

زبان عربی و کلام الله؛ محدود و نامحدود

پرسش چهارم بدین قرار است که: برخی متکلمان همچون ابن کلاب، متکلم معروف قرن سوم هجری، بر این نظراند که کلام نفسانی و سخن قدیمی خداوند گرچه به صورت کتاب‌هایی بر انبیا نازل شده ولی عین آن سخن هیچگاه به صورت مصحف (کتاب مدون) در نیامده است. از دید این گروه از متکلمان، شکل و رسم و تعبیر عربی یا عبری یا فارسی کلام خداوند غیر از عین کلام خداوند است و قرآن مجید رسم و تعبیر عربی کلام خداوند است نه عین آن. به عقیده این متکلمان مسلمان روند نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به وسیله پیامبر اسلام یک پدیده تعبیر واقع شده که دارای مشخصات زبان عربی است که همزمان این تعبیر با محدودیت‌هایی مواجه است که زبان عربی به آن تحمیل می‌کند. از این دیدگاه، کلام خداوند در خلال نزول دچار محدودیت‌های بشری شده است. نظر شما در باره این نظریه چیست؟

پاسخ

پرسش بالا در آثار منتقدانه با تعبیرات دیگری نیز بیان شده است: چگونه کلام خداوند در کلام انسان می‌گنجد؟ چگونه معنی حد ندارد و زبان حقدار جمع می‌شوند؟ آیا اصلاً معانی حدناپذیر قابل تفهیم و تفاهم هستند؟ مانند هر سخن معنادار دیگری، نظرهایی از این نوع نیز هدف یا هدفهایی را تعقیب می‌کنند. باید پرسید هدف این کلاب، برای نمونه، چه می‌توانسته باشد؟ می‌داند که به او نسبت داده اند قصد او القای مسیحت در اسلام به تریبی بوده است که محتوا از مسیحیت و صورت از اسلام باشد. هرگاه ورود در صحت و سقم این اتهام را عقیم بدانیم و نخواهیم وارد آن شویم و بر آن شویم واقعیت‌ها را مبنای ارزیابی خود قرار بدهیم که در معرض خدشه نیستند، می‌توانیم بگوئیم:

• در دوران خلافت «خلفای راشدین» سخنی از قدیم و حادث بودن قرآن در میان نبود (۱). در قرآن نیز، سخنی از قدم و حدوث قرآن نرفته است.

• زمانی بحث از چند و چون کلام خدا و قدیم یا حادث بودنش بمیان آمد که فلسفه و منطق یونانی و عمدتاً ارسطویی، از قرن سوم هجری وارد قلمرو اسلامی شده بود. می‌دانیم که دین مسیحی از همان ابتدای توسعه خویش با فلسفه یونان در آمیخت. بنا بر این، با توجه به زمان حیات ابن کلاب که دوران اوج گیری فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی است، بدون کمترین تردید، کار ابن کلاب و همانندهای او و نیز آنها که او را انتقاد می‌کردند، تحت تاثیر این یا آن نظر فلسفی و این یا آن روش رایج روز بوده است.

• فلسفه و روشی که ابن کلاب و همانندهای او القاء می‌کرده اند، در رابطه مستحکمی با قدرت مسلط آن دوران، یعنی خلافت‌های اموی و عباسی، بوده است و اگر ناسازگاری برجسته‌ای می‌داشت، با توجه به اینکه حاکمیت متصدی فلسفه بود، ظهور آن در فضای عمومی کار چندان آسانی نمی‌بوده است. هم اکنون که زمان بر آن نظرها گذشته است و ما بعد از تجربه هستیم، می‌دانیم که او مخالف معتزله و معلم فکری اشاعره بوده است. تجربه‌ای که در طول تاریخ به تکرار به انجام رسیده است، به ما می‌گوید: نظرها و نقد نظرها و مبارزه‌های قلمی برای آن نبوده اند که دین لاکراه را به مثابه بیانی برای آزادی نگاه دارند. چرا که در این صورت، دین لاکراهی نیازی به فلسفه قدرت و سلطه که نداشت هیچ، بلکه لازم می‌بود از آن دور شود. حاصل یونان زدگی اما چه شد؟ حاصل این شد: از خود بیگانه شدن دین بمثابه بیان آزادی در دین بمثابه بیان قدرت، و هنوز است جامعه‌های اسلامی نتوانسته‌اند از جبرها، از جمله جبرهای وقهرهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، بیسایند. از این رو باید گفت پیش کشیدن بحث قدیم و حادث بودن قرآن و صفت «نفسانی» (یعنی آنچه در ضمیر وجود دارد و هنوز بر زبان جاری نشده) دادن به کلام خدا و حتی به جدل برخاستن و نقد این نظر، به هیچ رو، بکار آزاد شدن اندیشه انسان مسلمان نیامده است. چرا که نظریه سازی، و یا حتی نقد آن، تا وقتی که ما در مدار بسته نظرهای فلسفی یونان زده هستیم و منطق عقلمان، منطق دوگانه بین و محورساز صوری ارسطویی است، کارگردشان جز این نمی‌شود که دین را در بیان قدرت حاکم از خود بیگانه کنند.

در ارزیابی دوران خلافت علی (ع)، شمار زیادی از پژوهشگران تاریخ آن را دورانی خوانده اند که، تا این زمان، هنوز هیچ جامعه‌ای آن آزادی را نجسته است (۲). به تاریخ جوامع انسانی که نگاه کنیم می‌بینیم دو تمایل عمومی عمری به درازای قرون جسته اند: تمایل به قدرت در برابر تمایل به آزادی. هرگاه، دوران علی (ع) - که از دیدگاه تمایل اول «دوران فتنه» است (۳) - دوران برخورداری انسان از بیشترین آزادی‌ها بوده است، پس تمایل مخالف او، تمایلی که دست به دامان فلسفه یونانی شد تا اسلام را برای خدمت به بیان قدرت (در ابتدا بیان راهنمای خلافت اموی و عباسی تا به انواع بیانهای قدرت مدرن و پست مدرن امروز) از خود بیگانه کند، لاجرم، بکار اصالت بخشیدن به قدرت بوده است. همه آنها که از توحید کلمه را نگاه داشته و معنی آن را از بین برده اند، و با تمام وجودشان این ثنویت فراگرفته از منطق صوری ارسطویی (۴) را در روند از خود بیگانه کردن اسلام در بیان قدرت بکار برده اند، نمایندگان جریان اول بوده اند. بدین قرار، تجربه تاریخ همان هشدار را فریاد می‌زند که در پاسخهای ارائه شده به پرسشهای پیشین یادآور شدم: باید بهوش بود و نظریه‌ای را که بکار استبدادبان در وسیله کردن دین برای رسیدن و یا نگهداشتن قدرت می‌آید، نساخت.

پس از این یادآوری کوتاه، آنگونه که به نظر می‌رسد این ادعا، یعنی ادعای ابن کلاب، امروز نیز مشتریانی دارد. بنابراین می‌بینیم رواج بحث در باره نظر او، از این نظر که کلام خدا قدیم است یا حادث، نفسانی است و یا لفظانی (به این معنا که همان اصوات و حروف است که گاهی با زبان و گاهی به وسیله کتابت به دیگران انتقال می‌یابد)، و بحث از چگونگی ابلاغ پیام، از قرن سوم تا امروز، ادامه دارد و این همه نشان می‌دهد که تا چه میزان جامعه‌های مسلمان از قرآن بمثابه بیان حق و

آزادی غافلند. پس باید به نقد شالوده ای پرداخت که از همان آغاز می بایستی انجام می شد، که اگر این نقد بنیادین رخ می داد، بسا تاریخ دین، دیگر می شد. به این امید که به یمن این نقد، پنهان گشته ها و مورد غفلت قرار گرفته ها را می توانیم باز یابیم:

دوگانگی کلام و اثر آن بر غفلت از قرآن بمثابه کتاب حق:

از آنجا که دروغ خالص نمی توان ساخت زیرا دروغ که همانا پوشاندن حقیقت است در برابر میل شدید حقیقت به پرده دری تاب مقاومت چندانی ندارد، و از آنجا که کار نقد کامل کردن ناقص و راست کردن دروغ با دریدن پوشش و بازسازی ویران شده است، پرسش، فرصتی را فراهم می آورد که واقعیت و بسا حقیقت موجود در قول ابن کلاب جسته آید. واقعیت و حقیقت موجود در قول وی - که نقد آن با محک و ویژگیهای قرآن، آشکار می شود - اینست که بسیار می شود که انسانها اندیشه ای می کنند و یا احساسی می یابند و به خود یا به دیگران می گویند: اندیشه ای کرده ام که نمی توانم به بیان درآورم و یا احساسی به من دست داد که واژه ها توانا به وصف آن نیستند. از رهگذر نقد نظر ابن کلاب - به تربیتی که در پرسش آمده است، این پرسش مطرح می شود که آیا کلام خدا، بنا بر این که حق است، می تواند به کلام، بمثابه علائم قراردادی میان انسان ها، درآید؟ وقتی در این پرسش، با توجه به این واقعیت بنگریم که معنایی وجود دارند که گویا به بیان در نمی آیند، به پرسش عمیق تری رهنمون می شویم که رابطه زبان قرآن با معانی حدناپذیر است. در باره این پرسش تأملات زیر قابل توجه اند:

