

آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: محله کتاب نقد « پاییز 1384 - شماره 36 (از صفحه 289 تا 332)

URL : <http://www.noormags.com/view/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=29929>

عنوان مقاله: کرسی های نقد و نظریه پردازی: یقین ناتمام (مدل جدیدی از معرفت شناسی)

(44 صفحه)

نویسنده : یثربی،

نویسنده : حسین زاده،

نویسنده : معلمی،

نویسنده : جبرئیلی،

نویسنده : خسرو پناه،

نویسنده : برنجکار،

چکیده :

کلمات کلیدی :



یقین ناتمام

(مدل جدیدی از معرفت شناسی)*

اشاره

آنچه می خوانید، ادامه بحث راهی نو در معرفت شناسی است که جلسه نخست آن در شماره پیشین به چاپ رسید. میهمانان این نشست عبارتند از: دکتر بثری (نظریه پرداز)، حجت الاسلام حسین زاده (منتقد اول)، حجت الاسلام معامی (منتقد دوم) و حجت الاسلام جبرئیلی که به عنوان دبیر نشست در این جلسه حضور دارند. گفتنی است حجت الاسلام 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 برنامه های پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، برگزاری کرسی های نظریه پردازی یا نقد و نوآوری است که در عرصه فلسفه، این چهارمین جلسه ای است که برگزار می گردد؛ به عبارت

*. تاریخ برگزاری کرسی 84/3/5.



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 سومی 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 کوچه و پس‌کوچه‌های 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.

نترسیم و مانند استاد شهید مطهری بگوییم که هر کس حرف دارد، مطرح کند! ما حرف داریم، منطق داریم، عقل داریم، مخصوصاً در دوره جهانی‌شدن؛ نترسیم یا نترسیم، 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 همه‌جانبه روز در سیاست، تربیت علم و ... پدید آوریم. اما بنده بر این عقیده هستم که برای این حرکت، ناخن‌زدن 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، ابن‌سینای 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



هم اکنون زمینه سازی کنیم. می گویم وقتی من جرات می کنم که بگویم ابن سینا اشتباه کرده است، اگر هزار دانشجو هر کدام هزار بار بگویند یثربی اشتباه کرده، برای من مثل نقل و نبات است. خلاصه سخنان، بنده در جلسه گذشته این بود که مادر معرفت شناسی خود یک سری میراث ها داریم که اکثرا از آن اسلام نیست و یک سری چیزها داریم که واقعا برای اسلام است؛ برای نمونه در بحث علیت، علت فاعلی برای ما است، اصلا برگرفته از قرآن است؛ اما مثلا ماده و صورت برای ما نیست! موضوعی است که از بیرون آمده است. اگرچه علمای گذشته برای تدریس فلسفه سخت گیری کرده اند، ولی همان سخت گیری 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 می گویند: اگر دو واژه را عوض کنی، تعالیم نوافلاطونیان می شود مسیحیت این مطلب را خودشان می گویند و ما بهتان نمی زنیم. بعدها نیز، فلسفه ارسطو از طریق ابن رشد و ابن سینا به آنجا منتقل شد، کلیسای قرن سیزدهم آن را نیز تقدیس کرد. همین که 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 دعوی علم و دین دور نگه داشته اند؛ ما همیشه باید به روحشان رحمت بفرستیم. اگرچه از جهتی گلايه می کنیم که چرا سخت گیری کرده اند ولی اگر فلسفه را تقدیس می کردند، الان چه می کردیم؟ الان واقعا عناصر اربعه ارسطویی برای ما جزء مقدسات دینی قلمداد می شد! خوب با این شیمی جدید چه کنیم؟ می رفتیم به صف دعوی علم و دین و آخرش هم مجبور می شدیم بگویم که علم راه خودش را برود و دین هم راه خودش را! یعنی شما بگویند که عناصر صد و چند تا است و ما هم می گویم که عناصر چهار تا است. علمای ما این کار را نکرده اند. این هم نکته ای است که بنده دست کم در دو سه جا نوشته ام. این از میراث پسندیده علمای ما است که حریم را حفظ کرده اند. امیدوارم همین نکته را درباره عرفان هم رعایت کرده اند، ما در این آخر با بعضی مسائل در نیامیزیم. وحی محمدی (ص) در خود همه چیز را گنجانده است، بهترین عرفان ها را دارد، بهترین تفکر را دارد، بنده در بحث علیت نشان داده ام که این از افتخارات ما است که نخستین گروه فکری ای شکل گرفته است، عقل گرایان 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 ابدأ! بنابراین فکر می‌کنند که الان اگر یک فلسفه سیاسی برای اسلام تنظیم کنیم، حتما باید محور کار این‌سینا 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 این‌سینا میکروسکوپ یا تلسکوپ داشت، توانش بیشتر از این چشم غیرمسلح بود برای دین جهان. اگر اطلاعات امروز در دست صدرالمتالهین (ره) بود، توانش بیشتر می‌شد. بنابراین ما بیابیم موجودی انسانی‌مان 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 غیبت به دادن معلومات بخیل نیست «و ما هو علی الغیب بضین». 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 بیابیم آن «قدرت‌آقه» را یک مقدار جدی بگیریم.

