


- 
1. right-based moral theories
 2. geremy bentham (1748-1832)
 3. human rights
 5. logical mistake
 6. demonstrating
 7. authority
 8. objectivity
 9. reason and morality
 10. analytic
 11. practical reason
 12. a good reason
 13. freedom
 14. well-being
 15. rights-claim
 16. prerequisites
 17. rational agency
 18. Necessary goods
 19. questionable
 20. Justification
 21. universalisibility
 22. Human condition
 23. entitlement
 24. social institution or practice
 25. social system
 26. institution of money
 27. illicitly
 28. minimal charactrisation
 29. positive law or custom
 30. life
 31. liberty
 32. Happiness
 33. right to due process
 34. right to education
 35. right to employment
 36. Ronald Dworkin
 - فیلسوف اخلاق و فیلسوف سیاسی معاصر
 37. Taking Rights seriously
 38. John stuart mill
 - فیلسوف اخلاق و سیاست‌دار مشهور انگلیسی‌ویکی
ز پایه‌گذاران
 - مکتب خاید مگرو (۱۸۰۶-۱۸۷۲)
 39. purported meaning
 40. incommensurable premises
 41. autonomous moral agent
 42. substitute artifacts
 - مقدمه از ویراستار کتاب، لوئیس پوجمان، است
مشخصات کتابشناختی این نوشته بدین شرح است
 - louis. pojman, wadsworth, :
ETHICAL theory pp.732-34:
after virtue, alasdair. macintyre, university of noterdame. 1981

فقهی به زبان روان فارسی بود. این هر دو مرد فوق العاده در امر تعلیم و تربیت جدی بودند و می‌خواستند شاگردانی را بیورانند که واجد دو خصیصه باشند: یکی علم و دیگری ایمان. الگوی یک «مسلم ساینست» [Moslem scientist] در ذهن آنان بود. البته این الگو بیشتر در ذهن آقای روزبه بود. که به همین سبب سعی می‌کرد که مدرسه علوی از لحاظ علمی برترین مدرسه باشد و اگر به واقع هم چنین نبود دست کم می‌توان گفت که به شهادت تعداد قبولی‌هایی که در کنکور داشت واقیال و توجهی که مردم به آن می‌کردند یکی از برترینها بود. گزینش این مدرسه نسبتاً گزینش دشواری بود و هر کسی از فیلتر گزینشگران رد نمی‌شد. خصوصاً بر نقاط اخلاقی انگشت می‌نهادند و مایل بودند که دانش‌آموزانی را جذب و ثبت نام کنند که از خانواده‌های متدین و خوشنام باشند. این مدرسه با اینکه شهریه نسبتاً سنگینی می‌گرفت اما نسبت به خانواده‌های متوسط و خانواده‌های کم درآمد ارفاق‌های قابل توجهی میکرد. حتی چنان که بعدها دانستیم در اساننامه مدرسه یک بند به این مضمون بود: «این مدرسه اساساً برای خدمت به سادلت‌ایتم است لذا از آن گونه افراد پذیرایی خاص و ویژه‌ای می‌کرد. کسانی که با این مدرسه همکاری داشتند نوعاً تجار خوشنام و روحانیون علاقه‌مند به پیشرفت علمی بودند و از طریق آنها، کمک‌های مالی ویژه‌ای به مدرسه می‌شد و مدرسه فقط متکی به حق ثبت نام دانش‌آموزان نبود. باز معلمین خوب ما در آن مدرسه آقای گل زاده غفوری بود که یک دوره هم نماینده مجلس بودند. آقای رضا روزبه بود و استادانی مثل مرحوم ضیاءالدین جزایری در ریاضیات و آقای کوشا در شیمی و کسان دیگری که اکنون به یاد ندارم. چه هر حال در دوران ما قاعده بر این بود که پس از کلاس سوم دبیرستان سه رشته در مقابل دانش‌آموزان قرار داشت: ادبی، طبیعی و ریاضی و من به رشته ریاضی رفتم و در سال ۲۲ از دبیرستان فارغ التحصیل شدم و در همان سال هم به دانشگاه رفتم.

- در دانشگاه به چه رشته‌ای رفتید و چرا آن رشته را انتخاب کردید؟

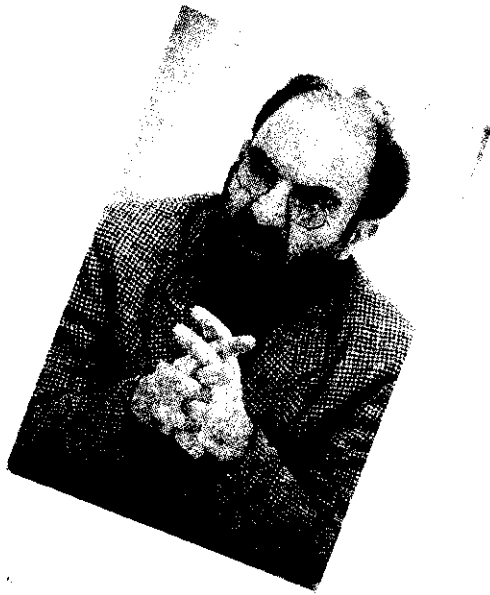
- من در دانشگاه هم در رشته فیزیک امتحان دادم و هم در رشته داروسازی و در هر دو رشته هم پذیرفته شدم اما به توصیه رئیس دبیرستان، آقای روزبه، به رشته داروسازی رفتم و در سال ۲۷ از رشته داروسازی فارغ التحصیل شدم و در همین سال به سربازی رفتم. مهر ماه سال ۲۹ از سربازی بیرون آمدم. پس از فراغت از خدمت سربازی در جستجوی کار بودم و به وزارت بهداشتی مراجعه کردم به من گفتند که آزمایشگاه جدیدالتاسیسی در بوشهر وجود دارد و برای این آزمایشگاه به دنبال سرپرست می‌گردیم و چنین شد که به سمت سرپرست برای آزمایشگاه مواد خوراکی و آشامیدنی و بهداشتی به بوشهر رفتم و مدت نزدیک یک سال و نیم در آنجا ماندم و بعد به تهران بازگشتم و مدتی در تهران در آزمایشگاه کنترل دارو خدمت کردم. در همین ایام به توصیه پارهای از دوستان و اولیای مدرسه و پس از فراهم کردن مقدمات و تسبیب اسباب راهی انگلستان شدم.

- برنامه شما در انگلستان چه بود و می‌خواستید چه رشته‌ای را دنبال کنید؟

- آنچه در آن دوره در ذهن من می‌جوشید اول دنبال کردن رشته روانشناسی بود و دوم یافتن رشته‌ای که فلسفه محض نباشد و پاسخ بعضی از سؤالات فلسفی من را درباره یافته‌های علوم بدهد. من هنوز نمی‌دانستم که آیا چنین رشته‌ای وجود دارد یا خیر و کجا باید به دنبال آن بروم. با این اندیشه از ایران خارج شدم و دلیل آن هم این بود که من در تمام دوران دانشگاه‌نزد یک روحانی، فلسفه اسلامی می‌خواندم. به مدت نزدیک پنج سال من این روحانی را از طرف مرحوم آقای مطهری یافته بودم و اصلاً به معرفی ایشان به پای درس آن بزرگوار رفتم و بهره بسیار از او بردم. در ضمن بحث‌های فلسفی که گاه گذار ما به نظریه‌های علمی می‌افتاد مثل نظریه نیوتن، نظریه داروین و ... من در آن بحثها احساس می‌کردم که هم استاد من و هم خود من به طریق اولی فاقد پارامی اطلاعات لازم برای دلوری‌های فلسفی در باب نظریات علمی هستیم. من هنوز نمی‌دانستم که آن اطلاعات لازم را در کجا باید کسب کرد و آیا اساساً فنی وجود دارد که به فلسفه علم بپردازد یا نه (نامی که هنوز به گوشم نخورده بود) چه همین سبب وقتی من از ایران خارج شدم به دنبال چنین حوزه درسی ای می‌گشتم.

- آیا انگیزه و علاقه شما به اندیشه‌های فلسفی تنها به همین مساله باز می‌گشت یا علل دیگری هم در کار بود؟

- من در ایران علاوه بر تحصیل فلسفه نزد آن شخص بزرگوار، آثار فلسفی دیگر را هم مطالعه می‌کردم و علاقه فلسفی قوی داشتم و در زمینه فلسفه مقاله می‌نوشتم حتی درس می‌دادم. کتاب روش رئالیسم مرحوم مطهری و علامه طباطبایی را بطور خصوصی درس می‌دادم و از این رو به خوبی انگیزه‌های فلسفی و کلامی در من برانگیخته بود. دبیرستان مابدیرستانی دینی بود و معلمین آن مخصوصاً معلمین معارف دینی، کسانی بودند که از دریچه فلسفه به دین نگاه می‌کردند و نه از دریچه علوم اجتماعی و به همین سبب من دنبال این کار را اگر کنم جد نیست بدانید که در دوره دبستان اولین کتاب غیردرسی که من خریدم و خواندم کتابی بود به نام «سقراط» مردی که جرأت پرسیدن داشت. این کتاب را من هنوز دارم. پدر خایان ما کتاب فروشی جدیدی باز شده بود و من هر روز که از خانه به مدرسه می‌رفتم و برمی‌گشتم از جلوی آن می‌گذشتم و این کتاب را هر روز در ویترین این کتاب فروشی می‌دیدم. بعد از مدتی تصمیم گرفتم که آن را بخرم. پولی از پدرم گرفتم و آن را خریدم و در اثر خواندن این کتاب بود که من در همان سنین کودکی با سقراط و با مفاهیمی مثل پرسیدن و نقده آشنایتم و تلقی‌های گودکانه و ابتدایی از این مسایل پیدا کردم. در دبیرستان هم علاوه بر تعقیب علاقه‌های فلسفی، استادی روحانی داشتیم که به ما از روی کتاب جامع‌السماعات مرحوم ملامهدی نراقی - پدر ملا احمد نراقی، صاحب سراج‌السماعه و اثرالایام و بنیانگذار نظریه ولایت‌فقیه در شیعه - علم اخلاق یاد می‌داد. همچنین نمی‌دانم از کجا دانستم که کتابی به نام «المراقبات» منتشر شده است. این کتاب را هم در همان



اینجامشغول به خدمت شوم ابتدای انقلاب که برگزیده یک شب رادر منزل ایشان با دوستان دیگر مهمان بودیم و بعد از آن بود که ایشان به شهادت رسیدند و دست همه ما از ایشان کوتاه شد.

