارت آن‌ها بودند که هر حقی را باطل و هر باطلی را حق جلوه می‌دادند. اتفاقاً سقراط در طعنه به آن‌ها بر شیادی و دکان‌بازی آن دسته تأکید کرده است.

ص ۱۱۹: «... یعنی هر چیزی را یا نمی‌داند یا می‌داند و اگر بداند کاملاً می‌داند، یعنی حقیقت ناب را به تملک و تصرف خود درمی‌آورد» اگر منظور از حقیقت ناب، تمام حقیقت باشد، آیا به‌راستی متفکران، چنین تفکری داشته و دارند؟!

ص ۱۲۰: «رسیدن به حقیقت ناب در توان بشر نیست؛ اما تقرب هرچه بیشتر به آن...» آیا این گفته نسبیست نیست، نسبیته که پوپر منادی آن است و شما به شدت از آن می‌گریزید؟ از ص ۱۲۰ تا ۱۲۳: نکاتی خارج از بحث گفته شده که تأیید یا رد آن مجال دیگری می‌طلبد.

ص ۱۲۳: «گسترش شناخت برای نزدیک شدن به حقیقت...» تکرار تقرب به حقیقت.

ص ۱۲۳: «ملاک صدق و کذب باور، مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع است» این تعریف صدق است نه ملاک صدق. میان ملاک و تعریف (حقیقت) یک شیء تفاوت آشکاری است.

ص ۱۲۵: «مهم‌ترین قوای ادراکی است؛ برای نمونه اصل هویت بیش از این که خودش یک اصل مهم باشد، به دلیل سازگاری با فاهمه‌ها شایان توجه و مهم است:» آیا می‌توان به این ادعاها ملتزم شد؟ منظور از سازگاری هویت با فاهمه چیست؟ آیا سخن فطرت‌گرایان همچون کانت موردنظر است یا ادعای انسجام‌گرایان؟

ص ۱۲۶: برای اثبات ادعای خود استدلال کرده‌اید؛ درحالی که استدلال مبتنی بر مقدماتی است. اعتبار آن مقدمات و نتیجه حاصل از آن چگونه احراز و ارزیابی می‌شود؟ تا شما پایه‌های بدیهی را نپذیرید و خطاناپذیری آن را اثبات نکنید، نمی‌توانید از دیدگاه معرفت‌شناسی، اعتبار استدلال خود را تضمین کنید.

ص ۱۲۷: تکرار مطلب گذشته که به واقعیت یا حقیقت نزدیک‌تر شدیم؛ البته در این جا به جای حقیقت از واژه واقعیت استفاده کرده‌اید.

ص ۱۳۰: «شناخت انسان در هر شرایطی نیازمند تکمیل و اصلاح خواهد بود.» تکمیل آری، اما اصلاح در حوزه یقینیات و ضروریات نه. در این باب سخن بسیار است که مجال دیگری می‌طلبد.

ص ۲-۱۳۰: تکرار تاخت‌وتاز به ارسطو. نمی‌دانم مدل نوینی در معرفت‌شناسی ارائه می‌کنید یا نقد ارسطو می‌نویسید یا به تاریخ علم و فلسفه می‌پردازید؟

ص ۱۳۳: «شناخت درست جریان فیزیک ما را با متافیزیک آشنا خواهد کرد.» البته این مدحی برای فیزیک نخواهد بود. به نظر ما فلسفه قبل‌العلم، که فلسفه‌ای است مبتنی بر یقینی‌ترین دانش‌های بشری است، امتیازش به این است که از استدلال‌های طبیعی و فیزیکی که در آن راه ندارد. اگر پاره‌ای از نظریه‌ها در فلسفه دچار رد و ابطال شده، عمدتاً به دلیل راه یافتن این‌گونه استدلال‌ها (استدلال‌های مبتنی بر علوم تجربی ظنی) در آن است.

ص ۱۳۴: «تکرار گفته پیشینی که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم. احتمالاً منظور شما آن است که ما جنس و فصل، یا ذاتیات اشیا را نمی‌شناسیم که در ابتدای بحث عرض کردم.

اگر این مطلب مراد شما باشد، این همه آب و تاب ندارد. همچنین در صفحه ۱۳۹ چنین مطلبی به چشم می‌خورد.

ص ۱۴۲: البته این سخن به این معنا نیست که غرب را مردود دانسته... بلکه در همه زمینه‌ها موفق و کامیاب می‌دانم» آیا در اخلاق، فرهنگ، حقوق بشر، ارزش‌های والای انسانی - الاهی؟! -

جبرئیلی: از جناب آقای حسین زاده تشکر کردند و افزودند که دکتر یثربی مطالبی را در پاسخ خواهند گفت.

یثربی: بنده اشاره کردم که ما می‌گوییم: «حکیم ذهنی دارد مضاهی با عالم عینی» شما یک استثنا قایل نمی‌شوید! من می‌گویم یک مقدار هوشیارانه برخورد کنیم. من می‌گویم باید آن به قدر طاقه را که از اول هم در معارف ما بوده است زیاد جدی بگیریم. این یکی هم این که فرمودید: ذاتیات به دست نمی‌آیند، بنده هم همین را می‌گویم؛ می‌گویم نگو همه‌اش را دارم، بگو یک مقدار دارم و یک مقدار هم ندارم. پس با هم به توافق رسیدیم. من از راهنمایی‌های شما و از تذکراتان بسیار متشکرم. اما یک مقدار، هم من خطایی حرف زدم و هم شما، آن هم دلیلش این است که یک عمر با خطابه زندگی کرده‌ایم، نمی‌شود در یک جلسه خودمان را از خطابه جدا کنیم. حقیقتاً کامیوتر علوم اسلامی

اما فرمودید یقین فلسفی هم مثل ریاضیات، حرف امام به یاد افتاد. شما گفتید اگر فلسفه را مثل ریاضیات بخوانیم، بله! ایشان گاهی می‌فرمودند: «با یک اگر، من از حضرت یوسف زیباتر می‌شوم و کوشش برای منطق، با ابطال و نقد فرقی ندارد؛ یعنی ببینیم اگر این‌جا یا منطق بدی رفته‌اند ما با منطق خوبی برویم. اکثراً توافق داریم.

اما این که شهود مطمئن نیست، این را تمام عرفا می‌گویند. حتی بعد از مقام جمع و توحید نیز زندگی و طبیعت‌گرایی امکان دارد. دنیای شهود به اقرار خودشان دنیای وحشتناکی است. شما خیال می‌کنید شهود مثل نقل و نبات است؟!

اما مساله فطرت، خوشبختانه در این مجموعه خط علامه را نیز چاپ کرده‌ام. در این نامه ایشان می‌فرمایند که فطری چند معنا دارد: گاه به معنای معلوماتی است که از اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شود و قسم دوم، معلومات بدیهی است که در منطق قضایا قیاسات‌ها معها می‌گویند. می‌فرمایند که انسان معلومات فطری به اصطلاح اولی ندارد؛ از

حکما و فلاسفه ما نیز کسی چنین ادعایی نکرده است، دین و خدانشناسی جزء معلومات فطری به معنای «قضایا قیاساتها معها» یا سازگار با امکانات ذهنی ما نمی‌باشد. به این مقاله نیز توجه بفرمایید. فرمودید عرفا و علم این جای بحث نیست، علم را کوبیده‌اند. حالا مرحوم امام و امثال ایشان استثنا هستند، شما هیروتنی‌ها را در نظر بگیرید؛ مثلا مردم به خاطر این که امام را هم سطح آن‌ها قرار ندهند، آن‌ها را صوفی می‌گویند و این‌ها را عارف. اما بازگشت غرب از صنعت به زندگی جنگلی، این‌ها هم برای ما سرمشق نمی‌شوند، ما با کدام عقل و خردورزی بگوییم که آقا آن‌ها دارند مدنیت را رها می‌کنند، پس شما هم که شروع نکرده‌اید خواهش می‌کنیم رها کنید! اما شک در اصول دین شما فقط خودت را می‌بینی، آیا آن مسیحی در اصول اعتقادی خودش شک بکند به نفع تو است یا نه؟ یا به او هم سفارش کنیم که آقا در یقینت بمان؟ تو فکر می‌کنی تمام دنیا منحصر است به قم و قم هم منحصر است به شما چند نفر که شک نمی‌کنید؟ شاید من نیز احتیاج دارم که شک کنم. خواهش می‌کنم چنان‌چه در کتابم توضیح داده‌ام، دعوت به شک را فقط در حوزه اسلام در نظر نگیرید! هدف بنده که این نیست که چهار تا شیعه بلند شوند و در ولایت علی شک کنند تا دنیا درست شود! نه، شیعه باید مطمئن باشد که اگر در این شک بکند جواب دارد، ولی اگر در گوساله‌پرستی شک بکند جواب ندارد؛ در نتیجه آن گوساله‌پرست می‌آید این طرف. بنابراین شما یقین خام را به بهانه این‌که ما در اصول دینمان نباید شک کنیم، اصلا پشوانه آن قرار ندهید.