مساله دیگر این است که در معرفت ما به یک حالت طفره‌ای معتقدیم؛ یعنی ما یکبار از جهل به علم منتقل می‌شویم. یعنی شاگرد ما نمی‌داند انسان چیست. می‌گوید ما انسان؟ انسان ما هو؟ می‌گوید نمی‌دانم. به او می‌گوییم: آدم حسابی بگو انسان 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 جان‌شینانش بگوید که من انسان را فهمیدم. انسان هزاران مساله دارد! این‌طور 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 خوب شایسته 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 بین این جهان است، این هم تویی! بین و بفهم. ما باید به دانشجو بگوییم این جهان تو است، این عالم تو است، بین چطور طبقه‌بندی می‌کنی، بین 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 میانی 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 سربه سر هم بین 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 نترسید. دنیای امروز دنیای وارونه است. یک زمان غرب خودش مروج شک بود، اما الان برگشته و مروج یقین است! چون این سیاست مسیحیت است. می گوید 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 می بیند که رقیب نیست، می گوید: ضد بی دینی باشیم، ولی درهم؛ ما می نشینیم در قم و برای بی دینی اروپاییها عزاداری می کنیم. چرا عزاداری؟! چون یک بی دینی اروپائی ممکن است یک روزی مسلمان شود، اما یک متعصب مسیحی شمشیر می کشد و می آید جنگ صلیبی راه می اندازد. چنان که سیاستهای تجاوزگرانه هم، باز خودشان را داده اند 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 ژاپنی عقلانی است. بلکه تنها دینی که در متنش بر عقل تاکید می شود اسلام است. پس بیایید روی این شعار بدهیم. با احساسات وارد نشویم، احساسات نمی تواند در صحنه بین المللی رقابت کند. شما آن احساسات را همه جا دارید. حتی در آئینهای گوساله پرستی. شما احساسات خیلی عمیق تر یا لااقل در حد همان دعای کمیل ما را در مراسمشان می بینید. احساسات را نمی شود 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 رهاش کنیم. بنابراین از شک نترسیم.



منتها داعیان شک و میلغان 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 هپروتی.

به نفع اسلام است، به نفع دوره جهانی‌شدن 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 فرفور یوس از مسیحیت نقدی کرده برای روشنفکران معاصر امروز. او گفته است که گزاره‌های این دین، عقلانی و قابل فهم نیست، 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 چیزها پی 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 فاطع 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 مر حوم 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. بینیم این من با آن جهان ارتباط دارد یا نه. این‌ها را مطرح کرده‌اند. بعد از این‌ها یعنی قبول واقعیت‌داشتن 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 واقعاً علم است. مدعا برای خودش که دلیل نمی‌شود! ما به جای این بیاییم و بینیم 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 نظریه‌پردازی کنیم. دوم، براساس همین محدودیت امکان خطا، خطا نه به معنای



این که من الان بینم 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 می کنم درک کرده ام، صدها گونه احتیاج به تکمیل دارد، چقدر درک کرده ای؟ 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 معرفت شناسیمان برگردیم و یک مقدار دستکاری کنیم. بعد از این جا که گذشتیم، این که آیا ما بیاییم «به قدر الطاقه» را مطرح کنیم نسبی گرا نمی شویم؟ من آن را مفصلا توضیح داده ام. شکاک نمی شویم؟ خود شکاکیت و نسبیت یک مقدار نتیجه آن قاطعیت است و مطلق گرفتن دیدگاه فهم انسانی است. بعد معرفت در حال گسترش را مطرح کرده ام که بکشیم ذهن و عین را از راه های ممکن به یکدیگر ارتباط مطمئن تر بدهیم و روزه روز بر دامنه ارتباط این دو بیفزاییم و به معرفت یقینی یک مقدار حالت روانشناختی بدهیم، بگویم ما روی آن چیزهایی حساب می کنیم که فعلا با تمام امکاناتی که داریم به آن اطمینان کرده ایم. اما بلافاصله بگویم 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 می فهمم که تا این جایش 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 حاشیه ای 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 می گویم، جانشین نیست، من این را آگاهانه می دانم! فقط عرض کردم به عنوان مشق است، یک تمرینی که جرات کنیم حرف جدیدی بزنیم. شاید آن معرفت شناسی 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 علاقه مند 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.

جریلی: ایشان بعد از سخنرانی دکتر یثربی 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 حسین‌زاده در نقد نظریه دکتر یثربی آورده می‌شود.

حسین‌زاده: 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 منطق 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 همین‌جا باید توجه داشته باشیم که دستگاه تعریف ارسطویی توسط شیخ اشراق و اشراقیون، خواجه نصیرالدین طوسی و اساتید بزرگواری 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 نوچه 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 نظریه‌پردازی 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. آنچه می‌یابیم همه حقیقت نیست و بر اساس 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 این‌که از متن کتاب دورتر نشوم، به بعضی مطالبی که نوشته‌اند اشاره و نقد خود را عرضه می‌کنم. از جمله در صفحه 82 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 82 و 84 می‌فرمایند: «دکارت به جای آن‌که منطق را اصلاح کند، پیشنهاد مطمئن‌تری ارائه داد که همین شک دستوری است». من در جواب این نکته باید بگویم که اتفاقاً یکی از عناصر غیرمعقول 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 راه‌حل‌های 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 ظننین 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 نشان‌دادن 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 بخواد 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 حقیقتا 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؟ اتفاقا شما در فصل‌های بعد برای پایه‌های معرفت‌شناسی خود سه اصل بدیهی معرفی 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 هستند 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 85 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 تاکید 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 90 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 تاثیر پذیرفته یا تاثیر نپذیرفته است، مورخان شواهدی اقامه کرده‌اند که در خور تأمل است. شما بدون توجه به این شواهد صرفاً با ادعا می‌خواهید رد بشوید.

