

پرسشهای عباد عموزاد پاسخهای نیما حق پور

پیرامون قرآن و جهان بینی و فلسفه سیاسی

خرداد ۱۴۰۰

جناب عباد عموزاد از جمله دوستانی بوده‌اند که نسبت به بنده لطف داشته و بزرگوارانه حمایت نموده‌اند تا بتوانم حاصل اندیشه‌ورزی خود را پیرامون قرآن و جهان بینی و فلسفه سیاسی نشر دهم. ایشان در این سالها پرسشهایی مطرح نمودند که بنده نیز کوشش نمودم پاسخ دهم. و حال با توجه به حجم قابل توجه این پرسش و پاسخها بر آن شدم که آنها را در مجموعه‌ای گرد آورم و مستقل از سایر کتابهای پیشینم منتشر نمایم هرچند که برخی از آنها در آن کتابها هم درج شده باشند.^۱ ویژگی بارز در پرسشهای جناب عموزاد آموزندگی آنهاست چرا که برآمده از مطالعه بسیار و عمیق ایشان است که بنده به نوبه خود از آنها آموختم و بعضاً از مطالبی که مطلع نبودم مطلع شده‌ام. اما پس از چیدمان موضوعی پرسش و پاسخها، مقاله‌ای از ایشان با عنوان «روش نیما حق پور در فهم قرآن» و نیز سیر مطالعاتی پیشنهادی ایشان در خصوص مطالعه مقالات و مباحث بنده نیز که در پی درخواستم نگاشته‌اند در این مجموعه درج شده‌اند.

نیما حق پور - ۲۱ خرداد ۱۴۰۰

۱- کتابهایی با عناوین «فهم قرآن به مثابه متن دقیق» و «برداشتی آزاد از منظومه فکری فلسفی ابوالحسن بنی‌صدر»

فهرست عناوین

- ۱- آیا فاسد شدن هم یک حق بشری است؟! ۴
- ۲- حق ناحق بودن و قانون‌گزاری عرفی ۵
- ۳- نسبت ملی‌گرایی با ملت ابراهیم ۹
- ۴- صلح اجتماعی و قابلیت تعمیم شریعت ۱۱
- ۵- دیالکتیک آزادی و ضرورت ۱۲
- ۶- مستبدان و زمان بی‌رویداد ۱۳
- ۷- تولید فکر در استبداد ۱۶
- ۸- آگاهی مفهومی و آگاهی فرامفهومی ۱۸
- ۹- فهم در خلأ محقق نمی‌شود ۲۱
- ۱۰- اعتبار در تئوری شناخت ۲۲
- ۱۱- تصدیق نظری و عملی ۲۴
- ۱۲- تفاوت زبان وحی و زبان علم ۲۶
- ۱۳- هرمنوتیک و قرآن ۳۰
- ۱۴- تأویل و تفسیر پذیر بودن قرآن ۳۴
- ۱۵- نسبت دین و اخلاق ۳۵
- ۱۶- تمایز احکام اعتباری از حقیقی ۳۷
- ۱۷- عرفی شدن اسلام ۳۷
- ۱۸- نقد اسلام یا ستیز با مسلمانان ۴۰
- ۱۹- عاطفه عقیده‌مند ۴۳
- ۲۰- نسبت عاطفه و تعقل ۴۵
- ۲۱- عقل‌گرایی یا دین‌گرایی؟ ۴۵

- ۲۲- نسبت دین و حکومت ۴۷
- ۲۳- حرامزادگی ایدئولوژی ۴۹
- ۲۴- بنیادگرایی مذهبی ۵۰
- ۲۵- چیستی و چرایی شهادت ۵۱
- ۲۶- عدم شناسی و تمنای توحید در رهایی ۵۴
- ۲۷- مرگ ضامن بقای جاودانگی ۵۶
- ۲۸- معنای پوچی ۵۸
- ۲۹- رضایت نفس ۵۹
- ۳۰- نسبت روح و طبیعت ۶۲
- ۳۱- نسبت شر با خدا ۶۴
- ۳۲- مبدأ یکی است و معاد نه! ۶۵
- ۳۳- تکثر توحیدی ذات الله است! ۶۶
- ۳۴- فعالیت خدا در خداپرستی ۶۶
- ۳۵- خواست خدا یا قصور انسانی؟! ۶۷
- ۳۶- توبه و خواست الهی ۶۹
- ۳۷- ذکر پر کننده فاصله ما با خدا ۷۰
- ۳۸- پیرامون بسط تجربه نبوی ۷۱
- ۳۹- در نقد انسان کامل ۷۲
- ۴۰- منجی آفاقی ۷۵
- ۴۱- نقد ترجیح رمان بر فلسفه ۷۶
- ۴۲- موضوع ایجاب و سلب محمول ۷۸
- ۸۰- روش نیما حق پور در فهم قرآن ۸۰
- سیر مطالعاتی پیشنهادی مقالات نیما حق پور ۹۱



آیا فاسد شدن هم یک حق بشری است؟!

عموزاد: یکی از دوستان بنده با گرایشات دیالکتیک برداری می‌گفت: «فاسد شدن» هم یک حق بشری است. برای فساد در هیچ قانون و فرهنگ حقوقی، به جز در فرهنگ مذهبی، مجازاتی مقرر نشده است. در جامعه هر چه اتهام به فساد بیشتر باشد به این معناست که مذهب بجای حقوق بر فرهنگ اجتماعی سلطه می‌راند. از نقطه نظر حقوقی، فساد قابل مجازات نیست چرا که تنها جرم است که قابل مجازات است و جرم هم عبارت از عملی است که به موجب قانون برای آن مجازاتی تعیین شده باشد. پاسخ جنابعالی نسبت به این گفته چیست؟

حق پور: درست است که مجازات مدنی تنها در قبال جرم لازم می‌شود اما هر جرمی ناشی از فساد است تا آدمی دچار فسادی نباشد عامدانه مرتکب جرمی نمی‌شود. اینکه بگوییم فاسد شدن هم حقی از حقوق بشر است مغلطه است چرا که حقوق در تعارض و تزاخم و تناقض و تضاد با یکدیگر قرار نمی‌گیرند حال آنکه فساد یعنی پایمال کردن حق حیات و رشد که همه حقوق گویا و همراهی آن می‌باشند. فساد یعنی تباهی حقوق و نمی‌تواند خود حقی از حقوق باشد. اختیار و آزادی و استقلال آدمی حق اوست که البته ممکن است فساد را انتخاب کند اما از لحظه انتخاب عواقب تکوینی آن شامل حال انتخاب کننده آن می‌شود چه در جامعه ظهور کند و مصداق جرم شود و مشمول مجازات شود چه در اجتماع ظاهر نشود که به نحو دیگری حتماً گریبان او را می‌گیرد.

۲

حق ناحق بودن و قانون‌گزاری عرفی

عموزاد: در دیدگاه‌های آقایان سروش و کدیور، دموکراسی سکولار نواندیشان دینی، غیر لیبرال است. البته وقتی می‌گوییم لیبرال منظور سرمایه‌داری غربی نیست. بلکه برسمیت شناختن «حق ناحق بودن» در عرصه عمومی است. اما تمسک‌های آنان از منظر درون دینی اندکی بنظر ناروا است. دموکراسی سکولار سروش و کدیور، در تحلیل نهایی، حکومت/سیاست در محدوده دین است. یعنی اگر چه سروش و کدیور اصل حق ناحق بودن را می‌پذیرند، اما دایره اطلاق آن حق را از جمله بر مبانی یکسره درون دینی تعیین می‌کنند. نظر حضرت‌عالی چیست؟

حق پور: وقتی مصداقی طرح پرسش می‌فرمایید بنده باید محتاطانه سخن بگویم چرا که ممکن است گوینده نظری گفته‌های دیگری هم داشته باشد که تبیین بهتری از نظر او ارائه دهد و بنده از آن بی اطلاع باشم. اما درباره «حق ناحق بودن» به طور کلی باید گفت که این ترکیبی متناقض است و کسانی که چنین چیزی را مطرح می‌کنند در واقع به تحمیل مرام و دین و عقیده که امری ناحق است واکنش نشان می‌دهند چرا که متولیان آن مرام یا دین یا عقیده آنچه نمایندگی می‌کنند را حق می‌دانند و بقیه ملتزم به پایبندی به آن و بنابراین اکراه و اجبار را پیشه می‌سازند. «حق ناحق بودن» گویای «حق آزادی انتخاب» است که امری حق است و البته هر انتخابی تبعات و عواقبی هم دارد که در مقاله «آزادی و نسبت آن با حقوق ذاتی» و نیز مقاله «آزادی و نسبت آن با تعقل» در این خصوص توضیحاتی داده‌ام. اما پارادایم جناب سروش با جناب کدیور به طور کلی از هم جداست. سروش هر چند دیندار است اما فقه را در دنیای مدرن

بی‌محل می‌داند و کدیور فقه را همچنان ارج می‌نهد. از این رو رویه جناب کدیور و امثال ایشان باز هم آزادی را به مذبح فقه خواهد برد و رویه جناب سروش چیزی جز نفی دینداری نخواهد بود و بنده هر دو رویه را ناصواب می‌دانم.

عموزاد: متوجه تفاوت‌های سروش و کدیور هستم. از منظر هر دو لیبرالیسم ذهنی و رمانتیک است. کدیور خود در برخی از نوشته‌هایش از آزادی به مثابه حق ناحق بودن دفاع می‌کند. برای مثال، وی در یکی از مکتوباتش این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در جامعه دینی حق ناحق بودن پذیرفتنی است؟ و در پاسخ می‌نویسد در جامعه‌ای که مطابق تلقی من اسلامی است، حق ناحق بودن برسمیت شناخته شده است، منتها با لحاظ کردن ملاحظات: مثلاً مواردی داریم که افراد در برخی موارد مجاز به ناحق بودن نیستند، مثلاً مواردی که ضرر به غیر بخصوص ضرر به حقوق اجتماعی است. اما اگر تبعات عمل به معنای صرفاً عام آن مربوط به خود فرد است. آن فرد حق دارد که ناحق باشد. اکنون پرسش این است که اگر عرصه عمومی را ملک مشاع تمام شهروندان بدانیم، آیا حق داریم مقدرات همه شهروندان اعم از دیندار و غیردیندار را بر مبنای مثلاً حجیت قول معصوم رقم بزنیم، یا آنکه اصل انصاف و عدالت حکم می‌کند که سیاستها و خط مشی‌های تعیین کننده عرصه عمومی را بر مبنای دلایل و استدلال‌هایی پیشنهاد و عرضه کنیم که برای همه شهروندان علی‌الاصول قابل فهم و پذیرش باشد؟

حق پور: اما همین جناب کدیور که حق ناحق بودن را مطرح کردند «اتانازی» را برمی‌تابند! بنده قائل به دموکراسی با حفظ حقوق اقلیت هستم. جامعه باید با قانون عرفی اداره شود به منزله پیمان و صلح اجتماعی. در صلح، ذی‌حق از برخی حقوق خود می‌گذرد تا نزاع نباشد.

عموزاد: کدیور به عنوان فردی فقه مدار نظراتش در قیاس با رأی غالب در میان فقیهان شیعه قطعاً گامی بلند به پیش است، و باید به آن خوشامد گفت. اما در اینجا باید به چند نکته مهم توجه داشت: نکته اول آن است که از منظر کدیور قید رعایت حقوق اقلیتها صرفاً به معنای رعایت حقوق حداقلی یا پایه است. در دموکراسی سکولار مطلوب کدیور و سروش حکومت موظف به رعایت حقوق حداقلی/ پایه/ اساسی اقلیتها است. نه رعایت حقوق اقلیتها. بنابراین، اکثریت دیندار جامعه، مطابق نظر سروش و کدیور، مکلف به رعایت حقوق اقلیتها نیستند، موظف به رعایت حقوق حداقلی ایشان هستند. نکته دوم آن است که اقلیتها از این حقوق پایه نه به صفت اقلیتی خود که صرفاً به عنوان یک شهروند بهره‌مند می‌شوند. نکته سوم آن است که تأمین حقوق فردی اقلیتها لزوماً و همیشه به معنای تأمین حقوق اقلیتها نیست. نکته چهارم آن است که به محض آنکه قید حقوق اقلیتها را به قید حقوق حداقلی اقلیتها فروکاهد دست اکثریت را در نقض حقوق غیر حداقلی گشوده است. برای مثال، کدیور معتقد است که مبنای تشخیص پایه بودن یا نبودن یک حق اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق آن است. اعلامیه جهانی حقوق بشر حق تغییر دین و ابراز علنی باورهای دینی را برای انسانها به رسمیت می‌شناسد، اما به حق تبلیغ دین اشاره روشن و مستقیمی نمی‌کند. بنابراین، روشن نیست که آیا حق تبلیغ دین را باید از جمله حقوق حداقلی شهروندان دانست یا نه. اما به نظرم ما رفته رفته با پرسش بنیادی‌تری روبرو می‌شویم: آیا نواندیشان و نظریه پردازان دینی باید به دنبال مدنیت دینی باشند یا در پی دین مدنی؟ پاسخ حضرتعالی چیست؟

حق پور: بله. باید به پیمان اجتماعی رسید و گریزی از آن نیست و این ممکن نیست مگر با قانون‌گذاری عرفی و نه دینی. اما «دین مدنی» که

ملازم از خود بیگانگی دینی است چرا که مدنیت یک اصطلاح با حدود و ثغور مشخص و ثابت نیست و هر نوع مدنیتی ویژگیهای خود را دارد. بنابراین «دین مدنی» ترکیبی دچار نوسان است. اما «مدنیت دینی» هم چندان کارآیی ندارد چرا که اولاً دینداری همگان در یک مرتبت نیست و ثانیاً در یک جامعه همه اهل یک دین نیستند. بنابراین تنها راهکار صلح و پیمان اجتماعی است که با قانون‌گزاری عرفی دموکراتیک قابل تحقق است.