۱. قرآن از خود هستی دارد و مخاطب آن تمامی انسان ها هستند. این نظر که این قرآن قدیم و نفسانی (همانی که بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است) است که دچار محدودیتها و تنگنای زبان عربی نیست ولی قرآن بمثابه کلام لفظی موجود دچار این محدودیتهاست، پرسشی واقعی نیست. این پرسش ساخته ذهن ابن کلاب و پیشینیان و پسینیان او است. عقل ابن کلاب و همفکران وی، ساخته ذهنی خود را واقعیت مطلق می بخشند و قرآن در اختیار جمهور انسانها را غیر از آن چیزی که بر قلب پیامبر نازل شده تصور می کنند. از این طریق حکم به محدودیتهای بیان موجود در قرآن می دهد زیرا زبان عربی خواه ناخواه آنها را تحمیل می کند. بدون تردید، عقلی که اینگونه طرح پرسش می کند از اصل ثنویت پیروی می کند. چنین عقلی قدرت مدار است. از جمله به این دلیل که به ساخته خود که مجاز است واقعیت می بخشد و از واقعیت (=متن موجود قرآن) آن هستی ای را می ستاند (=آینه حقیقت مطلق) که بدون آن، دیگر هویتی را ندارد که می داشت. توضیح این که نتیجه این تقلیل این می شود که: قرآن در دسترس، از کلام خدا که نفسانی است، چیزهایی کم دارد. به قول معروف، نسخه با اصل چندانی هم برابر نیست.

۱/۱ این کلاب قصد خود را پنهان نیز نمی کند. او می گوید: به لحاظ کلام نفسانی، قرآن و تورات و انجیل یکی هستند و بلحاظ لفظ و زبان، اما عربی و عبری (۵). این قیاس را هم با بکار بردن منطق صوری می سازد و بدان، اصالت قرآن را با تورات و انجیل هم مرتبت می کند در حالی که در همان قرن که وی می زیست، اصالتشان محل تردید بود. اما این نظر سازی پی آمدهای دیگر نیز دارد:

۱/۲ با این نظر، دوگانگی هایی که قرآن گرفتار آن می شود و در واقع به دلیل سلطه طولانی بیان قدرت در جوامع مسلمان، قرنهاست بدان گرفتار شده است، از شمار بیرون هستند؛ یکی از ویرانگرترین این دوگانگی ها، دوگانگی قول معصوم/قول قرآن است. زیرا وقتی به «کلام نفسانی» دسترسی نیست، چه راه حلی جز روی آوردن به حدیث می ماند؟ این قول که تنها معصوم حق دارد قرآن را تفسیر کند، افراطی گری ای است که فرآورده همین دوگانگی است.

بیهوده نیست که قرنها دوم و سوم، دوران اموی و عباسی، قرنها حدیث جوئی و حدیث سازهای انبوه می شوند (۶) و از این توده انبوه لاجرم «سنت» جعل می شود. این حدیث ها بر اصل ثنویت تک محوری و در دستگاه منطق صوری، از مسلمانان، قدری - مسلکاتی می سازند که وظیفه اشان می شود اطاعت از اولی الامر (حاکمان مستبد) که کلیددار بهشت و جهنم مردم اند.

دیگر دوگانگی ایجاد شده به تقابل حقوق انسان، آنگونه که در کلام نفسانی خداوند است، و حقوق انسان در قرآن موجود است. زیرا از این دیدگاه، قرآن بمثابه «کلام نفسانی» هرگاه حق حق هم باشد، چون بهنگام درآمدن به کلام لفظی، محدودیت می پذیرد، از اینرو، قرآن در دسترس، دیگر گویای آن حق به تمام و کمال نیست، یعنی بسا در مواردی خالی از حقوق انسان است! این همان نتیجه ای است که برخی از متکلمان مسلمان امروزی بارها تکرار کرده اند. (۷)

حال پرسیدنی است این کلاب و پیشینیان و پسینیان او با کدام عقلی به وجود آن «کلام نفسانی» پی برده اند؟ از راه استدلال «عقلی» به این نتیجه رسیده اند و یا چون مراجعه به درون خود کرده اند، با استدلال «شهودی» دیده اند که گاهی وقتها به معانی ای دست می یابند که نمی توانند به زبان و قلم آورند؟ این دو ادعا با هم در تناقضند. زیرا!

• هرگاه همگان، از جمله ابن کلاب، می توانند معانی ای را تصور یا تصدیق کنند که به زبان و قلم در نمی آیند، نخست بر آنها است بگویند آن معانی را بدون علامتهای قراردادی تصور یا تصدیق کرده اند و یا با این علامتها؟ اگر این پرسش را از خود می کردند، بسا از تناقض گوئی خویش آگاه می شدند و عقل خویش را از بند ثنویت تک محوری رها می کردند و نظریه ای نمی ساختند که کارپردی جز در قدرتمداری ندارد. در حقیقت، معانی چون آزادی، عشق، حق (هر یک از حقوق انسان) و... بر اصل ثنویت تک محوری است که به تعریف نمی آیند و اگر هم به تعریف آیند، لب تعریفشان را قدرت تشکیل می دهد. بر اصل موازنه عدمی و به زبان فطرت، قابل بیان می شوند. انسانها آن معانی را بر این اصل و با این زبان در می یابند، تصور و تصدیق می کنند. حتی با همین زبان می توانند یکدیگر را از این معانی آگاه کنند.

• ممکن است استدلال شود (۸) که واژه ها قراردادهایی میان انسان ها هستند و انسانها به زبان آنها را ادا می کنند و به گوش می شوند و یا می نویسند و می خوانند و بنا بر این خداوند منزله از اینست که جسم داشته باشد که چون آدمیان و به الفاظ مقرر میان آدمیان سخن بگوید. گوینده این سخن در اینجا هم متأسفانه به دلیل کاربرد منطق صوری، خود و دیگران را از واقعیتهای بسیار غافل می کند. از آن جمله:

الف) این کلاب و همانندهای او در همان حال که گمان می کنند خداوند را از مادیت مزه می کنند، او را مادی می کنند و از خدائی می اندازند. زیرا او را از دادن پیام به زبان آفریده های خویش ناتوان می کنند. غافل از این که ناتوان، مادی و محدود است و نمی تواند خدا باشد.

ب) می پرسند خداوند چگونه به پیامبر (ص) وحی می کند و با کدام کلام وحی می کند؟ و سپس خود پاسخ می دهند چون به الفاظی که انسانها ساخته اند نیست، پس «کلام نفسانی» است. به قرآن نیز مراجعه نمی کنند و اگر هم می کنند، برای آیه ها تفسیرها می سازند که تنها روشنها را مبهم می کنند و سبب غفلت بزرگ از دو واقعیت می شوند: یکی این که معانی بسیار، در قرآن، بیان شده اند که بر انسانهای آن زمان معلوم نبوده اند و این معانی با کلمه هائی بیان شده اند که در زبان وجود داشته اند. هنرمندی یعنی همین، بیرون رفتن از مدار ممکن و ورود در فراخای ناممکن. معنائی که هنرمندان به بیان، به تصویر، به آهنگ، بر انسانها می شناسانند، تا پیش از آن اثر هنری شناخته نیستند. اما آنها معانی ناشناخته را با همان علامتها و ابزارهائی توصیف و تبیین می کنند که بر انسانها معلوم هستند.

ج) و دیگر این که معانی مجرد غیر از کاربردهای آنها هستند. توضیح این که گرچه همانند یک پدیده مادی، خداوند به وصف و تعریف در نمی آید، اما اولاً بیان کردنی است و ثانیاً توحید بمثابه اصل راهنما به تعریف در می آید. حق در اطلاقش به تعریف در نمی آید، اما حقوق انسان به تعریف در می آید. آزادی به تعریف در نمی آید، اما در زندگی روز به روز انسانها و در رابطه هایشان کاربرد دارد. بسا حیات را نتوان تعریف کرد اما زندگی هر موجود را می توان شناسائی و تعریف کرد. بدین سان، با جعل مفهومی به نام «کلام نفسانی»، در حقیقت، بر قرآن بمثابه بیان آزادی و حقوق است که پرده غفلت و فراموشی کشیده می شود. از این گذشته، معانی حد ناپذیر را نیز بی آنکه نیاز به تعریفهای محدود کننده باشد، می توان «اندریافت». چنانکه هر کس اندیشیدن را تجربه کند، این همانی با هستی را بهنگامی که عقل او در کار خلق است، به وضوح در می یابد. نشانه آن حسی عمیق از شادی و سبکی است که اندیشمند را فرا می گیرد تا جایی که به قول ابن سینا می خواهد فریاد بر آورد که کجایید ای قدرتمندان تا درک کنید!