- فرمودید که عازم انگلستان شدید و در آنجا در جستجوی رشته‌ای بودید که به پرسشهای فلسفی شما در زمینه علوم پاسخ بدهد، چه شد که به رشته فلسفه علم وارد شدید؟

- بله من بعد از دوران دانشکده و پس از اقامت کوتاه در بوشهر و پس از گرفتن شغلی در تهران، البته برای مدتی کوتاه، به انگلستان رفتم. مدر انگلستان من در شیمی تخصص گرفتم. شیمی آنالیتیک، و پس از آن بود که رشته فلسفه علم را کشف کردم و دانستم که رشته‌ای به نام فلسفه علم وجود دارد که دقیقاً به دغدغه‌ها و پرسشهای کهنه من جواب می‌دهد. از مسایل جالب اینکه من در همان زمان که در انگلستان شیمی می‌خواندم، دو کتاب فلسفی و کلامی را تهیه کردم و از این طریق، عطش فلسفی خود را فرو می‌نشاندم یکی کتاب «اعترافات» سنت آگوستین بود و دیگری کتاب "A hundred years of philosophy" از جان پاسور. با این کتاب بود که من برای اولین بار با فیلسوفان جدید مغرب زمین مثل ویتگنشتاین و پاپر آشنا شدم و از عجایب این بود که وقتی من برای امتحان به دپارتمان فلسفه علم رفتم، رئیس دپارتمان برای گزینش با من گفتگو کرد و یکی از سوالات او در باب پاپر بود و می‌خواست که اطلاعات من را در باب فلسفه این فیلسوف بداند. به هر حال من به رشته فلسفه علم راه یافته گمشده خود را در آن یافته یعنی بدرستی دیدم که آن رشته‌ای که به پرسشهای بی شمار من پاسخ می‌دهد و مرا در راه حل و تحقیق آنها یاری می‌کند همین رشته است. مدر آن زمان، در ایران، مطلقاً نامی از این رشته شنیده نمی‌شد. هیچکس با این رشته آشنایی نداشت. هیچ کتابی به این عنوان ترجمه نشده بود. در دپارتمانهای فلسفه هیچ استادی خبری از چنین رشته‌ای نمی‌داد. یک نفر فارغ التحصیل این رشته در ایران وجود نداشت و به طور کامل رسپو نشانی از این رشته به چشم نمی‌خورد. چنانکه گفتم وقتی من از ایران می‌رفتم مطلقاً خبری از این رشته نداشتیم. بعد هم که برگزیده همچنان کسی خبری از این رشته نداشت تا رفته رفته با کتابهایی که نوشتیم و بحثهایی که

سالها تهیه کردم و خواندم این کتاب‌ها بیشتر از هر کتاب اخلاقی دینی دیگر، بر دل من نشست. نویسنده این کتاب مرحوم آقا جواد ملکی تبریزی است که از شاگردان مرحوم میرزا حسین قلی درجزینی است که گویا از اساتید امام خمینی هم بوده است یا دست کم امام در دوران جوانی، به درس او می‌رفته و بهره‌می‌جسته است و قیر او اکنون در مقبره شینی‌نی قم است. این کتاب مثل کتابهای غزالی - که بعدها با آنها آشنا شدم - جوشش است نه کوشش یعنی محصول فوران ضمیر مؤلف است و پرده از تجربه‌های برهنه نویسنده بر می‌دارد و بجای آنکه در آن سعی در تتبع کتب شده باشد و آرای این و آن نقل شده باشد بیشتر بر یافته‌های خود مؤلف متکی است و به هر صورت اینها جهت بخش من بودند. در دوران دانشکده علاوه بر عالمان علوم تجربی با غزالی و فیض کاشانی و مولانا جلال‌الدین آشنا شدم که هر کدام البته ریشه، شیوه و پیشینه خود را داشت. با مرحوم مهندس بازرگان و آثار او و با مرحوم دکتر شریعتی، با شریعت سنگلجی که آن روزها آوازه بدینی یا بی‌ولایتی او پیچیده بود و من می‌خواستم بدانم که در ذهن او چه می‌گذرد و خصوصاً با مرحوم مطهری، آشنا شدم. مرحوم مطهری در آن ایام به دانشکده الهیات رفت و آمد می‌کرد و دانشکده الهیات مدتی در میانی بود که اکنون میدان انقلاب نامیده می‌شود و قبلاً ۲۴ اسفند نامیده می‌شد. عصرها که من از دانشکده به خانه می‌رفتم گاه گاهی مرحوم مطهری را می‌دیدم که از دانشکده الهیات می‌آمد. هر دوی ما ماشینهای کرایه ۵ ریالی را سوار می‌شدیم و به منزل می‌رفتیم. منزل مرحوم مطهری در خیابان ری، ایستگاه دردار بود و منزل ما کمی پس از آن، در خیابان خراسان بود. لذا بخشی از راه را توأمآ طی می‌کردیم و با یکدیگر گفتگو می‌کردیم. مدر همین ایام بود که من با مرحوم مطهری آشنایی بیشتری پیدا کردم و آشنایی ما تا زمان شهادت آن بزرگوار ادامه یافت. البته مدتی که من در خارج از کشور بودم با ایشان ارتباط مستقیم نداشتیم. اما چنانکه می‌دانید ایشان کتاب «بهادت» آرام جهان» من را خوانده و نکته‌هایی در باب آن گوشزد کرد که من آن نکته‌ها را در کتاب اعمال کردم و آن کتاب اینک وامدار مرحوم آقای مطهری است. هم چنانکه وامدار مرحوم آقای دکتر مهدی حائری هم هست. به هر صورت، ایشان به من و کارهای من علاقه داشتند و منتظر بودند که من زودتر از سفر خارج برگردم و در

انجمن در دبیرستان تدریس می‌کردند و به همین جهت بعضی از دانش‌آموزان مستعد را به انجمن معرفی می‌کردند به همین سبب در کلاس ششم دبیرستان ما - من و پارمائی از هم‌کلاسیهایمان - وارد این انجمن شدیم. انجمن حجتیه چند محفل درسی در تهران داشت یکی از مهم‌ترین محفل‌های آن، جلسهای بود که در منزل آقای خرازی - کمال خرازی - برگزار می‌شد. پدر ایشان نسبت به این انجمن تعهد مالی و ایمانی داشت مانند پاره‌یی دیگر از متدینین ما رابرای انجام خدمات دینی به انجمن حجتیه معرفی کردند و در انجمن حجتیه دانستیم که فعالیت اصلی‌شان علیه بهائیت است.

تاریخچه‌ای از بهائیت به ما آموختند و سپس بعضی از کتلهای آنها علی‌الخصوص کتاب ایقان نوشته میرزا حسین علی‌بهاء، مورد نقد و جراحی عمیق قرار گرفت. من نزدیک‌یکسال در این انجمن بودم و بعد از یکسال بیرون آمدم. برای آنکه می‌خواستم آن وقت راصرف کلهای مفیدتری بکنم شروع به خواندن قرآن و کار بر روی تفسیر کردم. لما پارمائی از دوستان برای سالهای مدید در انجمن حجتیه باقی ماندند و فعالیت خود را ادامه دادند. انجمن حجتیه چنان که می‌دانید گرایش مصلحت‌اندیشانه ضد سیاسی قوی داشت و اعضای خود را از ورود در سیاست منع جدی می‌کرد. چرا که ورود آنها در سیاست لطمه به فعالیت‌های انجمن می‌زد. آنها خوشدل بودند که به امام زمان خدمت می‌کنند و فعالیت‌های بهائیان را خنثی می‌نمایند. مرحوم شیخ محمود حلبی که رئیس این انجمن بود قلباً این اعتقادات را داشت و حقیقتاً معتقد بود که بهترین خدمت دینی را در زمان خود انجام می‌دهد. به جوانان هم همین نکات را می‌آموخت. به هر حال ورود من به انجمن حجتیه در سال ششم دبیرستان بود و خروج از آن در سال اول دانشگاه - اما در باب دیگران، این دوران طولانی‌تر بود.