عموزاد: یعنی نمی‌توان در اداره حکومت دینی داشت که به جای تلاش ولو دموکراتیک برای تصرف عرصه عمومی و سلطه بر آن در پی همزیستی مساومت آمیز، برابر، و غیرسلطه جویانه با دیگر شریکان آن ملک مشاع باشد؟ آیا قانون‌گزاری عرفی دموکراتیک بدون نهادهای مدنی مستقل، واجد مشروعیت است؟

حق پور: ببینید یا یک دین در عرصه اجتماعی حرف برای گفتن دارد یا ندارد، اگر داشته باشد با دیگر ادیان موجود در جامعه در تعارض قرار می‌گیرد، بنابراین حکومت دینی در جامعه متکثر از لحاظ ادیان موجود چالش‌زا است. و صد البته که دینداران همان دین حاکم نیز با هم سازگاری تام و تمام ندارند و نحوه حکمرانی دینی بر اساس یک دین هم محل مناقشه است. بنابراین راهی جز قانون‌گزاری عرفی دموکراتیک نمی‌ماند. «نهادهای مدنی مستقل» هم خود محل ابهام است چگونه یک نهاد مدنی می‌تواند مستقل باشد؟ مستقل از چه باشد؟ اساساً یک نهاد مدنی چگونه تشکیل می‌شود که بتواند مستقل باشد! بالأخره یک گرایش یا یک وجه اشتراکی یا یک نسبتی بوده که حول آن نهاد مدنی تشکیل شده، خوب همان محور ناقض استقلال آن نهاد خواهد بود مگر اینکه یک صلحنامه اجتماعی باشد که همه اقشار جامعه در آن سهم خود را نسبتاً داشته باشند تا نسبتاً مستقل باشد.

۳

نسبت ملی‌گرایی با ملت ابراهیم

عموزاد: آقای دکتر جواد کاشی با طرح یک دیدگاه پیرامون «ملی‌گرایی یک انتخاب نیست» فرموده‌اند: «سیطره ملی‌گرایی لزوماً یک خبر خوب نیست. میدانی تازه از منازعات گفتمانی گشوده شده است. حال باید به صفوف آن توجه کرد و به صداهاى مختلفی که از آن به گوش می‌رسد. باید تلاش کنیم در گوشه‌ای امن و مطمئن از این میدان بایستیم. به گمانم دو صدا از میدان ملی‌گرایی بلند شده است. نخست صدایی که از ملت ایران سخن می‌گوید و مفهوم ملت را با مفاهیم اقتدار و قدرت و نیروی زورآوری همراه می‌کند. موتور اصلی به حرکت درآوردن آن خصومت و ستیز با شیاطینی است که هستی ملی را به مخاطره انداخته‌اند. قهر و خشونت در آن موج می‌زند. این صدا علی‌الاصول لباس فاخر ملی را در قامت کسانی می‌پوشاند که اهل زورآوری و نزاعند. دوم صدایی که از سوی محرومان و به حاشیه پرتاب شدگان به گوش می‌رسد. آنها که به شمار آورده نشده‌اند. رساترین صدای آن را باید به آن گورخوابی نسبت داد که در مقابل میکروفون خبرنگار گفت: ما اهل این کشور نیستیم؟! مگر ما ایرانی نیستیم؟! در این صدای دوم اثر از نزاع و زورآوری نیست. خواست دیده شدن است. خواست همزیستی همگان در یک مناسبات عادلانه است. ملی‌گرایی جویای قدرت و اقتدار همه امور را به یک هسته واحد نسبت می‌دهد. همه ساکنان این سرزمین را از یک خون مشترک می‌داند و وقتی از ملت ایران سخن می‌گوید گویی از اعضای یک خانواده سخن می‌گوید. ملی‌گرایی به شمارآورده نشدگان اما کثرت‌گرا است. در طبیعت خود دموکراتیک و جویای عدالت است.» شما محدوده دفاع از

ملی‌گرایی را چه می‌دانید؟ آیا علم توحید پاسخی برای واقعیت‌های پیچیده ملی‌گرایی طرح کرده است؟

حق پور: ملی‌گرایی می‌تواند دو خواستگاه داشته باشد. یکی به پیشینه تاریخی تمدنی یا نژادی یا مرزهای جغرافیایی اصالت می‌دهد و دیگری به عدالت محوری و استقلال و آزادی آحاد یک ملت. اولی ملیت را مقدم بر دین و آیین و مرام می‌داند و دومی انسانیت و حقداری را اصل اساس قرار می‌دهد. از نظر بنده؛ ملی‌گرایی باید متضمن استقلال و آزادی همه مردمانی باشد که تشکیل جامعه جغرافیایی می‌دهند، بدین معنا که من وقتی ملی‌گرا هستم که خواهان تشریک عادلانه مواهب مادی و فرصت‌های رشد و تعالی برای هموطنانم باشم جدای از اینکه آنها از چه نژادی هستند یا چه مرامی دارند یا آباء و اجداد آنها بیشتر در کجا می‌زیستند. این نکته مهم است که در اندیشه توحیدی هویت یک ملی‌گرا نه تنها در گرو خصومت‌ورزی او با دیگر ملیتها نیست بلکه هویت او اساساً در تفاوت و تمایز از ملیتهای دیگر تعریف نمی‌شود، بلکه در تعامل او با هموطنانش در زیست عادلانه تعریف می‌شود. در این صورت؛ مرزهای جغرافیایی تابع اراده‌های اجتماعی محاطی خود می‌شوند و دیگر توسط تعادل قوا یا تفوق در جنگها یا پیشینه تاریخی تمدنی یا تفکیک نژادی یا قومیتی یا آیینی تعیین نمی‌گردند. ملی‌گرایی مانند یک انسان مستقل و آزاد و خودانگیخته که هویتش را از روش و منش و عملکرد خود می‌گیرد و نه تفاوت و تمایزش با دیگران، باید به ویژگیهای خویشتنی‌اش تعریف شود و هویت یابد. از نظر بنده، قرآن وقتی می‌گوید «ملت ابراهیم» چنین مفهومی را می‌رساند. هجرت پیامبر اسلام هم بر چنین مبنایی صورت گرفت تا جامعه‌ای با ملیت ابراهیمی بسازد.

ع

صلح اجتماعی و قابلیت تعمیم شریعت

عموزاد: آیا همه شریعت قابل تعمیم است؟ تا چه میزان ما در شکل‌گیری مبانی شریعت ملزم هستیم؟ در تفکیک‌پذیری قوانین شریعت چه رویکردهایی را باید داشت؟ به عنوان مثال در دسته‌بندی‌های قوانین مدنی و جزائی و همچنین احکام عبادی.

حق پور: اگر مراد شما از شریعت احکام قرآن است بله متدلوژی احکام قرآن قابل تعمیم است چرا که آن دسته از احکامی که در قرآن آمده بدین جهت بوده که نحوه استخراج حکم مبتنی بر محکومات قرآن را بنمایاند و از این رو هم قرآن تبیان لکل شی است. در شکل‌گیری مبانی شریعت ما نقشی نداریم چرا که مبانی تبیین شده است. وظیفه ما قانون‌گزاری عرفی است. اقتضای توحید این است که مؤلفه‌های فرهنگی اجتماعی اقتصادی سیاسی و امثالهم توأمان و هم بطن باشند و هستند بنابراین احکام همه؛ سویه‌های زیست جمعی دارند و از یکدیگر جدایی ناپذیرند بلکه یک نظام دارند که به میزانی که منسجم اجراء گردند بهره‌ورتر خواهند بود. اما این نافی قانون‌گزاری عرفی نیست یعنی حق قانون‌گزاری با اجتماع است نه دین. حال اگر بخواهد به تعالیم دینی پایبند می‌باشد یا خیر.

عموزاد: آیا قانون عرفی، غیر تعبدی است؟ آیا قانون عرفی، چهره‌ای عقلانی است؟ یا تنها بر اساس اجماع می‌باشد؟

حق پور: قانون عرفی قطعاً غیر تعبدی است و بر اساس اجماع می‌باشد. حال اگر حقوق اقلیت در این اجماع محقق شود که هیچ اما اگر محقق نشود آن اقلیت یا باید مصالحه کنند یا مهاجرت یا مبارزه اجتماعی.

عموزاد: مطمئناً در هر اجماعی احتمال می‌رود حق اقلیتی رعایت نگردد. همانطور که فرمودید راه حل گروه در اقلیت فاقد حقوق در اجماع، مصالحه، مهاجرت یا مبارزه می‌باشد. حال، اجماع چه رابطه‌ای با توحید جستن دارد؟

حق پور: اجماع توحید جستن نصفه و نیمه است یعنی تا حدی که حاصل شد و کفایت برتری کرد رها می‌شود.

عموزاد: دقیق متوجه نشدم.

حق پور: اجماع ماهیتاً توحید جستن در نظر است اما به صورت نسبی یعنی کوشش نمی‌شود نظر همگان تأمین شود بلکه تا اکثریت شد تمام است و اینجا نظر اقلیت تأمین نمی‌شود.



دیالکتیک آزادی و ضرورت

عموزاد: جایگاه دیالکتیک آزادی و ضرورت را با معیارهای جهان بینی توحیدی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

حق پور: نقطه صفر امری انتزاعی است یعنی هیچ پدیده‌ای را شاهد نیستیم که از نقطه صفر محض آغاز شود که بتوان آزادی مطلق را برای آن متصور بود و از همین روست که بعضاً با ضرورتهایی مواجه می‌شویم. پیش آمدن هر ضرورتی گویای این است که حقوق ذاتی پدیده متناظر آن محقق نشده است که بقاء در گرو عمل به ضرورتی شده است. بنابراین نسبت عدم آزادی با ضرورت نسبت علی و معلولی است. عدم آزادی عدم

آزادی را در پی دارد و آزادی آزادی را.

عموزاد: حال در چنین بحرانهای متدولوژیک، با اولویت دادن به ضرورت، در واقع ضرورت، بن بست آزادی نمی‌شود؟ سنجه و محک آدامی در چنین بحران شناختی از کجا آغاز می‌شود؟

حق پور: باید توجه کرد که بروز ضرورت از جنس قیامت است و آزادی روش است. یعنی وقتی که ضرورتی قائم می‌شود دیگر روش موضوعیت چندانی ندارد بلکه باید به آن ضرورت پاسخ مقتضی داد مانند اکل میت در هنگامی گرسنگی منتهی به مرگ، اما نکته مهم این است که از همان لحظه باید برای آینده روش آزادی را برگزید.

۶

مستبدان و زمان بی‌رویداد

عموزاد: مستبدین، اسیر در زندان قدرت، راه تجربه کردن مستقیم رویدادها را بر خود می‌بندد. ذهن او از جویده رویدادها بر برگهای گزارشها تغذیه می‌کند. گزارشگران می‌دانند که دیکتاتور همین جویده رویداد را می‌خواهد. رویدادها برای یک دیکتاتور کپی‌اند، کپی؛ تفسیر رویداد یا گزارش آن است. دیوارهای وهم‌آمیز کاخ قدرت، پر از «عکس» رویداد است. کپی رویداد، رویداد را دگرگونه می‌کند تا رویداد را با نظام اخلاقی دیگری هماهنگ کند. حال از همین منظر استبداد در زمان بدون رویداد به خود اصالت می‌دهد. آیا زمان بی‌رویداد تصور کردنی است؟

حق پور: زمان بی‌رویداد یعنی خلأ و در هستی خلأ نیست پس زمان بی‌رویداد نیستی است که نیست. از این رو؛ استبداد زمان بی‌رویدادی را

می‌یابد که بتواند در آن به خود اصالت دهد بلکه برای رویدادهایی که با آنها مواجه می‌شود منطق صوری را بکار می‌بندد و می‌کوشد آنها را کپی رویدادهای پیشین وانمود کند تا بتواند همچنان سازوکار خود را بکار بندد هرچند که بریده از واقعیت موجود باشد چرا که سازوکار جدید ساختار قدرتمداری را بهم می‌ریزد و ممکن است او موقعیت خود را در هرم قدرت از دست دهد. او مستبد شده بود چون هم واقعیتی که با آن مواجه بود و هم سازوکارش برای مواجهه با آن؛ نیمه خالی از حقیقت بود و از آنجا که به میزان خالی بودن واقعیت از حقیقت، زور بکار می‌رود استبداد نتیجه می‌شود. حال در مواجهه با رویدادهای جدید، وقتی مستبد می‌کوشد آنها را کپی رویدادهای پیشین وانمود کند و همچنان سازوکارهای پیشین خود را بکار گیرد واقعیتها دوچندان با حقیقت فاصله می‌گیرند و مرگ آورتر می‌شوند تا جایی که حتی بساط قدرتمداری او نیز بکلی برچیده می‌شود و جای خود را به یک شیوه دیگر قدرتمداری می‌دهد اگر حقمداری پیشه نشود.