۲. اگر سارتر انسان را توانا به بیرون رفتن از تعین می داند و این بیرون رفتن را آزادی می خواند، از دید کسی که به خداوند باور دارد، هر پدیده ای از پدیده های هستی، «متعین در نامتعین» است. چنان که «خداوند در او است نه به یگانگی و در بیرون او است نه به بیگانگی». آیا انسان ها برای رابطه با «نامتعین» (قول سارتر) و خدا (به قول خدا باوران)، هیچ زبانی ساخته اند و ندارند؟

اینک به قرآن بازگردیم و در آیه هائی که به وحی راجعند، از جمله آیه هائی که از وحی به همه آفریده ها سخن می گویند، (۹)، تأمل کنیم: اگر آفریده های خداوند توانا به ارتباط با او نبودند و وسیله زبانی درخور این ارتباط را نمی داشتند، اولاً، وحی کردن به آنها کجا ممکن بود؟ و ثانیاً، آفریده هائی که با آفریننده ارتباط ندارند، چگونه می توانند آفریده او باشند؟ تناقض بزرگ ادعای این کلاب و همانندهای او این سان آشکار می شود. اری، چنین نظری، در بن خود، «خدا نیست» را دارد اگرچه ممکن است نظرساز که خود را مثاله می پندارد، به منطق صوری فریب خورده و از این سرانجام بی اطلاع باشد.

بدین قرار، به یمن «بعد معنوی» انسان، یعنی رابطه او با خداوند و گفت و شنودش با او است که انسان آزاد است. جبری که بن کلاب و همانندهایش بدان قائل بودند و هستند انکار این آزادی و نیز انکار خدا است ولی منطق صوری ارسطویی چشم عقل آنها را از دیدن آزادی خویش بازداشته است.

۳. در تحقیق پیشین ویژگی های حق را به دست داده ام (۱۰). یکی از ویژگی های حق این است که در خود تناقض و با حقی از حقوق تضاد ندارد. خداوند حق علی الاطلاق است و ساحش از تناقض پاک است و هستی محض بیرونی ندارد تا توحید با او و یا تضاد با او، معنا پیدا کند. از حق نیز جز حق صادر نمی شود. پس کلام خداوند، به مثابه مجموع حقوق، خالی از تناقض و تضاد است. به ترتیبی که در هیچ حقی تناقض نیست و میان حق با حق دیگر نیز تضاد نیست. نظر این کلاب متناقض است و کلام متناقض دروغ است و حق نیست و هم، به جبر، بر قرآن، تناقض و تضاد را تحمیل می کند. بنا بر این بگذاریم که او و همانندهای او نمی دانستند و نمی دانند که چنین نظری پیامدی از این نوع دارد و دست قدرتمدارها را باز می گذارد که «مصلحت قدرت فرموده» را جانشین حق کنند. اما باید پرسید چرا از تناقضهای قول خود غفلت می کنند؟ آیا تناقض به این روشنی رانمی توانند ببینند؟ غیر از تناقضهایی که بالا ذکر کردیم، این نظر واجد شمار دیگری از تناقضها هم می باشد:

۳/۱ خداوند پیامی به پیامبر ابلاغ می کند که «کلام نفسانی» است اما در جریان بازگوشدن به «کلام لفظی»، نه او و نه پیامبر او قادر به ساختن جمله هائی نمی شوند که حق را در حقوق انسان و... باز گویند! جبر زبان ناگزیرشان می کند قرآنی در بند «محدودیت» ها، بسا غیر قابل فهم و بدتر از آن مغلوط و یا مجموعه ای از حق و ناحق در اختیار انسانها قرار دهند. و چون کسی از این قرآن سر در نمی آورد، ناگزیر می باید، زندگی فردی و جمعی را با انواع فنون تأویل و انبوه مجامع حدیثی سامان و سازمان داد. آیا انسانی که عقل دارد، سرنوشت خود را به چنین خدای و چنین پیامبری می سپارد؟

۳/۲ قرآن تصریح می کند که «در دین اکراه نیست». از ویژگی های حق نیز یکی اینست که در وجود و بکار رفتن از زور بی نیاز است. بنا بر این تصریح، جبر ناحق و آزادی حق است. بدین قرار، قائل به جبر، هم به خود ستم می کند، هم نص قرآن را نقض می کند و هم خشونت را «سرشت انسان» می گرداند و بدیهی است که در پایان ناگزیر می شود استبداد را تنها روش ادامه جامعه بشناسد. مباحثات ابن کلاب و پیروان او با معتزله، می توانست به آگاهی جامعه مسلمانان از دین بمثابه بیان آزادی بیانجامد هرگاه یکی از دو طرف بحث، خویشین را از فلسفه قدرت و منطق صوری آزاد می کرد. با وجود این، کوشش معتزله باب بحث را باز نگاه داشت. به قول به حق کریچن زید (۱۱)، «اصحاب حدیث» از آن رو به حدیث سازی روی آوردند که «بنام حفظ سنت پیامبر، با خردگرایی معتزله رویارویی کنند». حاصل کار اما گسترش تعصب و جهل شد. در حقیقت، هرگاه «کلام نفسانی» بیان حق و ترجمان آزادی باشد، چون بنا بر ادعای ابن کلاب و پیشینیان و پسینیان او، «کلام لفظی» نمی تواند این حق را بازگوید، آنچه در این کلام قابل گفتن می شود، بناچار، آمیزه ای از حق و ناحق می شود. و آنها غافل بوده اند که ناحق جز پوشاندن حق به شکلی از اشکال زور (رایج ترین شکل آن دروغ است) نیست. بر آنها بود که

توضیح دهند و بر پیروان آنها است که توضیح دهند اگر حق را نتوان به «کلام لفظی» درآورد، چگونه می توان آن را با دروغ پوشاند؟

۳/۳ ممکن است بگویند: گرچه حقی که در «کلام نفسانی» قابل بیان است، در «کلام لفظی» بیان کردنی نیست، اما برداشت محدود از آن، به «کلام لفظی» در می آید. در پاسخ باید گفت چنین ادعائی بیانگر غفلت و بسا جهل از ویژگی دیگری از ویژگی های حق است: حق محدود نمی شود و محدود نمی کند. و در هستی آفریده، حق را جز به زور نمی توان محدود کرد.

بدین خاطر است که درونمایه جبرباوری، زورباوری است. از راه اتفاق نیز نیست که نظریه سازانی این چنین، جذب این و آن مرام قدرت می شوند و کارشان توجیه قدرت و صدور جواز بکار بردن خشونت از سوی استبدادیان است.

۴. با توجه به یکی دیگر از ویژگیهای حق، اصل روشنی شفافیت، به سراغ پرسش باز می رویم. با اولین نگاه دریافت می کنیم که این دیدگاه حقیقت شفاف را به امر مبهمی بدل می کند. بر مبنای مفهومی به نام «کلام نفسانی» که امثال ابن کلاب جعل کرده اند و می کنند، ممکن است استدلال شود که شنود پیام خدا نیاز به دانستن زبان دارد، و پیامبر خدا کمتر می توانسته است از خداوند این زبان را آموخته و بدان، پیام را دریافته باشد. اما بهنگام ترجمه پیام از آن زبان به زبان عربی، بحکم تنگنای زبانی، پیام حق شفافیت خود را از دست می دهد! ابن کلاب و همراهی های او کارشان جز مبهم کردن شفاف نمی شد و نمی شود. آیا به عمد قرآن را مبهم کرده اند و یا می کنند تا که قرآن از دسترس انسانها خارج شود و یا نادانسته این کار را کرده اند و می کنند؟ داوری را به خداوند باز گزاریم و غفلت بسیار آنها را در همین ادعا یادآور شویم:

۴/۱ در حقیقت، ابن کلاب و همانندهای او «کلام نفسانی» خود ساخته را تاریک تر از تاریک می کنند. عقل توجیه گر آنها کار عقل آزاد را نکرده است و نمی داند معنائی که عقل بدان دست می یابد، به همان اندازه که شفاف می شود، قابل بیان می شود. زمانی بود که تصور می شد، برای مثال، تعریف یک الکترون، به همان نسبت که علم بر آن بیشتر می شد، کاملتر می شد. زمانی شد که علم از «روح» الکترون آگاه شد. از آن پس، علم در پیشرفت است و به تدریج تعریف نیز دقیق تر و شفاف تر می شود. بسا علم در پیشرفت خود به جائی برسد که همین پدیده را قابل تعریفی از نوع تعریفهای معمول نیابد و قابل بیانی شفاف نیابد. پس اگر «کلام نفسانی» بمثابه «بیان درونی» قابل انتقال به «کلام لفظی» نباشد، یعنی این که «معنی» برای خداوند روشن و دقیق نبوده است و به همین دلیل پیامبری که آن را دریافت کرده است، نمی توانسته است آن را به زبان عربی «مبین» و «سراسر» درآورد. لاجرم ادعای قرآن که «مبین» و «سراسر» است، دروغ می شود!

هر کس به خود زحمت تجربه کردن را بدهد و عقل خویش را بکار خلق اندیشه برانگیزد، در می یابد که شفافیت در هر آفریده عقلی، شرط به بیان درآوردن آنست.

۴/۲ جبرباوری به ابن کلاب و همانندهای او اجازه نداده است استعداد هنری خویش را که در هر انسانی وجود دارد بکار اندازند. وگرنه در می یافتند که پا را از مدار ممکن بیرون نهند، ورود در روشنائی روشنائی افزا است. هنرمندی که به نورستان درمی آید، در توصیف نور در نمی ماند. آن کس از بیان ناتوان می شود که قدم در تاریکی تاریکی افرا می گذارد. هرگاه قرآن را از دید انسان هنرمندی بخوانند که، در ماورای ممکن، افق های نو به نو به روی انسانها می گشاید، معنای خروج از نور به تاریکی و از تاریکی ها به نور و نور علی نور را در می یابند و به این واقعیت بی می برند که هرگاه معنای ای که عقل آزاد، به یمین برخوردار از استعدادها، در می یابد، شفاف و قابل بیان نباشند، رشد ناممکن می شود.