مطلب بعد این‌که آن سه اصل را چگونه باید با شکاکیت سازگار کنیم؟ این‌ها خیلی روشن است! شکاکیتی که من ترویج می‌کنم و دکارت ترویج می‌کرد، تخریب عقل نیست! با خود عقل شک می‌کند، نه با یک چیز دیگر شک کند، که عقل را بیندازد دور. قرآن هم همین را می‌گوید: آیا به این دلیل که اباء و اجدادتان را بر این عقیده یافتید دین دارید؟... مگر با زور می‌توانیم بگوییم که تو باید معتقد شوی؟ نمی‌توانی بگویی این همه آدم‌هایی که شک کرده‌اند، اشتباه کرده‌اند! نکته‌های دیگری هم بود که این‌ها را کتبی می‌بینم، مطمئن باشید با صداقت، استفاده می‌کنم و مطمئنا در حد مثال تمام پیشنهادها را برای مراحل بعدی وارد می‌کنم. بسیار متشکرم.

جبرئیلی: ایشان بعد از سخنرانی حجت‌الاسلام حسین زاده، اشکالاتی را که ایشان به آقای دکتر وارد کردند، به دو دسته کلان و جزئی قابل تقسیم دانستند و افزودند که بهتر آن بود

که حاج آقا آن‌ها را تفکیک می‌کردند تا جناب دکتر پاسخگو باشند. به هر حال بعد از سخنرانی حاج آقا حسین زاده، حجت‌الاسلام معلمی به نقد نظریه دکتر یتربی پرداختند که در ادامه می‌گوید.

معلمی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. در آغاز لازم می‌دانم که رؤس کلی اشکال را عرض کنم. البته مطالب خیلی ارزشمند و مفید و راهگشا در این نوشته وجود دارد. ایشان می‌گویند که شما در ادراکاتان احتمال اشتباه بدهید، در همه ادراکاتان جزم‌گرا نباشید، از آن طرف هم ترسید و شک کنید؛ اگر شک مقدمه یقین باشد و شکی که باعث عبور به یقین باشد، شهید مطهری هم می‌فرماید ارزشمند است و این‌ها نکات مثبت نوشته ایشان بود. منتها به ذهن بنده رسید که چهار - پنج اشکال اصلی و تعدادی اشکالات جزئی وجود دارد که عرض می‌کنم.

اولا به نظر بنده بین معرفت‌شناسی و منطق در این نوشته خلط شده است. آن‌جا که دکارت با ارسطو مقایسه شده و کار دکارت بر ارسطو ترجیح داده شده است، یعنی شک دستوری دکارت بر منطق ارسطو، این‌ها به یکدیگر ربطی ندارد!

شک دکارتی بحث معرفتی است، ولی منطق ارسطویی بحثی است که می‌گوید: منطق چیست و معرفت‌شناسی چیست. پس نسبت‌سنجی جایی ندارد!

دوم این‌که به نظر من نظریه ایشان یک راه نویی نیست؛ بلکه همان مبنایگروی قدما است و در دل آن مبنایگروی جایی دارد؛ منتها با فرق این‌که قدما ملاک را بداهت قرار داده‌اند، ولی ایشان ملاکشان را هم نفرموده‌اند. اصول ایشان عبارت است از: من هستم، جهان هست، من با جهان در ارتباط هستم؛ از کجا می‌گویید من هستم پایه است؟ شما به چه دلیل می‌فرمایید؟ البته بعد گفته‌اند که اگر این را نگوئیم، ناسازگاری ذهنی است، مگر ناسازگاری ذهنی ملاک بداهت است؟ پس آن سازگاری، مقدم بر این سه اصل است نه خود این سه اصل؛ یعنی این همان مبنایگروی است و در دل آن مبنایگروی جایی دارد. منتها با فرق این‌که دایره بدیهیات آن‌ها وسیع‌تر بود، ولی ایشان فقط سه اصل را مطرح کرده‌اند.

نکته سوم آن است که شما که می‌گویید ما اصلا حقیقت نداریم، اگر منظور این باشد که حقیقت یعنی ما به کل حقایق عالم علم پیدا نمی‌کنیم، باید گفت که مسلم است! پیامبر هم از خدا می‌خواهد که حقایق را آن‌گونه که هست به او نشان دهد. یعنی اگر منظور، حقایق همه

عالم وجود است، باید گفت که فقط خدا خبر دارد. اما اگر منظورتان این است که هیچ وقت حتی در یک گزاره هم به حقیقت در هیچ وجهی از وجوه نمی‌رسیم، بلکه نزدیک می‌شویم، این نسبیت است؛ یعنی مثلا وقتی می‌گوی دودوتا چهارتا، فکر نکن به حقیقت آن رسیده‌ای، بلکه از کسانی که این را ندارند، تو یک - دو کیلومتر نزدیک تر شده‌ای؛ ولی هنوز به حقیقت آن نرسیده‌ای. یعنی بالاخره من از این دودوتا چهارتا هیچ ادراک مطابقی ندارم ولو به اندازه یک سر سوزن یا دارم؟ اگر دارم، پس به همان مقدار به حقیقت رسیده‌ام، دیگر تقرب، معنایی ندارد. اگر تقرب است و نرسیده‌ایم، این شکاکیت است این که من بگویم شکاکیت منظور من نیست که مساله حل نمی‌شود و از شکاکیت خارج نمی‌شوم، باید ببینم ادله و مبنای من چه اقتضایی دارد؟ اصلا علاقه من تعیین نمی‌کند که چه اتفاقی باید در نوشته من بیفتد، بلکه مبانی من تعیین کننده است.

چهارم هم این که به نظر من یک مقدار تعابیری که درباره ارسطو و ابن سینا مطرح شده است حال جدای از این که اشکال در همان جهتی هم که اشکال شده وارد نیست، بدین شکل در یک بحث دقیق مخصوصا معرفت‌شناسی جا ندارد و من احساس می‌کنم که رعایت کردن این تعابیر بهتر است. البته ممکن است خیلی از این اشکالات به بنده نیز وارد باشد.

در این جا به صفحاتی نیز اشاره می‌کنم تا مصداقی برای این موارد چهارگانه باشد؛ مثلا در صفحه ۸۲، دکارت به جای آن که منطق را اصلاح کند، پیشنهاد مطمئن تری ارائه داد که شک دستوری است. منطق شیوه تفکر است، دکارت در مواد تفکر شک کرد. من هر چه فکر می‌کنم، شک در مواد به این معنا که یکی پس از دیگری شک بر آن رسوخ می‌کند تا می‌رسیم به نقطه صفر، چه ربطی دارد به این که وقتی ما به واقعیت می‌توانیم برسیم باید راه رسیدن را برویم؛ به تعبیر دیگر، منطق بعد از معرفت‌شناسی است. یعنی شما تا امکان معرفت را در معرفت‌شناسی اثبات یا تبیین نکنید، اصلا نوبت به منطق نمی‌رسد، چون منطق، درست اندیشیدن است. برای چه درست بیندیشید؟ برای این که به واقع برسیم و دچار مغالطه نشویم. آیا واقعی وجود دارد و می‌توان به آن رسید که من حالا بگویم درست بیندیشم که دو بحث کاملا جدا با دو قلمرو جدا است به نظر بنده اصلا مقایسه این دو برای این: که بگویم کدام بهتر است، کار درستی نیست.

باز فرمودند که روش بهتر، روش فرانسسیس بیکن در مقابل منطق ارسطو است. به نظر بنده فرانسسیس بیکن تجربه را جدی گرفت. گویند ارسطو باغ گیاهانی داشت که تجاری نیز در زمینه گیاهان کسب کرده بود؛ با این حال آیا ارسطو منکر تجربه بود؟ نه، باید بگوییم فرانسسیس بیکن تجربه را جدی تر گرفت ولی ارسطو به عقل و استدلال‌های محض عقلی اهمیت داد. اما این که این از آن بهتر است به این معنا که یکی باطل و دیگری درست است، چندان حرف دقیقی نیست. حال اگر بخواهیم اظهار نظر کنیم، این گونه بگوییم که ارسطو فقط عقل است و بیکن فقط احساس که هر دو ابزار معرفت و هر دو نیز درست است؛ پس درست و غلط نداریم.