عموزاد: در همین راستا بر اساس درکی غریزی، زمان، مکانی است که رویداد در آن رخ می‌دهد. به بیان دقیق‌تر، رویداد هم یک «آن» از زمان است، و هم طبیعت و ماهیت زمان است. زمان با اثری که رویداد بر ذهن می‌گذارد آغاز می‌شود. و ذهن از رابطه‌ی میان رویدادها با یکدیگر برای تنظیم مناسباتش سود می‌جوید. یعنی زمان، شکل مرتب کردن مناسبات ذهن است. این برداشت از زمان، به برداشت (کانت) نزدیک است. حال از منظر حضرتعالی تفاوت زمان حال و زمان ابدی چیست؟

حق پور: نظریه «زمان از صفات ذات الهی است» که مطرح نموده‌ام از اساسیات پازل جهان بینی بنده است. مطابق این نظریه زمان؛ مکانی است که رویدادها در آن روی می‌دهند اما رویدادها آنات زمان نیستند و

طبیعت و ماهیت آن را نمی‌سازند بلکه زمان نقش بستری برای هستی دارد از ازل تا ابد مانند ازلیت و ابدیت خدا. زمان را با احساس گذر زمان نباید خلط کرد بنابراین «زمان با اثری که رویداد بر ذهن می‌گذارد آغاز می‌شود» خطاست بلکه رویدادها فقط مؤثرند بر احساس گذر زمان و نه ماهیت آن. هرگاه زمان ذاتی خدا باشد دیگر تفکیک زمان به زمان حال و زمان ابدی جایز نیست که میان آنها تفاوتی باشد. زمان؛ زمان است همانگونه که خدا، خداست، ازلاً و ابداً. در این راستا رجوع کنید به مقاله «زمان، علم خدا و نسبت اراده‌های الهی و انسانی» و نیز مباحثات بنده پیامد آن با استاد غفارزاده. عنوان یکی از مباحثات «نقد استاد غفارزاده بر مقاله زمان، علم خدا و نسبت اراده‌های الهی و انسانی و پاسخ به آن» است و دیگری «نسبت زمان با خدا و هستی».

عموزاد: بله. آیا ایمورتالیته یا ابدیت (جاودانگی) در بستر زمان را بایستی اینگونه نگریست؟ یا بهتر است بگویم آیا تفاوتی بین جاودانگی و ابدیت موجود است؟ (چرا که هر دو گونه‌ای ایمورتال هستند با این درک که حرکتی که بر پایان زمان حال متکی است، یعنی هدف آن پایان دادن به زمان حال و رسیدن به بی‌زمانی است، آنچنان که تا کنون به ما گفته شده است ابدیت نامیده می‌شود در حالی که استمرار ابدی زندگی در زمان حال را ما جاودانگی می‌نامیم)

حق پور: اگر امتداد بستر زمان بینهایت و ابدی نبود جاودانگی معنا نمی‌یافت. زمان به بلندای خدایی خدا امتداد دارد، از این رو همواره بستر حیات و رشد مهیاست و پایانی ندارد چرا که الوهیت و ربوبیت کرانی ندارد. تفکیکی میان زمان حال و آینده و ابدی قائل نیستم چون ماهیت آن دچار دگرگونی نمی‌شود، چرا که زمان؛ پویایی خداست. از این رو بی‌زمانی امری محال است، حتی قابل تصور نیست چون تصور آن هم

زماندار است. بی‌زمانی یعنی جمود مطلق که در هستی جایی ندارد. جاودانگی یعنی بقاء آثار اعمال تا حدی از ابدیت چرا که آثار اعمال بد بالأخره در جایی میرا می‌شوند و از میان می‌روند اما آثار اعمال خوب چون حقد و حق زایش حق دارد ابدی هستند، بنابراین جاودانگی نامیرا؛ ابدیت است.



تولید فکر در استبداد

عموزاد: چندی پیش یکی از متفکرین سوسیالیست میانه‌رو در مورد پروسه فکر و ارتباط آن با «جمع» چنین نوشته بودند: «جمع یا جماعت در مناسبات استبدادی یا در جامعه استبدادی، یک آپارات تولید انرژی، یک پتانسیل متافیزیکی و پناهگاهی برای گریز از تولید فکر است. جایی که فرد خودش را به آن می‌سپارد و راحت می‌شود. جایی که فرد در آن از خودش فرار می‌کند. راه حل اینست که فرد از جمع پُر شود تا در تنهایی از آن خالی شود و این یعنی تولید فکر. همواره در جمع بودن و به آن وابسته بودن مانع انجام این پروسه است. نقد و بررسی «جمع»، پی‌آمد حضور در جمع است. چون تولید فکر در جمع ممکن نیست، یا بهتر بگوییم: فکر کردن یک کنش جمعی نیست. فرد باید بینِ تفرد و تنهایی و در جمع بودن در رفت و آمد دائمی باشد. این روند در جامعه مدرنیته‌ای یک روند تقریباً عادی است. این پروسه به طور معمول در جامعه استبدادی مختل است. و این، سبب و زمینه وابستگی و ناقض خود مختاری است.» آیا نقد یا نظری بر این گفته دارید؟ آیا این گفته بالا بسط یا قطع بسطی با تئوری‌هایی همچون «امت واحد» می‌توانند داشته باشند؟

حق پور: استبداد همواره می‌کوشد جمعهای هم راستا با اهداف خود را گسترده کند و از جمعهای غیر هم راستا ممانعت نماید، بنابراین باید این تفکیک را مطمح نظر داشت. اما اینکه حضور در جمع مانع تولید فکر می‌شود، بستگی به این دارد که آن جمع بر اساس روابط آزاد و حقداری تشکیل گردد یا بر اساس نحوی از انحاء روابط قوا و قدرتمداری. اگر آدمی به جمعی پناه برد برای دوری از تفکر یا فرار از خود، اگر روابط آزاد و حقداری در آن جمع وجه غالب باشد، آن فرد را به تفکر و تعقل حقدار و در نتیجه خویشتن‌فهمی و خودانگیختگی برمی‌انگیزاند و او را مستقل‌تر و آزادتر می‌گرداند و اگر وجه روابط قوا و قدرتمداری غالب باشد، چون خلأ را همواره زور پر می‌کند، کمبودهایی که وی را به دوری از تفکر و فرار از خود فراخوانده، او را نه تنها از ناحق‌هایی که دچار آنهاست رهایی نمی‌بخشد بلکه یا آنها را موسع کرده یا افزون می‌کند. مضاف بر اینها در تفرد هم لزوماً تولید فکر صورت نمی‌پذیرد و اصلاً آنچه مهم است سمت و سوی تفکر است که حقدار باشد یا قدرتمدار. در خصوص امت واحد نیز ان شاء الله پس از پژوهش و تأمل کافی نظرم را خواهم گفت، فقط در اینجا اجمالاً بگویم که امت واحد در قرآن ربطی به یکسان اندیشی و هم‌سلیقگی و وحدت نظر ندارد.^۱

عموزاد: حال اگر رژیمی با نوعی سیاست اقتدارگرایانه در «جمع» گسست و فراموشی هستی و تاریخی ایجاد کند چطور فرد برای استقلال در پروسه فکر از این بحران مفهومی رهایی یابد. اگر حق تنها باشد چه؟ یا بدلیل فقدان تجربه دموکراسیک در کشورها عده‌ای در این فکر بسر ببرند که برای بدست آوردن سازماندهی، باید جزئی از اپوزیسیون درونی شوند و با

۱- حق پور: بنده متعاقباً در کتاب «بازنگری در فهم امت واحد در قرآن» به طور مبسوط به موضوع «امت واحد» پرداخته‌ام.

چاپلوسی به ساختار نقش خود را بازی کنند که این هم نوعی رخنه پراگماتیسم بی اخلاق قلمداد می‌شود در این شرایط نقش تفرد و پروسه فکر با «جمع» چیست؟ اگر جامعه نوعی ورطه تک ساحت شده باشد و بسیاری از تشکیلاتها حرکت عمودی را در پیش گرفته باشند، در این حال نقش تفرد در ارتباط با «جمع» چیست؟

حق پور: در جوامعی که استبداد نهایی می‌شود و روحیه استبداد پذیری حتی تبدیل به ارزش می‌گردد یا حداکثر مصلحت اندیشانه در برابر آن سکوت می‌شود، اندکند آنهایی که خودانگیختگی خود را بیابند و کوشش نمایند استقلال و آزادی خود را بکار گیرند و بیش از آنچه از «جمع» تأثیر پذیرند بر آحاد افراد آن تأثیر بگذارند و برآیند تغییر را در جهت نفی استبداد بگردانند. در این میان آنچه راهگشا است آگاهی یافتن به حقوق ذاتی و نحوه تحقق آنها است که آدمیان را برمی‌انگیزاند به حکمرداری و پرهیز از قدرتمداری، که در سری مقالات برداشتی آزاد از منظومه فکری فلسفی ابوالحسن بنی‌صدر بدان پرداخته‌ام. آدمی باید بداند که حتی اگر یک نفر باشد در میان جهانیان، این استعداد توانایی یافتن را دارد که بتواند بینش و منش و روش جهانیان را تحت تأثیر حکمرداری خود قرار دهد و این از سنن الهی است که در این راه از حمایت الهی برخوردار شود چرا که در واقع اوست که به نیروی لایزال هدایت الهی پیوسته و خدا را یاری می‌رساند که بازتاب این یاری، نصرت الهی است به سوی او:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد ۷)



آگاهی مفهومی و آگاهی فرامفهومی

عموزاد: آگاهی یا شناخت را چگونه تعریف و دسته‌بندی می‌کنید؟ آیا می‌توان طبق گفته بعضی اندیشمندان عارف، آن را به دو دسته آگاهی مفهومی و آگاهی فرامفهومی طبقه‌بندی کرد؟

حق پور: از دسته‌بندی آگاهی مفهومی و فرامفهومی اطلاعی ندارم.

عموزاد: شناخت یا آگاهی مفهومی، را می‌توان شناختی دانست که از تجربه به معنای عام آن بر می‌آید و جهان را در قالب منظومه‌ای از مفاهیم برای ما مفهوم و دسترس پذیر می‌کند مثل فیزیک یا ریاضی. اما آگاهی فرامفهومی را نوعی از یک ساحت به ساحت دیگری رسیدن یا از یک سطح آگاهی به یک سطح آگاهی در آمدن می‌توان تعبیر کرد. می‌توان مراقبه، تمرکز یا حتی تعلیق به صورت تحت لفظی بیان نمود.

حق پور: شناخت در هر زمینه‌ای بطن اندر بطن است و می‌تواند عمیق‌تر شود تا در نهایت همه به یک حقیقت حقه دست یابند حتی شیمی و فیزیک و امثالهم.

عموزاد: اگر چنین است چگونه انسان بایستی به خطا نرود یعنی حصر آگاهی در اعماق رخ ندهد؟ به عنوان مثال، داروین به ما می‌آموزد که ما انسانها پیش از آنکه موجودات سخنگو شویم، موجودات آوازه‌خوان بودیم. یعنی شیوه تماس ما با جهان نه از طریق کلام که از طریق آوا بوده است. به بیانی ما شکلی از این آگاهی پیشامفهومی یا فرامفهومی را از کودکی به دوران بزرگسالی خود حمل می‌کنیم، هرچند که این نوع آگاهی رفته رفته به حاشیه رانده می‌شود، و آگاهی مفهومی به کانون درمی‌آید. این موارد را خدمتتان عرض کردم تا این به نکته‌ای که اغلب روشنفکران عارف مسلک می‌گویند برسیم: آگاهی بدوی و فرامفهومی مکانیسم بدیلی فراهم می‌کند که انسان بدون آنکه خطر را ببیند یا بفهمد آن را

دریابد و به آن واکنش سریع و مناسب دریابد. باز به بیانی ساده‌تر فهم خداوند و رای فهم دست می‌دهد.

حق پور: بحث شناخت از آگاهی جداست. شناخت صرفاً از سوی انسان است اما آگاهی با الهام هم مقدور است.

عموزاد: در آگاهی مبحثی مطرح است تحت عنوان «التقاط» که نواندیشان با سویه عرفانی حتی به آن نقش گوهر در آگاهی می‌دهند. یعنی «آگاهی» همیشه «آگاهی از» است. حال آیا می‌توان آگاهی که حضرتعالی تمایز آن را با شناخت فرمودید موضوع‌مند یا فارغ از موضوع باشد به بیانی معین یا غیر معین باشد؟

حق پور: پرسش شما را خوب متوجه نمی‌شوم. تعین ویژگی مخلوق است پس اگر یک طرف آگاهی مخلوق است حتماً آن آگاهی هم در سمت مخلوق متعین است.

عموزاد: پرسش را اینگونه مطرح می‌کنم: آگاهی به موضوع معین تعلق می‌گیرد. اما اگر «چیزی» در حاشیه آگاهی می‌گذرد که «معین» نیست در آن صورت آگاهی متمرکز (که اساساً برای کار با موضوع معین طراحی شده) از احاطه بر آن چیز ناتوان می‌ماند. حال اگر در آگاهی، که از تعین برآمده از موضوعات معین فراتر رفته است، در این امکان (چه فیزیکی یا متافیزیکی) فهم وجود دارد؟

حق پور: ببینید هستی پیوسته است و نه پاره پاره یا موضوع موضوع، حال وقتی هستی پیوسته باشد فهم نیز دارای مراتبی از پیوستگی بین موضوعات است به عبارت دیگر فهم هاله‌هایی هم دارد در کنار موضوعی که بر آن تمرکز شده است. پس فهم نیز ماهیتاً دارای پیوستگی است مانند خود هستی. بنابراین نسبت فهم با هستی نسبت تناظر است البته در

مراتب. اما نسبتی میان فهم و نامتعیین وجود ندارد بلکه فقط متعینات قابل فهمند. اما باید توجه کرد که ما یک ساحت نامتعیین نداریم و یک ساحت متعین. بلکه هر دو یکی است و این ذهن ماست که جوهری را که می‌بیند متعین می‌داند و حال آنکه هر آنچه متعین دیده می‌شود سر دیگرش در نامتعیین است.

عموزاد: بله درست می‌فرمایید.