در صفحه 92 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 در خور توجه است؛ همچنین به تازگی چند تن از اندیشمندان مغرب زمین دست از آن دیدگاه‌های شکاکانه و تجددگرایا نه شسته‌اند؛ لورس بنچور که زمانی از حامیان سرسخت انسجام‌گروی بود، از تئوری خودش برگشته و از میناگروی ارسطویی دفاع می‌کند، البته با قرائت خودش. اندیشمند دیگر از میناگروی 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 تاثیر دانشمندان آن زمان بوده، اکنون به گوشه‌ای نهاده شده است.

در صفحه 94 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 دردسرهای 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 اختلاف نظر هم فراوان داریم. این‌طور نیست که ما نمی‌توانیم گفتمانی مبنی بر خداشناسی و توحید داشته باشیم، این خداشناسی فطری و توحیدی است و هیچ شکمی 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، کلمی‌گویی و مبهم‌گویی نکنیم.



در صفحه 95 می‌فرمایند: انسان در دانش و تکنولوژی و شرایط جدید زندگی اجتماعی خود عقب‌گرد نخواهند کرد. شان فیلسوف از بیانات خطابی 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 رود بار 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.

در صفحه 100 فرموده‌اند: «علم نبود غیر علم‌عاشقی» 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 - چاب 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 102 می‌فرمایید: راه‌های غیرعقلانی 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 - ضروری 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 غیرهمگانی که با ریاضت



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

در صفحه 102 آمده است: «این راه مطمئن و قابل فهم نیست». به نظر من راه شهود خداوند بسیار معتبرتر از راه عقل است. در حقیقت خداوند را باید با قلب شناخت؛ همه کس 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. هر کس می‌تواند با مراجعه به قلب و درون خود خدا را به گونه‌ای 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 104 می‌فرمایید: «در میان این افراط و تفریط، راه میانه‌ای را پیشنهاد می‌کنم. این راه میانه را در دو اصل زیر خلاصه می‌کنم:

1. اعتماد به قوای ادراکی انسان

2. کوشش همیشگی برای نقد و ابطال یافته‌ها»

این نکته دیدگاه‌هایی چون معرفت‌شناسی نسبی‌گرا و مبنای‌گرای خطاپذیر و وثاقت‌گروی 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 منطق 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. اتفاقا 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 مثلا 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 این‌جا هندسه‌های بدیل مطرح می‌شود؛ ولی همان هندسه‌ها نیز براساس اصول بدیهی و مسلم ارائه می‌گردد.

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! همان‌طوری‌که 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. اتفاقا مرحوم علامه حلی در «کشف المراد» عبارت بسیار زیبایی دارد. در کشف‌المرادها چاپ قدیمی 182 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 این که واقعیت فی نفسه اشیاء را نمی‌شناسیم؟ آیا اشیاء 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، مثلاً اگر معرفت داریم که دو به اضافه دو مساوی است با چهار، آنچنان که هست می‌شناسیم، نه این که چون برای ذهن من این چنین پدیدار شده است. اگر می‌گوییم که پاره‌ای از اشیای مادی را می‌شناسیم و به آن معرفت داریم، این‌ها همچنین است یا این که منظور از این که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم این است که کل جهان را نمی‌شناسیم؟ ایشان عبارتی دارند مبنی بر این که 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 مثلاً چنین چیزی در کلام عاقلی مثل عرفا پیدا شود، یک وجهی دارد، یک وجه حمل بر صحت دارد حاصل آن که 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 حضرت‌عالی را می‌شناسم، اگر این در و دیوار را می‌شناسم، اگر من ریاضیات را می‌شناسم، به خودم و احوالم معرفت دارم. من به این امور آنچنان که هست معرفت دارم. دیدگاه کانت و متأثران از کانت مردود است ما اگر واقعیتی را می‌شناسیم، آنچنان که هست می‌شناسیم نه این که به آن تقرب یابیم. و البته بنده مفصل در این زمینه نوشته‌هایی دارم، در معرفت فلسفی شماره 5 خواهش می‌کنم شما این عرض بنده را ببینید و نقادی بفرمایید؛ پس این که می‌فرمایید همه حقیقت را هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند، دو تفسیر دارد: یک تفسیر آن حق است، ولی هیچ کس آن را ادا نکرده است. تفسیر دیگر آن این است که من پدیده‌ها را می‌شناسم نه واقعیت اشیاء را که این ایده‌آلیسم با نوعی نسبی‌گرایی است. اگر من خود یا شما را می‌شناسم، از نظر معرفت‌شناسان، من آنچنان که هست می‌شناسم؛ اما این که آیا ما ذاتیات اشیاء را می‌شناسیم یا نمی‌شناسیم؟ ارتباطی با این بحث ندارد اتفاقاً بنده هم به پیروی از شیخ اشراق و بسیاری دیگر معتقدم که ذاتیات اشیاء را نمی‌توانیم با حس و عقل بشناسیم. اما معنای این حرف این نیست!



در ص 108 آمده است: «من هستم، جهان هست، من با جهان ارتباط دارم» اولاً، اصل دوم شما، یعنی جهان هست، برهان مبتنی است و به استدلال و دلیل نیاز دارد. این اصل بديهی نیست. تردید در جهان خارج از ذهن، امری خودشکن نیست. البته این که فی الجمله واقعیتی وجود دارد، اصلی بديهی است؛ زیرا دست کم یک مصداق آن که «من موجود هستم»، گزاره‌ای وجدانی و بديهی 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. ثانياً، 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 براساس 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 قدام 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 بديهیات 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.