در صفحه ۸۵ فرموده‌اند: امور غیر عقلانی‌ای که می‌توان به خاطر آن‌ها عقل را کنار گذاشت، دین است. بعد در پایان فرموده‌اند که البته دین اسلام عقلانی است و دو خط پایین تر آورده‌اند که البته در دین اسلام نیز امور غیر عقلانی هم وجود دارد که اگر انسان بخواهد به آن‌ها عمل کند، باید عقل را کنار گذارد. ما در دین اسلام چنین چیزی نداریم. حتی در اسلام تعبد‌های ما نیز مبتنی بر تعقل ما است. بنابراین عنوان کلی‌ای که شروع شده است و بیان می‌کند که به خاطر دین مجبور هستیم غیر عقلانی باشیم یا عقل را کنار گذاریم، در پاسخ باید گفت که اصلاً دین چنین محدوده‌ای ندارد. آن‌جا هم که ابن سینا در معاد جسمانی مشکل پیدا کرد، گفت چون صادق مصدق گفته، من قول او را به ثبت آن که عقل کل است بر عقل جزء مقدم می‌کنم. بنابراین حتی آن‌جا هم که ما سخن خدا را بر سخن خود، یعنی تعبد را بر تعقل مقدم می‌کنیم، آن هم باز یک استدلال عقلی دارد. یعنی همان‌جا هم مبنای اسلام عقل است. پس در اسلام در هیچ گزاره‌ای عقل کنار گذاشته نشده است، منتها یک جا با واسطه از آن استفاده شده است و یک جا هم بی‌واسطه. واسطه هم یعنی این که پشتوانه تعبد ما است. البته مطلب فوق عقل در اسلام و قرآن فراوان داریم، ولی همان عقل می‌آید و می‌گوید که این فوق عقل را خدای عاقل و عقل کل گفته است، تو عقل جزء هستی، آن را مقدم کن باز هم عقل می‌گوید.

اما در صفحه ۹۲ ایشان فرموده‌اند که روش نو دکارت باعث جرات در اندیشه شد؛ برخلاف ارسطو که بیست قرن بر ما حاکم بود. گناه ارسطو در این که مطلبش را نتوانستند رد

کنند چیست؟ و در واقع فلسفه دکارت به دلیل ضعف بعد از یک قرن رد شد و مطلب ارسطو به دلیل اتقان باقی ماند. آیا ارسطو بر ما تکلیف کرد که حتما سخن من را بپذیرید؟ و گفت که مبدا در آن شک کنید؟ آیا این فتوایی بود که ایشان داد و گوش دادند و خلافش را هم عمل نکردند و دیدیم که چند هزار سال عقب افتادند. یکی از استدلال‌های شما قیاس استثنایی است که جهت نقیض تالی و نقیض مقدم از جنس استدلال ارسطو است که وی آن را کشف کرد، مخترع که نبود. گناهی فقط این بود که زودتر از همه به این فکر افتاد تا این کارکرد منطقی ذهن را به قلم آورد و الا شما خودتان قیاس استثنایی آورده‌اید. آن وقت تازه قیاس هم تمام نیست؛ یعنی تالی آن که باطل است، ابطال نشده است تا بطلان مقدم نتیجه شود. ولی از شکل ارسطو استفاده کرده‌اید. پس شما در حال حاضر تحت سیطره ارسطو هستید؟ نه، باید گفت که تحت سیطره حرف حساب هستید.

۳۱۵

در صفحه ۱۰۴ آورده‌اند که راه میانه ما این است: یک، اعتماد به قوای ادراکی انسان و دو، کوشش همیشگی برای نقد و ابطال. بنده می‌گویم به چه ملاکی؟ البته هدفم این نیست که در این جلسه بگویم که معرفت‌شناسی ابن سینا درست است یا غلط. بلکه می‌خواهم بگویم شما که نظریه بدیلی مطرح کرده‌اید، باید تا آخر بایستید. فرموده‌اید اعتماد به قوای ادراکی، من می‌گویم چرا؟ به چه ملاکی؟ ملاکی نداریم، من می‌گویم همه قوای ادراکی اشتباه می‌کنند، سیستماتیک خطا می‌کنند. شما ملاکی مطرح نکرده‌اید! می‌فرمایید نقد و ابطال همیشگی؛ نقد و ابطال همیشگی به این معنا است که ما هیچ وقت در هیچ گزاره‌ای یقین نداشته باشیم.

در صفحه ۱۰۸ آورده‌اید: اصول بنیادین من این است که «من هستم»، «جهان هست» و «من با جهان ارتباط دارم». نخیر! بنده به نقطه صفر شکاکیت که شما پیشنهاد کرده‌اید رسیده‌ام و می‌گویم: من در هر سه مورد شک دارم؛ از کجا می‌گویید «من هستم» پایه است؟ باید ملاک ارائه بدهید که چرا این پایه است و آن پایه نیست. بنده می‌گویم «من نیستم» پایه است، «تو هستی» پایه است، باید ملاک بدهید. باز قدمای ما گفته‌اند علم حضوری و دست‌کم علم حضوری خطاپذیر نیست. حال بگویید که ما مبنای قبول نداریم، اشکالی ندارد، ولی کوشیده‌اند که مبنایی ارائه بدهند و توضیحی بیان کنند، شما توضیح هم نداده‌اید. خود ابن سینا که شما جزمیت را به ایشان نسبت می‌دهید، گفت که قبول جهان به حس و احساس نیست،

بلکه به عقل و تعقل است، چرا؟ چون دیوانه. آدم خواب، مجنون، اموری را واقعی می‌داند که واقعی نیست. از کجا ما دیوانه یا مجنون یا خواب نباشیم؟ این سخن را این‌سینا در تعلیقات در جلد ۳ اسفار در بحث عقل و عاقل و معقول مطرح کرده است. یعنی چیزی را که آن‌ها تشکیک کرده‌اند، اتفاقاً شما مبنا قرار داده‌اید، آن وقت آن‌ها جزم‌گرا هستند و شما مثل روش راهبرد شک را به کار گرفته‌اید. اصلاً این‌گونه نیست، اتفاق شما خیلی از وسط شروع کرده‌اید، جهانی وجود دارد، چه کسی گفته است؟ شما شبهات بارکلی را جواب دهید. راسل گفته است که اگر همه متفکران جمع شوند، نمی‌توانند جواب‌هایی را در مورد عالم جسمانی ارائه دهند. من هستم و جهان هست از کجا؟ اصلاً جهان یعنی چه؟ شاید جهان، خود من هستم و شاید خود جهان همه تصورات درونی من باشد! من نمی‌گویم که این حرف‌ها درست است عرض این است که شما به این ضرس قاطع پایه قرار داده‌اید و بعد مبنای قدما را کوییده‌اید که آن‌ها پایه‌شان غلط است، این پایه خود جای بحث دارد. آیا این‌ها را ندیده بگیریم و رد شویم؟

بنده درباره این اصول بنیادین چند پرسش به ذهنم رسید که بیان می‌کنم. یکی این‌که معرفت‌بشری باید تعدادی اصول بنیادی داشته باشد که شما گفتید اصول بنیادی من همان میناگروی است، پس شما براساس همان میناگروی سخن می‌گویید بنابراین چیز بدیلی نگفته‌اید. تفاوت شما این است که اصول بنیادی شما «من هستم»، «جهان هست» «من با جهان ارتباط دارم» است. ولی قدما می‌گفتند بدیهیات و بدیهیات را به اولیه و ثانویه تقسیم می‌کردند و بدیهیات ثانویه را نیز به فطریات، حدسیات و وجدانیات تقسیم می‌کردند. لازم به ذکر است که همه این سه گزاره شما در آن گزاره جا دارد، چرا؟ چون من هستم می‌شود وجدانیات، جهان هست و من با جهان ارتباط دارم می‌شود محسوسات، پس چه چیز بدیلی است؟ یعنی به تعبیری از ده مورد بدیهی آن‌ها ما سه مورد را انتخاب کنیم، با میناگروی هم بگوییم که آن‌ها رفتند و بعد بگوییم که ما نظریه بدیل داریم. به نظر بنده که اصلاً بدیل نیست. بعد پیش‌فرض این اصول از کجا است، ملاک بداهتشان، ملاک مطابقتشان، ملاک اعتماد ما چیست؟ روش شما برای این‌که از این بدیهیات به چیزی برسیم، چیست؟ غیر از شکل اول و قیاس استثنایی روشی بگویید که ما هم بفهمیم ... چیزی ارائه نداده‌اید؟ بنده نمی‌گویم که حرف ارسطو درست است، شما روش ارائه بدهید، این‌گونه نیست که ما یک چیز کلی بگوییم