۹

فهم در خلأ محقق نمی‌شود

عموزاد: یکی از دوستان بنده با گرایش چپ مدرن می‌فرمود: «کانت از فاعل شناسا، در فلسفه، حرکت کرد. یعنی به ضمیر من اهمیت فراوان داد. هایدگر گفت، اصل، فهم است نه فاعل فهم. فهم بعنوان موضوع شناخت! چرا؟ برای اینکه فهم، با مشروطیت تاریخی‌اش و نقشی که گذشته، و دهها عامل دیگر در هدایت آن دارند، فاعل شناسا را محدود می‌کند.» این دوست معتقد بود این چرخش اساسی در فلسفه مدرن است و همچنین پیش‌درآمدی بر هرمنوتیک. در چنین وضعیتی، ارتباط فهم با ریشه تفاهم چگونه می‌شود؟ آیا فاعل همه‌کاره نیست و قدرت آنچنانی ندارد؟

حق‌پور: فهم در خلأ محقق نمی‌شود و امری انتزاعی نیست و علاوه بر مفهوم، فهمنده و همچنین مصادیق و ما به ازاءهای واقعی آن نیز موضوعیت دارند. با این اوصاف هرچند فهم دچار سیالیت است اما سیالیت آن پایاست و هویت دارد. از این رو هر فهمی قابل تفاهم است، هر چند این تفاهم نسبی باشد. حال از یک سو؛ به میزانی که پدیده مورد فهم از منظر حقانیت، خالص‌تر باشد، امکان تفهیم و تفاهم بر سر آن

بیشتر است، و از سوی دیگر؛ هرچه فهمنده آن و طرف تفهیم و تفاهم او از منظر تعقل، حقدارتر باشند، ابتدا فهم بهتری بدست می آید و سپس تفهیم و تفاهم بهتر و بیشتری. بنابراین در نسبت فهم و تفاهم؛ اول میزان حقانیت پدیده مورد فهم اولویت دارد، دوم؛ نحوه تعقل فهمنده که چه میزان حقدار باشد، سوم؛ طرف تفهیم و تفاهم که نحوه تعقل او نیز چه میزان حقدار باشد. (رجوع به مقالات «آزادی و نسبت آن با تعقل» و «تعقل قدرتمدار، تعقل حقدار» می تواند مفید باشد.) این نکته را هم اضافه کنم که اگر فهمنده‌ای از مفهوم پدیده‌ای عبور کند و بیشتر از آن بفهمد، در واقع دچار توهم است و نه فهم بهتر، چرا که فهم به خودی خود اصالت ندارد بلکه انطباق مفهوم با حقیقت پدیده مورد فهم است که به فهم اصالت می دهد.



اعتبار در تئوری شناخت

عموزاد: یکی از چالشهای بنده مسئله اعتبار در تئوری شناخت است که همواره ذهن من را به خود می کشد. اینکه یک اعتقاد یا تشخیص تا چه حد و تا کجا و تا کی اعتبار دارد مسئله بنیادی شناخت است. موضوع تئوری شناخت میزان توانایی ذهن در دستیابی به حقیقت است. مشکلی که همیشه وجود دارد این است که ذهن می تواند عین را جعل کند. برای جلوگیری از رخداد تصویر جعل شده چه نظریاتی موجود است و راهکار چیست؟ به بیانی چگونه بایستی ذهن از عین خون خواهی کند؟

حق پور: پرسش برایم گویا نیست لطفاً توضیح دهید.

عموزاد: در بسیاری از مدل‌های ارائه شده در رابطه با عین و ذهن، طوری

تعیین گشته که ذهن سلطان و عین مطلق است. سلطان به این دلیل که به راحتی می‌تواند از عین موجود عبور کند و به اتویا یا ذهن فاقد مختصات برسد. اما می‌دانیم که در تعاریف دموکراسی مدرن که گونه‌ای فلسفی دارد، مستقل کردن عین از ذهن جزئی از گزاره‌ها و پیش فرضهایشان است (به بیانی ساخت دوئالیسم). چه ارتباطی بین عین و عین فاقد مختصات با ذهن وجود دارد؟ مطمئناً تفاوت‌هایی بین عین مطلق است با عین مستقل است وجود دارد. قاطعیت (قطعی بودن یا قطعی نبودن) در این رابطه چه نقشی را ایفا می‌کند؟

حق پور: نمی‌دانم.^۱

۱- متعاقب این پرسش که بنده پاسخی برای آن نداشتم، اول دوستی نوشتند: «به نظر من شاید نظر سؤال کننده، تفاوت حقیقت (چیزی که خارج از ذهن وجود خارجی دارد) با واقعیت (بازخورد و انعکاس امور و اشیا در ذهن که عینیت پیدا می‌کند)، باشد. آیا ذهن ما در کیفیت و چند و چون امور و اشیا دخل و تصرف می‌کند یا ذهنیت ما صد در صد حقیقت امور است یا همراه با مجاز است؟ ذهن کسی که حکم می‌دهد اسلام دین خشنی است آیا حقیقت را دریافته یا مجاز ساخته؟»

حق پور: با تعاریف جنابعالی از حقیقت و واقعیت موافق نیستم. «حقیقت» ناظر بر وجود اصیل یک پدیده الهی است و «واقعیت» وجوه عینی بالفعل یک پدیده است چه الهی باشد چه نباشد. حال «ذهنیت»؛ هم تصویری از حقیقت دارد و هم تصویری از واقعیت، که ممکن است با آنها منطبق باشد یا نباشد. ذهنیت؛ وقتی که ظهور و بروز پدیده‌ها وابسته به اراده‌های انسانی باشد حتماً در کیفیت واقعیت آنها دخل و تصرف می‌کند چرا که یکی از عوامل مؤثر بر اراده آدمی تصور ذهنی او است. اما تشخیص انطباق واقعیت با حقیقت، توسط تعقل آدمی، از راه انطباق سنجی فلسفه وجودی هر پدیده با صفات جاری در واقعیت آن مقدور خواهد بود. حال اگر اسلام ذاتاً دین خشنی باشد این خشونت ورزی باید در منبع اصیل آن که قرآن است باشد آن هم در مقام کنش، نه در مقام واکنش به کنشهای خشن. باید توجه کرد که فلسفه وجودی هر دینی از وجهی ارائه راهکار برای تغییر واقعیت موجود است و از وجه دیگر ممکن است طرح دراندازی پارادایم جدیدی در نحوه زیست بشری باشد. از این رو؛ برخی از تعالیم اسلام در واکنش به خشونت ورزیهای

۱۱

تصدیق نظری و عملی

عموزاد: دینداران معمولاً به دو شیوه گزاره‌های دینی را تصدیق می‌کنند.
۱- تصدیق عملی یا پذیرش ۲- تصدیق نظری یا باور. نظر و دیدگاه
حضرتعالی پیرامون این دو مورد چیست؟

موجود در واقعیت بوده است و بخشی دیگر در طراحی زیست روبه رشد و تعالی. اعمال خشونت در اسلام در مقام واکنش به خشونت جایز شمرده شده البته نه خشونت فزاینده بلکه خشونت در مقام دفاع و تا حد توقف خشونت طرف مقابل مانند جهاد در جنگها و قصاص. و در حقیقت راهکاری هم جز این نبوده است.

دوستی دیگر نوشتند: «شاید منظور تئوریهای شناخت واقعیت است که محمل ایدئولوژی می‌شدند مثل روش شناخت دیالکتیکی مارکسیستی بر پایه تضاد دیالکتیکی ... آیا اصولاً روش شناختها ما را به واقعیت می‌رسانند؟ ... معایب و محاسن آن چیست؟»

حق پور: شناخت هر پدیده‌ای باید روشمند، هم بر مبنای حقیقت و هم واقعیت آن، صورت پذیرد. روش شناخت هر پدیده‌ای انطباق سنجی وجوه واقعیتی آن است با فلسفه وجودی آن چرا که هدف آدمی از شناخت؛ داوری درست درباره پدیده مورد شناخت است و این داوری زمانی درست خواهد بود که وجوه منطبق و نامنطبق پدیده با فلسفه وجودی و صفات بوجود آورنده آن سنجیده شود. مثلاً بیماری را در نظر بگیرد که درد می‌کشد حال می‌خواهیم درباره داروهای کاهنده آن درد داوری کنیم. یک دارو از طریق بهبود عامل بیماری عمل می‌کند اما تسکین بخشی آن زمان بر است و دارویی دیگر احساس درد را سریعتر مختل می‌کند اما عوارض دیگری در بلند مدت دارد. داروی اول بر اساس واقعیت بیماری عمل می‌کند و داروی دوم بر اساس واقعیت بیمار. در این میان؛ حقیقت؛ سلامتی است که چون الزامات آن رعایت نشده دچار واقعیت بیماری شده‌ایم وگرنه بیماری حقیقتی در هستی ندارد چون ماهیتاً حاصل روابط غیرتوحیدی است اما سلامتی ذاتی روابط توحیدی است. بنابراین شناخت واقعیت یک بیماری یعنی شناسایی روابط غیرتوحیدی ایجاد کننده آن و شناخت حقیقت سلامتی یعنی شناسایی روابط توحیدی پدیده سالم. حال وقتی پدیده‌ای سالم باشد و بیمار نباشد فلسفه وجودی خود را تام و تمام ارضا می‌کند.

حق پور: پذیرش عملی اگر بر مبنای پذیرش نظری و به پشتوانه آن نباشد راه را برای خرافه پرستی باز می‌کند. صحیح این است که پذیرش عملی بر مبنای پذیرش نظری باشد و البته تداوم آن منوط باشد به اثربخشی در عمل وگرنه باید بازنگری شود. اگر پذیرش نظری باشد و پذیرش عملی نباشد یعنی یادگیری صورت نگرفته یا پای علقه‌های دیگری در میان است و اگر پذیرش عملی باشد ولی پشتوانه نظری نداشته باشد یعنی حرکت در تاریکی.

عموزاد: قرائن چه نقشی در این پذیرش دارند؟

حق پور: چه قرائنی؟

عموزاد: قرائن عام یا برون دینی و قرائن خاص یا درون دینی.

حق پور: لطفاً مثال بزنید.

عموزاد: مقصود من از «قرینه عام» برای یک گزاره دینی، گزاره‌ای است که شأن قرینگی آن را می‌توان مستقل از باورها و منابع حجیت دینی تصدیق کرد. بنابراین، «قرینه خاص» فقط برای دین باوران می‌تواند شأن قرینگی بیابد، و پذیرش گزاره‌های دینی را صرفاً از منظر درون دینی و در حلقه دینداران موجه کند.

حق پور: خب اگر قرینه عامی باشد و شخص پذیرا نباشد که هیچ! او سلامت نفس ندارد و اگر شخص دینداری باشد و بنا به قرینه نظری خاصی پذیرا باشد یعنی فهم دینی خود را تعمیم داده باشد که درست عمل کرده ولی اگر به قرینه عملی خاصی بخواهد بر فهم نظریش غالب شود اینجا باز ممکن است پای خرافات باز شود بنابراین باید بکوشد پذیرش نظری خود را تصحیح کند.

عموزاد: اگر دین باوران نتوانند موارد ناقضی را که علیه باورهای دینی شأن اقامه شده است، به نحو رضایت بخش پاسخ دهند، چه؟

حق پور: ببینید باید حجیتها را بررسی کرد. حجت قرینه برون دینی بیشتر است یا درون دینی. مثلاً در مورد اسلام نص قرآن است یا روایت؟ خب اگر روایت است می‌توان از آن عبور کرد و اگر قرآن است آیا فهم ما با دیگر آیات در انسجام است یا نه؟ اگر نیست که باز هم می‌توان از آن فهم رایج عبور کرد.

۱۲

تفاوت زبان وحی و زبان علم

عموزاد: از دیدگاه حضرتعالی تفاوت زبان وحی و زبان علم چیست؟

حق پور: اساساً «زبان» برای تفهیم بکار می‌رود، یعنی فلسفه وجودی آن تفهیم است. مقدم بر تفهیم قابلیت فهم است یعنی گزاره‌های زبانی باید ما به ازاء در واقعیت و حقیقت داشته باشند که مخاطب بتواند صحت سخن را اعتبارسنجی کند. ما به ازاءهای زبان در واقعیت با نظاره‌های عینی یا از نتایج حاصله روابط آنها پیش‌تر شناسایی شده بدانها گزاره‌های زبانی اطلاق شده است. اما ما به ازاءهای زبان در حقیقت یا حاصل تعمیم گزاره‌های واقعیتی به ساحت فلسفی است یا اساساً حاصل تفلسف است. حال تفاوت اصلی زبان علم با زبان وحی در این است که زبان علم برای تفهیم واقعیتها بکار می‌رود بدون در نظرگرفتن حقیقت آنها اما زبان وحی می‌خواهد حقیقت واقعیتها را تفهیم کند. می‌گویند مشخصه زبان علمی این است که «ابطال پذیر» باشد. اگر ابطال پذیری به معنای این