در ص 109 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؟ ثانياً، 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 استشهاد شما به کلام علامه نادرست است.



ص 110: «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 112: «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 113: تمسک مجدد به شک نامعقول دکارت. چنان‌که بیان شد این روش شک، غیرمعقول است. جهان موردنظر دکارت، دانش‌هایی است که گزاره‌های معتبر آن‌ها فطری است، نه حسی و جعلی که هر دو را غیر معتبر می‌داند.

ص 115: «ما به قوای خود اعتماد داریم» اعتماد به قوا و وقوع یا امکان همواره خطا چگونه با یکدیگر سازگارند. براساس مبنای خود توضیح دهید.

ص 118: «تندروی‌های سوفسطائیان یونان و ... عکس‌العمل این تفریطها و جزمیت‌ها و خام‌اندیشی‌ها بود.» دلیلی تاریخی شما بر این ادعا چیست؟ براساس 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 119: «... 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 120: «رسیدن به حقیقت ناب در توان بشر نیست؛ اما تقرب هرچه بیشتر به آن...» آیا این گفته نسبت نیست، نسبیستی که پوپر منادی آن است و شما به شدت از آن می‌گریزید؟

از ص 120 تا 123: نکاتی خارج از بحث گفته شده که تایید یا رد آن مجال دیگری می‌طلبد.

ص 123: «گسترش شناخت برای نزدیک‌شدن به حقیقت...» تکرار تقرب به حقیقت.



ص 123: «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 125: «مهمترین قوای ادراکی است؛ برای نمونه اصل هوهویت 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 سازگار بودن هوهویت با فاهمه چیست؟ آیا سخن فطرت‌گرایان همچون کانت موردنظر است یا ادعای انسجام‌گرایان؟

ص 126: 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 127: تکرار مطلب گذشته که به واقعیت یا حقیقت نزدیک‌تر شدیم؛ البته در این جا به جای حقیقت از واژه واقعیت استفاده کرده‌اید.

ص 130: «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 می‌طلبید.

ص 2-130: تکرار تاخت‌وتاز به ارسطو. نمی‌دانم مدل نوینی در معرفت‌شناسی ارائه می‌کنید یا نقد ارسطو می‌نویسید یا به تاریخ علم و فلسفه می‌پردازید؟

ص 133: «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 راه‌یافتن این‌گونه استدلال‌ها (استدلال‌های مبتنی بر علوم تجربی ظنی) در آن است.

ص 134: «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 آب‌وتاب ندارد. همچنین در صفحه 139 چنین مطلبی به چشم می‌خورد.

ص 142: 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 – الهی؟!

جبرئیلی: از جناب آقای حسین‌زاده 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 قدرطافه را که از اول هم در معارف ما بوده است زیاد جدی بگیریم. این یک، یکی هم این‌که 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 خطابی حرف زدم و هم شما، آن هم دلایلش این است که یک عمر با خطابه زندگی کرده‌ایم، نمی‌شود در یک جلسه خودمان را از خطابه جدا کنیم.

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 با منطق بدی رفته‌اند ما با منطق خوبی برویم. اکثراً توافق داریم.

اما این‌که شهود مطمئن نیست، این را تمام عرفا می‌گویند. حتی بعد از مقام جمع و توحید نیز زندقه و طبیعت‌گرا پی 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 خداشناسی جزء معلومات فطری به معنای «فضایا 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 هپروتی‌ها را در نظر بگیرید؛ مثلا مردم به خاطر این‌که 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 بگیرید! 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 حسین‌زاده، 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 پا سخگو با شدند. به هر حال بعد از سخنرانی حاج آقا حسین زاده، حجت‌الاسلام معلمی به نقد نظریه دکتر یثربی پرداختند که در ادامه می‌گوید.

معلمی: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. در آغاز لازم می‌دانم که رئیس کلی اشکال را عرض کنم. البته مطالب خیلی ارزشمند و مفید و راهگشا در این نوشته وجود دارد. ایشان می‌گویند که شما در ادراکاتتان احتمال اشتباه بدهید، در همه ادراکاتتان جزم‌گرا نباشید، از آن طرف هم نترسید و شک کنید؛ اگر شک مقدمه یقین با شد و شکمی که باعث عبور به یقین با شد، 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 میناگروی قدما است و در دل آن میناگروی 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 میناگروی است و در دل آن میناگروی جای دارد. منتها با فرق این‌که دایره بدیهیات آن‌ها وسیع‌تر بود، ولی ایشان فقط سه اصل را مطرح کرده‌اند.

نکنه 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 نسبیست است؛ یعنی مثلاً وقتی می‌گویید دودوتا چهار تا، فکر نکن به حقیقت آن رسیده‌ای، بلکه از کسانی که این را ندارند، تو یک - دو کیلومتر نزدیک‌تر 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 این‌که من بگویم شکاکیت منظور من نیست که مساله حل نمی‌شود و از شکاکیت خارج نمی‌شوم، باید ببینم ادله و مبنای من چه اقتضایی دارد؟ اصلاً علاقه من تعیین نمی‌کند که چه اتفاقی باید در نوشته من بیفتد، بلکه مبنای 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 مخصوصاً 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؛ مثلاً در صفحه 82، دکارت به جای آن‌که منطق را اصلاح کند، پیشنهاد مطمئن‌تری 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، اصلاً نوبت به منطق نمی‌رسد، چون منطق، درست اندیشیدن است. برای چه درست بیندیشید؟ برای این‌که 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 کاملاً جدا با دو قلمرو جدا است به نظر بنده اصلاً مقایسه این دو برای این: که بگویم کدام بهتر است، کار درستی نیست.