آنچه من از انجمن حجتیه آموختم که اکنون دست مایه من است اطلاعات نسبتاً وسیع و عمیقی در باب بهائیت بود. شاید من چنین اطلاعاتی را در جایی دیگر کمتر می‌توانستم پیداکنم. مصلحت‌اندیشی انجمن دقیقاً بسیاری را درباره این نحلّه می‌دانستند و آن را به صورت جزومدر آورده بودند و آنها را در محافل درسی به دانش‌جویان دیکته می‌کردند. من متأسفانه جزومهایی را که از آنجا داشتم تماماً تم گم کردم و الان هیچ کلام را ندارم و تنها یادگاری که از آن دوران دارم این

مطرح کردم و درسهایی که در دانشگاه دادم و کوششی که برای گنجاندن این درس در فهرست دروس دانشکده‌ها و به خصوص دیارتمان فلسفه کردم. این رشته معرفی شد و بحمدالله امروز در بالندگی است و البته همانگونه که سنت همیشگی بوده مالکان تازه‌ای پیدا کرده است. لیکن من علی‌رغم همه بی‌مهری و کجروی‌ها بسیار خوشنودم و می‌بینم که آشنایان دانشجویان با این رشته و ترجمه‌ها در این زمینه بحمدالله روبه فزونی است و مایه خشنودی فلسفه در دیار ما اگر با فلسفه علم و معرفت‌شناسی همراه می‌شد چیزی کم داشت. و یک لنگی جدی داشت. اکنون هم نمی‌گویم آن کسری به طور کامل جبران شده است. لیکن اگر دانشجویان بنحو عمیق در این حوزه به تحقیق بپردازند می‌توان امیدوار بود که در آینده سرنوشت فلسفه بسیار به از این باشد که اکنون هست. من حقیقتاً وضعیت گروه‌های فلسفه در کشور را وضعیت اسف‌باری می‌بینم. اساتید کمتر مطالعه می‌کنند. مشغله‌های متعدد دارند و رساله‌های دکتری و غیر دکتری بسیار زیادی را راهنمایی می‌کنند. درس دادن و شاگرد پروری را کار جدی نمی‌دانند. بعضی‌هاشان بسیار سیاسی‌شده‌اند. من هرگز ندیده‌ام که وقتی در جلسهای با اساتید فلسفه نشستیم فی‌المثل کسی حتی بر سیبل تافخر، به دیگری بگوید که من فلان کتاب، فلان paper و مقاله را خوانده‌ام و دیگران هم در مقابل او paper دیگر یا کتاب دیگری را به رخ بکشند. اصلاً مقاله و مجله‌خارجی خواندن در میان اساتید قدیمی گروه‌های فلسفه نادر یا معلوم است. اگر نگوئیم محال است. امیدوارم که جوان‌ترها این کسری را جبران کنند. باری من چند سالی را در رشته تاریخ و فلسفه علم در دانشگاه لندن سپری کردم و در ابتدای انقلاب به ایران برگشتم.

- گویا شما برای مدت کوتاهی عضو انجمن حجتیه هم بودید؟ چه شد که به عضویت آنجا در آمدید؟ و آیا آشنایی با انجمن حجتیه تأثیری هم در آراء و افکار شما داشته است؟

من در مصاحبه‌ای که با روزنامه جامه داشتم این مسئله را مفصلاً گفتم. الان هم مختصراً عرض می‌کنم. ورود من به انجمن حجتیه به دوران دبیرستان بر می‌گردد. دبیرستان علوی یکی از جاهایی بود که انجمن حجتیه با آنجا ارتباط مستقیم داشت. پارمائی از استادان آن

است که یکی از تکالیفی که در انجمن بر عهده ما نهادند خواندن یکی از کتابهای مفید در رد بهائیت و تلخیص آن بود نمی‌دانم من به چه سبب کتابی را انتخاب کردم به نام «گفتار خوش یارقلی» این کتاب به شیوه داستانی نوشته شده بود نویسنده خود را درمیان افرادی نشانده بود که هر کدام مسلکی و مذهبی داشتند و یکی سنی، یکی صوفی، یکی بهائی، یکی دهری، یعنی ماتریالیست و دیگر شیعی دوازده امامی که خود نویسنده باشد یعنی آقای محلاتی عمده کتاب در گفتگو با بهایی می‌گذرد اما پاره‌ای از کتاب هم به نقد و رد مسالک و مذاهب دیگر یعنی دهریین و صوفیین و غیره اختصاص دارد این کتاب کتابی نسبتاً شیرین و با نثری نیمه آخوندی بود من آن را خواندم و بنا بر تکلیف این کتاب را تلخیص کردم آن ایام که سال آخر دبیرستان و سال اول دانشگاه بود من سر پر شوری در آموختن زبان عربی داشتم و زبان عربی من هم بد بود بطوریکه نوشته‌های عربی را خیلی راحت می‌خواندم و استفاده می‌کردم حتی به عربی شعر می‌گفتم و پاره‌ای از داستانهای عربی را به فارسی ترجمه می‌کردم لذا هنگامی که نوبت تلخیص این کتاب رسید من تصمیم گرفتم که این کتاب فارسی را به عربی تلخیص کنم و این کار را هم کردم و اکنون آن تلخیص عربی از کتاب فارسی را هم در اختیار دارم و اسم آن را هم گذاشته بودم: «القسطاس المستقیم فی رد فرقه من اهل الجحیم» حالا بد نیست این نکته را هم که نشانگر میزان علاقه من به زبان عربی است بگویم و در آن زمان حافظه من خیلی بهتر از حالا بود کتب لغت را مثلاً کتاب «المنجد» را می‌گرفتم و مطالعه می‌کردم - بجای آنکه مراجعه کنم مطالعه می‌کردم - و لغات عربی با معانی متعدد و مختلفشان همانطور در ذهن من می‌ماند و همچنان مانده است به همین سبب من حتی در خواندن متون دشوار عربی هم دشواری ندارم و معانی لغات مهجور و متروک عربی را هم می‌دانم .

من از کلاس دهم دبیرستان دچار تحول عجیبی شدم تا کلاس دهم پسر بچه بسیار شیطانی بودم هیچ کس از دست من در امان نبود بقول حافظ که گفت: « همه را جامه دران نمره زنان می‌داری » بچه‌های کوچک، معلم مدرسه، پدر و مادر و استاد و تنها چیزی که می‌توانم درباره این تحول بگویم این است که گویا کسی روی من را گرفت و از سویی به سوی دیگر کشاند جهت من کاملاً عوض شد و من به

طور کامل یک آدم دیگر شدم و از آن زمان یعنی سال ۱۳۴۰، که اکنون نزدیک ۴۰ سال از آن زمان می‌گذرد من کم و بیش در همین جاده‌وم سیر کرده‌ام به امور عبادی توجه خاطر عظیمی پیدا کردم و لذت عجیبی از عبادت می‌بردم و در همان ایام بود - دقیقاً سال ۱۳۴۱- که رساله‌ای نوشتم به نام «النبراس المتوقد فی تفسیر خمسة آیات مستحب قرائتها للمتهدج» شما از این نام گذاری می‌توانید دریابید که من اولاً چقدر به عربی معلق علاقه پیدا کرده بودم و ثانیاً به محتویات ضمیر من هم پی ببرید پنج‌آیه در انتهای سوره آل عمران قرار دارد که در روایات بسیار آمده است که خواندن آنها برای متهدج - یعنی نماز شب خوان- مستحب است من در باب این آیات تأمل بسیار کرده بودم و به خیال خودم در آنها نکات نابی یافته بودم بنابراین تصمیم گرفتم که یافته‌های خود را بصورت یک رساله کوچک بنگارم و نامش را گذاشتم النبراس المتوقد یعنی چراغ فروزان کلمه نبراس از کلمات مهجور عربی است بعدها دریافتم که قسطاس مستقیم نام یکی از کتابهای غزالی است که در منطق نگاشته شده است من در آن زمان که آن تلخیص را می‌کردم از چنین کتابی خبری نداشتم اما از آن زمان تا کنون ندیده‌ام که نام کتابی النبراس المتوقد باشد .

- گویا ملا هادی کتابی به نام نبراس دارد؟

- بله بله اتفاقاً این کتاب را در همین اواخر دیدم اما البته نامش نبراس است نه نبراس متوقد.

- آشنایی شما با مولوی هم در همین سال‌ها و در حاشیه همین تحول بود؟

بله در دبیرستان خرده خرده با مولانا آشنا شدم البته آشنایی عمیق‌تر به سالها بعد متعلق است یکی از اسباب آشنایی من با مولانا وجود یکی از معلمان دبیرستان بود این معلم که به ما درس اخلاق می‌گفت با مثنوی بسیار آشنا بود و گاه و بیگاه به مناسبت اشعار مولوی را در ضمن دروس و جملات خود می‌خواند حقیقت این است که من در ابتدا به لحاظ سستی ادبی و عبارتی اصلاً از اشعار مولوی خوشم نمی‌آمد . هنوز معنای آیات مولوی برای من چنان نمی‌درخشید که سستی الفاظ را ببوشاند ماولین شاعری که من با او آشنا شدم سعدی بود ما چاپ سنگی کتاب کلیات سعدی را در منزل داشتیم پدر من بعد از نماز



- من در انگلستان کتاب «تضاد دیالکتیکی» «عهد نازلم جهان» و «دانش و ارزش» را تألیف کردم که در این کتابها آثار مطالعات من در فلسفه و تاریخ علم کم و بیش آشکار است و در آنجا می‌توانید ببینید که من رفته رفته در کنار فلسفه مشرق زمین از فلسفه مغرب زمین هم سخن می‌گویم و آرای فیلسوفان آن دیار را علی‌الخصوص کسانی که در معرفت‌شناسی نظر داده‌اند می‌نگارم. من هم از دبیرستان خودم بسیار راضی ام و هم از دوران اقامت در انگلستان؛ آنچه از آن کمتر رضایت دارم، دوران تحصیل در دانشکده داروسازی است نه به‌این خاطر که آن رشته را نمی‌پسندیدم؛ بلکه به این دلیل که آن رشته در آن دوران قوی نبود و من بسیار عطش علم داشتم و فکر می‌کنم که می‌توانستم آن دوران را با غنای بسیار بیشتر طی کنم. در انگلستان من البته به رشته روانشناسی هم رفتم. بعد دانشگاه لندن کشف کرد که من در دو رشته تحصیل می‌کنم و این ممنوع بود من را صدا زدند و به من گفتند که ناچار باید یکی از این دو رشته را انتخاب کنی. یادم می‌آید که یکی از استادان من در رشته فلسفه علم هراسان به پیش من آمد و گفت: «می‌دانی چه کرده‌ای؟ آشوبی به پا شده است. گفتیم چه آشوبی؟ گفت: ما فهمیدیم که تو در دو رشته درس می‌خوانی و... به هر حال من مجبور شدم که فقط یک رشته را ادامه بدهم و ناچار روانشناسی را فرو نهادم. البته در رشته روانشناسی مطالعه می‌کردم لکن به طور رسمی قادر به ادامه آن نبودم اگر بخواهم در باب دوران خارج از کشور و تحصیلات خود در آنجا سخن بگویم به درازا می‌کشد و قرار هم نیست که زیاد در آنجا توقف کنیم. ما می‌دورام که آنها را در جای دیگری، به بسط بیشتر بیاورم.»