۵. حق با تبعیض ناسازگار است. حقی که بر حق دیگر رجحان داشته باشد نیز نیست. بدین محک که در حدیث ها بنگری، حدیثهایی که فاقد این ویژگی حق باشند و نیز آندسته از حدیثهایی که یکی از ویژگیهای حق را فاقد باشند، از نبی و وصی نیستند. از نو یادآور می شوم که آن قرائتی از قرآن راست است که کتاب را مجموعه ای از تبعیض ها نگرداند. می توان پرسید آن قرائت از قرآن که توجیه گر و مشروعیت بخش به تبعیض ها است، با چه نوع نظریه ای و در چه دورانی و با توسل به چه فلسفه ای باب شده است؟

۵/۱ در نظریه موجود در پرسش که تأمل کنیم، می بینیم در دوگانگی «کلام نفسانی» - «کلام لفظی»، به این دلیل که ترجمان اصل ثنویت تک محوری است، در ظاهر امر، بسود «کلام نفسانی» تبعیض برقرار می شود. رابطه قرآنی که در دسترس انسان هاست با «کلام نفسانی»، رابطه اثر گذار و اثر پذیر از نوع ناشنیده و ناخوانده است. توضیح این که بجای آنکه «کلام لفظی» از «کلام نفسانی» اثر پذیرد، این «کلام نفسانی» است که از «کلام لفظی» اثر می پذیرد. چرا که آن کلام ناگزیر محدودیت های زبان عربی را می پذیرد. اما تأمل را که بیشتر کنی، می بینی تبعیض بسود «کلام لفظی» برقرار شده است. چرا که خداوند و پیام و پیامبر او تابع جبر «محدودیت های زبان» می شوند! از خداوندی که تن به چنین جبری داده است، چگونه حق صادر می شود؟ و چگونه ممکن است پیام او بکار برقرار کردن انواع تبعیض ها نرود؟

۵/۲ اگر پیام، بیانگر فطرت و زبان نیز زبان فطرت باشد، محلی برای قائل شدن به دو قرآن، (قرآن نفسانی و قرآن لفظی) نمی ماند. کسی که با توسل به اصل ثنویت می کوشد منزلت قرآن موجود را به نفع قرآن دومی که در ذهن خویش تحت عنوان «کلام نفسانی» جعل کرده است تقلیل دهد، با این کارش یک هدف بسیار مهم را دنبال می کند: توسعه زبان قدرت. زبانی که این کلاب ها رواج داده اند، زبان قدرت است. بدینگونه که، با بکار بردن منطق صوری، راه را برای «تفسیر» قرآن به زبان قدرت باز می کنند(۱۲). از این رو، بی دلیل نیست که می بینیم قرنهای دوم و سوم هجری نه تنها قرنهای جعل حدیث ها برای توجیه اطاعت از استبدادیان بوده اند، بلکه دوره تفسیر قرآن بر اصل ثنویت با بکاربردن منطق صوری نیز بوده اند. ۵/۳ برای مزید شفافیت، قرآن به صراحت رابطه هائی را که انسان را از بکار انداختن استعدادهایش باز می دارند و در جامعه های مختلف، تنها بکار توجیه کارپذیری انسان می آیند، مانند ساحری، خیردادن از غیب و «احضار روح» و... قطع می کند: "پیامبر خبر از غیب ندارد و روح «امر پروردگار» است و..." (۱۳)

۶. بنا بر نظر ابن کلاب، قرآنی که «کلام نفسانی» است، قدیم است: «کلام خدا صفتی است که قائم به اوست. خدا و کلمه اش در قدمت، با هم شریکند» (۱۴). اما ما می دانیم که از ویژگیهای حق همه مکانی و همه زمانی بودن آنست. آیا سخن ابن کلاب به این معنی است که کلام خدا حق و، بنا بر این، در همه جا و همه وقت بکار بردنی است، چنانکه حقوق انسان همه

مکانی و همه زمانی هستند؟ نه. چرا که اگر قصد او این بود، نیاز به دوگانه کردن قرآن نداشت و دست کم از حقوق انسان در قرآن، سخن می گفت. اما وقتی بنا بر منطق صوری، قرآن قدیم می شود، رابطه با واقعیت متحول را از دست می دهد. رهنمودهایش نیز قابل تجربه کردن نمی شود. نه تنها به این دلیل که انسانهای معمولی به «کلام نفسانی» دسترسی ندارند، بلکه به این دلیل نیز که حتی اگر قرآن در دسترس، ترجمه آن کلام هم باشد و پیامبر نیز معنی آیه ها را که یک به یک بدست داده باشد، به چند دلیل باز قابل بکار بردن نمی شود؛ هم به دلیل تحول جامعه ها و هم بخاطر ضد و نقیض بودن حدیث ها و هم بخاطر ناممکن شدن تجربه کردن «آزلی و ابدی» که به شناخت نمی آید.

۶/۱ بدین سان، در نتیجه گسترش چنین نظریه هایی آنچه قربانی می شود حقوق انسان و آفریده های دیگر است. نه تنها بدین خاطر که تحول پذیرها نیز تحول ناپذیر و تجربه ناپذیر می شوند، بلکه بدین خاطر که حقوق با جبر هستی شمولی که اساس اینگونه نظر پردازهاست ناسازگار است. چرا که آزادی حق است و با جبر در تضاد. پس می باید، اگر نه همه حقوق، بخش بزرگی از آنها به دست فراموشی سپرده شوند. در نتیجه:

۶/۲ بنا بر این قاعده که همواره فضای خالی را زور پر می کند، کتاب و دین خالی از حقوق، لاجرم دین و کتاب تکالیف می شوند. و با جدا کردن تکلیف از حق و از یاد مسلمان بردن این آموزش قرآن که تکلیف بیرون از حق حکم زور است و انسان حقوقمند نباید بدان تن دهد، این تکلیفهای قدرت فرموده هستند که همه زمانی و همه مکانی می شوند. هرگاه قرآن موجود را بیاتر حقوق انسان و دیگر آفریده ها بشماریم، به ضرورت، فقه را بی نیاز از قرآن و تکلیف محور کرده و دستش را در تکلیف تراشی بازگذاشته ایم. از این رهگذر بود و هست که دین حقوق دین تکالیف گشت و ماند و رسمها، تکلیف ها، جرمها، مجازاتها و شیوه های اطاعت از استبدادبان را ساخت و همچنان می سازد.

۶/۳ همه مکانی و همه زمانی بودن حق در رابطه با واقعیت معنی پیدا می کند. توضیح این که جهانیان وقتی از حق صلح پایدار برخوردار می شوند که بتوانند در آزادی رشد کنند. برای زیستن در آزادی و رشد باید حقوق ذاتی در همه جا و همه وقت بکار برده شوند، و در دنیای واقعی، انسانها زندگی خویش را عمل به حقوق کنند، و این حقوق ذاتی باشد که تنظیم کننده زندگی هر انسان، رابطه انسانها با یکدیگر و محک حقوق موضوعه گردد. بدین قرار، ویژگی همه مکانی و همه زمانی وقتی بکار می آید که حق واقعیت را در بر بگیرد و بیان کند. چنانکه می گوئیم حق حیات، حق کار، حق مهاجرت ...

۷. بدین گونه، تنها زمانی که قرآن بیان حقوق ذاتی انسان و آفریده ها باشد، این حقوق قابلیت تحقق در زندگی روزانه، در همه جا و همه وقت را پیدا می کنند. هر انسانی می تواند زندگی خویش را عمل به این حقوق کند و به تجربه دریابد که تنها با این روش است که حیات او جامعیت و کمال می یابد. از تضمینهای بازدارنده ای که می تواند مانع شود بیان حقوق در بیان قدرت از خود بیگانه شوند، یکی زندگی توأم با برخورداری از حقوق ذاتی حیات است. در حقیقت، نسبت هر حق به انسان و دیگر آفریده ها، نسبت ذاتی است. حقوق وقتی ذاتی هستند که نبودن هر حقی از حقوق حیات انسان را دچار اختلال کند. چنانکه نبودن حق حیات مرگ می آورد و نبودن حق کار، زندگی انسان را مختل و آدمی را گرفتار مرگ تدریجی می کند و سرکوب حق آزادی بیان آدمیان را که سخن گفتن و ارتباط برقرار ساختن ذاتی حیاتشان است از هستی می اندازد. انسان از خود هستی دارد و بنابراین، حقوقی که ذاتی حیات او هستند، قابل تعریف هستند. علم انسان به این حقوق نیز فطری است. از این رو، رعایت نکردن حقوق یا ناشی از غفلت از آنها و یا در کار آمدن زور است. بنا بر این، کتاب «حق المبین» نمی تواند شامل این حقوق نباشد چرا که می بینیم همگی با استفاده از زبان مفاهمه فارسی (برای مثال در اینجا) قابل تبیین هستند.