و رد شویم و فکر کنیم که حل شد. قضیه از این‌ها بسیار دقیق‌تر است. اگر شما شکاکیت را قدم‌به‌قدم خوب می‌دانید، من هم معتقدم که آدم اگر به قدر طاقتش شکاک باشد عیبی ندارد، منها بتواند از آن بیرون بیاید. آن وقت هر چقدر شکاکیتمان بیشتر، باید دقتمان در خروج بیشتر باشد؛ نه این‌که به شکاکیت که می‌رسید بتازید، ولی وقتی به خروج می‌رسید، سرسری رد می‌شوید یا مثلا در شکاکیت قدم‌های نیم میلیمتری برداریم ولی در خروج از شکاکیت، یکدفعه جهش‌های موشکی داشته باشیم. من احساس می‌کنم اشکال‌های فراوانی به این مورد وارد است! جهان هست از محسوسات و مجریات است که فلاسفه هم قبول داشتند. چه ملاکی است که من هستم؟ چه ملاکی هست که جهان هست؟ این‌ها پرسش‌هایی است که به نظر بنده در این‌جا بسیار مهم است. یعنی جای اصلی توقف من در این نوشته شما این است که نظر شما جدید نیست و همان مبنای گروهی است. در مبنای گروهی نیز سه گزاره از کل بدیهیات منطقیون در آورده‌اید گذاشته‌اید و هیچ ملاکی برای این‌که این‌ها پایه هستند نه سه تای دیگر ارائه نداده‌اید؛ همچنین روشی هم برای خروج از این‌ها به علم مطرح نکرده‌اید. این چه راه بدیلی شد؟ تکلیف من در این وسط چه شد؟ ملاک این که جهان هست، چیست؟ من چگونه تشخیص دهم که با چه روشی خارج شوم؟ نمی‌دانم! ارسطو که بی‌خود گفت، ما هم که نمی‌توانیم خارج شویم، پس هیچ. البته بعد کوشیده‌اید که ملاک ارائه دهید. حال چرا ما این سه اصل را می‌گوییم و این سه را قبول داریم؟ می‌فرمایید که تردید در این اصول بنیادین، خودشکن و غیرعقلانی است. یعنی چه؟ یعنی گزاره «نمی‌دانم که هستم یا نیستم»، اجزای ناسازگاری دارد. پس معلوم می‌شود شما قبل از این سه مورد اصل دیگری هم دارید که آن را نیاورده‌اید، کاش آن را می‌آوردید. اول می‌گفتید که سازگاری ملاک حقانیت اصول پایه من است، تازه سازگاری با چه چیز، که برای ما آشکار نشد. گاه می‌گویید اجزای خودش سازگار باشند، پس بفرمایید سازگاری اصل ما است، بفرمایید سازگاری از ناحیه گزاره اصل ما است. اصل پایه شما آن است! چون اگر شما آن را نداشته باشید، چگونه می‌توانید بگویید این‌ها پایه هستند؟ بعد خودشکنی یعنی چه؟ خودشکنی یعنی به تناقض می‌انجامد، پس اصالت اجتماع نقیضین اصلتان است نه این سه تا! همان حرفی که آن‌ها از اول می‌گفتند، یعنی اول اولیات و ابده البدیهیات» آن است. البته نمی‌خواهم بگویم که آن‌ها درست گفته‌اند و شما اشتباه، بلکه

می‌گویم شما چه کار برجسته قابل توجهی کرده‌اید که بگوییم این بدیل آن‌ها است؟ تازه کار آن‌ها دقیق‌تر بوده است، آن‌ها سراغ اجتماع نقیضین رفتند. این خودشکن یعنی چه؟ یعنی متناقض است؟ پس اجتماع نقیضین را محال می‌دانید، پس آن اصلتان است. اصل قبل از این‌ها اتفاقاً آن است، چون دارید برای آن‌ها به این‌ها استناد می‌کنید. یکی خودشکن را می‌گویید و یکی هم ناسازگاری؛ پس بفرمایید من دو اصل دارم: یکی اجتماع نقیضین محال است، دوم نباید اجزای یک گزاره ناسازگار باشند. خوب اگر ناسازگاری اصل باشد، اشکال «انسجام‌گروی» و «افسانه سراسر دروغ ولی منسجم» باقی است پس این افسانه حق است و همه آن‌ها گرفتار می‌شوند؛ با این اشکال چه کار کنیم، لاقلاً حق بود شما سازگاری، انسجام، تناقض را اول مطرح می‌کردید و پایه قرار می‌دادید.

فرمودید اگر کسی بگوید جهان نیست، پس این چیست؟ من این‌گونه می‌فهمم، پس تو کجایی؟ این چیست و در کجا است که می‌گوید جهان نیست؟ بنده خدا می‌گوید من خودم دارم همین سؤال را از شما می‌پرسم، من نمی‌دانم کجا هستم؛ شما می‌گویید این چیست که به من داری می‌گویی؟ بنا کنید شک کنید تا نقطه صفر! می‌گوید آقا «من هستم» درست است، ولی جهان چیست؟ این‌ها شاید تصورات و خیال است، من در خوابم خواب عجیب و غریب خیلی دیده‌ام ولی بعد که بیدار شده‌ام، که در رختخواب بودم، در دایره محصور توشک و رختخواب و پستی بودم.

پس در واقع شما می‌گویید اگر می‌گویی که جهانی نیست، پس کجا هستی؟ سؤالش این است که می‌گویید من کجا هستم؟ اصلاً جایی هست که او در آن باشد یا نه، یا معلق در یک فضای نامتعینی است. می‌خواهم عرض کنم که شما در تبیین اصول بنیادیتان با این استدلال وارد شدید که اگر کسی بگوید جهان نیست، پس در کجا است؟ آیا با این جواب و مساله حل می‌شود؟! یعنی جهان وجود دارد، از این به بعد مبدا تو شک کنی و گفتیم که این‌سینا و ملاصدرا معتقدند که وقتی می‌گوییم جهان خارج استدلال می‌خواهد، از فطریات است؛ زیرا قضایا قیاسات‌ها معها.

در صفحه ۱۱۰ فرموده‌اید که ما در معرض خطا هستیم. آیا مقصود شما همه گزاره‌ها است یا گزاره‌های پایه را نمی‌گویید؟ که این مساله مبهم باقی مانده است. باید توجه داشته باشیم که

ما با نوشته‌مان که نیستیم، پس در معرض خطا قرار داریم. این سخن بسیار خوبی است، ولی به یک معنا بسیار خوب است، و به یک معنا بسیار غلط است. به این معنا که بالاخره گزاره‌های فراوانی داریم که احتمالا اشتباه فهمیده‌ایم و این کاملا درست است؛ حتی در زمینه اعتقاداتمان شاید اشتباه کرده‌ایم. اما این که ما در معرض خطا هستیم یعنی هیچ گزاره‌ای نیست جز این که ما بگوییم خطا است یعنی منطقا می‌شود در آن شک کرد، آن وقت چطور می‌خواهید از این شک بیرون بیایید و اصول را پایه قرار دهید. چرا در این‌ها شک نکردید؟ ملاک این که آن‌ها را اصل قرار دادید چه بود؟ پس باید به این مطلب دست یابیم که تعدادی اصول غیر قابل خطا وجود دارد؛ البته درست است که برای غیرقابل خطا نمی‌توان استدلال آورد زیرا در غیراین صورت دور یا تسلسل می‌شود، ولی علت آن را بیان کنید. علم حضوری که این بندگان خدا می‌گویند، خود واقع نزد عالم حضور دارد؛ بنابراین اصلا دیگر خطا معنا ندارد، سالبه به انتفاء موضوع است. ولی در علم حصولی چطور؟ آن‌جا چه می‌کنید؟ خطا که معنا دارد، چطور راه آن را ببندیم؟ قضیه بسیار دقیق‌تر از این حرف‌ها است؛ یعنی اگر انسان بکوشد حرف جدید و نکته جدیدی بگوید، بسیار ارزشمند است هر چند این حرف جدید اندازه یک سرسوزن باشد که بنده هم این را قبول دارم ولی خیلی مشکل است! نمی‌خواهم بگویم مشکل است پس انجام ندهیم؛ بلکه قصد این است که دقیق باشد. یعنی آن‌چه را که قدما گفته‌اند دقیق بیاوریم و مو شکافی کنیم، بعد ببینیم در کجا خطا کرده‌اند، در کجا خطایی سخن گفته‌اند، در کجا ناخواسته کلاه سر ما رفته است و آن‌جا را اصلاح کنیم.