باز فرمودند که روش بهتر، روش فرانسویسی‌بیکن در مقابل منطق ارسطو است. به نظر بنده فرانسویسی‌بیکن 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 فرانسویسی‌بیکن تجربه را جدی‌تر 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 85 فرموده‌اند: امور غیرعقلانی‌ای که می‌توان به خاطر آن‌ها عقل را کنار گذاشت، دین است. بعد در پایان فرموده‌اند که البته دین اسلام عقلانی است و دو خط پایین‌تر آورده‌اند که البته در دین اسلام نیز امور غیرعقلانی 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 غیرعقلانی باشیم یا عقل را کنار گذاریم، در پاسخ باید گفت که اصلاً دین چنین محدوده‌ای ندارد. آن جا هم که ابن‌سینا 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 آن جا هم که ما سخن خدا را بر سخن خود، یعنی تعبد را بر تعقل مقدم می‌کنیم، آن هم باز یک استدلال عقلی دارد. یعنی همان جا 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 92 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 مبادا 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.

در صفحه 104 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 108 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 می‌گویند «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 بگویند که ما مبنا را قبول نداریم، اشکالی ندارد، ولی کوشیده‌اند که مبنایی ارائه بدهند و توضیحی بیان کنند، شما توضیح هم نداده‌اید. خود ابن‌سینا 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 ابن‌سینا در تعلیقات در جلد 3 اسفار در بحث عقل و عاقل و معقول مطرح کرده است. یعنی چیزی را که آن‌ها تشکیک کرده‌اند، اتفاقاً شما مبنای آن‌ها قرار داده‌اید، آن وقت آن‌ها جزم‌گرا هستند و شما مثل روش راهبرد شک را به کار گرفته‌اید. اصلاً این‌گونه نیست، اتفاقاً 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 کوبیده‌اید 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 بدهت‌شان، 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 حرف‌ها 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 قدمبه قدم خوب می دانید، من هم معتقدم که آدم اگر به قدر طاقتش شکاک باشد عیبی ندارد، منتها بتواند از آن بیرون بیاید. آن وقت هر چقدر شکاکیتمان بیشتر، باید دقتمان در خروج بیشتر باشد؛ نه این که به شکاکیت که می رسید بتازید، ولی وقتی به خروج می رسید، سرسری رد می شوید یا مثلا در شکاکیت قدمهای نیم میلیمتری برداریم ولی در خروج از شکاکیت، یکدفعه جهشهای موشکی داشته باشیم. من احساس می کنم اشکالهای فراوانی به این مورد وارد است! جهان هست از محسوسات و مجربات 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 میناگروی است. در میناگروی نیز سه گزاره از کل بدیهیات منطقیون در آورده اید گذاشته اید و هیچ ملاکی برای این که اینها پایه هستند نه سه تای دیگر ارائه نداده اید؛ همچنین روشی هم برای خروج از اینها به علم مطرح نکرده اید. 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؟ نمی دانم! ارسطو که بی خود گفت، ما هم که نمی توانیم خارج شویم، پس هیچ. البته بعد کوشیده اید که ملاک ارائه دهید. حال چرا ما این سه اصل را می گوئیم و این سه را قبول داریم؟ می فرمایید که تردید در این اصول بنیادین، خودشکن و غیرعقلانی است. یعنی چه؟ یعنی گزاره «نمی دانم که هستم یا نیستم»، اجزای ناسازگاری دارد. پس معلوم می شود شما قبل از این سه مورد اصل دیگری هم دارید که آن را نیاورده اید، کاش آن را می آوردید. اول می گفتید که سازگاری ملاک حقانیت اصول پایه من است، تازه سازگاری با چه چیز، که برای ما آشکار نشد. گاه می گوئید 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 می توانید بگوئید اینها پایه هستند؟ بعد خودشکنی یعنی چه؟ خودشکنی یعنی به تناقض می انجامد، پس اصالت اجتماع نقیضین اصلتان است نه این سه تا! همان حرفی که آنها از اول می گفتند، یعنی اول الاولیات و ابده البدیهیات» آن است. البته نمی خواهم بگویم که آنها درست گفته اند 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 اصلان 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، لا اقل 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 سنوال 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» در ست 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 پشته بودم.

پس درواقع شما می‌گویید اگر می‌گویی که جهانی نیست، پس کجا هستی؟ سؤالش این است که می‌گوید 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 ابن‌سینا و ملاصدرا معتقدند که وقتی می‌گوییم جهان خارج استدلال می‌خواهد، از فطریات است؛ زیرا قضا یا قیاساتها معها.