۸. ممکن است هوادار نظریه ابن کلاب در اینجا بگوید آری، حقوق انسان و دیگر آفریده ها که قابل بیان در زبان ما آدمیان هستند در قرآن وجود دارد، اما غیب و روح و پی بردن به ذات خداوند به تصریح قرآن، از قلمرو پیام بیرون هستند. پس به هر صورت بخشی از پیام که در «کلام نفسانی» بیان گشته است به هنگام انتقال به «کلام لفظی»، گرفتار محدودیت های زبان شده است. اما باز باید گفت، کار ابن کلاب و همانندهای او جعلی خالی از محتوی است. زیرا اگر غیب حق است و شایسته ایمان ورزیدن، ویژگی دیگر حق اینست که با واقعیت (=انسان) رابطه برقرار می کند و با مجاز و وهم است که رابطه برقرار نمی کند. هیچ عقل حيله گر و زد و بند کننده ای نمی تواند حقی را ذاتی امری مجازی بگرداند و حتی میان حقی با امری مجازی رابطه قرار کند. از این رو، یکی از محک هائی که روزانه بکار می آید، محک زدن به حق است. چرا که بدین محک، مجاز از واقعیت شناخته می شود. پیامی که محتوای آن حقوق راجع به آفریده های خدا نباشد و به زبان شفاف و سراسر است انسان ها تبیین شدنی نباشد، از خداوند به پیامبر او ابلاغ نمی شود. از جمله به این دلیل که کاربرد خارجی پیدا نمی کند و پیامبری را بی معنی می گرداند. همچنین تکالیفی که عمل به حقوق نیستند، ساخته مجازی هستند که قدرت باشد و محتوای آنها زور است و بکار بردنشان، کاهنده حیات است. باور راهنمای اینگونه تکالیف، جبری گری است. هرگاه انسانهای مسلمان و غیر مسلمان دریابند که اینگونه تکلیفها به جز در رابطه ویرانگر ممکن نیست که بتوانند رابطه ای از سنخ حیات با موجود زنده برقرار کنند، در می یابند که آنچه ممکن نبوده است در پیام خداوند گنجانده شود، اینگونه تکلیفها هستند.

بیکار دیگر، به این نتیجه می رسیم که «کلام نفسانی» ساخته ابن کلاب و همانندهای او، جعلی میان تهی است. برای مثال، ولایت مطلقه فقیه، بمثابة اختیار یک تن بر جان و مال و ناموس مردم را با هیچ حقی از حقوق نمی توان دمساز کرد. حق، خالی از زور است و این ولایت قدرت مطلق است. آزادی در قلمرو زندگی روزمره، نبود اکراه است و این ولایت، اختیار تصرف در جان انسان ها را نیز به «ولی امر» می دهد. حقوق ذاتی قابل نقض و تعطیل نیستند و این ولایت ناقض آن حقوق است. ... در همان حال، ولایت جمهور انسانها بر میزان برادری و برابری و برخورداری از حقوق، از جمله حق و استعداد رهبری با آزادی و حقوق دیگر در قلمرو واقعیتی که جامعه است، سازگار است. سازگاری کامل وقتی است که انسانها، در باره یکدیگر، مالک به چیزی نباشند. تحقق این سازگاری کامل موکول به جامعه آرمانی است که در رستاخیز تحقق پذیر است.

۹. می دانیم که در زمان ما و نزد نظریه سازان "قرآن به مثابه قرائت نبوی"، علاوه بر محدودیت زبان، از محدودیت دانش، بنابر سطح علمی جامعه بدوی عرب آن روز، موجود در قرآن نیز سخن می رود. با توجه به اینکه از ویژگیهای کلام حق این

است که از ظن خالی و از علم پر است، ورود به این بحث، هم به کامل شدن نقد مدد می رساند و هم این نقد، بنفسه، آموزشهای مهمی در بردارد. از جمله:

۹/۱ همانطور که اندیشه بهمان اندازه که دقیق و شفاف می شود، قابلیت درآمدنش به بیان بیشتر می شود، هر نظر، بهمان اندازه که از ظن خالی تر و از علم پر تر می شود، قابلیت بیان بیشتر می شود. حال تناقض گوئی را ببین! نظرسازان خداوند را علم مطلق می دانند و باوجود این، قرآن را محکوم به نقص زبانی و نقص علمی می کنند! هرگاه به خود زحمت تجربه را می دادند و به علمی تا حدودی خالی از ظن دست می یافتند، بر نادرستی نظر خویش آگاه می شدند. زیرا در می یافتند که علم بهمان اندازه که از ظن خالی می شود، دقیق تر و شفاف تر به بیان در می آید و نزد اهل خود، قابلیت بیشتری برای به فهم ها درآمدن، پیدا می کند.

۹/۲ روش علم، علم است. هر علمی روش خویش را به دانشجوی می آموزد. چنانکه با وجود قرابت دانشها با یکدیگر، دانش فیزیک روش خود را می آموزد که روش دانش اجتماعی نیست. روش آزاد شدن نیز آزادی است. چنانکه روش قدرت جوئی، فنون بکار بردن قدرت (= زور) است. پس هرگاه قرآن بیان آزادی باشد، با اصل راهنما و روشی که در فلسفه قدرت بکار می آید، نمی توان قرآن را اندریافت. پس از راه اتفاق نیست که از گشوده شدن باب تفسیر قرآن، با بکار بردن ثنویت تک محوری (ضد توحید که جانشین توحید کرده اند) و منطق صوری، تا امروز، آیه های قرآن نه تنها گنگ شده اند، بلکه قرآن خالی از حقوق انسان و دیگر آفریده ها و پر از تناقض ها گشته است. حال آنکه اگر کسی به خود زحمت یافتن تبیین قرآن از اصول راهنما را بدهد و موضوع آیه، یعنی امر با امرهای واقع، را شناسائی کند، آیه ها را شفاف و سراسر می یابد. پرسیدنی است: آیا این کلاب و همفکران او روش فهم قرآن را از خود قرآن جسته اند و بدان به نظری رسیده اند که اظهار کرده اند و می کنند؟ بدون ذره ای تردید، نه. آنها با اصل راهنما و این و آن روش که از این و آن نظر فلسفی اخذ کرده اند، قرآن را قربانی ظن و گمان خویش کرده اند. برای مثال، بر اصل ثنویت، ممکن نیست بتوان تعریفی از حق بدست داد که از قدرت بی نیاز باشد. بر این اصل، چگونه می توان آزادی و بیان آزادی و تبیینی را دانست که حق در این بیان می جوید؟

۹/۳ از ویژگیهای علم یکی نقد پذیری است. توضیح این که روش تجربی به روشی گوئیم که به تجربه گر امکان می دهد، در جریان تجربه، هم روش و هم دست آورد تجربه را نقد کند. پس اگر قرآن فراوان انسان را به تجربه کردن می خواند، بدین خاطر است که علم، تجربه کردنی و به تجربه نقد کردنی است. حال آنکه نظری از نوع نظر این کلاب و همانندهای او، تجربه کردنی و نقد پذیر نیستند. چنانکه «کلام نفسانی» مورد ادعای این کلاب را هیچ انسانی نمی تواند به محک تجربه بیازماید. قبول و رد آن امری است.

هرگاه شما آقای رضائی، زحمت آزمودن این نظر و همانندهای آن را به خود بدهید و حاصل کار خویش را در ذیل این پاسخ برای خوانندگان توضیح دهید و آنها هم تجربه کنند، کار مهمی انجام گرفته است و آن این که احکام قدرت به تجربه در نمی آیند و نقد نمی پذیرند. برای مثال، ولایت مطلقه فقیه تجربه کردنی نیست زیرا بدون زور بکار بردنی نیست و نقد نیز نمی پذیرد. زیرا به نقد، چیزی از آن نمی ماند. بخلاف نظر علمی که به نقد، از ظن پرداخته تر می شود.

۱۰. وقتی در یک نظر، ظن غلبه قطعی دارد، در رشد، کاربرد پیدا نمی کند. به تدریج که نظری از ظن خالی و از علم پر می شود، از زور بی نیاز تر و در سازندگی و رشد، کارآ تر می شود. ویژگی حق اینست که خرابی نمی پذیرد و خراب نیز نمی کند. اما عقل قدرتمدار با تخریب و با تخریب خود شروع می کند. نظر این کلاب و همانندهای او، قرآن در اختیار انسان ها را تخریب می کند. زیرا می گوید این قرآن «کلام نفسانی» خدا نیست. ویژگی همگانی این گونه نظرها اینست که بر اصل ثنویت، تابع و متغیر می سازند. توضیح این که در عصر این کلاب، «معرفت دینی از معرفت فلسفی پیروی می کرد». در قرنهای ۱۹ و ۲۰، پوزیتیویستها مدعی شدند «معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند» و به این پیروی ادامه می دهد تا علم جای دین را پر کند (۱۵). بدین قرار، روش همانست: معرفت دینی به سلاح معرفت علمی تخریب می شود و دوران دین و دین باوری به پایان می رسد. اما از آنجا که این نظر (=پایان دوران دین باوری) ظن و گمان و تجربه ناپذیر و نقد ناکردنی بود، نه تنها موجب رشد نشد که بر ستیزهای اجتماعی افزود. چنانکه، در عمل نیز معرفت علمی هرگز جانشین معرفت دینی نشد.