باشد که با تغییر پیش زمینه‌ها و شرایط؛ فرضیه‌ها غلط از آب در بیایند و در نتیجه باطل شوند که این ویژگی در زبان وحی، خود، پیش فرض است یعنی زبان وحی می‌گوید اگر این پیش زمینه‌ها رعایت نشود قطعاً سعادتمند نمی‌شوید. اما اگر ابطال پذیری بدین معنا باشد که در گستره تجارب؛ هم نتایج قابل پیش بینی اتفاق افتد هم بعضاً غیرقابل پیش بینی؛ یا هم نتایج مطلوب حاصل شود هم دارای استثنائاتی باشد، در این صورت؛ این نقطه قوت قضایای علمی نیست، بلکه گویای نواقصی در احاطه دانشی در روابط علی معلولی پدیده‌هاست. زبان وحی نیز اگر درست فهم نشود و بکار برده نشود قطعاً به نتایج موعدهش نمی‌رساند، پس بدین معنا هم زبان وحی ویژگی ابطال پذیری را بنحوی دارد. اما چالش اصلی این است که می‌گویند صحت مدعای زبان وحی در این دنیا قابل سنجش نیست چون وعده‌هایش آخرتی است و به پس از مرگ احاله می‌شود. اینجا باید گفت اولاً یک راه صحت سنجی یک مدعا داوری فلسفی درباره آن است بویژه اینکه زبان وحی ماهیت فلسفی هم دارد. ثانیاً اشتباه در فهم مفاهیم آخرت و قیامت و امثالهم در زبان وحی است که همواره گمان کرده‌اند آخرت و قیامت و امثالهم مربوط به پس از مرگ است، در حالی که نتیجه هر عملی که قائم شود قیامت آن است چه در این دنیا چه پس از مرگ، و آخرت زندگی پیامد روشهای زیستی آدمیان می‌باشد که در این دنیا هم مراتبی از آن مشهود است. بهشت و جهنم موعود ریشه و حتی تنه و حتی شاخ و برگ در این دنیا دارد یعنی مراتبی از آخرت و قیامت آن محسوس و مشهود است هرچند به تمامی نباشد. بنابراین مدعیات زبان وحی هم تجربی هستند به ویژه در امور مستمر واقع. مضافاً اینکه پیش از تجربه هم می‌توان فهم از آن را از طریق تناقض‌یابی صحت‌سنجی کرد و اگر تناقضی در فهم آن یافت شد بدان فهم عمل نکرد و اگر تناقضی نبود و گزاره‌های آن در انسجام مفهومی بودند

عامل آن شد. البته این مختص زبان وحی نیست بلکه زبان علم هم همینگونه است چرا که منطقاً دو نظریه متعارض همزمان سرلوحه عمل قرار نمی‌گیرند بلکه حتماً یکی بر دیگری ترجیح داده می‌شود چون آنات ساحت عمل متکثر نیست یعنی نمی‌توان به نقیضین همزمان عمل کرد. حاصل سخن اینکه زبان وحی و زبان علم رسالتشان متفاوت است وگرنه تفاوت چندانی در معیارهای صحت‌سنجی آنها نیست. اما باید توجه داشت که چون رویکرد علمی خود یک مقوله فلسفی است و بنابراین ساحت فلسفه به ساحت علم مقدم است؛ گزاره‌های وحیانی هم برگزاره‌های علمی مقدمند البته اگر انسجام در فهم آنها حاصل شده باشد وگرنه عمل بدانها باید تا تحصیل انسجام در فهم به تأخیر افتد که می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء ۳۶).

عموزاد: زبان وحی، زبان مردم است که بیانگر درک مستقیم آنها در خلال مشاهدات و تجربیات در جهان زیست است. وحی با همان زبان که مردم به یاری آن به جهان نگاه می‌کنند، آن را فهم می‌نمایند و با یکدیگر و طبیعت تعامل برقرار می‌کنند، سخن گفته است. در تجربه و مشاهدات مستقیم مردم، خورشید در هر غروب، در دریا یا چشمه آبی فرو می‌رود و هر صبح از پشت کوه بیرون آمده طلوع می‌کند. مردم از گذشته دور تا امروز جهان را اینگونه دیده و تجربه کرده‌اند و در آینده هم به همین نحو خواهد بود. معرفت علمی و تصاویر انتزاعی این درک شهودی و انتزاعی را از بین نبرده و بی‌فایده نساخته است. دانشمندان و مردم عادی هر دو در این درک شهودی از زیست جهان مشترکند و با یکدیگر همدلی و تفاهم دارند. برخی از اندیشمندان سه ویژگی برای زیست جهان قائل‌اند: یکی امتداد مکانی و زمانی است. پدیدارهای جهان دارای اشکال فضایی‌اند. نوع هیئت مکانی از سنخ مفهوم «نوع» در زیست‌شناسی که همواره با نوعی ابهام و عدم تعین همراه است. برای بیان و مقایسه آنها

از مفاهیم غیردقیق مثل «بهتر»، «بدتر»، «کمتر» و «بیشتر» استفاده می‌شود. دومین ویژگی، نظمهای مختلفی است که بشر در مشاهده حوادث طبیعی تشخیص می‌دهد. مثل تناوب روز و شب و گردش فصول و نیز وجود نوعی رابطه علیت میان پدیده‌ها که «از جهت بقای ما و ادامه عملی زندگی‌مان کمال اهمیت را دارد. و به دلیل آشنایی با این علیت عام، می‌دانیم در آینده انتظار وقوع چه حوادثی را داشته باشیم و می‌توانیم بر جریان امور تاثیر بگذاریم و امری را متحقق سازیم.» معرفت وحیانی در اثبات گزارهای خود به همین نوع تجربیات و مشهودات و روابط علی میان حوادث استناد می‌کند و مخاطبان را ضمن ارجاع به آنها، به تاثیرگذاری بر سیر حوادث دعوت می‌کنند. در زندگی عادی انسانها، اشیا، حوادث و دیگر را از طریق رفتار خودش و صفات پایدارشان می‌شناسند. سفتی و سختی، تندخویی و مهربانی، بردباری و شتابزدگی، زشتی و زیبایی و نیز شادی و اندوه رضایت و بیزاری را تجربه و از این طریق خود و غیرخود را می‌شناسند و با این تجربیات بی‌واسطه، دیگر نیازی به احساس وجودشان احساس نمی‌کنند. نمی‌توان از تجربیات بی‌واسطه وجود آنها سخن گفت بلکه هرچه هست وجود تجربیات بی‌واسطه و تجلی وجودی اشیا و حوادث است. سومین گروه تنها توقع شواهد «کافی» برای شناخت و ایمان به خدا دارند. دیدن و تجربه بی‌واسطه وجود او را نمی‌خواهند. گروه اول افرادی مانند (آرون گورویچ، کتاب پدیدار شناسی و فلسفه علم)، گروه دوم افرادی مانند (ریچارد مایلز، کتاب تجربه دینی) و گروه سوم افرادی مانند (برتراند راسل).

حق پور: موافق نیستم که بگوییم «زبان وحی، زبان مردم است که بیانگر درک مستقیم آنها در خلال مشاهدات و تجربیات در جهان زیست است.» به نظر بنده بخشی از وحی به تعبیر شما زبان مردم است در مشاهدات و تجربیاتشان، اما همه آن نیست، بلکه بخش مهم زبان وحی؛ زبان تکوین،

زبان حال و زبان صفات پدیده‌هاست که مردم بعضاً بدان بی‌توجه یا کم‌توجه بوده‌اند. وحی از زبان مردم یاری جسته و بارمعنایی مورد نظر خود را بر آن به تدریج بار کرده است و زبان جدیدی ساخته البته با بن مایه‌های مشترک با زبان رایج. وحی الوهیت و ربوبیت را تبیین کرده تا گمانهای ناروای آدمیان را اصلاح کند. به عبارت دیگر؛ وحی جهان بینی مخاطبان خود را می‌خواهد سامان ببخشد. وحی هرچند به شواهد عینی توجه می‌دهد اما می‌خواهد مخاطبانش در ظاهر آنها نمانند بلکه به ساحت فلسفی آنها راه یابند. بنابراین نباید زبان وحی را به زبان مردم فروکاست بلکه باید تمام مشخصه‌های آن را در نظر گرفت بویژه ساحت فلسفی آن را.

۱۳

هرمنوتیک و قرآن

عموزاد: آیا هرمنوتیک یعنی تلطیف در قضاوت نسبت به متن یا سند یا موضوع؟ ما تا چه حد و اندازه، صفت تند به داوری و قضاوتها می‌توانیم بدهیم؟ روشهای برخورد ما نسبت به درست و یا اشتباه بودن یک نظر، تا چه حدی می‌تواند منعکس کننده نظر باشد؟ یعنی اینکه ما تا چه حدی می‌توانیم موقعیت و شرایط آن نظر (منظورم هرمنوتیک) را در نظر بگیریم و نوعی انصاف در داوری داشته باشیم؟ آیا هر نظری همراه خود روشی را با خود حمل نمی‌کند؟ و آن نظر چه تند یا کند؛ تناسبی از خود ارائه نمی‌دهد؟

حق پور: هرمنوتیک الزاماً تلطیف‌گر در داوری نیست. مثلاً برخی با رویکرد هرمنوتیکی؛ ازدواجهای پیامبر را ناشی از زن بارگی وی قلمداد

می‌کنند و برخی دیگر باز هم با رویکرد هرمنوتیکی آن ازدواجها را اقتضاء عرف زمانه یا سیاست ورزی او می‌دانند. رویکرد هرمنوتیکی به متون بشری نیازمند اشرافهایی و رای خود متن است که معمولاً کاری دشوار است و محتمل الخطاء. از این رو؛ ساختار قرآن بنحوی سامان یافته است که برای فهم آن نیاز به رویکرد هرمنوتیکی نباشد و از نظر بنده اگر در فهم قرآن متوسل به مباحث هرمنوتیکی شویم به بیراهه رفته‌ایم چون قرآن متن دقیق است و اعجاز آن دقیقاً همین است. جدای از قرآن، رویکرد هرمنوتیکی؛ به همان میزان که می‌تواند در فهم متون یاری رساند می‌تواند گمراه کننده هم باشد چرا که خود فهمنده هم مشمول هرمنوتیک می‌شود و خودفهمی اگر غیر ممکن نباشد بسیار دشوار است چرا که پیش زمینه‌ها، پیش فرضها، اهداف، و ابزارهای در اختیار و نیز توانایی‌های فهمنده خود شق مهمی در رویکرد هرمنوتیکی است و چه بسا مهم تر از شواهد و قرائنی بیرونی متن که برای فهم متن بدانها متوسل می‌شویم. از این رو همانگونه که کامیابی هرمنوتیک؛ نسبی است داوری در خصوص آن هم باید نسبی صورت گیرد.

عموزاد: از دیدگاه شما با وجود انبوه تفاسیر از یک چیز یعنی در انبوه فهمهای گوناگون از یک چیز؛ خود آن چیز؛ یعنی حقیقت؛ چگونه و با چه متدلوژی می‌تواند خصلت ذاتی فهم را در مقابل فهمیدن فهم مشروط به شرایط؛ به پدیده‌های بیرونی ارائه دهد؟ و شما در فهم بنیادگرایانه رابطه کلمه با متن را چگونه ارائه می‌دهید؟ آیا متن عمل تعیین کننده دارد یا کلمه؟

حق پور: ابتدا در ادامه پاسخ پیشین جا دارد بگوییم که بنده فهم هرمنوتیکی را نفی و نهی نمی‌کنم و خود نیز بعضاً بدان متوسل می‌شوم، اما سخن بر سر این است که این ابزار هم می‌تواند سازنده باشد و هم

مخرب و هوشیاری می‌خواهد. و اما باید به این نکته دقت کرد که حقیقت از پس واقعیت فهم می‌شود و نه بی‌واسطه، و هر حقیقتی حتماً نمودی در واقعیت دارد، حقیقت محض و مجرد فقط خداست. از این رو؛ فهم همواره مشروط است، هم از منظر بستر وقوع و هم از منظر فهمنده. باز دقت کنیم فاعل فهم؛ فهمنده‌ای است که خود حقیقت مطلق نیست. در این میان؛ تنها راه فهمیدن؛ یافتن صفات و اسماء پدیده‌هاست در روابط علی معلولی و تنها راه تشخیص فهم صائب؛ عدم دچار تضاد و تناقض و تزاحم بودن آن است که از ویژگیهای حق است. در متون بشر اصالت با متن است و نه کلمه چرا که برآیند کلمات گویایی بیشتری دارد. اما در قرآن متن و کلمات تناظر یک به یک دارند با این توجه که قرآن برخی واژگان را در بار معنایی مورد نیازش در کاربرد و مفهوم جدید بر ساخته است که از خود قرآن می‌توان بدانها دست یافت. از این وجه؛ در قرآن هم می‌توان گفت متن اصیل‌تر از کلمات است.

عموزاد: هرمنوتیک‌سینها بر این باورند هرمنوتیک یعنی پی بردن به فهم خود از طریق فهم دیگران (با این توجیه که «وگرنه ما چونان خسی؛ یله‌ایم در فضا»). تعبیری مطرح است به عنوان «هرمنوتیک فهم باور» که از نقش خود چونان قاضی سرنوشت دیگران کناره‌گیری می‌کند و به بیانی مداراگری. حال سؤال اینجاست حتی اگر ذات هرمنوتیک را مداراگری در نظر بگیریم آیا این نوع مداراگری را می‌توان نوعی این همانی مفهوم «انس» که یکی از استعدادهای تعقل یاد شده (در کتاب عقل آزاد) در نظر گرفت؟

حق پور: به نظرم خلط اتفاق افتاده، یک فهم هرمنوتیکی در فهم متون کهن موضوعیت دارد و یک فهم هرمنوتیک در رویدادهای روزمره. البته دومی مداراگری را شاید افزایش دهد و البته در مواردی هم کاهش. اما در

اولی؛ هرمنوتیک بیشتر در پی ختم ماجرای فهم است به نحوی که مطلوبش است و نه فهم رایجی که مطلوبش نیست. ببینید گفتم که فهم هرمنوتیکی قرآن بیراهه است دلیل دیگر همین است که اگر به ابزار هرمنوتیک به سراغ قرآن برویم یعنی دلالت و ماجرای آن را خاتمه یافته تلقی کرده ایم و نه متنی همچنان زنده. با رویکرد هرمنوتیکی می‌خواهیم پی ببریم چه بود و چه شد و چرا شد و دیگر برایمان این مطرح نیست که چه می‌باشد و چه می‌شود. در دومی وقتی مداراگری افزایش یابد البته «انس» هم بیشتر می‌شود.