در صفحه 110 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 معناکه بالاخره گزاره‌های فراوانی داریم که احتمالاً اشتباه فهمیده‌ایم و این کاملاً درست است؛ حتی در زمینه اعتقاداتمان شاید اشتباه کرده‌ایم. اما این‌که ما در معرض خطا هستیم یعنی هیچ گزاره‌ای نیست جز این‌که ما بگوییم خطا است یعنی منطقی 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 غیراین‌صورت دور یا تسلسل می‌شود، ولی علت آن را بیان کنید، علم حضوری که این بندگان خدا می‌گویند، خود واقع نزد عالم حضور دارد؛ بنابراین اصلاً 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 بیندیم؟ 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 قصدم این است که دقیق باشد. یعنی آن‌چه را که قدما گفته‌اند دقیق بیاوریم و مواضع 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 114 و 115 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 می کنید، باید در همه گزاره ها با شد تا جای تاکید داشته باشد. من نمی گویم، حتما منظورتان این است، ولی مطلب مبهم است.

در صفحه 119 آورده اید: 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 نسبیت یعنی همین. اگر صادق و کاذب را برداریم، چه چیز در آخر می ماند؟ مگر این که بگویید کامل، یعنی مثلا ده درجه به صدقش رسیده ایم، پنج درجه هم جا دارد. نگویید صادق و کاذب را کنار گذاریم؟ بگویید با صادق و کاذب با احتیاط راه برویم. اگر کنار گذارید، سنگ روی سنگ بند نمی شود! آن وقت با چه ملاکی این حق و باطل از کامل و ناقص استخراج می شود؟ ... در ست است که ظاهر این فرمایشات راحت است، ولی واقعا اگر این دست کسی بیافتد که در این بحث ها 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 نسبیت بیفتد. البته ممکن است بگویید که مخاطبان من آدم های اندیشمند هستند، خوب اندیشمندان هم خواهند گفت که این فرمایش خیلی اشکال دارد، این نسبیت است.

یا مثلا در صفحه 120 فرموده اید که معرفت بشری بر اصل فهم جهان استوار است؛ پس دو سویه دارد: ذهن و علم. جهانی که می گوید، 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 می زنید، به آب و سیب و پرتقال و امثال این ها مثال می زنید. 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 دست کم شک کند، ولی خدا، ملائکه، انبیاء و... را قبول داشته باشد.

در صفحه 120 می فرمایید که معرفت ما باید به اندازه توان باشد؛ این توان همان گونه که عرض کردم، باز مانند همان تقرب است، باز این هم مثل خطا، گسترش خطا و... است. اگر این ها به درستی معنا نشود، نسبیت است و اگر هم معنا شود، حرف جدیدی نیست زیرا همه گفته اند. ارسطو برای چه بلند شد و منطق را درست کرد؟ چون جازم بود همه حرف ها درست است؟ اصلا فلسفه کار ارسطو در منطق چه بود؟ گفت الی ماشاء الله مغالطه می شود؛ 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 مبادا فکر تکان بخورد؟ خود بنده با فهم ارسطو بد برخورد کردم، او که اتفاقاً گفت خطا وجود دارد، دچار خطا نشو.

در صفحه 123 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 نسبیت و عرض کردم که ابهام دارد.

بعد در صفحه 123 فرمودید که ملاک صدق و کذب باور، مطابقت یا عدم‌مطابقت 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 یک‌طور 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، بدهت باشد، علم حضوری باشد. می‌خواهم بگویم که در تعبیر باید یک مسامحه‌ای باشد.

در صفحه 124 فرموده‌اید: این سبب است، اگر بگویید چه توجیهی داری، پاسخ می‌دهم چون می‌بینم. خوب استکان و قاشق شکسته است، چرا؟ چون دارم می‌بینم. این شد دلیل؟ یعنی به صرف این که می‌بینم، پس حق است. ممکن است بگویید که می‌توان به قاشق انگشت کشید و فهمید که شکسته نیست. حال این را فهمیدیم، ولی به قول غزالی از کجا بفهمیم که در همین انگشت کشیدن 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 نسبیت است. البته نکات دیگری هم وجود دارد که به علت تنگی وقت از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنم.



یثربی: بنده از این که آقای معلمی این اثر را خوانده اند، تشکر می کنم. اولاً آقای معلمی، ما باید صادقانه دست به دست هم دهیم و یکدیگر را یاری رسانیم؛ همچنین همدیگر را تخطئه نکرده و ترسانیم و احیاناً مسخره نکنیم. البته من به این امیدوارم که دوستان همین گونه برخورد می کنند و واقعیت هم همین طور است. بنده نوشته های شما را مطالعه می کنم و تا آن جا که ممکن است، برای رفع نواقص بهره می گیرم.

آقای معلمی، نخستین نکته این است که شما می فرمایید 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 می کند و این را می پوشد. پس چگونه می توان ادعای درک کل حقیقت را کرد؟

اما تخریب ارسطو اینها را شما از تعبیر من برمی دارید. روش تعصب به گذشته همین است که هر کس از گذشته حرف می زند، خیال می کنند آن را خراب می کند. هر فقیهی از شاگرد مستشکلش خوشش می آید، شما اجازه دهید ما اشکال کنیم و در اشکال هم نقل و نبات پخش نمی کنند. انسان می گوید طرف نفهمیده، گاهی ممکن است با ادب بگوید گاهی هم بی ادبانه می گوید. مگر در کتاب های شما کم است که ملاصدرا به آن یکی می گوید گمراه و یا مثلاً به حرف آن زن بچه مرده می خندد یا از این قبیل حرف ها.