- می‌رسیم به دوران اخیر زندگی شما که دوره بسیار پرتلاطم و پر ماجرابی است یعنی بازگشت شما از انگلستان و اتفاقاتی که بعد از انقلاب رخ داد...

- دوران بیست ساله اخیر زندگی من که بعد از انقلاب سپری شده است هم حکایت‌ویژه خود را دارد اما آن حکایتی است که شاید همگان می‌دانند و احتیاجی به باز گفتن آن نیست. من از انگلستان که آمدم در دانشگاه تربیت معلم مشغول به تدریس شدم و پس از چندی وارد ستاد انقلاب فرهنگی شدم و مسئولیتی در ستاد انقلاب فرهنگی

صحیح، بوستان می‌خواند و ما بچه بودیم و صدای بوستان خواندن لو را می‌شنیدیم. باز آنجا بود که من به سعدی علاقمند شدم و بسیاری از ابیات سعدی که من اکنون در حفظ دارم مربوط به همین دوران کودکی است. شعرهای سعدی را می‌خواندم، بعضی را می‌فهمیدم و بعضی را نه. اما خود شعر را بسیار دوست داشتم و لذا زیاد مطالعه می‌کردم و پیدا است که اگر به لحاظ عبارتی اشعار مولانا را کنار اشعار سعدی بگذاریم نمره کمی می‌گیرد و به همین دلیل من در ابتدا مجذوب اشعار مولانا نمی‌شدم. بعدها بود که آشناتر و مجذوب‌تر شدم و همان شعر مولانا را درباره خود مولانا بر خواندم که:

همه را بیازمودم، ز تو خوشترم نیامد
چو فرو شدم به دریا، چو تو گوهرم نیامد

پدر من عطار بود و جای و شکر و قند و غیره می‌فروخت. برای پیچیدن جنس، احتیاج به کاغذ داشت و به همین مناسبت، روزنامه‌ها و مجلات باطله می‌خرید و آنها را مورد استفاده قرار می‌داد. یکی از کارهای من این بود که میان این روزنامه‌ها و مجلات باطله می‌گشتم و مجلات پلیسی که به آنها هم بسیار علاقمند بودم (و گاه کتابهای خواندنی میان آنها پیدا می‌کردم) می‌گشتم. مهم‌ترین چیزی که در میان این کاغذ پاره‌ها پیدا کردم کتابی بود از مرحوم فروزانفر، تلخیصی از دفتر اول و دوم مثنوی به همراه شرحی از ابیات مربوطه. من این کتاب را که پیدا کردم شاگرد دبیرستان بودم و شروع به خواندن آن کردم. آنجا بود که با مولوی همدلی پیدا کردم. احساس کردم که به تدریج به کام لو کشیده و جذب می‌شوم. ابیات مفهوم و زیبایی مثنوی در این تلخیص گردلوری شده بود همراه با شرح فروزانفر و چنین بود که من به دنیای مولوی راه پیدا کردم.

در اثر آن تحول هم ارتباط من با مولوی خیلی بیشتر شد. در دوران دانشکده آنرا بیشتر خواندم و چنانکه در ابتدای یکی از کتابهای نوشته‌ام هنگامی که به خارج از کشور رفتم بیش از چند کتاب با خود برداشتم که یکی از آنها مثنوی بود. در آن دوران که در انگلستان بودم مثنوی و المحجبه البیضاء را بسیار مطالعه می‌کردم. این دو منبع، غنای روحی و معنوی برای من بودند.

- باز گردیم به دوران تحصیل و فعالیت‌های شما در انگلستان...



همچنین کتاب قمار عاشقانه مایلووارم که بعضی جزوات درسی گذشتم را در باب فلسفه تاریخ، فلسفه علم، فلسفه تطبیقی و ... پس از ویرایش کلی به چاپ رسانم. حرسهایی که من در دانشگاه دامام عمدتاً حول فلسفه علم و معرفت‌شناسی متمرکز بوده است. فلسفه علم تجربی، فلسفه علوم انسانی، فلسفه تاریخ، فلسفه دین و فلسفه اخلاق تدریس کردم. بیرون از حیطه معرفت‌شناسی، تصوف ایرانی ... اسلامی با تمرکز بر مثنوی را هم به دفعات تدریس کردم. هم چنین در قم چند بار به طلاب درس کلام جدید دامام و چنانکه گفتم در دانشگاه‌های دیگر کشور هم بر حسب مورد تدریس کردم - عمدتاً فلسفه تاریخ و فلسفه علم - اکنون هم مشغول تحقیق و تألیف در مسایل مورد علاقه‌ام هستم. کتاب «قیصر و بسط» من تماماً به عربی ترجمه شده که قریباً در لبنان به طبع می‌رسد. من نیز مجموعه مقالاتی از من به انگلیسی توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد (OUP) چاپ شده است.

- اگر اجازه بفرماید سؤالاتی درباره زمینه کلی آثار شما داشته باشیم، بیشتر آثار فلسفی و حتی غیرفلسفی شما، صبغه معرفت‌شناسانه آشکاری دارد. شاید بتوان موضع شمارا در معرفت‌شناسی در نقد و نفی عقلانیت حداکثری و رئالیسم خام خلاصه کرد. منظر شما در این باره چیست و بطور مشخص چه ارزیابی‌ای از عقلانیت حداکثری دارید؟

- بله البته این هم تعبیری است می‌توان گفت که نوشته‌های من هیچ‌کدام در تأیید عقلانیت حداکثری نبوده است. برای من یکی از بدیهیات بود که عقل نمی‌تواند همه مشکلات عالم و حتی خودش را یعنی عقلانیت را حل کند. انسان اولین درسی که در معرفت‌شناسی می‌گیرد درس فروتنی عقلانی است. معرفت‌شناسی هم منطقاً و هم تاریخیاً می‌آموزد که عقل خدا نیست و در مقام کشف مسایل و حل مسایل از توانایی محدودی برخوردار است. معرفت‌شناسی‌ای که شما در مغرب زمین تحصیل می‌کنید کثرت و هیوم و دکارت و غیره را به منزله قهرمانان خویش معرفی می‌کند. این قهرمانان قهرمانی‌شان در این است که هر کدامشان در نشان دادن محدودیتهای عقل ید طولایی داشتند و لذا عقلانیت حداکثری امری است که به نحو بدیهی مورد رد و طرد قرار می‌گیرد. من هم در دل چنین مدرسه‌ای تربیت شدم و همیشه یکی از شکفتیهایی من این بود که چرا فیلسوفان ما در نقد فلسفی عقل

به من سپرده شد. از دانشگاه تربیت معلم به سرعت استعفا دادم و به انجمن حکمت و فلسفه رفتم. از ستاد انقلاب فرهنگی هم پس از چهار سال استعفا کردم و یک شغل آکادمیک محض را اختیار کردم. یعنی صرفاً و صرفاً مشغول تحقیق و تدریس شدم. هم در تهران و هم در خارج از تهران تدریس می‌کردم و تحقیق هم که شغل شاغل من در انجمن حکمت و فلسفه بود. پس از مدتی موفق شدم که انجمن فلسفه و حکمت را به دو پژوهشکده مبدل کنم. پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم و پژوهشکده حکمت و تاریخ ادیان. خود من برای مدتی ریاست پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم را بر عهده داشتم اما پس از آنکه رئیس آنجا عوض شد به توصیه یا به هوس ریاست جدید آنجا، آن ریاست را هم کنار گذاشتم و به او واگذار کردم و پس از مدتی هم به دستور همان رئیس از کار برکنار شدم و اگر چه اخیراً وزارت علوم مرا به کار باز گردانده است اما همچنان حقوقی دریافت نمی‌کنم و کار من به رسمیت شناخته نمی‌شود. برای مدتی هم در فرهنگستان علوم بودم اما از آنجا هم کنار گذاشته شدم و اکنون می‌توانم بگویم که هیچ شغل رسمی دولتی ندارم و مستقلاً کار می‌کنم. حوادثی هم که ظرف چند سال گذشته بر من رفته بر شما پوشیده نیست. از زمانی که مدیریت سیاسی کشور تصمیم گرفت که از خشونت‌عریان استفاده کند یکی از اولین قربانیان بنده بودم. هم سخنرانیهای من به هم زده شد و هم کلاسهای من تعطیل شد و حتی نوشته‌ها و کارهای من مورد تهدید و تحدید و تضییق قرار گرفت. بعد از دوم خرداد ۷۶ گشایشی نسبی در این زمینه‌ها حاصل شده است. اما همچنان از تدریس در دانشگاه محروم. ارتباط من با دانشگاه‌های خارج از کشور خوب بوده و هست و دعوت‌های زیادی از آنها به من می‌رسد و من در پارهای از آنها شرکت می‌کنم. بحمدالله این دعوت‌ها باعث شد که من با پارهای از بزرگان ادب و فلسفه جهانی آشنایی به هم برسانم. علی‌الخصوص در کشورهای اسلامی و با متفکرین مسلمان که در سمینارهای متعددی بینمشان و از نوشته‌ها و افکار آنها بهره می‌برم. در این بیست سال من چه به صورت موظف و چه به صورت غیر موظف موفق شدم که کتابهایی منتشر کنم که اساسی آنها را می‌دانید. چند کتاب هم هم اکنون در دست دارم که که جلد دوم «سیاست نامه»، «در حضور حضرت حافظ»، «اصناف دینداری»، «تصحیح لب لیب مثنوی» جزو آنهاست و