۱۰/۱ هرگاه دین بیان آزادی باشد، معرفت دینی، در اصل راهنمای خود، در شناساندن روشهای عقل قدرتمدار و نیز روشهای عقل آزاد، راهگشای معرفت علمی می شود. و بنا بر این که حق، علم خالی از ظن است، به اهل دانش می آموزد «از آنچه بدان علم نداری پیروی مکن» (۱۶). بدین سان، موازنه عدمی بمنابیه اصل راهنما و رابطه ای که میان دین و علم برقرار می کند، فرصت را از تخاصم دین با علم و از ویرانگری و منازعه می گیرد و بی کران لاکراه را فراخنای رشد علمی می کند. هر جوینده دانشی نیز می تواند موازنه عدمی و روشهای عقل آزاد را بکار برد.

۱۰/۲ دین بمنابیه بیان آزادی، هم بی طرفی علم را بدو باز می گرداند و هم کاربردهای سازنده دانش را جایگزین کاربردهای تخریبی می کند. می توان از خود پرسید اگر انسانها، به جای ثنویت تک محوری، موازنه عدمی را اصل راهنمای اندیشه و عمل خویش می ساختند، نیروهای محرکه، از جمله دانش و فن چه کاربردی را در رشد انسانها و عمران طبیعت پیدا می کردند؟

بدین قرار، این کلابها نه تنها خود را از بیان آزادی محروم کردند، بلکه با برقرار کردن رابطه تضاد میان دین و فلسفه، و دین و علم، سبب شدند انواع بیانهای قدرت اندیشه های راهنمای انسانها بگردند.

۱۱. با اینهمه، یکبار دیگر این پرسش را که «نامحدود چگونه می تواند در محدود بیان شود؟» به محک این ویژگی حق که محدود نمی شود و محدود نمی کند، بررسی کنیم: می دانیم که علمی، علم دیگر را محدود نمی کند و آن روز که علمی علم الیقین شود، از بند حد نیز رها می شود. و باز، همانگونه که پیشتر گفتیم، هرکس تجربه کند به تجربه در می یابد که عقل او، وقتی در کار تعقل می شود، از محدودکننده ها رها می شود. زیرا عقل خلاق، در زمان خلق، پنداری با هستی است که این همایی می جوید. آزادی نیز همین اینهمانی جستن با هستی است. آیا این آزادی با کلمه ها و جمله هائی که بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل تعریف است؟ بسا این پرسش است که برای این کلاب ها فرصت بوجود آورده است که بگویند: پیام

حق با زبانی که نزد آدمی است و بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل بیان نیست. پس، بموقع است که توضیحاتی زیر را بر توضیحاتی بالا بیفزائیم:

۱۱/۱ نامحدود در محدود بیان نمی شود، در نامحدود است که بیان می شود. یکبار دیگر توضیح دهیم که انسان می داند نامحدود وجود دارد. زیرا از جمله، معانی حد ناپذیری (دال با اصطلاح زیانسانان) وجود دارند که خود انسانها پیوسته به کار می برند، مانند آزادی و عشق و علم و عدالت. انسانها از طریق این معانی با نامحدود، انواع رابطه ها برقرار می کنند. و نیز می دانند محدودکننده ای جز زور وجود ندارد. بنا بر این، هر بار که آدمی بیان خود را از زور خالی می کند، دالها و علامتهایی که در بیان نامحدود بکار می برد، مدلولشان نامحدودها می شوند. چنانکه کلمه هستی، کلمه آزادی، کلمه حق و کلمه عشق، در همین نظام زبانی نزد ما، کارکردشان بیان نامحدودها است. و البته هر بیان خالی از زوری بیانگر معنی حد ناپذیری است. چنانکه در هر رشته علمی بهمان نسبت که علم از ظن پیراسته می شود، سمبولها و علامتهایی که آن علم را بیان می کنند (مانند علامتهای ریاضیات)، قلمرو و دلالتشان نامحدودتر می شود.

۱۱/۲ امر مهمی که از آن غفلت می شود، نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آنست. پوپر بر اینست که افلاطون بانی و کارشناس این تقلب بود. چنانکه کلمه عدالت و بسیاری کلمه های دیگر را نگاه داشت و معانی آنها را تغییر داد (۱۷). همان اندازه که دین وقتی بیان آزادی است، کلمه ها را در رساندن معانی نامحدود به کار می برد، بیان قدرت، کلمه ها را از معانی خالی و با معانی محدود سازگار با قدرت، جانشین می کند. زیرکانه ترین روش از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت همین است. در جامعه ها، هر اندازه نقش قدرت در چند و چون رابطه ها بیشتر می شود، کلمه های گویای معانی نامحدود (عشق، آزادی، عدل و...)، کلمه هایی می شوند که معانی محدودی را بیان می کنند. فرهای دوم و سوم هجری قرنهایی بودند که نقش قدرت در تنظیم رابطه ها و پندار و گفتار و کردار انسانها، موجب تحولی بدخیم در زبان آنها شد. به همین دلیل به مرور زبان مبین و سراسر قرآن غیر قابل فهم می گشت و زمینه این گونه نظرها تقویت می شد.

۱۲. از ویژگیهای حق اینست که خود دلیل خویش است. چنانکه دلیل صحت هر علمی را در خود آن جستجو می کنیم و نه در بیرون آن. برای مثال، وقتی یک علم قطعی، تصدیقی از تصدیقات اسلام یا امرای را غلط اعلام می کند، سه نوع رفتار مشاهده شده است:

- توجیه اسلام به تریبی که با آن علم و بسا نظر علمی سازگار شود.
- رد آن علم به دلیل مخالفتش با دین یا مرام. هم کلیسا گالیله را محاکمه کرد که چرا می گوید زمین حرکت وضعی و انتقالی دارد و هم در رژیم روسیه، دست آوردهای علمی ناسازگار با دیالکتیک و... سانسور می شدند.
- تصدیق نظر علم، زیرا دلیل صحت آن در خود آنست.

از این دید که در نظر ابن کلاب بنگریم، حق داریم پرسیم: آیا او دلیل نارسائی زبان عربی قرآن را در قرآن یافت یا دلیل آن را در نظر فلسفی حاکم بر زمانه اش سراغ کرد که از آن پیروی می کرد؟ همین پرسش را از کسانی هم که امروز دعوی می کنند قرآن ناقص است، باید پرسید. در حقیقت، حتی اگر آنچه در سر دارند، علم قطعی نیز می بود، روا نبود که دلیل رسا و نارسا بودن قرآن را در آن علم یا فلسفه حاکم جست. چرا که؟

۱۲/۱ تصدیق پذیر بودن یا تکذیب پذیری درونی خود سخن را کنار گذاشتن و توسل به گفتمانهای حاکم در بیرون برای نقد، روش عمومی قدرتمدارها است و بدین روش است که بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه می کنند. چنانکه در برابر کسی که می گوید: قرآن از نقصها مبرا نیست، دلیل صحت و سقم ادعای او را در خود ادعا باید جست. وگرنه تکفیر کردن و یا به این و آن آیه و روایت استناد کردن، غلط را راست نمی کند. بلکه به ضرورت، راست را هم غلط می کند. به سخن دیگر، دین را وسیله تکفیر و تکذیب و... می کند. مدعی نیز می باید دلیل نقض را نه در نظری که دلچسب یافته است که در قرآن بجوید و ارائه کند.

در گفتمانی که قرآن باشد، هیچ دلیلی بر وجود «کلام نفسانی» و قدیم نیست. پس ابن کلاب دلیل خود را از کجا بدست آورده است؟ منبعی جز فلسفه یونانی نبود. اما آن فلسفه ها، فلسفه های آزادی نبودند، فلسفه های قدرت بودند. تحصیل دلیل از آن فلسفه ها، بنا بر آموزه بالا، تنها بکار از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت می آمد و آمد. القاء کنندگان آن فلسفه این غلط را در ذهن مسلمانها کاشتند که دلیل هر خیر و شری و هر تصدیق و تکذیبی در بیرون آنست. بیهوده نیست که امروز نیز، مسلمانان دلیل گرفتار استبداد شدن در طول تاریخ و واپس ماندن خویش را نه در اندیشه راهنما و... که در بیرون خود می جویند.

۱۲/۲ «معانی درونی» می باید دلیل وجود خویش را در خود داشته باشند. وگرنه، خیالی که آدمی می بافت، «معنی درونی» نیست. زیرا وجود و دلیل وجودش در ذهن سازنده آنست. دلیل قرآن در خود قرآن است. هم بلحاظ این که از خود هستی دارد و هم بدین خاطر که آدمی می تواند دلیل صحت هر امر یا نهی، هر واجب و حرامی، هر حق و هر تکلیفی را در قرآن بجوید. اما «کلام نفسانی» برای هیچ انسانی «معنی درونی» نیست. زیرا نه خود آن را ایجاد کرده است و نه حاصل رابطه او با خداست. و چون برای انسان نمی تواند وجود داشته باشد، نمی توان دلیل وجودش را در خود آن جست.

می توان پرسید: پس چگونه ابن کلاب به وجود این «معنی درونی» پی برده است؟ در پاسخ گوئیم: او خود مدعی نیست که «کلام نفسانی» را اندر می یابد و یا حتی وجود آن را در خود یافته است. ساخته او، ساخته ای ذهنی و از واقعیت و حق تهی است. چرا که خود او نیز نتوانسته آن را «معنی درونی» خود کند و دلیل وجودش را در آن کلام بجوید.