عموزاد: هرمنوتیکسینها بر این باورند که ایستادگی بر عقیده؛ وقتی فضیلت است که بر اصل تفاهم ارتباطی مبتنی باشد و به انحصارگرایی راه نبرد. اساساً در هر شیوه و فراتر از شیوه یعنی در هر مکتبی؛ ایستادگی؛ به فضیلتی راه می‌جوید. چون هرمنوتیک می‌گوید در درک فهم جدید؛ در جهان بی تفاوتی؛ چگونه تفاوت به وجود آوریم (البته تفاوتی که فضیلت دوران را اعتلاء دهد). حال؛ ارزش زدایی یا ارزش‌گزاری فضیلت در چنین شرایطی چگونه باید باشد؟ فرق فضیلتی که از مفاهیم تأویلی نشأت می‌گیرد با فضیلت‌های خودساخته (نه آمرانه) در چیست؟

حق پور: ببینید به نظر بنده سرمنشأ این گونه طرح بحثها ریشه در متکثر دانستن حقیقت دارد، وگرنه اگر حقیقت را متکثر ندانیم؛ «فضیلت» می‌شود رهیابی به حقیقت، حال از هر طریقی که باشد. بعد در این صورت اجماع یا تفاهم اصالت ندارد و اساساً کشف حقیقت با اجماع مقدور نیست چرا که رهیابی به حقیقت ذومراتب است و وجه شهودی هم دارد، یعنی باید تجربه کرد. گفتم هرمنوتیک می‌خواهد قائله را خاتمه دهد و حال آنکه این چنین نیست یعنی این قائله خاتمه پذیر نیست بلکه باید با مفاهیم هر روز تعامل کرد و دمامد کوشید به حقیقت رهیاب شد

یا در مراتب آن پیش رفت. رویکرد هرمنوتیکی بسیار در معرض ثنویت تک محوری است چون بالآخره چیزی را محور می‌کند تا فهم خود را حول آن سامان دهد.

۱۴

تأویل و تفسیر پذیر بودن قرآن

عموزاد: جناب آقای بنی‌صدر طی درس روش‌شناسی خود که بصورت تصویری پخش می‌شد در رابطه با تفسیر و تعبیر قرآن اظهار فرمودند که قرآن نیاز به تفسیر و تعبیر ندارد چون متعین نمی‌تواند فهم کند که نظر نامتعیین چه بوده است و آن چیزی که مفسران مطرح می‌کنند نظر خود را بجای نظر خدا بیان می‌کنند. خواهش می‌کنم نظرتان را در این مورد بیان کنید.

حق پور: بنده در «بحث آزاد درباره معنای ملک یمین در قرآن» با استاد بنی‌صدر در خصوص اینکه فقط خدا تأویل آیات را می‌داند یا راسخان در علم می‌توانند بدان دست یابند مباحثه نمودم. از نظر من راسخان در علم می‌باید بکوشند تأویل آیات را دریابند و اصولاً آیات متشابهات نیازمند تأویلند بر اساس آیات محکمت (رجوع کنید به مقاله «پیرامون محکم و متشابه در قرآن»). بنابراین بنده آیات قرآن را تأویل پذیر می‌دانم. و اما هر متنی به فراخور گوینده و مخاطب و موضوع آن ممکن است که نیازمند تفسیر هم باشد. ماده «فسر» به معنای اظهار معنای معقول و مفاهیم غیرمحسوس است و «تفسیر» که از این ماده است به معنای زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار یا زدودن ابهام در دلالت کلام است که مراد گوینده از بکار بردن آن لفظ دقیقاً چه بوده است. با این

توضیحات از نظر بنده فهم قرآن بعضاً به تفسیر هم نیازمند است. اما آیات قرآن بر خلاف تأویل و تفسیر، تعبیرپذیر نیستند چرا که تعبیر اصطلاحاً در مقوله خواب دیدن بکار می‌رود و آن عبور کردن از معنای ظاهری مشاهدات رؤیایی است به معنایی دیگر که بعضاً سنخیتی هم بین معنای ظاهری و آن معنای دیگر که تعبیر رؤیا بیان می‌شود از منظر صفات وجود ندارد. و اما بنده با این مدعا که متعین نمی‌تواند مراد و منظور نامتعین را دریابد موافق نیستم چرا که نامتعین اشراف به تعین متعین دارد و می‌تواند در چارچوب محدودیتهای او بگونه‌ای سخن بگوید که همه مراد و منظور او قابل دریافتن از سوی مخاطب متعین او باشد. اساساً فلسفه وجودی قرآن هدایت آدمی از جانب خداست و به هیچ روی منطقی نیست که یافتن دلالت آیات آن برای آدمی مقدور نباشد. ناگفته نماند که بنده هرچند بعضاً در خصوص فهم قرآن با آراء استاد بنی‌صدر موافق نیستم اما در مبانی نظری «فهم قرآن به روش پازل» مدیون منظومه فکری فلسفی ایشان هستم که بواقع فیلسوفی موحدند.

۱۵

نسبت دین و اخلاق

عموزاد: عده‌ای دین و اخلاق را از جهات گوناگون با یکدیگر مرتبط دانسته‌اند. حال در میان این دو قلمرو اخلاق متکی و قائم بر دین است؟ لازم بذکر است که اخلاق را مجموعه‌ای از قواعد که ما بر وفق آنها رفتارهای خود و دیگران را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و هرگاه رفتاری مغایر آن اصول و قواعد از ما سر زد گرفتار نوعی رفتار آزار دهنده شده‌ایم مطرح کنیم (البته بطور خیلی کلی و عام). اگر اخلاق، متکی به

دین است. مقصود از خود «اتکا» چیست؟

حق پور: اخلاق واژه مبهمی است و متر و معیار مشخصی ندارد چرا که بیشتر تابع هنجارها و ارزشهای اجتماعی است که آنها هم در جغرافیاهای زیستی متفاوت گوناگونند. بنابراین تأکید بر اخلاقی زیستن حتی در برخی موارد موجب تضییع حقوق است. ملاک باید حقمرداری باشد و نه اخلاق که مبهم است. همه چیز باید متکی به حقمرداری و ویژگیهای حق باشد حتی دینداری وگرنه احتمال انحراف آن وجود دارد. اخلاق متکی بر دین بدون توجه به حقمرداری می‌تواند مصداق ستمگری باشد چرا که خود دینداری هم متر و معیار می‌خواهد. اساساً اقتضای توحید نفی تقدم و تأخرهاست، نفی رابطه‌های یک طرفه است پس اتکای یکی بر دیگری با توحید سازگار نیست بلکه توحید گویای لازم و ملزومها می‌باشد.

عموزاد: بله. بنده‌ام معتقدم اتکای اخلاق به دین کاذب است. اما نکته‌ای است از بیانات حضرتعالی (شاید برداشت غلط بنده باشد از پاسخ شما)، یعنی خوب و بد یکسره تابع حکم خداوند است؟ یعنی اگر خداوند ما را به انجام فعلی امر کند اخلاقاً خوب است و اگر نهی کند اخلاقاً بد است؟

حق پور: حسن و قبح ذاتی است پس خوب و بد تابع ذات خداست.

عموزاد: پس به بیانی؛ تابع ذات خداوند با تابع اخلاق متافیزیکی متفاوت است. در اخلاق متافیزیکی مقصود این است که احکام اخلاقی وجوداً قائم به دین است. به بیان دیگر اگر دین نبود چیزی تحت عنوان اخلاق هم وجود نمی‌داشت. ملاتاریای امروزی تا حدودی چنین است. بنظر می‌رسد اخلاق متافیزیکی پیامدهای نادرستی از منظر الهیاتی ارائه می‌دهد.

حق پور: بله.

۱۶

تمایز احکام اعتباری از حقیقی

عموزاد: تمایز احکام اعتباری از احکام حقیقی چیست؟ احکام اعتباری از احکام حقیقی نتیجه می‌شود یا خیر؟

حق پور: این را باید برد در حقوق ذاتی و حقوق موضوعه. هر قدر که حقوق موضوعه منطبق و برآمده از حقوق ذاتی باشند به حق نزدیکترند.

عموزاد: یعنی روند زدودن نسبی‌گرایی این دو حکم با نزدیکی این دو امر (حقوق ذاتی و موضوعه) محقق می‌شود؟ مرحوم طباطبایی می‌فرمود احکام اعتباری از احکام حقیقی نتیجه نمی‌شود. آموزه معرفت شناسانه طباطبایی چگونه می‌تواند باشد؟ آیا استنتاج طباطبایی غیرمنطقی است؟

حق پور: بله اگر احکام اعتباری برآمده از احکام حقیقی نباشند مصداق ستم و ناعدالتی می‌باشند. حقوق موضوعه نسبی هستند اما نه به معنی بی معیار حقیقی.

۱۷

عرفی شدن اسلام

عموزاد: آیا این درست است که اسلام در صورت عرفی شدن (سکولاریزه شدن) امکان ادامه حیات دارد؟ آیا با پیگیری چنین رویه‌ای می‌توان از تقدم مفهوم بر مصداق عبور کرد؟

حق پور: بسیاری از انحرافات در تاریخ اسلام به دلیل عرفی کردن آن بوده و البته نه به معنای سکولاریزه شدن بلکه به معنای نفوذ ادبیات و ارزشها و رسوم و بدعت‌های قومی در دینداری. و این موجب می‌شده که دینداری، که ماهیتاً روش زیستن بوده است بر اساس هدایت الهی، به زینت زندگی بدل شود و به جای رشد و تعالی، تخریب و تباهی بار آورد چرا که اگر به زینت بدل نمی‌شد با بسیاری از عرفیات در عرصه زیست اجتماعی در تعارض و تناقض قرار می‌گرفت. اما وقتی زینت باشد و کاری به محتوای چگونه زیستن نداشته باشد، پذیرفتنی‌تر و در نتیجه به ظاهر پررنگ‌تر دیده می‌شود. از این رو؛ عرفیات تا آنجا به رهنمون‌های دینی اجازه نفوذ در خودشان می‌داده‌اند که منافع صاحبان نفوذ در اجتماع به خطر نیفتد یا از آن دسته از تعالیمی بیشتر استقبال می‌کرده‌اند که قابلیت سوء استفاده بیشتری در آنها بوده است. این فاجعه با ظهور و بروز بیشتر طبقه روحانیت دوجندان می‌شده است چرا که اکثر ایشان جیششان به خواست مقلدانشان وابسته بوده است و از این رو دین را در خواستهای آنان باز تعریف می‌کرده‌اند و از سوی دیگر هم معمولاً با حاکمان می‌ساختند و از آنها نیز بهره‌مند می‌شدند و در نتیجه دین را هم مغلوبه عرفیات می‌کردند و هم سیاسات. بنابراین عرفی کردن دینداری نتیجه‌ای جز اضمحلال آن به سود منفعت طلبی و سیاست‌ورزی نداشته است. پیگیری چنین رویه‌ای به طور روزافزون واقعیت را از حقیقت فاصله انداخته مصادیق را از مفاهیم حقیقی تهی می‌سازد.

عموزاد: آیا سکولاریزاسیون روند عرفی شدن مذهب نیست؟ (عرفی با این تعریف که به مجموعه‌ای از قواعد رفتاری خودجوش گفته شود که در جهت مناسبات متقابل انسانی بکار رود و آلترناتیوی در برابر مذهب نباشد و البته اگر همین روند در مورد ایدئولوژیهای دیگر صادق باشد.)

حق پور: عرفی بودن از نظر بنده یعنی تابع رفتارهای نهادینه جامعه بودن. عرف نیز مانند حکومت می‌تواند نسبت به دین موضع سکولار داشته باشد که در این صورت در واقع دیگر با جامعه دیندار مواجه نیستیم و دین در نهایت یک موضع نظری خواهد بود. عرف هیچگاه خودجوش نبوده است بلکه نسبت تنگاتنگ با فرهنگ جامعه دارد و فرهنگ هم حاصل انباشت رویکردها و رفتارهای تکراری است. از این رو اولین چالش ظهور و بروز یک دین یا مرام مغایرت آن با عرف زمانه‌اش می‌باشد. اگر این چالش را پشت سر بگذارد و به یک حرکت اجتماعی غالب تبدیل شود آنگاه عرف می‌خواهد با آن درآمیزد تا بتواند از شدت حرکتش بکاهد تا جایی که آن را در استحکامات خود زمین‌گیر کند.

عموزاد: در جامعه غیرسکولار، مذهب دائماً به بازتولید ضد مذهب اشتغال دارد. به این حقیقت زنده یاد مهندس بازرگان در نامه اعتراضی‌اش به خمینی اشاره می‌کند و از بلایی که آیت الله بر سر مذهب آورده است شکوه می‌کند. پس می‌بینیم با جدایی دین از دولت شمار نهادهای مذهبی فزونی می‌یابد و این قابل درک است و نتیجه می‌گیریم که سکولاریزم مذهب را نفی نمی‌کند بلکه آن را ابقا می‌کند. به بیانی آن را به یک پدیده مانا و غیرقابل تفکیک از زندگی روزمره مردم تبدیل می‌کند.

حق پور: نتیجه‌گیری شما چیست؟ این سخن شاید درباره حکومت‌های سکولار صادق باشد اما در مورد عرفی شدن دین با آن موافق نیستیم.