کوشش رسلایی نکرده‌اند بلی عارفان ما از موضع عشق در عقل طعنه بسیار زده‌اند اما بحث درباره محدودیتهای عقل و اینکه عقل پای خود را تا کجا می‌تواند دراز کند نزد فیلسوفان ما متأسفانه یافت نمی‌شود کسی که وارد فلسفه اسلامی می‌شود واجد چنین تلقی‌ای می‌شود که گویی هر مسأله‌ای را پیش پای او بگذارند می‌تواند مورد بررسی قرار دهد و جوابی برای آن فراهم بیاورد. نه حدود قوه عاقله و نه حدود قوه ناطقه، هیچ کدام مورد بحث جدی فیلسوفان ما نیست عارفان بودند که این کارها را کردند اما آنها هم برای ساختن یک سیستم فلسفی، طمع در عقل و نطق نزدند بلکه برای آنکه عارفان را از شر خرده‌گیری‌ها و مزاحمتهای فیلسوفان رهایی ببخشند چنین کردند علی‌ای حال من نقد عقل و تقدس‌آوردهای عقلانی را بسیار جدی گرفتم و می‌گیرم و به همین سبب به مکتب آن فیلسوفانی که نقادی عقلانی را شغل شاغل خود قرار داده‌اند، نزدیک‌ترم تا فیلسوفانی که «Justificationist» هستند. یعنی آنها که می‌خواهند از مبتنی بی‌خلل به گمان خود آغاز کنند و به نتایج بی‌خلل هم برسند من گمان می‌کنم که تجربه کسانی چون دکارت از این حیث، تجربه چشم‌گشا و عبرت‌آموزی است و نشان می‌دهد که به راه آنها نمی‌توان رفت.

ویژگیهای معرف عقل‌گرایی انتقادی به نظر شما چه هستند؟

- حقیقت این است که عقل‌گرایی انتقادی یک تعریف روشن و جامعی ندارد یا من‌جایی ندیده‌ام این لقبی است که دیگران بر مکتب بعضی از فیلسوفان نهادند و آنها را Critical rationalist خوانده‌اند شاید یک خصلت عمده در عقل‌گرایی انتقادی هست و آن اینکه Anti-Justificationist است یعنی با توجیه و با اثبات بر سر مهر نیست Justificationism را باید بیشتر توضیح داد Justificationism یعنی اینکه ما بکشیم آزمایشی صددرصد ثابت شده یا بدیهی آغاز کنیم و از آنها استنتاجات بدیهی به عمل آوریم و یک نظام فلسفی مبتنی بر بدیهیات که هم ریشه آن بدیهی است و هم میوه‌های آن اثبات شده برهانی‌اند بدست آوریم این را مکتب Justificationism می‌خوانیم عرض کردم دکارت کسی است که به این راه می‌رفت به تمییز خود می‌خواست سید ذهنش را مورد واریسی قرار دهد. تمام میوه‌هایش را بیرون بریزد آنها را که لک زده و

مسیوب است کنار بگذارد و میوه‌های سالم را دوباره به سید برگرداند و به این طریق نظام فلسفی بی‌خللی را پدید آورد مولی تاریخ‌تفکر و فلسفه به ما آموخته است که این راه اگر چه در بادی نظر و از دور دل‌انگیز است اما در مقام عمل کلمیاب و پلسخ گو نیست و عطش فیلسوف را بر نمی‌آورد شروع کردن از مقدمات صحیح و بدیهی و به تعبیر دکارت واضح و متمایز و آنگاه به نتایج صحیح و واضح و متمایز رسیدن و بنا را همچنان بالا بردن، امری بود که آرزوی دکارتیان بود اما تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که توقع آنها بر نیلوردنی است در برابر Justificationism به این معنی که گفتم Critical rationalism قرار می‌گیرد.

عقل‌گرایی انتقادی حرفش این است که به هیچ وجه در بند این نباشید که از مقدمات صد در صد بدیهی و واضح و متمایز و آب‌بندی شده آغاز کنید و تمام تلاش خود را مصروف‌ان کنید که سنگهای لولیه بنای شما، هر چه راسخ‌تر و محکم‌تر و پر صلابت‌تر باشد چرا که می‌گوییم تاریخ، نیروی خود را در جایی بکار می‌برد که نتیجه‌اش متناسب با تلاش صرف شده نیست و اصلاً ممکنست برای همیشه در همانجا بماند. عقل‌گرایی انتقادی می‌گوید که بنا را بنا دقتی نسبی، بالا می‌بریم لکن قدم به قدم خود را نقد می‌کنیم و از استواری آنچه که ساخته‌ایم و بنا نهادیم، پرسش می‌کنیم تو در محکم‌تر کردنش می‌کوشیم؛ بلکه اصلاً لول‌طرحی کلی را می‌دهیم بعد نقضش می‌کنیم. نه اینکه اول بر سر آجرها چون و چرا کنیم که شاید تا آخر در همانجا نخته‌بند شویم. عقل‌گرایی انتقادی دقیقاً در مقابل مکتب دکارت قرار می‌گیرد مابین معنای دقیق اولیه عقل‌گرایی انتقادی است.

بنابراین در عقلانیت نقادانه، بنا را بالا می‌برند اما هیچ‌گاه از استحکام جودانه بنیاطمینان کافی ندارند به همین سبب عقل‌گرایی انتقادی به دنبال یقین قطعی هم نیست و برخلاف مکتب دکارتی و شبه دکارتی است که به یقین دل بستگی بسیار دارد و سعی می‌کند از مقدمات یقینی آغاز کند و نتایج یقینی هم بگیرد. در اینجا نه اینکه طرد یقین می‌کنند بلکه یقین را آسان یاب نمی‌دانند و معتقدند که اگر یقینی هم بدست آمدنی باشد از مسیر نقدهای مکرر و متوالی و پایان‌ناپذیر صورت خواهد گرفت و باز به همین سبب به جای یقین، تقریب به یقین را می‌نشانند و معتقدند که ما حاکم می‌توانیم خود را به یقین نزدیک

کنیم اما اینکه به یقین برسیم امری نیست که بپراحتی ثابت شدنی و حاصل شدنی باشد بنابراین عقل گرایی انتقادی بیش از آنکه به استحکام زیر بنا راغب و متمایل باشد به تیزی حربه نقد راغب و متمایل است و در تخریب توانا تر است تا سازندگی؛ اما معتقد است که از دل این ویرانی‌ها، آبادانی سر بر می‌کند به تعبیر مولوی:

من چه غم دارم که ویرانی بود

زیر ویران، گنج سلطانی بود

یک چنین تقابلی کلی بین عقلانیت انتقادی و عقلانیت اثباتی یا عقلانیت یقین گرا و عقلانیت نقد گرا، می‌توان دید. که البته در هر حوزه‌ی صورتی ویژه پیدا می‌کند.

- مرز بین عقل گرایی انتقادی و نسبی گرایی کجاست بحر عقل گرایی انتقادی در عین اقرار به محدودیتهای عقل برای قوه داوری عقل و منطق عقلانی اعتباری قطعی قائل می‌شوند اما در نسبی گرایی بر جامعه‌شناسی معرفت یا روان‌شناسی معرفت بسیار تأکید می‌رود و این رویکردهای نسبی‌گرایانه در اینکه عقل یک قوه سنجشگر معتمد باشد چون و چرایی بسیار کرده‌اند. منظر شما درباره این رویکردهای نسبی‌گرایانه و تمایز آنها با عقلانیت انتقادی چیست؟

- شما وقتی که قایل به فروتنی عقل شدید البته به نسبی گرایی نزدیک می‌شوید به هر حال ماییم و عقل ما هیچ سرمایه‌ای به جز عقل نداریم. به قول پوپر خود **Rationalism** یک امر **irrational** است. یعنی عقلانیت امری غیر عقلانی است برای اینکه ما نمی‌توانیم دلیل عقلی بیاوریم که عقل اعتمادپذیر است. ما باید بنا را بر اعتماد پذیری عقل بگذاریم و اگر کسی بنا را بر اعتماد پذیری عقل نگذاشت ما نمی‌توانیم از طریق ادله عقلی او را قانع کنیم که عقل اعتمادپذیر است چرا که او بهمین ادله عقلی اعتماد و اعتقاد ندارد. لذا این که عقل را باید مینا و محور قرار داد خود، یک تصمیم و یک داوری غیر عقلانی است. اما ما از این داوری و بنای غیر عقلانی گریز و گزیری نداریم. قول به اعتماد ناپذیری عقل هم مبنای دیگری است که علیه آن هم استدلال نمی‌توان کرد لذا در مباحثات اولیه چندان مناقشه نمی‌توان کرد چون هیچکدام از آنها عقلانی، یعنی استدلالی و منطقی نیست. پس ما سخن را روی مباحثات اولیه نبریم. آنها می‌توانند

متفاوت باشند. آنچه بر روی این مباحثات ساخته می‌شود باید از هماهنگی برخوردار باشد، یعنی ما بیش از هر چیزی به دنبال هماهنگی [Consistency] می‌گردیم یعنی نتایجی که می‌گیریم، فروعی که بر اصول اولیه مبتنی می‌کنیم و استفادای که از اعتماد پذیری عقلانی می‌کنیم باید چنان باشد که یک نظام منسجم متلائم بی تناقض را در اختیار ما بگذارد. این نکته بسیار مهمی است. می‌توان گفت که کوچک‌ترین مخرج مشترک عقلانیت، عبارت است از عدم تناقض. سیستمی که شما می‌سازید باید بی‌تناقض باشد.