ثانیاً این که من هیچ وقت نگفته ام گذشته را خراب کنیم، من می گویم مردان زمان خودمان باشیم. همیشه گذشته را کافی ندانیم. ارسطو مسئولیت خودش را انجام داده، دکارت هم مسئولیت خود را؛ من حرف شمس را می گویم، شمس وقتی دید که نشسته اند و می گویند بایزید این طور، جنید این طور، گفت این که حدیث و روایت نیست که از ائمه نقل کنید یا امام. آن ها هم آدم هستند، مردان روزگار خودشان بوده اند و حرفشان را زده اند؛ مردان این روزگار شما هستید، بفرمایید ببینم حرفتان چیست؟ بنده می گویم اگر روی این مسیر بیفتیم، شاید همه حقیقت در قدیم باشد. من برای تو در کتاب مثال زده ام، 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



تشخیص درست از نادرست، یعنی تشخیص درستی وجود خداوند و نادرستی نحس بودن سیزده. من با مثال‌های متعدد آن جا توضیح داده‌ام، گذشته را که رها نمی‌کنیم، ولی می‌گوییم آیا نگرش ارسطو الان برای تو کافی است؟ نه، تو هزار امکانات داری. نگرش ابن‌سینا برای تو کافی است؟ نه. و اگر تو کار خوبی انجام دهی، ملاصدرا تحقیر می‌شود؟ ابن‌سینا تحقیر می‌شود؟ نه سهروردی می‌گوید: من مثل آن‌ها بودم و خدا مرا هدایت کرد؛ یعنی آن‌ها همه گمراه هستند. این موارد را در سنتمان داریم! بزرگ‌شدن سهروردی، یعنی ارسطو هیچ؟ نه، مطمئن باش که آن‌ها کوچک نیستند. ما اگر نقد نکنیم و کار نکنیم، دلیل بر حقارت خودمان است، یعنی آن‌ها کار کرده‌اند و ما نکرده‌ایم. ما آن‌ها را در کار، جانشین خودمان می‌دانیم، بگوییم آن‌ها کار می‌کنند ما هم از بر می‌کنیم. من می‌گویم ما هم به نوبه خود کار کنیم، این از شان آن‌ها نمی‌کاهد.

اما نسبیت را بارها به زبان آورید و من نیز یک فصل مفصل توضیح داده‌ام که این دیدگاه من شکاکیت نیست، یک فصل مفصل که این دیدگاه من نسبیت نیست. اما در عین حال ممکن است که کافی نباشد! این را با همین نقدها و راهنمایی‌ها شاید کامل‌تر کنم یا حتی از نظرم عدول کنم، وحی منزل که نیست! من نشسته‌ام چهار سال، دو سال، سه سال تأمل کرده‌ام به این نتیجه رسیده‌ام، نه این‌که وحی به من نازل شده است! اگر به دانشجو بگویم ابن‌سینا اشتباه می‌کند، این آمادگی را هم دارم که از هر کدام آن‌ها هزار بشنوم که یثربی اشتباه می‌کند، انگار به من نقل و نبات می‌دهند. اساس من این است! اساس کار بنده این است که بگوییم اشتباه امکان دارد. اما اشتباه همان‌طور که برای من امکان دارد، برای ملاصدرا هم امکان دارد. پس دیگر نگویید همه خطاها از آن من است و همه درستی‌ها برای گذشته است. خوب شاید اگر من جای ابن‌سینا در قرن چهارم بودم و ابن‌سینا حالا بود، شما سرکوبش می‌کردید؟ همه باید نیوتن را بکشند به خاطر ارسطو؟ ارسطو خیلی بزرگ است. نیوتن اگر در زمان ارسطو، ارسطو می‌شد از این هم بزرگ‌تر بود. اما این در عصر خودش است و او در عصر خودش است.

اما اصول بنیادین را بارها فرمودید که مبنای گروهی است، خوب باشد. حتی دیده‌اید که بنده به همان به قدر طاقت بر می‌گردم. من مایل نیستم از چارچوب خودی خارج شوم. همچنین دوستان مطرح کردند که سهروردی بر معرفت‌شناسی ابن‌سینا اشکال کرده است که بنده باید



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، می بینید 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 هرحال اینها هم تایید کرده اند، البته بدون این که به سابقه حال اشاره کنند. یا ندانسته اند یا اگر هم آگاهی داشته اند اشاره نکرده اند.

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

در این قسمت رابطه معرفت شناسی و منطق را توضیح می دهم. قسمتی از معرفت شناسی ما همانند همان مسائل منطقیان است، قسمتی از مسائل منطق هم با معرفت شناسی رابطه تنگاتنگ دارد. همه تلاش بر این است که رابطه ما را با جهان زیر ذره بین ببرند و از خطا مصون بدارند.

بر ملاک بداهت زیاد تاکید فرمودید. ملاک را وقتی توضیح می دهم که هر ملاکی توضیح خود را داشته باشد. در آن صورت ابن سینا برای امتناع اجتماع نقیضین که آن را اولی گرفته است، چه توضیحی دارد؟ شما می گویند توضیح این است که طرف می گوید من این جا نیستم، تو می پرسی پس کجا هستی؟! مگر ابن سینا از این عاقلانه تر حرف می زد؟ ابن سینا (در اول الهیات شفا) می گوید اگر کسی شک کند کتکش می زنیم. این منطقی است؟ آن کتک خور می گوید: جهان وهمی، درد وهمی هم دارد اگر تو را در خواب مار بگذرد جیغ نمی کشی؟ چرا بر آن تابه حال حاشیه نزنده ای؟ همه ما آن را چون سخن ابن سینا است بدون نقض و منطقی می دانیم! پس اگر یکی شک کرد که چوب برداریم و کتک بزنیم. کجا کتک می زنی؟ یکی در خواب هم می بیند که سرش را می برند جیغ می کشد! وقتی می پرسند که چطور شده؟ می گوید در خواب دیدم سرم را می برند، وحشت کردم.