عموزاد: در فرهنگ سکولار، اصل، برائت است مگر اینکه خلافش ثابت شود. لازم بذکر است که بنده با مفاهیم عرفی موافق نیستم. اما هدف سوال از التقاط سکولاریزاسیون و عرف این بود که آیا رهایی از دگماتیسم مذهبی، علاجش تفاهم این دو مفهوم می‌باشد؟ آیا عرف به زعم برخی از متفکران، در مفاهیم ضد دگماتیسم اثربخش می‌باشد؟

حق پور: اگر دین؛ الهی باشد دگماتیزم در آن راه ندارد اما مذاهب همه نشأت گرفته از یک انحراف دینی یا غلبه عرف جامعه بر بینش دینی هستند. بنابراین عرف می‌تواند از عوامل دگماتیزم مذهبی باشد هرگاه تعالیم دین الهی را مقید به خواسته‌های خود از آن کند. به عبارت دیگر؛ دگماتیزم مذهبی حاصل عرف اقتدارگرا و خوانشی انحرافی از دین است. حال پس از شکل‌گیری دگماتیزم مذهبی، چون آثار مخرب بسیاری داشته، عرف پیشین کم کم می‌شکند و جای خود را به عرف جدید می‌دهد و این عرف جدید می‌کوشد آن دگماتیزم مذهبی را تعدیل کند. در این صورت؛ بسته به عوامل دخیل ممکن است مجدداً در جامعه دگماتیزم مذهبی ایجاد شود یا آن جامعه دینی به بینش اصیل از دین الهی متمایل شود.



نقد اسلام یا ستیز با مسلمانان

عموزاد: آیا نقد اسلام به معنای ستیز با مسلمانان است؟ به بیانی اسلام هراسی چیست و چطور می‌توان تعریفش کرد؟

حق پور: نقد هر چیز هم می‌تواند به هدف ستیز و بی‌اعتبار کردن آن باشد و هم به هدف خیرخواهی و متعالی نمودن آن. اما آنچه مهم است هدف از نقد نیست بلکه روش نقد است. اگر روش نقد؛ حقمقدار و منصفانه باشد حتی اگر به هدف ستیز و بی‌اعتبار کردن باشد نتیجه آن موجب تعالی می‌شود و اگر هدف نقد خیرخواهی و متعالی کردن باشد اما روش نقد صحیح نباشد جز تخریب و گمراهی ثمری ندارد. اما در نقد اسلام باید توجه کرد که با سه مقوله مواجهیم؛ یک نقد قرآن، دوم نقد

سنت پیامبر و سوم نقد تاریخ مسلمانان. متأسفانه معمولاً این سه با هم خلط می‌شوند و انصاف و حقمرداری در نقد را مخدوش می‌کنند. نسبت مسلمانان با اسلام در نهایت نسبت شاگرد با معلم است و منطقی نیست نقد معلم ستیز با شاگرد باشد مگر آنکه او به تمامی دانش معلمش دست یافته باشد و مدافع آن باشد یا معلم خوب درس نداده باشد. از سوی دیگر؛ باز منطقی نیست نقد شاگرد ستیز با معلم باشد، چرا که شاید شاگرد از معلم به خوبی یادنگرفته باشد و به بیراهه رفته باشد. به هر حال؛ نقد اسلام فی نفسه ستیز با مسلمانان نیست مگر اینکه هدف ستیز با مسلمانان باشد و روش ستیز؛ نقد اسلام، که اگر نقد منصفانه و حقمदार باشد در واقع ستیزی روی نمی‌دهد مگر آنکه مسلمانان نقد منصفانه و حقمदार را هم برنتابند. اما اسلام هراسی بر دو شق است؛ یکی هراس از خشونت ورزی فرقه‌ها و گروه‌هایی از مسلمانان، و دوم؛ هراس از تفوق فکری و اندیشه‌ای اسلام بر دیگر ادیان رایج. آنهایی که هراس دوم را دارند و نیز سیاستمداران جوامع دیگر، هراس اول را مستمسک ستیز با اسلام یا جوامع مسلمانان می‌کنند و حتی در ایجاد هراس اول بعضاً سرمایه‌گذاری هم می‌کنند. اما چرا هراس دوم همواره مطرح بوده است؟ دلیل اصلی آن بنیانهای فکری و اندیشه‌ای محکمز اسلام از سایر ادیان رایج است. مقایسه قرآن با تورات و اناجیل موجود به خوبی در این خصوص گویاست. بویژه باید توجه داشت که مسیحیت دین یهود را در طول تاریخ در هم کوبیده و بسیار از اعتبار ساقط کرده و خود مسیحیان نیز در قرون وسطی استیلای دینی خود را محکوم کرده‌اند، بنابراین طرفداران این دو دین از موضع ضعف در برابر اسلام قرار گرفته‌اند و هراسشان از این است که گسترش اسلام نفوذ بیشتری در جوامع آنها بیابد آن هم با توجه به مهاجرت‌های روزافزون مسلمانان به کشورهايشان. مضافاً اینکه آنها دچار خلأ مرامی تقدس‌مدار که حاصل مدرنیته است نیز در جوامعشان شده‌اند

و این خلأ را که متوجه انسانهای معنویت گراست معمولاً دین و مرام سابق پر نمی‌کند بلکه مرام یا دین جدید در این خصوص اقبال بیشتری دارد.

عموزاد: بله. باید گفت که روش و متد همان راهی است که ما را به شناخت می‌رساند. بسیاری بر این باورند که «متد» با شک و تردید درآمیخته است یا به بیانی می‌گویند کسی که شک نمی‌کند فکر نمی‌کند. چرا که شک و تردید شکلی از فکر کردن است. حال شیوه و متد را چگونه بایستی فهمید؟ فرق «شیوه» و «روش» چیست؟ چگونه دوگانه و رابطه دیالکتیکی آنها را می‌توان توضیح داد؟

حق پور: هرگاه اصالت با هدف باشد و نه روش، تا زمانی که آن هدف برآورده نشده باشد در رسیدن بدان مراتبی از شک و تردید وجود دارد. اما اگر اصالت با روش باشد چون صحت و سلامت روش را از زمان آغاز بکارگیری آن می‌توان سنجید شک بدان راه ندارد. درست است که هر کس که شک نمی‌کند فکر نمی‌کند، یعنی چون فکر نمی‌کند شک نمی‌کند و شک کردن ذاتی تفکر است، اما این در فاصله بکارگیری روش تا وقوع هدف صادق است هرگاه اصالت با هدف باشد. اما هرگاه اصالت با روش باشد «ایمان» و «یقین» دو امر متناظر هم می‌شوند، یعنی از همان آغاز بکارگیری روش؛ هدف متناظر در حال وقوع آن قابل رؤیت می‌شود و از این رو پیامبر و پیروانش در هدایت الهی نباید از شک کنندگان باشند چون مؤید به وحی الهی بودند و خود بر صحت و صدقش گواه، بنابراین جای تردید برای او و آنهایی که پیامبری او را پذیرفته بود وجود نداشته است. بنده میان «شیوه» و «روش» تفاوتی قائل نبوده‌ام الا اینکه شیوه؛ بعد رفتاری بکارگیری روش باشد در حالی که روش؛ هم دارای بعد نظری می‌باشد و هم عملی.

۱۹

عاطفه عقیده‌مند

عموزاد: یکی از دوستان بنده می‌فرمود: «در جهانی پیچیده، با برخورد ساده‌ای که زیر فشار یا جذب فضای رایج عاطفی قرار می‌گیرد نمی‌توان برخوردی سنجیده و چند سویه داشت. برخورد هومانستی الزاماً چند سویه است. و همین چند سویگی است که برخورد آدم را متعادل می‌کند. کسی که همه انرژی عاطفی‌اش را مصروف سوئی می‌کند که به آن غلتیده است، نمی‌تواند فکر پیچیده‌ای که متناسب با جهان پیچیده امروز است داشته باشد.» حال سؤالی که از این گفته استنتاج می‌شود این است که انسان تا کجا می‌تواند بخاطر تمکین به عاطفه‌ی عقیده‌مندش هزینه انسانی بپردازد؟

حق پور: مقتضای توحید تلازم عاطفه و احساس با تفکر و تعقل است که کمیاب است، و بیشتر یا عاطفه و احساس مقدم بوده یا تفکر و تعقل، و این به جهت عدم خلوص در زیست حکمداران است که پیامد آن عدم توازن در رشد استعدادهای آدمی است. هرگاه آدمی از تعقل حکمدار و استعدادهای فطری خود غافل نباشد؛ تلازم عاطفه و احساس با تفکر و تعقل محقق می‌شود، و هرگاه تعقل قدرتمدار باشد یا آدمی از تعقل بکلی غافل باشد، ثنویت تک محوری میان عاطفه و احساس با تفکر و تعقل برقرار می‌شود. با این توضیحات؛ «عاطفه عقیده‌مند» اگر به معنای عاطفه‌ای باشد که در تلازم با تعقل حکمدار است، انسان به خاطر آن هزینه انسانی نمی‌دهد، بلکه بر روی انسانیتش سرمایه‌گذاری می‌کند. در اندیشه معادی؛ آدمی در هر آن، باید بیندیشد که کدام راه منتهی به

زیست پایدارتر می‌شود و او را به «حی قیوم» مقرب می‌گرداند.

۲۰

نسبت عاطفه و تعقل

عموزاد: فرنسیس بیکن در نظریه بُتهای خود، آنجا که بت قبیله را توضیح می‌دهد به مضمونی، اشاره می‌کند که عاطفه چگونه بُت واره می‌شود. او می‌گوید آدم وقتی عقیده خودش را خیلی دوست دارد، رابطه‌اش با عاطفه‌اش بت واره می‌شود. یعنی بت شدنِ اعتقاد از راه بت واره شدن رابطه آدم با عاطفه‌اش تحقق پیدا می‌کند. وقتی آدم اعتقادش را در پرتو حمایت کامل عاطفه خود قرار می‌دهد رابطه‌ای با عاطفه‌اش برقرار می‌کند که بت واره است. رابطه دیالکتیک عاطفه با کارکرد درست فهم را چگونه می‌پندارید؟

حق پور: صحت فهم در گرو نحوه تعقل است و هر چیزی که تعقل را از پشتوانه علمی و تجربی خالی کند و از حقمرداری خارج، قطعاً ماحصلی جز بدفهمی نخواهد داشت. اما اگر آدمی حقمرداری پیشه کند عاطفه یا عشق‌ورزی او نیز حقمدار می‌شود، نه اینکه تعطیل شوند، بلکه خالص‌تر و ناب‌تر می‌گردند. تعقل محض، یعنی استمداد تمام و کمال از استعدادهای آدمی در جهت تصمیم‌گیری و اتخاذ راه و روش و رویکرد، روحیه او را لطیف‌تر و احساسی‌تر می‌گرداند البته نسبت به هر آنچه که با او همسنخ‌تر باشد چرا که خلوص نیت شرط فوران عشق و عاطفه است و قدرمداران به هیچ روی واجد این خلوص نیستند بلکه پر از اغراض متعارض و متناقضند.

۲۱

عقل‌گرایی یا دین‌گرایی؟

عموزاد: درباره دین‌گرایی و عقل‌گرایی بحث مفصلی با یکی از دوستان داشتم. ایشان معتقد است از آنجایی که جامعه بشری هرگز به دین حقیقی و اصیل نمی‌رسد یا به آن تن نمی‌دهد بهترین راه ممکن برای یک زیست انسانی و اخلاقی عقل‌گرایی است. ایشان با قبول ضعفها و کاستی‌ها و معایب عقل همچنان معتقد است که مزایای آن بیشتر از دین‌گرایی است. لذا بر این باور است که ما باید بدون توجه به دین مدار جامعه را به عقل‌گرایی ببریم، ایشان اصلاح دین غیر اصیل با استفاده از دین اصیل را نیز غیر مفید می‌داند و می‌گوید حتی چنین اصلاحی نیز در نهایت راهگشا نیست و باز مردم به شرک و خرافه باز می‌گردند و برای این مدعا داستان موسی و گوساله سامری و در مجموع تلاش پیامبران را مثال می‌زند که علی‌رغم دستاوردهای آنان باز بشر به عقب برگشت. ایشان پذیرش گزاره‌های عقلی برای عوام را آسان‌تر و قبل درک‌تر می‌داند تا گزاره‌های دینی و به جد معتقد است تا کلیت دین را کنار نگذاریم نمی‌توان عقل را رشد و عقل‌گرایی را رواج داد. با توجه به این سخنان و تمام آنچه موافقان و مخالفان دین‌گرایی و عقل‌گرایی عنوان می‌کنند خواهش می‌کنم توضیح بفرمایید: تعریف دین و عقل چیست؟ چه نسبتی با هم دارند؟ برای داشتن یک جامعه انسانی و اخلاقی باید به سمت عقل‌گرایی رفت یا دین‌گرایی؟ یا هر دو؟ معایب کدام یک بیشتر است؟ کار پیامبران چه بود؟ ترویج دین‌گرایی یا عقل‌گرایی؟ اگر مجبور باشیم یکی از این دو را برگزینیم کدام یک را باید انتخاب کنیم؟ عقل‌گرایی یا دین‌گرایی؟