بعد دوباره در صفحه ۱۱۴ و ۱۱۵ فرموده‌اید که اصول بنیادین من، فهم جهان و اعتماد به فهم است، البته فهم جهان در راه خطا. بالاخره برای ما آشکار نشد که اصول بنیادی شما آن سه تا بود یا این سه تا است، اجتماع نقیضین است، سازگاری است، ناسازگاری است؛ یعنی ما در این مقاله در نمی‌یابیم که اصل اول کدام است. یعنی این‌ها در عرض هم هستند، در طول هم هستند، کدام بر دیگری مقدم است؛ بنده که نفهمیدم. بعد هم گفتید سه اصل فهم جهان، اعتماد به فهم، فهم در خطا، همان خطا اگر دوباره دایره‌اش مشخص نشود نسبت است، اگر هم بگویید نسبت نیست پس همان حرفی است که هر بقال و چقالی می‌داند. همه می‌دانند بعضی

از ادراکاتشان خطا است، این که گفتن ندارد! این که شما تاکید می‌کنید، باید در همه گزاره‌ها باشد تا جای تاکید داشته باشد. من نمی‌گویم، حتما منظورتان این است، ولی مطلب مبهم است. در صفحه ۱۱۹ آورده‌اید: ذهن باید همیشه در گسترش باشد، بنابراین در مسائل و معلومات مربوط به فیزیک و متافیزیک باید عنوان متقابل صادق و کاذب جای خود را به عنوان متفاوت ناقص بدهد و به نظر من نسبت یعنی همین. اگر صادق و کاذب را برداریم، چه چیز در آخر می‌ماند؟ مگر این که بگویید کامل، یعنی مثلا ده درجه به صدقش رسیده‌ایم، پنج درجه هم جا دارد. نگوید صادق و کاذب را کنار گذاریم؟ بگویید با صادق و کاذب با احتیاط راه برویم. اگر کنار گذارید، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود! آن وقت با چه ملاکی این حق و باطل از کامل و ناقص استخراج می‌شود؟ ... درست است که ظاهر این فرمایشات راحت است، ولی واقعا اگر این دست کسی بیافتد که در این بحث‌ها وارد نیست، بگوید صدق و کذب ایشان که همان کامل و ناقص است، کامل و ناقص را هم بفهمد یا نفهمد پس چه بسا در ورطه نسبت بیفتد. البته ممکن است بگویید که مخاطبان من آدم‌های اندیشمند هستند، خوب اندیشمندان هم خواهند گفت که این فرمایش خیلی اشکال دارد، این نسبت است.

یا مثلا در صفحه ۱۲۰ فرموده‌اید که معرفت بشری بر اصل فهم جهان استوار است؛ پس دو سویه دارد: ذهن و علم. جهانی که می‌گویید، یعنی مطلق هستی یا جهان محسوس؟ اگر مطلق هستی باشد بله، ولی اگر به قول بسیاری این، اشاره به جهان محسوس دارد، پس مثال که می‌زنید، به آب و سیب و پرتقال و امثال این‌ها مثال می‌زنید. چه کسی گفته معرفت مساوی با جهان محسوس است یا در تقابل با این است؟ ممکن است یک کسی مثل ... جهان محسوس را منکر باشد یا دست‌کم شک کند، ولی خدا، ملائکه، انبیاء و ... را قبول داشته باشد. در صفحه ۱۲۰ می‌فرمایید که معرفت ما باید به اندازه توان باشد؛ این توان همان‌گونه که عرض کردم، باز مانند همان تقرب است، باز این هم مثل خطا، گسترش خطا و ... است. اگر این‌ها به درستی معنا نشود، نسبت است و اگر هم معنا شود، حرف جدیدی نیست زیرا همه گفته‌اند. ارسطو برای چه بلند شد و منطق را درست کرد؟ چون جازم بود همه حرف‌ها درست است؟ اصلا فلسفه کار ارسطو در منطق چه بود؟ گفت الی ماشاءالله مغالطه می‌شود؛ یعنی ادراک خطایی وجود دارد، پس روشی ارائه دهیم که خطا صورت نگیرد. آن بندگان خدا هم

که قبول داشتند! چرا آن‌ها را می‌گوییم، چرا عبارت عجیب و غریبی می‌آوریم که آن‌ها این‌طور بودند، جزم‌گرا بودند، ذهنشان هزار سال حکومت کرد، نگذاشت این فکر تکان بخورد. ارسطو کی مرا گرفته بود که مبدا فکرم تکان بخورد؟ خود بنده با فهم ارسطو بد برخورد کردم، او که اتفاقاً گفت خطا وجود دارد، دچار خطا نشو.

در صفحه ۱۲۳ آمده است: بنابراین بازتاب یکجا و ناب حقیقت در ذهن بشر امکان ندارد. خوب چنان‌که گفتیم بازتاب یکجا و ناب حقیقت یعنی کل حقیقت یکجا. این‌که مسلم است. اگر غیر از این هم باشد که نیست و بگویید حقیقت حتی اگر به اندازه یک مثقال هم باشد، می‌شود نسبیّت و عرض کردم که ابهام دارد.

بعد در صفحه ۱۲۳ فرمودید که ملاک صدق و کذب باور، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع است. مطابق، معنای صدق و کذب است نه ملاک! صدق و کذب معنایش حداقل در معرفت‌شناسی اسلامی بله، اگر کسی انسجام‌گروی شد مثلاً یک طور دیگری خواست صدق را معنا کند، آن اشکال‌های خاص خودش را دارد، ولی اگر صدق و کذب به همان بیان صادق و کاذبی باشد که ما می‌فهمیم، پس مطابقت یعنی چه؟ ملاک آن باید چیز دیگر باشد، بدهاقت باشد، علم حضوری باشد. می‌خواهم بگویم که در تعبیر باید یک مسامحه‌ای باشد.

در صفحه ۱۲۴ فرموده‌اید: این سبب است، اگر بگویید چه توجیهی داری، پاسخ می‌دهم چون می‌بینم. خوب استکان و فاشق شکسته است، چرا؟ چون دارم می‌بینم. این شد دلیل؟ یعنی به صرف این که می‌بینم، پس حق است. ممکن است بگویید که می‌توان به فاشق انگشت کشید و فهمید که شکسته نیست. حال این را فهمیدیم، ولی به قول غزالی از کجا بفهمیم که در همین انگشت‌کشیدن نیز کلاهی سرمان رفته است یا نه؟ که این را هنوز کشف نکرده‌ایم. صرف این‌که من می‌بینم و می‌شنوم آن هم با هفتصد نوع خطایی که در احساس کشف شده است، اصلاً نمی‌توان این‌ها را به عنوان معرفت‌شناسی مطرح کرد؛ بلکه باید ملاک ارائه داد. سازگاری هم مبهم است که به سرعت از آن رد می‌شوم؛ امکان فهم نیز اگر درست معنا نشود، باز نسبیّت است. البته نکات دیگری هم وجود دارد که به علت تنگی وقت از بیان آن‌ها صرف نظر می‌کنم.

یثربی: بنده از این که آقای معلمی این اثر را خوانده‌اند، تشکر می‌کنم. اولاً آقای معلمی، ما باید صادقانه دست به دست هم دهیم و یکدیگر را یاری‌رسانیم؛ همچنین همدیگر را تخطئه نکرده و ترسانیم و احياناً مسخره نکنیم. البته من به این امیدوارم که دوستان همین‌گونه برخورد می‌کنند و واقعیت هم همین‌طور است. بنده نوشته‌های شما را مطالعه می‌کنم و تا آن‌جا که ممکن است، برای رفع نواقص بهره می‌گیرم.

آقای معلمی، نخستین نکته این است که شما می‌فرمایید ما درک کل حقیقت را مدعی نیستیم... ترجمه کنید که حقیقت یعنی «ماهیت» شیء؛ ماهیت از نظر شما، دو لباس دارد: یکی وجود عینی و دیگری ذهنی است که آن را می‌کند و این را می‌پوشد. پس چطور می‌توان ادعای درک کل حقیقت را کرد؟

اما تخریب ارسطو این‌ها را شما از تعبیر من برمی‌دارید. روش تعصب به گذشته همین است که هر کس از گذشته حرف می‌زند، خیال می‌کنند آن را خراب می‌کند. هر فقیهی از شاگرد مستشکلش خوشش می‌آید، شما اجازه دهید ما اشکال کنیم و در اشکال هم نقل و نبات پخش نمی‌کنند. انسان می‌گوید طرف نفهمیده، گاهی ممکن است با ادب بگوید گاهی هم بی‌ادبانه می‌گوید. مگر در کتاب‌های شما کم است که ملاصدرا به آن یکی می‌گوید گمراه و یا مثلاً به حرف آن زن بچه مرده می‌خندد یا از این قبیل حرف‌ها.

ثانیاً این‌که من هیچ وقت نگفتم‌ام گذشته را خراب کنیم، من می‌گویم مردان زمان خودمان باشیم. همیشه گذشته را کافی ندانیم. ارسطو مسئولیت خودش را انجام داده، دکارت هم مسئولیت خود را؛ من حرف شمس را می‌گویم، شمس وقتی دید که نشسته‌اند و می‌گویند بایزید این‌طور، جنید این‌طور، گفت این‌که حدیث و روایت نیست که از ائمه نقل کنید یا امام. آن‌ها هم آدم هستند، مردان روزگار خودشان بوده‌اند و حرفشان را زده‌اند؛ مردان این روزگار شما هستید، بفرمایید ببینم حرفتان چیست؟ بنده می‌گویم اگر روی این مسیر بیفتیم، شاید همه حقیقت در قدیم باشد. من برای تو در کتاب مثال زده‌ام، دعوت به شک و به معنای رد نیست. شما دو گزاره از قدیم دارید، یکی سیزده نحس است و یکی الله موجود؛ هر دو را مورد بررسی مجدد قرار دهید؛ البته معنایش این نیست که از هر دو عدول کنید، هم بگویید سیزده نحس است خرافه است و هم بگویید الله موجود خرافه است؛ نه هرگز، بررسی یعنی تلاش برای

تذکر دهم این از جانب سهروردی نیست، بلکه خود ابن سینا در همین حد اشکال کرده، ولی اصل حرف برای فارابی است. اگر به تعلیقات فارابی چاپ حیدرآباد دقت کنید، می‌بینید که وی حدود سه صفحه یا دو صفحه و نیم در این باره بحث کرده است که ابن سینا در تعلیقات خود یک سوم آن را نقل کرده که ناقص است و نامی هم از فارابی نبرده است؛ در نجات هم فقط اشاره کرده است؛ سخن در معارف ما سخن فارابی است، نه ابن سینا آن را گفته است و نه سهروردی. اما به هر حال این‌ها هم تأیید کرده‌اند، البته بدون این‌که به سابقه حال اشاره کنند. یا ندانسته‌اند یا اگر هم آگاهی داشته‌اند اشاره نکرده‌اند.