بهر حال نظامی که بر مباحثات اولیه می‌سازیم دو کار را باید برای ما بکند. یکی آنکه نظامی بی تناقض باشد و دوم اینکه به پرسشهای ما پاسخهای قانع کننده و دل نشین بدهد. با این دو معیار باید نظامهای فلسفی را سنجید و مورد بررسی قرار داد. وقتی ما وارد نظام هگلی یا کانتی یا ارسطویی یا دکارتی می‌شویم، باید با این دو معیار داوری کنیم. مثلاً اینکه دکارت می‌گوید «من فکر می‌کنم» یا «ادراک می‌کنم» - شاید این تعبیر صحیح‌تر باشد - «پس من هستم»؛ اینکه من ادراک می‌کنم جزو مباحثات اولیه دکارت است و اثبات شدنی نیست آنچه از پس آن می‌آید مثل وجود آدمی و خدا و باقی مسائلی، اثبات شدنی است یا به نظر دکارت قابل اثبات است. ما باید ببینیم که نظام دکارت جان سالم از نقد بیرون می‌برد یا خیر؟ نقدی که متوجه دو امر است یکی اینکه آیا این نظام **consistent** و هماهنگ و بی تناقض از کار در می‌آید؟ و دوم اینکه آیا نظام او به پرسشهایی که پدید می‌آورد مثل جفایی امر ممتد از امر منقطع پاسخ مقنع می‌دهد یا خیر؟ یعنی یکی از نظر **consistency** و دیگری از نظر **explanation**. این دو نکته است که ما در هر نظامی مد نظر داریم. در دکارت، در کانت، در ارسطو و در هر نظام فلسفی دیگری همین را جستجو می‌کنیم. مابینا است که به نظر من عقل گرایی انتقادی لبه تیغ برنده‌اش را نشان می‌دهد.

حالا نسبی گرایی به نظر من باید به همین شیوه مورد بررسی قرار بگیرد. خوبست اول توضیح خودم را درباره نسبی گرایی بدهم. ماگر بخواهیم از چشم فیلسوفان اسلامی، به مفهوم نسبی گرایی بنگریم، از آنجا که فیلسوفان ما به پیروی از فیلسوفان یونانی معتقدند که اشیای ماهیتی دارند و علم عبارت است از رسیدن به آن ماهیت یا انعکاس آن ماهیت، به وجود ذهنی نزد فاعل شناسه در آن صورت



نسبی گرایی معادل است با دو قول و یا اینکه بگوییم ماهیت اشیا در ما منعکس نمی‌شوند یا اینکه اشیا اصلاً ماهیتی ندارند بنابراین در اینجا نسبی گرایی بر اساس نفی ماهیت یا نفی اصابت به ماهیت شکل می‌گیرد. اما در معرفت‌شناسی جدید باید نسبی گرایی را به نحو دیگری تعبیر کرد. نسبی گرایی در معرفت‌شناسی جدید از آنجا بوجود می‌آید که ما علل را در حصول معرفت و در مضمون ادراک از دلایل دخیل تربیتانیم. تمام آنچه شما تحت عنوان جامعه‌شناسی معرفت و روان‌شناسی معرفت ذکر کردید همه به اینجا بر می‌گردد که درون مایه دانستیهای ما بیش از آنکه مدلول دلایل باشند معلول علل اند و اگر علل عوض شوند اعتقادات و دانستیهای ما عوض می‌شوند یعنی اگر مثلاً جامعه یا احوال روانی، عوض شوند، درک ما هم از واقعیات عوض خواهند شد. به عبارت دیگر، در حوزه ادراک فاعل و فاعلیم نه منفعل، ورود علل به صحنه معرفت و جدی گرفته شدن آنها در جهان جدید مسأله نسبی گرایی را بسیار دامن زده است و به همین سبب هم عقلانیت را تضعیف کرده است چرا که عقل قومای است که با دلایل کار می‌کند و اگر پای علل به صحنه عقل باز شود عقل باید به گوشه‌های بخزد و به تعبیر مولوی :

عقل چون شخته است، چون سلطان رسید

شخنه بیچاره در کنجی خزید

گاهی ادعا می‌شود که شما در بعضی از آثارتان از مرزهای عقل گرایی انتقادی خارج شده‌اید و به حوزه نسبی گرایی وارد شده‌اید مثلاً در قبض و بسط که در آن مباحثی نظیر مباحث جامعه‌شناسی معرفت آمده است و حکم به تاریخیت معرفت دینی داده شده است یا در توجه تامی که شما در آثار اخیرتان به پلورالیسم نشان داده‌اید.

این طور نیست. اتفاقاً من در این باب با یکی از دوستان سخن می‌گفتم و در نهایت سخن ما به اینجا رسید که آنچه من در قبض و بسط آورده‌ام، معرفت‌شناسی معرفت دینی است، نه روانشناسی معرفت دینی و نه جامعه‌شناسی معرفت دینی. من می‌توانم معرفت‌شناسی را بر معرفتی به نام معرفت دینی منطبق کرده‌ام و نتایجی گرفته‌ام. این غیر از آن است که من جامعه‌شناسی معرفت دینی بکنم. من آن کار را نروا نمی‌دانم. اما خود پای در آن راه نگذاشته‌ام و همیشه فاصله خود را با جامعه‌شناسی علم و ... حفظ کرده‌ام و بیش از آنکه وارد علت گرایی شوم به دلیل گرایی التزام دارم و جواب من همیشه در برابر کسانی که

نسبی گرایی معادل است با دو قول و یا اینکه بگوییم ماهیت اشیا در ما منعکس نمی‌شوند یا اینکه اشیا اصلاً ماهیتی ندارند بنابراین در اینجا نسبی گرایی بر اساس نفی ماهیت یا نفی اصابت به ماهیت شکل می‌گیرد. اما در معرفت‌شناسی جدید باید نسبی گرایی را به نحو دیگری تعبیر کرد. نسبی گرایی در معرفت‌شناسی جدید از آنجا بوجود می‌آید که ما علل را در حصول معرفت و در مضمون ادراک از دلایل دخیل تربیتانیم. تمام آنچه شما تحت عنوان جامعه‌شناسی معرفت و روان‌شناسی معرفت ذکر کردید همه به اینجا بر می‌گردد که درون مایه دانستیهای ما بیش از آنکه مدلول دلایل باشند معلول علل اند و اگر علل عوض شوند اعتقادات و دانستیهای ما عوض می‌شوند یعنی اگر مثلاً جامعه یا احوال روانی، عوض شوند، درک ما هم از واقعیات عوض خواهند شد. به عبارت دیگر، در حوزه ادراک فاعل و فاعلیم نه منفعل، ورود علل به صحنه معرفت و جدی گرفته شدن آنها در جهان جدید مسأله نسبی گرایی را بسیار دامن زده است و به همین سبب هم عقلانیت را تضعیف کرده است چرا که عقل قومای است که با دلایل کار می‌کند و اگر پای علل به صحنه عقل باز شود عقل باید به گوشه‌های بخزد و به تعبیر مولوی :

عقل چون شخته است، چون سلطان رسید

شخنه بیچاره در کنجی خزید

آن سلطان در اینجا علل اند که وقتی می‌آیند شخته عقل را می‌ترسانند و به گوشه‌های می‌برند و نقش آن را تضعیف می‌کنند. نه تنها عقلانیت تضعیف می‌شود که اختیار آدمی هم که هم علل را عقلانیت آدمی است تضعیف می‌شود. جبر علی هم عقل و معرفت را تضعیف می‌کند و هم اختیار آدمی را مابین تأثیر گذاری جبر در حوزه اراده و اخلاق و عقلانیت به نسبی گرایی منتهی می‌شود. چه می‌زانی که ما بتوانیم دست علل را از دامن معرفت کوتاه بکنیم می‌توانیم از شر نسبی گرایی در امان بمانیم. من این گرایش را که در میان پاره‌های از نویسندگان یا متفکران مابعد آمده که دائماً نسبی گرایی را به منزله یک فحش مطرح می‌کنند یا مهم‌ترین سخنی که علیه نسبی گرایی دارند این است که، اگر ما نسبی گرا باشیم دیگر سنگ بر روی سنگ بند نمی‌شود. نمی‌یستند و آن را واقعاً فیلسوفانه نمی‌دانم. باید فهمید که نسبی گرایی از توجه به نقش مهم علل در حصول معرفت پدید آمد .