هرگاه گفته شود پیامبر از وجود آن آگاه است، این پرسش محل پیدا می کند: همانند مسیحیان، آیا ما نیز می باید پیامبر را به موجودی قدیم بدل کنیم؟ زیرا پیامبری که بنا بر قرآن، بشری چون دیگر بشرها است و فانی، نباید می توانست «کلام نفسانی» را دریافت کند. می دانیم که فلسفه بازان، در پی حل این تناقض شده اند. هرگاه بخواهیم وارد ساختار ذهنی ای بشویم که بنا کرده اند، هم از موضوع بحث بیرون می رویم و هم در آن بنا، گم خواهیم شد.

۱۳. ویژگیهای حق ما را از این ویژگی نیز آگاه می کنند که هر آنچه حق نیست، خواه بدان «تکلیف» نام نهند و خواه «مصلحت» یا ضرورت، ناحق و مفسدت می شود. قرآن در دسترس انسان، او را به عمل به حق و دفاع از حق می خواند و به او شهادت به حق، ولو به ضرر خود و پدر و مادر خود را، رهنمود می دهد (۱۸). با توجه به این تأکید، پرسشی در برابر عقل

قرار می گیرد: این قرآن بیان حق هست و یا بنا بر رأی ابن کلاب و همانندهای او، کتابی در ردیف تورات و انجیل و حداکثر مجموعه ای از حق و ناحق است؟ و یا حقوق انسان و آفریده ها در آن نیست اما احکام کتاب مانع از اخذ آنها نمی شود؟ در پاسخ باید گفت:

۱۳/۱ هرگاه قرآن بیان حق است، قرآن دیگری را ساختن و بدان «کلام نفسانی» نام نهادن، به ضرورت نقض کتاب حق می شود. بخصوص با محکوم کردن قرآن به «محدودیت‌های زبان». بنا بر این فرض، قرآن کتاب حقوق می شود و انسان با آگاهی از حقوق و عمل به آنها استقلال و آزادی می جوید و راه رشد را در پیش می گیرد.

۱۳/۲ هرگاه قرآن مجموعه ای از حق و ناحق تلقی شود، فراخواندن انسان به عمل به حق و دفاع از حق، نمی بایست رهنمود قرآن می شد. زیرا وقتی که در خود قرآن، ناحق ها هستند و انسانها به عمل به آنها خوانده شده اند، چگونه می توان به خداوند و پیامبر او اعتماد کرد در حالی که آنان رسم امانت و صداقت را با انسانها بجا نیاورده اند.

۱۳/۳ ممکن است گفته شود این حقوق را انسانها خود یافته اند و قرآن کلاً فاقد حقوق انسان و آفریده ها است، مانند زمانی که کلیسا سخن گفتن از کرامت انسان و حقوق او را نیز ممنوع کرده بود. در این صورت باید گفت دیگر چه نیازی به دین و خداوند خواهد بود. خالقی که به آفریده خود نمی گوید حقوق ذاتی حیات او کدامها هستند، چه ضرورتی برای زندگی در حقوق و آزادی دارد و چه رسیده است که پیامبر مبعوث کند و دعوی کند که توسط او به انسانها کتاب حق را ابلاغ کرده است؟

این تناقض ها، ما را از همان امر مهم آگاه می کنند: نظرهایی چون نظر ابن کلاب و نظرهایی که مبنای دو پرسش اخیر هستند، در واقع، دست ارباب قدرت را در مصلحت و ضرورت سنجیدنها باز و انسان ها را از استقلال و آزادی خود محروم و به زبان خود، وسیله کار ارباب قدرت می کنند. بیهوده نیست که در جامعه های مسلمان، مصلحت، مقدم و مسلط بر حق و حقیقت گشته است و هم اکنون، در ایران، «مجمع تشخیص مصلحت» تشکیل شده است تا روزانه مصادیق این نوع مصالح را به صورت قانون در آورد و بر جامعه امروز که نه، بلکه بر ایران بیست سال دیگر نیز تحمیل کند.

۱۴. با توجه به نقدی که به محک و ویژگی های حق انجام گرفت، اینک زمان آنست که از فراموش شده ای سخن بمانیم آوریم که نامش انسان است، انسان مستقل و آزاد. در حقیقت، ویژگی مهم حق اینست که رهبری انسان بر خودش در حق و نه در بیرون آن، قرار می گیرد. انسان عارف کسی است که به حقوق خویش عرفان جسته است و در رهبری، استقلال دارد و بنا بر توانائیش در رهاکردن خویش از محدود کننده ها (=موانع عدهی بمناباه اصل راهنمای عقل آزاد)، آزادانه فعالیت‌های خویش را اداره می کند. از کسی که به سبک ابن کلاب اندیشه می کند می توان پرسید که آدمی که نه می تواند معانی حد ناپذیر را ایجاد کند و نه می تواند با خداوند رابطه برقرار کند و نه حتی می تواند از پیام او، آن سان که ابلاغ می شود، آگاه شود، پس رشدی که چنین انسانی کرده است و می کند، چگونه ممکن شده است؟ گفتنی است:

۱۴/۱ انسانی که گرفتار جبری چنین شدید است، بر فرض که بتواند حیات داشته باشد، با فقدان استقلال و آزادی رهبری، چگونه امور خویش را تصدی می کند؟ توماس هابز مدعی شده بود که از آنجا که خشونت سرشت انسان است (انسان گرگ انسان)، جامعه انسانها نیازمند شاه مستبد مقتدری است تا در آن یکدیگر را ندرند. او از یاد برده بود که شاهی با سرشت خشونت چگونه می تواند خود عامل یکدیگر را ندریدن شود؟ حال بیرسیم: انسانهای گرفتار این جبر را کدام جباری می تواند اداره کند در حالی که خود گرفتار این جبر نباشد؟ ابن کلاب و همانندهای او نمی دانند که استقلال قوه رهبری به خودجوش بودنش (ویژگی دیگر حق) تحقق پیدا می کند و آزادی او به توانائی خلق معانی حد ناپذیر و ارتباط با هستی هوشمند و خلاق تحقق می یابد.

۱۴/۲ بسا ممکن است کسانی خود را جانبدار آزادی بخوانند و بر این نظر باشند که قول خداوند وقتی به زبان، یعنی به علامتهائی در می آید که ما انسانها در مقام تفهیم و تفاهم بکار می بریم، چیزی جز آن می شود که در واقع امر بوده است. بر آنها است که از غفلت از جبرگرائی خویش بدر آیند. چرا که اگر هم آزادی را همان بدانند که سارتر می دانست، ورود به نامتعین به زبان نیاز دارد. حتی آندسته از معانی که عقل آدمی خلق می کند، نیز - گرچه بساگمان برد حد ناپذیر هستند و در واقع حد پذیر هستند - ناممکن می شود و استعداد رهبری انسان استقلال و آزادی خود را از دست می دهد. به دو دلیل:

• معانی که عقل ایجاد می کند، بدیهی است که به نسبت دانسته ها، نامحدود می نماید. اگر زبان نباشد، عقل، آن خودجوشی درخور خلق اینگونه معانی را پیدا نمی کند.

• استعداد رهبری انسان استقلال و آزادی خود را از دست می دهد زیرا خودجوشی نسبت مستقیم دارد به زبانی که بدان عقل بتواند در بی کران لاگراه، فعال شود. بلی، آزادی خود را از دست می دهد زیرا نمی تواند به این فراخنا در آید.

یادداشتها:

۱ - ابن کلاب، به قلم محمد مجتهد شبستری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۴، مقاله شماره ۱۶۸۰. نویسنده بر این نظر است که در دوران پیامبر و دهه های پس از حیات او، «جذب قرآن مجید چنان شدید بوده است که اجازه طرح شدن مباحث تحلیلی در باره ماهیت آن را نمی داده است». اما چرا باید جذب قرآن مانع از طرح شدن مباحث تحلیلی در باره ماهیت آن را بدهد؟ راستی اینست که هنوز پایه های سلطنتهای استبدادی اموی و عباسی استوار نشده بودند. به تدریج که پایه ها استوار می شدند، نیاز به از خود بیگانه کردن قرآن در بیان قدرت بیشتر می شد. وگرنه، چرا می باید «مباحث تحلیلی»، عموماً، در جهت سازگار کردن قرآن و دین با قدرت بعمل می آمدند؟

۲ - در روزهای انقلاب و در دوران مرجع انقلاب ایران - همانطور که در دوران انقلاب الجزایر - فراوان به علی (ع) مراجعه می شد. ارزیابی می شد که آزادی در دوران او را هنوز هیچ جامعه ای نیافته است. زیرا او موفق شده بود، آزادی و عدالت را با هم رعایت کند. علی بود که انسان را به مثابه نماد هستی (هستی بزرگ در وجود کوچک انسان است) در بیان آورده بود. در اداره امور، بنا را بر عدم خشونت نهاده بود، مرزهای عقیدتی و غیر آن را میان انسانها برداشته بود. سلطه عرب بر غیر عرب را بر نمی تافت. و...