اما چنین تعبیری از ارسطو و ابن سینا بهتر است به همین شکل باقی بماند. عرض کردم که نقد است؛ در نقد هم نمی‌گویند حضرت علامه فلان و فلان درست فرموده‌اند. البته شاید یک نفر به اشتباه دچار توهم شود و در برابر او حرفی بزند! این که نشد نقد می‌خواهیم به شکل جدی وارد بحث شویم، تعارف هم نداریم؛ آن‌ها هم روحشان شاد است.

در این قسمت رابطه معرفت‌شناسی و منطق را توضیح می‌دهم. قسمتی از معرفت‌شناسی ما همانند همان مسائل منطقیان است، قسمتی از مسائل منطق هم با معرفت‌شناسی رابطه تنگاتنگ دارد. همه تلاش بر این است که رابطه ما را با جهان زیر ذره‌بین ببرند و از خطا مصون بدارند. بر ملاک بداهت زیاد تأکید فرمودید. ملاک را وقتی توضیح می‌دهم که هر ملاکی توضیح خود را داشته باشد. در آن صورت ابن سینا برای امتناع اجتماع تقیضین که آن را اولی گرفته است، چه توضیحی دارد؟ شما می‌گویید توضیحت این است که طرف می‌گوید من این‌جا نیستم، تو می‌پرسی پس کجا هستی؟! مگر ابن سینا از این عاقلانه‌تر حرف می‌زد؟ ابن سینا (در اول الهیات شفا) می‌گوید اگر کسی شک کند کتکش می‌زنیم. این منطقی است؟ آن کتک‌خور می‌گوید: جهان وهمی، درد وهمی هم دارد اگر تو را در خواب مار بگردد جیغ نمی‌کشی؟ چرا بر آن تابه‌حال حاشیه نزنه‌ای؟ همه ما آن را چون سخن ابن سینا است بدون نقض و منطقی می‌دانیم! پس اگر یکی شک کرد که چوب برداریم و کتک بزنیم. کجا کتک می‌زنی؟ یکی در خواب هم می‌بیند که سرش را می‌برند جیغ می‌کشد! وقتی می‌پرسند که چطور شده؟ می‌گوید در خواب دیدم سرم را می‌برند، وحشت کردم.

بنابراین با نقد اندکی با محبت برخورد کنید، تشویق کنید. ممکن است مشکلات من چند برابر این سینا باشد ما فرزند انسانیم:

پدرم روضه‌رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جویی نفروشم در این دنیای واویلا، در این آشفته بازار ذهنیمان از غرب به شرق، ناخلف باشم اگر هزار برابر این سینا اشتباه نکنم.

معلمی: یکی از خلط‌هایی که متأسفانه به ذهن می‌آید، این است که عده‌ای می‌پندارند مطابقت در فلسفه اسلامی از طریق وجود ذهنی حل شده است. این‌طور نیست! این را از فکرتان بیرون کنید؛ مثلاً آقای مصباح وجود ذهنی را به‌طور کلی کنار می‌گذارد، ولی مطابقت را می‌پذیرد. در فلسفه اسلامی مطابقت را از راه وجود ذهنی نخواسته‌اند حل کنند. وجود ذهنی مطابقت با محکی بالذاتش است که در علم حضوری ما است این مطلب را شهید مطهری هم گفته است، بنده هم نوشته‌ام. ادله آن برای مطابقت با عین کافی نیست.

اما فرمودید که اشکال نداریم! بنده کتابی در زمینه وجود ذهنی نوشته‌ام و به ملاصدرا و شیخ اشراق اشکال کرده‌ام. البته نمی‌گویم که اشکال وارد است. حرف ما این است که نحوه اشکال درست باشد.

به ما می‌گویید روی مرز خودتان باشید؛ من می‌گویم اگر میراث گذشتگان را نخوانیم و بعد بکوشیم سخن جدیدی مطرح کنیم، در واقع خود را از هزار سالی که پشت‌سر نهاده‌ایم، بی‌بهره کرده‌ایم. حرف بنده این است که میراث گذشته را بخوانیم، آن‌چه را که درست است بپذیریم و نادرست‌ها را هم نفی کنیم. نتیجه این که ما کی گفتیم اهل زمان خود نباشید.

می‌فرمایید که ما مکرر گفتیم که نسبت نیست. درحالی‌که ما گفتیم به درد نمی‌خورد، یعنی مبانی باید به نسبت نرسد. این‌که فرمودید این سینا توضیحش چه بوده است، فعلاً درصدد این نیستم، گرچه توضیح وی در آن‌جا درست است، ولی می‌گویم ایشان حداقل برای بدیهیاتش ملاک دارد، ولی شما ملاک نداده‌اید. گاهی گفته‌اید سازگاری، گاهی هم گفته‌اید تقیضین؛ حرف بنده این است: ملاک‌هایی که شما دارید قانع‌کننده نیست، لازم است ملاک دیگری ارائه دهید. و اما آن کتک ابن‌سینا، این هم بی‌انصافی است! بنده دلم نمی‌خواهد چنین جسارتی کنم و این جمله را بگویم، ولی واقعا حق دارم اگر بگویم آن جمله را متوجه نشده‌اید. این سینا نمی‌گوید

کنکش بزن تا حرف تو را به زور قبول کند! مقصودش این بود که می‌گفتند اگر کسی بگوید در شک خودم هم شک دارم، یعنی در علم حضوریش تشکیک می‌کند. می‌گوید آتش را به او نزدیک کنید، اگر گفت دردم آمد یا سوختم، بگویید فکر می‌کنی، خیالات است. در نتیجه متوجه می‌شود که نمی‌توان همه چیز را خیالات فرض کرد. پس شک بعضی اموری است که به لحاظ حضوری بودنشان نمی‌توان از آن‌ها دست برداشت.

برنجکار: بسم‌الله الرحمن الرحیم. درباره مطالب آقای حسین زاده نکته‌ای به ذهنم رسید که لازم است آن را بیان کنم. البته مطالب ایشان مورد قبول بنده است، اما تردید من در مورد مطابقت این فرمایشات با فلسفه موجود است. به عبارت دیگر، این‌که خدا فطری است یا به نظم عالم می‌نگریم و می‌گوییم خدا هست، اموری بدیهی است. اما به نظر بنده این مطالب با مبنای آقای دکتر یثربی بیشتر هماهنگ است؛ گرچه خودشان قبول ندارند و با مبنای ناقدان ناهماهنگ است. یعنی این‌طور که از صحبت‌های آقای دکتر یثربی دریافتیم، ایشان عقل فطری یا عقل عرفی یا عقل سلیم را - که غربی‌ها کامانسنس می‌گویند و همان‌که مدار بحث عقلا است نه آئی که در ریاضیات و فلسفه و منطق مطرح است؛ همانی که حجیت ملاک آن است، همانی که یقین عرفی و اطمینان به ما می‌دهد - اصل قرارداده‌اند و من فکر می‌کنم اگر این جواب را به آقای معلمی می‌دادند، بسیاری از اشکالات ایشان برطرف می‌شد. این‌که من هستم، جهان هست، مبنایش همان عقل عرفی است که فلاسفه عقل عرفی را نمی‌پذیرند؛ در نتیجه فلاسفه نمی‌توانند بگویند که من هستم، باید برهان بیاورند؛ همچنین نمی‌توانند بگویند که خدا بدیهی است، بر چه اساسی بدیهی است؟ خدا بدیهی نیست، باید برهان آوریم، اگر توانستیم برهان بیاوریم قبول می‌کنیم؛ البته برهان نیز باید مبتنی بر مقدمات باشد. حال این‌که چند مقدمه وجود دارد، در بین فلاسفه اختلاف است؛ مثلاً اگر می‌گوییم وجدانیات و بدیهیات اولیه، برای اثبات وجود خدا مبتنی بر بدیهیات اولیه یا وجدانیات برهان بیاوریم. بنابراین قابل قبول نیست، گرچه مطلب درست است. من خود قبول دارم که فطری، هم از نظر عقلی فطری است و هم از نظر قلبی، ولی آقای دکتر یثربی قلبیش را نمی‌پذیرد ولی عقلیش را قبول دارند و به نظر من براساس مبنای عقل فطری آقای دکتر که می‌گویند من هستم و جهان هست، در فلسفه نمی‌توانیم بدون برهان بگوییم فلان چیز نیز هست. گرچه عده‌ای در آغاز بحث‌های