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

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جویی نفروشم

در این دنیای واویلا، در این آشفتنه بازار ذهنیمان از غرب به شرق، ناخلف باشم اگر هزار برابر ابن سینا اشتباه نکنم.

معلمی: یکی از خلطهایی که متاسفانه به ذهن می آید، این است که عده ای می پندارند مطابقت در فلسفه اسلامی از طریق وجود ذهنی حل شده است. این طور نیست! این را از فکرتان بیرون کنید؛ مثلاً آقای مصباح وجود ذهنی را به طور کلی کنار می گذارد، ولی مطابقت را می پذیرد. در فلسفه اسلامی مطابقت را از راه وجود ذهنی نخواسته اند 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 نوشته ام. ادله آن برای مطابقت با عین کافی نیست.

اما فرمودید که اشکال نداریم! بنده کتابی در زمینه وجود ذهنی نوشته ام و به ملاصدرا و شیخ اشراق اشکال کرده ام. البته نمی گویم که اشکال وارد است. حرف ما این است که نحوه اشکال درست باشد.

به ما می گوید روی مرز خودتان باشید؛ من می گویم اگر میراث گذشتگان را نخوانیم و بعد بکوشیم سخن جدیدی مطرح کنیم، در واقع خود را از هزار سالی که پشت سر نهاده ایم، بی بهره کرده ایم. حرف بنده این است که میراث گذشته را بخوانیم، آنچه را که درست است بپذیریم و نادرست ها را هم نفی کنیم. نتیجه این که ما کی گفتیم اهل زمان خود نباشید.

می فرمایید که ما مکرر گفتیم که نسبت نیست. درحالی که ما گفتیم به درد نمی خورد، یعنی مبانی باید به نسبت نرسد. این که فرمودید ابن سینا توضیحش چه بوده است، فعلاً درصد این نیستم، گرچه توضیح وی در آنجا درست است، ولی می گویم ایشان حداقل برای بدیهیاتش ملاک دارد، ولی شما ملاک نداده اید. گاهی گفته اید سازگاری، گاهی هم گفته اید نقیضین؛ حرف بنده این است: ملاک هایی که شما دارید قانع کننده نیست، لازم است ملاک دیگری ارائه دهید. و اما آن کتک ابن سینا، این هم بی انصافی است! بنده دلم نمی خواهد چنین جسارتی کنم و این جمله را بگویم، ولی واقعاً حق دارم اگر بگویم آن جمله را متوجه نشده اید. ابن سینا نمی گوید



کتکش 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، بگویند 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: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. درباره مطالب آقای حسین‌زاده 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. به‌عبارت‌دیگر، 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 دریافتم، ایشان عقل فطری یا عقل عرفی یا عقل سلیم را - که غربی‌ها کامانسنس می‌گویند و همان‌که مدار بحث عقلا است نه آنی 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 فرار داده‌اند 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، کنکش بزنیید ولی آقای معلمی شعار نیا ید داد. شما باید براساس بدیهیاتی که قبول دارید، مبنایان را مشخص کنید. این‌که کتک بزنیید که حرف فلسفی نشد به‌هرحال برای روشن‌شدن این موضوع که جهان وجود دارد، با ید به بدیهیات برگشت. همین که 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 به‌هرحال حالا شما می‌گویید فطرت، او می‌گوید من این‌طوری شهود می‌کنم و او می‌گوید من این‌طوری...، این اشکال شده است. عقل را هم اگر یک امر شخصی کنیم، او می‌گوید عقل من این است، شما می‌گویید عقل من این‌طور است. این را می‌فهمد من هم می‌گویم نخیر، اجتماع نقیضین؛ اجتماع نقیضین از نظر عقل اشکالی ندارد. اگر یک ملاک مشخص نکنیم، آن وقت می‌گویید بدیهیات است. بدیهیات را هم او می‌گوید بدیهی نیست، اجتماع نقیضین برای من بد نیست. چه کار می‌کنید؟ می‌گویید کتک بزنیید، با کتک‌زدن 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: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. بنده مطالبم را با حاشیه‌ای به صحبت‌های آقای دکتر برنجکار آغاز می‌کنم و در ادا مه، 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 بوعلی‌سینا 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 کامانسیس 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 چه قدر است و این که تمام حقایق آنچنان که هست- همان‌طور که آقای دکتر یثربی هم می‌گوید- درک نمی‌شود. بله! این را آقای حسین‌زاده هم توضیح دادند، احمدی این حرف را نزده. عالم ذهن مضاهای 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 تأکید 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 نمی‌رسیم، پس چطور می‌گویید 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 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 بگویید 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 مطلبیم 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 افت‌وخیز 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 رسیده‌اند و طبقه طبقه لایه‌لایه حتی با مترای 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 این‌طور 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، بچسبیم 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، فوفش نتوانسته‌اند از بدیهیات خارج شده و به نظریات دست یابند. باین حال دقیق‌تر از شما گفته‌اند؛ یعنی چیزهایی را پایه قرار داده‌اند که جای تردید ندارد به عبارت دیگر چون بداهتشان 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: این‌که 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 این‌که 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 ما ضمیمه 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 علم‌حضوری دست یابیم، آن هم بدیهی نیست.

پایان مقاله