از میان فراوان تحقیق ها که آن ایام انتشار یافته اند، به ذکر چند نمونه که اینک در اختیار دارم، بسنده می کنم:

- در باره مخالفت او با سلطه عرب بر غیر عرب، قول مدرس در حضور خلیفه عثمانی بس زیبا است. نگاه کنید به بازیگران عصر طلائی نوشته ابراهیم خواجه نوری، صفحات ۳۶ و ۳۷ و نیز موقعیت ایران و نقش مدرس، نوشته ابوالحسن بنی صدر، صفحات ۱۲۸ تا ۱۳۰

- در باره نظر علی (ع) در باره انسان که جنبش اصالت انسان در غرب را برانگیخت، نگاه کنید به Encyclopedia Universalisme ذیل کلمه Humanisme

- در باره رعایت توأمان عدالت و آزادی، نگاه کنید به افضل الجهاد نوشته عمر اوزگان، فصل سوم، ترجمه فارسی، انتشارات مصدق. و نیز به کتاب اعراب دبروز و فردا اثر ژاک برگ، استاد فقیه کلوز دو فرانس. او استاد راهنمای این جانب در یکی از دو رساله ای بود که به نگارش آمدند اما دفاع نشدند. در کلاس خود، یکبار توضیح داد چرا معاویه و دستگاه خلافت او غرب گرا بودند و چرا علی (ع) با این غرب گرایی مخالف بود. او مترجم قرآن نیز بود.

Jacques Berque; Les Arabes chier a demain. Paris, Ed. du Seuil, 1960. 244 p.

- درباره اسلامی که بود و اسلامی که شد و نقش علی در توأم کردن آزادی و عدالت - که بنا بر لیبرالیسم، ناممکن شمرده می شود - از جمله نگاه کنید به شماره ۲۱ مجله Les Peuples Méditerranéens، اکتبر دسامبر ۱۹۸۲، که شماره ویژه اسلام است. نیز به «ایدئولوژی های مدرنیست تا اسلام انقلابی»، نوشته حسن حنفی، که در آن ایدئولوژی‌هایی که در کشورهای اسلامی تجربه شده اند، بررسی شده اند و این قاعده مهم را خاطر نشان کرده است که «وقتی جمهور مردم بر می خیزند، بنای استبداد فرو می ریزد». کریچن زید، در مقاله خود، «pour une nouvelle exegese de l'islam» توضیح داده است که چسان با کشتن علی، «پیام اولیه اسلام که پیام آزادی و عدالت بود» در بیان قدرت از خود بیگانه شد. توحید الغای ثنویت بود اما در پوشش توحید، ثنویت اصل راهنما شد. رابطه انسان با خدا، که رشد و آزاد شدن بود، به استسلام بدل گشت. در قرنهای دوم و سوم تا بخواهی حدیث جعل شد و با رجوع به اصول ثنویت و فلسفه قدرت، بدانها بیان قدرتی را ساختند که جانشین قرآن، بمثابة پیام آزادی و عدالت شدند. در این شماره ویژه، ترجمه فصل امامت از کتاب اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر، ترجمه فیروز افتخاری، درج است.

- در باره روش شدن عدم خشونت از سوی علی، نگاه کنید به کتاب La Doctrine du Premier Fils d'Adam نوشته جواد سعید. کتاب در ۱۹۶۶ در پاریس انتشار یافته و ۵ نوبت تجدید چاپ شده است. او بخصوص به رفتار علی (ع) با خوارج پرداخته است و قول او را این سان آورده است: برداشت های خود از قرآن را دست آویز نزاع نکنیم. حقیقت را در دنیای واقعی بجوئیم. به گفتگو بر سر مسئله ای بنشینیم که بوجود آمده است و برای آن راه حل رضایت بخش بجوئیم.

- و قول رسای علی است: هرکس استبداد پیشه کرد هلاک شد.

۳- از جمله نگاه کنید به کتاب تاریخ الأوسط، طبع حلب، جلد ۱ صفحه ۱۱۰ نوشته محمد بن اسماعیل بخاری.

۴- در مقالات قبلی چندین بار معنایی را که از ثنویت ارسطویی در نظر هست بیان کرده ام. اما برای خوانندگانی که مقاله حاضر را بدون توجه به مقالات قبلی دنبال می کنند کوتاه عرض کنم که هر دوگانگی را ثنویت نمی گویند. آن ثنوبیتی که اصل راهنما در فلسفه یونانی خصوصاً، و غرب عموماًست، عقل را محدود ساختن به دو محور متقابل است. ساختن دو محور یا دو اصل راهنما یا به تعبیر برخی دو ارزش متقابل وقتی ثنویت است که الف) این دو محور یا دو ارزش با یکدیگر رابطه دارند و ب) در این رابطه یا هر دو نسبت به یکدیگر، به نوبت، فعال و فعل پذیر هستند و یا یکی در دیگری فعال و دیگری همواره فعل پذیر است. به اولی ثنویت دومحوری اطلاق می شود و به دومی ثنویت تک محوری می گوئیم. بیان های قدرت توتالیتر از جمله ولایت مطلقه فقیه بر این اصل ساخته شده اند. این ثنویت ضد کامل توحید است.

۵- ابن کلاب نوشته محمد مجتهد شبستری

۶- پیروان این نظر را «اصحاب حدیث» می خواندند. در باره قلابی بودن بخش بزرگی از حدیث ها، کریچن زید، تأکید می کند: «چگونه می توان حدیث هائی را که به پیامبر نسبت داده اند را پذیرفت که ضد آزادی و ضد عقل و ضد عدالت و ضد انقلاب هستند؟ وظیفه ما است که به صدای بلند بگوئیم که بخش بزرگ حدیث که جمع آوری شده است، نه از دوران پیامبری که بازگو کننده اوهام و تناقضهای جامعه عرب - مسلمان قرنهای دوم و سوم است». صفحه ۱۹ همان مقاله در شماره ۲۱ Les Peuples Méditerranéens.

۷- برای نمونه به مقاله آقای محمد مجتهد شبستری در باره حقوق بشر در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین توجه کنید.

۸- نگاه کنید به مباحثات طباطبائی صاحب المیزان و دیگران در باب تکلم خداوند با پیامبر در مقاله «حقیقت وحی الهی» منتشره در <http://www.shaaer.com/txt/Khatamolnbya/Goran/21.htm>

۹- قرآن، سوره های نحل، آیه ۶۸ (وحی به نحل) و فصلت، آیه ۱۲ (وحی به پدیده ها) و مائده، آیه ۱۱۱ (وحی به حواریین) و نساء، آیه ۱۶۳ (وحی به پیامبران). موضوع وحی ها یکی هستند و جهتی که رهنمود می دهند یکی هستند و بیانگر و ارتباط آفریدگار با آفریده اند.

۱۰- از جمله نگاه کنید به انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی صدر، بخش اول

۱۱- صفحه ۱۹ همان مقاله در شماره ۲۱ Les Peuples Méditerranéens

۱۲- به تازگی سیلون گوگنهم Sylvqin Gouguenheim در کتاب خود، Aristotele au Mont-Saint-Philosophie شماره ۲۰، ژوئن ۲۰۰۸، صفحه های ۱۸ و ۱۹، نظر او نقد شده و مسیری مشخص گشته که «میراث فلسفی» یونان طی کرده تا به اروپا رسیده است: «میراث فلسفی» یونان به دمشق و از آنجا به بغداد و از بغداد به مراکز علمی ایران رفته و به اروپا آمده است.

الن دو لیبرا متخصص فلسفه قرون وسطی، به مدعی خاطر نشان کرده است که «نه تنها عربها «میراث فلسفی» یونان را به عربی بازگرداندند، بلکه نخستین رویارویی هلنیسم و توحید نزد عربها روی داده است. درام فکری غرب زاده تلاقی

- باور مسیحی با خرد یونانی - عربی نبود. بلکه زاده راه حل‌هایی بود که متفکران مسلمان برای مسئله روابط فلسفه یونانی و دین اسلام یافته بودند.»
- ۱۳ - قرآن، سوره‌های مائده، آیه ۵۰ و ابراهیم، آیه ۱۱ و اسراء، آیه ۸۵ و...
- ۱۴ - ابوالعباس بغوی می‌گوید: در دارالروم ا.ظ. به بغداد [بجانب غربی نزد فثیون نصرانی رفتیم و در ضمن نام ابن کلاب بمیان آمد. او گفت ابن کلاب این رای را از من فراگرفت و اگر او زنده مانده بود ما مسلمانان را ترسا (مسیحی) می‌کردیم. بغوی می‌گوید: محمد بن اسحاق طالقانی از فثیون پرسید شما مسیح را چه دانید؟ گفت همانکه قرآن را مسلمانان اهل سنت می‌دانند. از ابن الندیم.
- ۱۵ - نگاه کنید به عدالت اجتماعی نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل سوم
- ۱۶ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۳۶
- ۱۷ - جامعه باز و دشمنانش اثر کارل پوپر، ترجمه علی اصغر مهاجر، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران، پائیز ۱۳۶۴، فصل ششم در عدالت استعبادی.
- ۱۸ - قرآن، سوره نساء آیه ۱۳۵ و مؤمنون، آیه ۷۱ (اگر حق از هوی‌های آنها پیروی می‌کرد آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آنها هستند فاسد می‌شدند) و...