فلسفی گفته‌اند که اگر کسی این موضوع را انکار کرد، کتکش بزیند ولی آقای معلمی شعار نباید داد. شما باید براساس بدیهیاتی که قبول دارید، مبنایتان را مشخص کنید. این‌که کتک بزیند که حرف فلسفی نشد به هر حال برای روشن شدن این موضوع که جهان وجود دارد، باید به بدیهیات برگشت. همین‌که گفتید اشکالات «Fallacy» جواب داده نمی‌شود واقعا نمی‌توان جواب داد: به عبارت دیگر براساس بدیهیات اولیه پاسخ به آن‌ها ممکن نیست. اما براساس مبنایی که آقای دکتر یثربی می‌فرمایند، فکر می‌کنم پاسخ آن روشن است، چون عقل فطری می‌گوید عالم هست، گرچه گاهی هم اشتباه می‌کنیم ولی ملاک عقل فطری، بدیهیات اولیه نیست بلکه همین فهم عرفی است که همگان می‌پذیرند. این اشکال که به هر حال حالا شما می‌گویید فطرت، او می‌گوید من این طوری شهود می‌کنم و او می‌گوید من این طوری...، این اشکال شده است. عقل را هم اگر یک امر شخصی کنیم، او می‌گوید عقل من این است، شما می‌گویید عقل من این طور است. این را می‌فهمد من هم می‌گویم نخیر، اجتماع تقیضین؛ اجتماع تقیضین از نظر عقل اشکالی ندارد. اگر یک ملاک مشخص نکنیم، آن وقت می‌گویید بدیهیات است. بدیهیات را هم او می‌گوید بدیهی نیست، اجتماع تقیضین برای من بد نیست. چه کار می‌کنید؟ می‌گویید کتک بزیند، با کتک زدن که کار درست نمی‌شود؟ فکر می‌کنم اشکالاتی که مطرح شد با عقلی که آقای دکتر یثربی مطرح می‌کنند، جواب داده می‌شود؛ یعنی این‌که به اصطلاح عالمی وجود دارد، من وجود دارم، شما اجازه ندارید که هر چیز را انکار کنید، چون نوع عاقلان قبول دارند یعنی همان بدیهیات هم مبنایش چیست؟

یثربی: آفرین! نکته همان است. من با این تعبیر توضیح داده‌ام که دو خودمختار داریم: یکی واقعیت است که تابع هیچ‌کس نیست و دیگری ذهن است که تابع هیچ‌کس نیست. اگر این‌ها را درست به سمت یکدیگر هدایت کنیم، می‌توانیم مبنای محکمی داشته باشیم.

خسروپناه: بسم الله الرحمن الرحیم. بنده مطالبم را با حاشیه‌ای به صحبت‌های آقای دکتر برنجکار آغاز می‌کنم و در ادامه، چند نکته در پاسخ به دکتر یثربی در نظر دارم که بیان می‌کنم. آقای برنجکار این کتک را با غلاظ و شداد می‌زنند، خیلی مهم نیست. بوعلی می‌توانست بگوید هر کس را دیدی شکاک شد، از او تقدیر کن. آقای معلمی توضیح دادند که وقتی یک شخص شکاک مطلق شد، با یک عامل خارجی می‌توان او را به علم حضوریش متنبه کرد.

البته بوعلی سینا تعبیر علم حضوری به کار نبرده است، تعبیر ما است؛ یعنی ملاک آقای معلمی این است، می‌گوید اگر کسی شکاک مطلق شد، می‌توانیم با یک حرکت و با یک تأثیر خارجی او را به علم حضوریش متنبه کنیم. صدق علم حضوری هم ذاتیش است و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. اما چنین ملاکی را آقای دکتر یثربی دارند یا نه؟ عقل عرفی وجود دارد، این کامانیس آیا جواب می‌دهد؟ در ادامه چند نکته نیز در مورد آقای دکتر یثربی بیان کنم.

تا آن‌جا که بنده نوشته ایشان را مطالعه کرده‌ام، احساس می‌کنم بیش از آن‌که این کتاب نظریه جدید یا یک نوآوری یا حتی نقد نویی داشته باشد، بیشتر یک دغدغه معرفت‌شناختی است و دغدغه‌اش هم این است که به قدر طاقت بشری را مد نظر قرار دهیم. اتفاقاً کانت هم دقیقاً همان تعریف رایج فیلسوفان از فلسفه را پذیرفته است، ولی وقتی می‌گوید «به قدر طاقت بشری»، می‌خواهد حول این طاقت بشری حرف بزند که دامنه‌اش چقدر است و این که تمام حقایق آن‌چنان که هست - همان‌طور که آقای دکتر یثربی هم می‌گوید - درک نمی‌شود. بله! این را آقای حسین زاده هم توضیح دادند، احمدی این حرف را زده. عالم ذهن مضاهی عالم عین باشد به این معنا نیست که در تمام حقایق هستی اعم از ذاتیات و عرضیات همه را ما در ذهن جاسازی کنیم. کسی این ادعا را نکرده است، همه گفته‌اند بقدر الطاقه البشریه.

جناب استاد یثربی از شکاکیت‌ها به خوبی استفاده کرده است، اما در مقام خروج از شکاکیت موفق نبوده‌اند؛ حتی به اندازه دکارت هم موفق نبوده است. اگر ما روش ایشان را با غزالی در «المنقذ من الضلال» مقایسه کنیم، باید گفت که غزالی وقتی می‌خواهد از شک خارج شود، شیوه خروج خود را نیز بیان می‌کند؛ ولی ایشان راه خروج را مشخص نکرده است. یعنی به جرات می‌توان گفت که اگر کسی گرفتار شک‌های مطلق شده نمی‌تواند از شک خود خارج شود. باز به هر حال دکارت در تاملات تا حدودی موفق بوده است. بنابراین اشکالات جدی از جمله اشکالاتی که بر ابن‌سینا وارد بوده بر ایشان نیز وارد است.

نکته سوم این که اجزای راه‌حل‌های یثربی تناقض دارد، این مطلب را زمانی دریافتیم که چند گزاره ایشان را کنار یکدیگر قرار دادم و مشاهده کردم که ناسازگار است؛ یعنی همان ملاک سازگاری که ایشان مطرح می‌کند، در سازمان و ساختار راه نو نیست. مثلاً از یک طرف ایشان ادعا می‌کند که بر شکاکیت مطلق تاکید دارد و از طرفی سه اصل بدیهی را پیشنهاد

می‌دهد، از طرفی هم می‌گوید تقرب و این تقرب حقیقتاً شبیه حرف بنده خدایی است که گفت: دویدن در پی آواز حقیقت. یعنی هرچه می‌روی به حقیقت نمی‌رسی؛ اگر به حقیقت نمی‌رسی، پس چطور می‌گویی ملاک صدق مطابقت با واقع است؟ حالا کاری ندارم به آن اشکال آقای معلمی که معنای صدق این است، اگر می‌گفت ملاک معرفت، بهتر بود و آن اشکال اشکال واردی است. ملاک معرفت عبارت است از مطابقت با واقع نه ملاک صدق.

معنای شما که صدق را مطابقت با واقع می‌گیرید، دیگر تقرب به حقیقت چه معنایی دارد؟ باید بگوییم نه، من به حقیقت می‌رسم، چون حقیقت گزاره‌ای این‌جا محل بحث است. یعنی وقتی می‌گویید الف، ب است یا این مطابق با واقع هست یا نیست. مگر صدق به معنای مطابق با واقع ذومراتب است؟ بله، صدق را به معنای انسجام‌گرایی بگیرید ذومراتب است، ولی صدق به معنای مطابقت با واقع، صدق گزاره‌ای است و صدق گزاره‌ای ذومراتب نیست؛ یا مطابق با واقع هست یا مطابق با واقع نیست.

آخرین مطلب این است که یقین جناب استاد یثربی درد شکاکیت معرفت‌شناختی را حل نمی‌کند چرا؟ چون یقین معرفت‌شناختی‌ای که لازم است، یقین مطابق با واقع است نه یقینی که فقط شک ما را بزدايد! شما با یقین روان‌شناختی هم می‌توانید شکتان را از بین ببرید و یقینی که ایشان در پایان توضیح می‌دهند، یقین به معنای اعم است. یعنی این یقین معرفت‌شناختی ما را به حالت یقینی که مطابق با واقع باشد نمی‌رساند، درحالی‌که تمام تلاش مرحوم ابن‌سینا، فارابی، شیخ‌اشراق و ملاصدرا این بوده است که ما را به یقینی برسانند که مطابق با واقع باشد، ولی یقینی که فقط با من مثلاً شخص شناسنده نسبت داشته باشد فایده‌ای ندارد، با پریدن یک کلاغ هم ممکن است شخص یقین پیدا کند. به نظر من این چند ابهام در فرمایش استاد وجود دارد. البته این اشکالات حاصل مطالعه بخشی از کتاب بود.