قبض و بسط را متهم به نسبی گرایی می‌کردند این بوده است که حرف قبض و بسط این است که مدلول منسوب به دلیل است و این مقدار از نسبی گرایی بسیار بهداشتی و عقلانیست و عین عقلانیت انتقادی است. آنچه نسبی گرایی مذموم است منسوب کردن مدلول‌ها به علل استنه به دلایل؛ من مدلولات را به دلایل منسوب کرده‌ام و بدین معنی آنها را نسبی شمرده‌ام نه به‌علل. اگر می‌گفتم فلان پدیده اجتماعی باعث می‌شود که مفسر در تفسیر آیهای به نتیجه‌ای برسد و بر پا شدن نظام سیاسی دیگر او را به نتیجه دیگری می‌رساند و حق و صدق، در هر نظام سیاسی مطابقت با آن نظام است، شما حق داشتید دم از نسبی گرایی من بزنید، لکن آن حرف من نبود و چنانکه گفتم من نسبی گرایی را با منسوب کردن نتایج به علل تعریف می‌کنم اما منسوب کردن نتایج به دلایل به هیچ وجه نسبی گرایی نیست بلکه عین عقلانیت انتقادی و حتی عقلانیت قیاسی و عقلانیت استقرایی است. حرف من در اینجا این است که به میزانی که معرفت جمعی یا معرفت فردی رشد می‌کند به تناسب آن، معرفت دینی هم تحول پیدامی‌کند و اگر ما از عقل چنین انتظاری نداشته باشیم باید عقل را پاک تعطیل کنیم. عقل آن است که معارف خود را جدی بگیرد و به معارف خود به نحو سیستمی نظر بکند. شما واجد معرفت تازه‌ای در جهان‌شناسی، در تاریخ، در جامعه‌شناسی می‌شوید و اینها به ناچار مقدمه‌ها به تعبیر ما دلیل می‌شوند برای آنکه نتیجه‌گیری‌های پیشین خود را مورد بررسی و نقد مجدد قرار دهید. پس تشریح «قبض و بسط» معرفت‌شناسی معرفت دینی است نه جامعه‌شناسی معرفت دینی و نه روان‌شناسی معرفت دینی نه رابطه معرفت دینی با سیاست و سلطه و قدرت و نظایر اینها. من این راهها را هم به هیچ وجه بسته نمی‌یابم و نا روا نمی‌دانم. اما کار من آن نبوده است. به یک اعتبار می‌توان گفت من راه هموارتری را انتخاب کرده‌ام. ورود در تبیین رابطه معرفت دینی با سیاست و جامعه و امثال آنها، ورود در یک زاه درشتناک است و اگر قبض و بسط باعث آن شود که کسانی قدم در آن راهها بگذارند من خشنود خواهم بود. علی‌ای حال ما باید میان دو نوع نسبی گرایی دلیلی و علی تفاوت بگذاریم. نسبی گرایی دلیلی اصلاً نسبی گرایی نیست و من در قبض و بسط به آن راه رفتم.

صحیح است که در قبض و بسط تغییر و تحول معرفت دینی به تغییر و تحول در معرفت جمعی منسوب شده است و بین اینها نوعی ربط دلیلی هست. اما پاره‌های بسیاری هم در قبض و بسط هست که در آنها خود معرفت جمعی به علل بیرونی منسوب گشته است؟ - من آن بحث را نکرده‌ام اما به هر حال شما اگر یک گام یا دو گام به عقب‌تر بروید ناچارید که عوامل اجتماعی، تاریخی، سیاسی و روانی را در حصول معرفت منظور کنید و این سرنوشت همه معارف است. من جمله معرفت دینی من اصلاً منکر آنها نیستم. محتوا مسأله مهم نحوه دخالت و تأثیر آنها در معرفت است که بسیار حساس است. به همین سبب من معتقدم که معرفت‌شناسی را باید از خطاشناسی آغاز کرد. هم چنان که منطق را باید از باب مغالطات آغاز کرد. چرا که آنچه امروز علم منطق خوانده می‌شود وارونه سیر تاریخی علم منطق است. منطق از مغالطات آغاز شد، بعد برای حل مغالطات یا پیش‌گیری از وقوع مغالطات قواعدی را بوجود آوردند و تثبیت کردند. ولی اکنون منطقی دارید که باب مغالطات آخرین باب آن است. به جای آنکه اولین باب آن باشد. معرفت‌شناسی هم از خطاشناسی آغاز شد ولی اکنون کمتر از خطاشناسی صحبت می‌شود. یکی از اسباب ورود خطا در معرفت ورود علل به صحنه معرفت است و الا چرا باید این همه خطا در عرصه علم و فلسفه بوجود آمده باشد. آدمی علاوه بر اینکه در تنظیم دلایل خطا می‌کند در سهمی هم کعبه علل می‌دهد. دچار خطا می‌گردد. کاری که من کردم این بود که چشم دین دارانمان را بازگردم به اینکه معرفت دینی و تفسیر کتاب و سنت قائم به ذات نیست و به هزار رشته و طناب به معارف بیرونی بشری، وابسته است و آن معارف بیرونی به معارف بیرونی‌تر و آن معارف بیرونی‌تر به دلایل و علل دیگر. کار دیگر من این بود که مرز میان دلیل و علت را معین و گوشه‌زد کنم و تذکار دهم که از علل هم غافل نباشند و لذا ادعای یقین کزاف هم نکنند. این یک نظر واقع‌گرایانه نسبت به عرصه معرفت - دینی و غیردینی - است. شما باید به معرفت چنان نگاه کنید که هست نه چنانکه می‌خواهید.

حال که به بحث معرفت دینی وارد شدیم جا دارد این سوال را هم بپرسیم که در سنت کلامی و فلسفی ما بعضی از متفکرین قابل بوده‌اند

و هستند که عقاید و ایمان دینی را باید بر یک نظام یقینی معرفت بنا کرد یعنی به یقین باید حکم به درستی بعضی گزاره‌های اولیه بدهیم و بعد بنای اعتقادات دینی را بر آنها استوار کنیم اما با توجه به عقل گرایی انتقادی که در آن یقین امری دور از دسترس و نادر تلقی می‌شود در این باور، خلل بسیار وارد می‌شود به نظر شما چگونه می‌توان مسأله اعتقاد دینی را تبیین کرد؟

من برای این امر تبیین‌های بسیار متعددی دارم منتهی آنها بر مبنای عقلانیت انتقادی چنین است، یعنی یقین امر بسیار دیر باب و کمیاب است نگاه به واقعیت جامعه دینداران همبر این امر گواهی می‌دهد. نود و نه درصد دینداران اعتقاداتشان تقلیدی است و معنای اعتقاد تقلیدی آن است که سنجیده و به یقین رسیده نیست بجه همین سبب هم پیشوایان دین گفتماند که شبهه افکندن در عقول و اذهان مؤمنین کاری نارواست و در مقابل آن سخت گیریهای جدی کرده‌اند مانند قتل مرتدین و بدعت‌گزاران، چرا که خود پیشوایان دین می‌دانستند که مؤمنان ساده دل در مقابل اولین شبهه به زانو در می‌آیند و اعتقاد و یقین‌شان متزلزل می‌شود و به باد می‌رود و یقینی که به باد برود معنی‌اش این است که از همان ابتدا یقین نبوده است، چرا که یقین بنابر تعریف امر متزلزل ناشدنی است پس حتی خود پیشوایان دین، یقین مؤمنان را واقعی نمی‌دانند اما همین یقین‌های غیر واقعی و غیر راسخ را از آنها می‌پذیرند، ما اگر واقع گرایانه و واقع بینانه به عرضمدین و معرفت دینی نظر کنیم، اعتراف خواهیم کرد که از یخو تاریخ و فجر ادیان یک میلیونیم دینداران هم به یقین در عرصه دین نرسیند اما خود خداوند و خود شارع همین بی یقینی را می‌پذیرد چرا؟ برای آنکه خداوندی که ما را خلق کرده به ناتوانیها و محدودیتهای ما هموقوف تام دارد و ساختمان عقلی را که به بشر داده است، خود می‌داند لذا یقین را نمی‌طلبد. رسیدن به یقین ریاضی و منطقی در عرصه‌های معرفت، خصوصاً آنجا که با تاریخ و متافیزیک سر و کار دارد امر بسیار مشکل و گاه ناشدنی است به همین سبب به نظر من عقلانیت انتقادی با واقعیت ایمان و دین جاری در جامعه دینداران بسیار سازگارتر است تا آن یقین آرمانی که پارمائی از متکلمان می‌طلبند که یا هیچ گاه یافت نشده است یا بسیار بسیار اندک یافت شده است شما از غزالی بشنوید که یکی از بزرگترین دینداران تاریخ است و می‌گوید

سنت‌ایمان‌ترین مردمان متکلماند که این همه دم از ایمان و یقین می‌زنند وی می‌گوید که این نصیحت مجانی را از کسی بشنوید که به اعلا درجه متکلمین رسیده است و خوب می‌داند که در علم کلام چه می‌گذرد و مثال او این است که متکلمین به ظاهر چکش کاری می‌کنند و می‌خایمان را محکم‌تر می‌کنند اما حقیقت آن است که آن چکش را بر سر میخ ایمان نمی‌کوبند بلکه آن را به ریشه درخت ایمان می‌کوبند و به جای آنکه درخت را راسخ‌تر و محکم‌تر ریشه‌تر کنند آن را سست ریشه‌تر می‌کنند و چه کسی دیده است که از کوفتن تیشه بر ریشه درخت، درخت محکم‌تر شود؟ بنابراین اگر ایمان و یقین هم یافت شود نه در ایمانهای عامیانه است و نه در یقین‌های متکلمانه و شاید در نزد عارفان یافت شود باین شعر بسیار زیبا از مولانا را به خاطر می‌آورم که:

اغلب الظن فی ترجیح ذا

لا تماری الشمس فی توضیحها

می‌گوید که خورشید در روشنگری خود دچار تردید نمی‌شود چرا که همین که دچار تردید شود از روشنگری خود می‌افتد فقط خورشید ضمیر عارفان است که می‌تواند مولد یقین باشد و گرنه شمع کوچک عقل که در حجره ذهن فیلسوفان و متکلمان روشن است قادر به ایجاد چنان گرما و نورانی نیست و در پرتو می‌گویم که مضمون این شعری را که از مولوی خواندم در یکی از اشعار الیوت، شاعر انگلیسی یافتیم که می‌گوید:

Should the sun or the moon doubt
it will immediately go out

می‌گوید که اگر ماه یا خورشید برای یک لحظه دچار شک بشوند بلافاصله خاموش می‌شوند، شک برای خورشید بد است اما برای شمع بد نیست گاهی نورش کم می‌شود، گاه نورش زیاد می‌شود و اصلاً نحوه حیاتش این است، به تعبیر منوچهری:

«چون شوی بیمار، بهتر گردی از گردن زدن»

شمع اگر بیمار شود یعنی ضعف در نورانیت پیدا کند گردنش را می‌زنند و قدری از رشته او را می‌تراشند تا روشن‌تر می‌شود بهر حال، از شمع، انتظار خورشید را نداشته باشیم، این با واقعیت جامعه دین داران بسیار سازگارتر است .

- پس شما تا حدود بسیار زیادی به رویکردهای غیر گزاره‌ای به ایمان دینی بلور دارید...

- بله من حساب ایمان را از یقین فلسفی جدا می‌کنم. یقین فلسفی یک امر گزاره‌ای است. انسان یا به فلان گزاره خاص عقیده دارد یا ندارد، اما در ایمان دینی علاوه بر اینکه عقل و ادراک گزاره‌ی دخیلند، عنصر اراده هم دخیل است و واقع این است که حتی همین با عقلانیت انتقادی سازگارتر است. چرا که می‌دانید یکی از آن مسائلی اصلی که باعث شد عقلانیت انتقادی متولد شود نقدی بود که بر مسأله استقراء داشت و می‌گفت که استقراء هیچ‌وقت ما را به گزاره‌های کلی مفید یقین نمی‌رساند و هیچ قاعده‌ی هم برای تبیین استقراء به قیاس وجود ندارد مثل قاعده‌ی الاتفاقی و امثال آن. اما علم پر است از گزاره‌های کلی، پس اینها از کجا می‌آیند؟ یک جهشی از استقراء صورت می‌گیرد؛ یعنی نتیجه استقرایی، نتیجه بسیار محافظه کارانه‌ای است و شما اگر بخواهید یا به پای استقراء پیش بروید اصلاً به برداشتن گام‌های بلند در علم موفق نخواهید شود. تئوریهای بزرگ در علم، تئوری انیشتین، نیوتن، ماکسول و حتی داروین، همه اینها جهشی از روی استقراء و پرین به یک عرصه نسبتاً تاریک است. عرصه‌ای که عقلانیت محافظه کار استقراء گرایانه اجازه آن جهش و پرش را نمی‌دهد، اما شما می‌پرید و بعداً بر حسب اقبالی که نصیب شما می‌شود، این پرسش موفق یا ناموفق از کاربرد می‌آید.

ما در عرصه ایمان هم کم و بیش چنین چیزی داریم. دلایلی که ما داریم کارشان این است که ما را به یک پرش بلند موفق بگردانند و گرنه اگر شما بخواهید پای پرش را باندازه گلیم‌دلایل دراز کنید در همان اولین قدم دز می‌مانید و هر چیزی بگویید، یک دلیلی در مقابلش پیدا می‌شود. اصلاً کار عقل همین است. کار عقل تراشیدن ادله معارض و مخالف است.

هر چه آن را راست گرداند دلیل از دلیلی کژ شود نزد عقل

به تعبیر مولوی: «قفل گر که قفل سازد که کلید» همان عقل که برای شما کلید می‌سازد تا قفلی را بکشاید، بلد است قفلی هم بسازد که شما در گشودن آن ای بسا که در مانند ما در امور ایمانی، جهش از روی دلایل می‌کنیم و با اراده هم این کار را انجام می‌دهیم و قدرت آدمی

براین جهش قمارآسا، نامش ایمان است. همین و بس. گاهی این جهش، اصابت به واقع می‌کنو گاهی نمی‌کند. آن یک امر شانوی است. من در قمار عاشقی مولانا، عیناً همین نکته را آوردم. آنچه شمس تبریزی به مولانا داد، پیشنهاد یک قمار بود. گفت دست از هر چیزی که داری باید بشویی. این را با هیچ استدلالی نمی‌توان ثابت کرد. هیچ وعده خوش یا در باغ‌سبزی هم به او نشان نداد. گفت ای بسا که در این قمار همه چیز را هم ببازی. اما پادشاه تو همین بس که می‌توانی چنین قماری بکنی و همان بود که مولوی بعدها گفت:

«خنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش

به نماند هیچش الا هوس قمار دیگر»

در مراتب بسیار بالا ایمان یک قمار است. در مراتب پایین است که ایمان یک داد و ستد است یعنی به شخص مؤمن متدین ساده می‌گویند که نماز بخوان تا ثوابش را ببری. گناهی نکن تا عذاب نبری. اینها هم مطلوب و ممدوح است. اما اگر ما بخواهیم که با دیده نقاد عقل به حوزه معرفت و ایمان دینی نظر کنیم، البته باید عنصر جهش و اراده و دل‌بستگی و توکل و امید را منظور کنیم و بدون آن، ایمان و یقینی در عرصه دین حاصل نخواهد شد.

ایمان آوردن مثل انقلاب کردن است. هیچ کس از نتیجه انقلاب صدر صد مطلع نیست. اما به امید بهبود اوضاع، همه زندگی خود را در گره آن می‌گذارد و به خطر می‌اندازد. آدمی‌بارهی از داده‌ها را در اختیار دارد اما نهایتاً دل بگریا می‌زند و از آن داده جهش می‌کند و الا با هیچ داده و دلیلی نمی‌توان وجوب انقلاب را ثابت کرد. ایمان واقعی هم انقلابی در شخصیت ایمان آورنده است. این را کسانی بهتر می‌فهمند که از دینی بدین دیگر گرویده باشند. برای آنانکه از اول متدین بوده‌اند آن هم به نحو تقلیدی، که اکثریت مؤمنان این گونه‌اند، درک این معنا چنانکه باید ممکن نیست.

- بسیار مشتاق بودیم که گفت و گوی ما به مولوی ختم شود که چنین شد....

- بله راجع به مسأله ایمان و یقین و علم و شک در نزد مولوی، حرف بسیار می‌توان زد. انصافاً مولوی از کسانی بوده است که به این مسأله خوب توجه داشته است. من فقط اشاره می‌کنم، به مقدمه دفتر دوم و

صد بیت ابتدای آن، آنجا مولوی کشاکش خود را با مسأله خیال و یقین آورده است و آنجاست که می‌گوید:
«چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال
خانه هستی است نی خانه خیال»

سرمه‌یی باید بر چشم کشید در آن صورت چشم اسیر وسوسه خیالات نخواهد شد. آن وقت آنچه در آن نقش می‌بیند عین هستی است یعنی عین واقعیت است و خیال نیست. همچنین است شعری که از خواندم درباره شک نکردن خورشید یا شعر بسیار زیبای دیگری که در آن می‌گوید کسی که به منزل خود می‌رود قدم‌هایش را محکم بر می‌دارد چرا که راه منزل خود را بلد است و رویش را این سو و آن سو نمی‌کند. اما کسی که دزدانه به جایی می‌رود نشانی‌اش را بلد نیست، دائماً دچار تردید می‌شود:

یا نهم گستاخ، چون خانه روم
رو نگردانم، نه دزدانه روم

از همه بالاتر اینکه می‌گوید ملت - یعنی دین عامه - دنبال ثواب و عقاب است به تمییز لو «فضل و خلاص»، اما عاشقی و پاکبازی و

قمار فتوت، بیرون از دین عامه است:
که فتوت بخشش بی‌علت است
پاکبازی خارج هر ملت است
زانکه ملت فضل جوید یا خلاص
پاکبازانند قربلتان خاص
نه در سود و زیانی می‌زنند
نه خدا را امتحانی می‌کنند
همچنین آنجاکه می‌گوید:

روشن است این لیک از طمع سحور
آن خورنده چشم می‌بندد به نور
حرص چون خورشید را پنهان کند
نه عجب گر پشت بر برهان کند

می‌گوید حرص در آدمی باعث می‌شود که آدمی چشم را بر خورشید ببندد و به‌سحری خوردن ادامه دهد - چنین فردی چرا چشم را بر برهان نبندد؟ این، ورود علل در عرصه معرفت را نشان می‌دهد چون حرص یکی از علل روانی است که می‌تواند بر حصول معرفت یقینی حجاب برافکند و آدمی را از آن باز دارد و در مدسه مولانا از این درس‌ها بسیار می‌توان گرفت.

سوره