یثربی: جناب آقای خسروپناه! من عاشق اشکال هستم! ببینید مثل آن که بچه‌ای تازه بلند شود و راه برود که افت و خیز آن طبیعی است. نقص تعبیرات آن دیگر حداقلش است و نارسایی مفهوم مطلب نیز همین‌طور. امیدوارم این‌ها را جمع‌بندی کنید و به نتیجه برسیم.

اما آن که فرمودید و دوستان هم تکیه کردند، تقرب به حقیقت با صدق نمی‌سازد، نه! آقای خسروپناه، من آن‌جا مثال زده‌ام ببین، آن زمان که یکی خورشید را فقط یک بشقاب درخشان

می‌دید این صادق بود. اما همه حقیقت خورشید نبود. آن هم که فیزیکدانان و ستاره‌شناسان امروز رسیده‌اندو طبقه طبقه لایه‌لایه حتی با متر از تعیین کرده‌اند که از این طبقه‌اش با آن طبقه‌اش چهار کیلومتر و چند متر است، تمام عناصرش را گفته‌اند، باز هم معتقدم که بشر به پایان آن نرسیده است. اما این بدان معنا نیست که تلاش بشر هیچ‌جا به پایان نمی‌آید. آیا تعداد استخوان‌های بدن بیش از آن است که الان در استخوان‌شناسی امروز شناسایی شده است؟ نه. ولی خوب این‌ها را من می‌گویم، شاید نقص‌هایی هست که این طور محل شبهه می‌شود، این‌ها را باید توجه کرد.

من صدق و مطابقت را قدم به قدم قبول دارم، ولی می‌گویم اگر این‌جایش صادق شد، به این معنا نیست که دیگر چیزی باقی نمانده است، فکر نکنند که دیگر تمام شد.

معلمی: ایشان به چند مطلب اشاره کردند که هر کدام بحث جداگانه‌ای می‌طلبد. ایشان از آقای دکتر یثربی دفاع کردند که دفاعشان اصلاً بجا نبود؛ زیرا اگر ایشان می‌خواهد عقل عرفی را ملاک بگیرد، با مبنای شکاکیت دکارتی جور در نمی‌آید یا این‌که به این طرف متمایل شویم یا به آن طرف.

یثربی: خود لغت شک در اصل به معنای تفحص است. شک یعنی واری و جست‌وجو و دقیقاً همان چیزی که اسلام در مورد عقاید می‌خواهد. اسلام نمی‌گوید از دین اجدادیت بیرون برو، بلکه می‌گوید با عقلت بررسی کن و به یک توجیه قابل قبول برس.

معلمی: به نظر بنده روش دکارت با عقل عرفی جور در نمی‌آید. آقای برنجکار که با عقل عرفی مشکل را حل می‌کند، باید بگویم که اشکالشان وارد نیست. می‌گویم شما از ایشان دفاع کردید و بعد فرمودید ایشان عقل عرفی را می‌گوید و درست است. بنده می‌گویم ایشان با آن روشی که از دکارت گذاشته جلو که باید به همه چیز شک کنیم و بعد از شک بیرون بیاییم، با عقل عرفی نمی‌توان از شک بیرون آمد. مگر این‌که شعار بدهید. آقا چون عقلاً قبول دارند، ولو تو شک داری عقلاً قبول دارند که نفهمیده‌ای. این‌که باید حرف عقلاً را قبول کرد از کجا؟ من همین را هم شک دارم؛ این اولاً.

شما که می‌گویید عقل عرفی، بنده می‌گویم عقل عرفی به چه ملاکی؟ شما می‌گویید در بدیهی‌ترین بدیهات هم شاید کسی بگوید که قبول ندارم چه ملاکی برای آن دارید؟ چطور

اجتماع نقیضین آن‌ها قابل تشکیک باشد، ولی عقل عرفی شما قابل تشکیک نباشد، وحی منزل باشد؟! ممکن است این را بگویید، بگویید که بدیهیات قدما مرا به حق نمی‌رساند، بجسبیم به یک چیز عقلایی که البته با احتمال خلاف هم جمع می‌شود یعنی با ظن راجح است. ولی قبول کنید که اگر این ظن راجح را کسی نپذیرفت، نمی‌توانید به او بگویید چرا؟

ثانیا: فرق قدما با شما این است که اگر به هر دویتان این اشکال وارد باشد یعنی اصلا من فرض را بر این می‌گیرم که به اجتماع نقیضین بزرگان و علم حضوریشان اشکال وارد است، به عقل عرفی شما هم اشکال وارد است؛ ولی پذیرش عقل عرفی راحت‌تر است یا اجتماع نقیضین به تعبیر دیگر با عقل عرفی راحت‌تر می‌شود در آن تشکیک یا در اجتماع نقیضین و علم حضوری؟ به تعبیر دیگر کار قدما از کار شما بسیار دقیق‌تر بوده است، فوqش توانسته‌اند از بدیهیات خارج شده و به نظریات دست یابند. با این حال دقیق‌تر از شما گفته‌اند؛ یعنی چیزهایی را پایه قرار داده‌اند که جای تردید ندارد به عبارت دیگر چون بداهت‌ش را توضیح دادیم، یعنی علم حضوریش اصلا خطا در آن معنا ندارد، آن‌ها یا با علم حضوری برمی‌گردند یا علت دستورش‌ان به قول خواجه در خودشان است و محال که در آن‌ها تشکیک شود.

فرمایش شما درست، ولی ممکن است کسی پیدا شد و شک کرد. اما انصافا دقیق‌تر است! یک نفر از کمونیست‌ها خدمت عالمی در نجف رسید و گفت: علمای شما اجتماع نقیضین را محال می‌دانند، گفت بله. گفت: ولی علمای ما اجتماع نقیضین را جایز می‌دانند. گفت: آن هم درست. گفت: این که نمی‌شود. گفت: ما همین را می‌گوییم که نمی‌شود. می‌خواهم بگویم کار قدما از عقل عرفی دقیق‌تر بوده است، عقل عرفی هم یک چنین ادعایی کرده است، به چه ملاکی؟ آن هم ملاک ندارد. حاصل جمع نمی‌شود، همه دست به دست هم دهیم و تا می‌شود پایه را محکم‌تر بگذاریم؛ قدما نتوانستند، شما قوی‌تر بگذار، نه این که تسلیم ظن و شک و این‌ها شوید.

پس سخن بنده این است که در عقل عرفی هم باز همین اشکال‌ها و شکاکیت‌ها پیش می‌آید و عقل عرفی هم اگر به یک جای قطعی بند نشود، یعنی شما یک ظن و شکاکیتی را پذیرفته‌اید و دانستید که نمی‌توان از آن خارج شد؛ منتها دیگر می‌دانید که اثر آن چیست؟ شما دیگر حق ندارید به هیچ مسیحی بگویید که مسلمان شو، چرا؟ چون شما یقین قطعی ندارید.

این یک نکته. این هم که گفتید فطریات شما نمی‌سازد، فرمودید فطریات با فلاسفه نمی‌سازد؟ اتفاقاً چرا! فلاسفه فطریات را قبول دارند، خدا را هم فطری می‌دانند، آقای مصباح نیز در آموزش فلسفه گفته است، علم حضوری ناخودآگاهی که کم‌کم خودآگاه می‌شود، گرایش فطری است و از همان اول بینش علم حضوری است که کم‌کم شدت می‌یابد. چرا نگفته‌اند؟ گفته‌اند و قبول کرده‌اند، منتها نه با تبیین شما که با ظن و احتمال خلاف قابل جمع است، بلکه با این تعبیر که در علم حضوری احتمال خلاف راه ندارد.

برنجکار: ما اگر می‌گوییم عقل عرفی، درصدد انکار نیستیم! ولی همه اشکالاتی که به ما وارد کردید، مبتنی بر این بود که ما می‌گوییم بدیهیات و عقل عرفی را کنار گذارید مقصود ما این نیست! قطعاً بدیهیات قطعی‌تر از عقل عرفی است و ما هم از آن دست‌بردار نیستیم، این که مشخص است! بحث ما این است که با بدیهیات کار شما راه نمی‌افتد و حاضریم این را اثبات کنیم.

دوم این که بحث درباره معرفت فکری فراوان است و فکر می‌کنم راهی که آقای مصباح می‌گوید مبنی بر این که به فلسفه برگردیم و بیست سال آن را بخوانیم و مبانیش را بپذیریم تا به عین‌الرابط و علم حضوری دست یابیم، آن هم بدیهی نیست.