حق پور: توضیح اول اینکه؛ دنیای حاضر محل و مجال سیوروت آحاد آدمیان است به رشد و تعالی و حشر آنها هم انفرادی است، یعنی هر یک نفس خود را می پروراند و در گرو دستاورد خویشند. در این میان؛ آبادانی و رفاه دنیوی تا آنجا شایسته است که آدمیان را در این سیوروت یاری دهد و لازمه آن باشد و بیش از آن راه را گردشگاه کردن است که به مقصدی نمی‌رساند. اما «عقل‌گرایی»؛ یک اصطلاح مبهم است! تعقل بر پایه اندیشه و دستگاه فکری آدمی عمل می‌کند و از آن جهت می‌گیرد، پس وقتی می‌گوییم «عقل‌گرایی» باید مشخص کنیم بر پایه کدام اندیشه و دستگاه فکری؟ در مقالات «آزادی و نسبت آن با تعقل» و «تعقل قدرتمدار، تعقل حقمدار» به عقل و تعقل پرداخته‌ام و در اینجا شما را ارجاع می‌دهم به آنها. «دین» اساساً جهان بینی و روش زیست مبتنی بر آن است و بسته به اینکه چقدر مطابق با هستی و نظامات آن باشد الهی‌تر است. دینی الهی است که بیان فطرت و سرشت حقیقی آدمی و نسبت او با خدا و هستی باشد و این بیان؛ بن مایه و ماده خام «تعقل حقمدار» می‌باشد. با این توضیحات؛ نسبت تعقل و دین؛ نسبت تصمیم‌باینش است و «احکام دین الهی» حاصل تعقلی است بر مبنای اصول جهان بینی توحیدی که به عنوان سبک زندگی فردی و اجتماعی به آدمیان از جانب خدا توصیه می‌شود. در مقاله «پیرامون محکم و متشابه در قرآن» نیز توضیحاتی مرتبط ارائه شده است. آدمی همواره می‌باید «تعقل» کند یعنی مصادیق پیش رویش را به تجارب زیستی خود و دیگران بسنجد و در قبال آنها اتخاذ تصمیم کند. در این میان؛ «دین الهی» بیان تجارب زیستی نوع بشر و حالات و احوالات فطری و عرضی اوست. بنابراین چون تعقل بدون جهان بینی و بدون تمسک به تجارب زیستی موضوعیت ندارد، و چون دین هرکس چیزی جز جهان بینی او و روش زیستش نمی‌باشد و در واقع آدم بی‌دین وجود ندارد، تعقل آدمی متأثر از دین اوست و البته دین

او هم متأثر از تعقلش و این دو متعاملند و قابل تفکیک نیستند و نمی‌توان تنها یکی را برگزید و دیگری را وانهاد. از این رو کار پیامبران توصیه به تعقل و تصمیم‌گیری بر مبنای دین الهی بوده است تا دین مخاطبانشان هرچه بیشتر با دین الهی منطبق‌تر شود و عاقبت بهتری را رقم بزنند.

۲۲

نسبت دین و حکومت

عموزاد: همان طور که می‌دانید در باب نسبت دین و حکومت مناقشه بسیاری هست. می‌خواستم بدانم تحلیل شما در این باره چیست؟ آیا دین و حکومت دو مقوله جدا هستند یا تلازمی میان این دو وجود دارد؟ آیا پیامبران رسالتی در حکومت کردن داشته‌اند؟ اساساً رویکرد پیامبران نسبت به مقوله حکومت و شیوه حکمرانی چه بوده است؟ و مهم‌تر اینکه خداوند چه نظری نسبت به حکومت دارد؟ و آیا خداوند شیوه خاصی برای حکومت کردن تعیین کرده است؟ آیا ریشه حکومت الهی است یا انسانی؟ منبع قانون‌گذاری در یک حکومت چه باید باشد؟ آیا متون مقدس می‌توانند منبع قانون‌گذاری باشند؟ در نهایت از شما خواهش می‌کنم تمام مواردی که در این باب می‌توان مطرح کرد و بنده به آن آگاه نیستم مطرح کنید و توضیح فرمایید.

حق پور: هیچ دو مقوله‌ای در هستی وجود ندارد که کاملاً از هم جدا باشند چرا که در هستی حتماً و الزاماً مراتبی از توحید وجود دارد و گرنه هستی زوال می‌یافت و نیستی می‌شد. اما آنچه مهم می‌باشد نسبت مقوله‌ها به هم است. دین؛ جهان بینی و راه و روشی است که آدمیان

انفرادی یا گروهی سرلوحه زیستشان قرار می‌دهند و حکومت ضرورتی است که هر گروه همزیستی برای اداره و مدیریت اجتماع خود بدان نیاز دارد. حال بین دینی که بیان حقوق ذاتی آدمیان باشد و حکومتی که برآمده از اراده جمعی آگاه باشد هیچ تعارض و تزاومی نیست بلکه توحید و حتی بنحوی یگانگی برقرار است. و به میزانی که دین حقدار نباشد و حکومت غیردموکراتیک، تعارض و تزاوم این دو مقوله روزافزون بیشتر می‌شود و دین در حکومت قدرتمدار از خود بیگانه‌تر می‌شود و این امر مستمر واقع است که دینهای قدرتمدار موجب حکومتهای قدرتمدار شده و آن حکومتها آن دینها را روزافزون قدرتمدارتر کرده بنحوی که هر دو روزافزون مضمحل می‌شوند تا عمرشان پایان رسد. باید به این نکته توجه کرد که در طول تاریخ هیچ حکومتی وجود نداشته که خالی از مرام بوده باشد حتی در دوران مدرنیته نیز حکومتهای سکولار یا لیبرال نیز پشتوانه مرامی دارند و از این جهت بین آنها با حکومتهای باصطلاح دینی تفاوت ماهوی در نسبت دین و مرام با حکومت وجود ندارد بلکه آنها چون مرامشان برچسب الهی بودن ندارد با تجربه و علم روبه رشدشان امکان تعدیل و تصحیح بیشتری یافته‌اند چون رویکرد متعصبانه به مرام خود ندارند. البته مرام آنها بیشتر به اقتضاء ساختار اقتصادیشان شکل گرفته تا بینش فلسفیشان. اما هیچ پیامبری رسالت حکمرانی نداشته است، بلکه بعضاً به جهت اقبال مردمان به دعوت الهیشان از سوی ایشان به حکمرانی هم برگزیده شده‌اند مانند پیامبر اسلام. هیچ آیه‌ای در قرآن پیامبری پیامبر را ملازم حکمرانی ندانسته است بلکه رسالت او را محدود در تبلیغ دین الهی و تبشیر و انذار و عدم تسلط بر مردم و حتی مؤمنان دانسته است. البته لازمه ایمان مؤمنان را تبعیت و اطاعت از هدایت الهی که بوسیله رسولش ابلاغ می‌شده بیان داشته است. به عبارت دیگر؛ یک سوی قضیه دعوت و هدایت الهی است که از جانب خدا توسط فرستاده

او به سمت مردم جاری می‌شود، و سوی دیگر؛ اجابت مردم است که در این سو پیامبری موضوعیت ندارد، بلکه اجماع بر انتخاب یک شخص بعنوان حکمران است. بنابراین پیامبری زمانی به حکمرانی می‌انجامد که مردم بخواهند و لاغیر. در مورد نسبت متون مقدس با قوانین اجتماعی باید گفت که آنها ماهیتاً قوانین اجرائی نیستند بلکه می‌توانند راهنمایی قلمداد شوند برای قانون‌گزاری، بدین نحو که مؤمنان می‌توانند آنها را به جامعه پیشنهاد دهند و در اجماع بر سر قانون شدن آنها بکوشند، نه اینکه اجبار و الزام کنند. چرا که هر چند دینی الهی و هدایتش تمام و کمال باشد، اما فهم و عمل به آن بشری است و دچار بدفهمی و نقصان. نکته پایانی اینکه به مقتضای ذی اراده بودن آحاد آدمیان، تنها شیوه حکمرانی مناسب بر آنها دموکراسی است چرا که در آن تمامی اراده‌های بشری امکان مشارکت دارند و انسانها که زیست ارادی لازم و ذاتی انسانیتشان می‌باشد از انسانیت خود ساقط نمی‌شوند.

۲۳

حرامزادگی ایدئولوژی

عموزاد: دکتر داریوش شایگان در کتاب «آمیزش افق‌ها» ایدئولوژی را نوعی فرزند حرام زاده دوران روشنگری می‌نامد و تأکید دارد ایدئولوژی نه علم است نه فلسفه و نه دین. آیا می‌توان از منظر سلبی به تفکیک ایدئولوژی از علم و فلسفه و دین پرداخت؟

حق پور: آری ایدئولوژی نه علم است نه فلسفه و نه دین اما برآمده از هر سه هست. فرزند حرامزاده هم، هم مادر دارد و هم پدر و فلسفه و علم

و دین بعلاوه مقتضیات عصری و فرهنگی و معاشی و... همه پدر و مادر
آندند. حال اینکه این پدر و مادر چگونه فرزندآوری کنند محل بحث است.
خداناباوران هم ایدئولوژی دارند علم گرایان و اهل فلسفه هم ایدئولوژی
دارند چرا که هر گروهی که «نظام ارزشی - رفتاری» دارند در واقع
ایدئولوژی دارند چرا که بر اساس یک نوع جهان بینی هم اهداف خود را
تعیین می‌کنند هم روشهای خود را. ماحصل پایبندی به این روشها یک
نوع ایدئولوژی خواهد بود.

۲۴

بنیادگرایی مذهبی

عموزاد: دیدگاه یا پاسختان در مورد گفته اخیر خانم سارا شریعتی
چیست؟ «بنیادگرایی و افراطی‌گری پدیده‌ای مختص به اسلام نیست و
می‌توان گفت چهره‌ی جدیدی از دین در دنیای امروز است. در همه‌ی
ادیان نمونه‌هایی از این گرایش را می‌بینیم و به‌نظر می‌رسد پس از یک
دوره‌ی اصلاح دینی، لیبرالیسم الاهیاتی و انطباق دین با مدرنیته، در همه
ادیان تاریخی با واکنش‌هایی روبرو هستیم که می‌توان واکنش‌هایی
هویت‌گرایانه نامید. هر دو جریان معنویت‌گرا و بنیادگرا، در زمینه‌ی
بحران اقتدار و اعتبار نهاد دین رشد کردند. هر دو جریان از سنت دینی
گسستند. هر دو در نسبتی که با دنیای مدرن برقرار کرده بودند، گسترش
پیدا کردند. اما معنویت‌گرایی واکنشی به رنگ‌باختگی معنا در جهان
مدرن بود در حالی که بنیادگرایی واکنشی به تک‌الگویی و یک‌دستی
جهان. دام معنویت‌گرایی، سیاست‌زدایی است؛ واکنشی است محافظه‌کارانه
برای حفظ خود و دین‌داری خود. مخالفت برقی‌انگیزد. معنویت‌گرایی جذاب و
مطمئن است. مهاجم و مطالبه‌گر نیست. دام هویت‌گرایی، خشونت است؛

برای تاکید بر شاخص‌های هویتی خود، مرگ‌بار می‌شود و مدام تکفیر می‌کند.»

حق پور: در مورد اینکه می‌فرمایند «بنیادگرایی و افراطی‌گری پدیده‌ای مختص به اسلام نیست» بحثی نیست، اما بنیادگرایی مصطلح چهره‌ای جدید از دین در دنیای امروز نیست، بلکه در سراسر تاریخ ادیان وجود داشته است، اما در دنیای امروز چون فردگرایی بارز شده است و چون برخی دینداری را رها کردند و چون برخی دیگر دینداری خود را در راستای مدرنیته متحول نموده اند، این به اصطلاح بنیادگرایی که حاصل دینداری قشری یا متحجرانه یا محافظه کارانه یا قدرتمدارانه است بیش از پیش نمودار گشته است و شاخصه هویتی یافته است و البته علاوه بر این سیر و صیر طبیعی، مستمسک قدرتمداران و سلطه جویان در فضای بین المللی نیز شده است. خشونت روزافزون بنیادگرایی مصطلح نیز حاصل از خودبیگانگی تدریجی ادیان از حقیقت و فلسفه وجودیشان بوده است که در جهت منفعت طلبی‌های متولیان آنها و نیز سوء استفاده‌های حکومت‌های قدرتمدار، همواره گسترده‌تر شده است.

۲۵

چیستی و چرایی شهادت

عموزاد: دکتر سارا شریعتی در کتاب «شهادت» به طرح سه نظریه می‌پردازد: نخست نظریه‌ای که وی عامیانه و تحت تاثیر روح صوفیانه و بینش مسیحیت ارزیابی می‌کند و شهادت صوفی - صفوی - مسیحی نامگذاری می‌کند که بزرگترین توطئه دوستانه علیه عاشورا است. بر طبق این نظریه حسین برای کشته شدن قیام کرد نه برای مبارزه با حکومت تا

خود را فدای امت کند... خورش را فدیہ داد و قربانی کرد تا خدا بچہ‌های آدم را کہ پس از گناہ اولیہ آدم از بہشت طرد شدہ‌اند ببخشد و بہ بہشت وارد کند. از نظر شریعتی این نظریہ ماهرانہ‌ترین حیلہ‌ای است کہ با حفظ عظمت حسین، شہادت او را پوچ می‌کند و خالی از معنی و محتوا و... هیچ! ... و جہت شہادت را از مقابلہ با قدرتہای جور و غضب، بہ سوی هیچ علیہ هیچ کس و هیچ چیز منحرف می‌کند. نظریہ دوم کہ از نظر شریعتی مثبت‌تر و مترقی‌تر است نظریہ شہید جاوید اثر صالحی نجف آبادی است کہ رسالت عاشورا را قیام و جہاد برای نابود کردن نظام یزیدی تفسیر می‌کند و قیام حسین را جہادی شکست خوردہ، همچون احد بہ رہبری پیغمبر یا جنگ با معاویہ بہ رہبری حسن بن علی می‌شمارد. شریعتی نظریہ خود را بہ عنوان یک نظریہ بدیل چنین معرفی می‌کند: شہادت بہ معنی اخص آن در اسلام یک حکم مستقل و بعد از جہاد است و شہید ہنگامی بہ میدان می‌آید کہ مجاہد شکست خوردہ است. بر این مبنا شریعتی با تمایز میان مجاہد و شہید میان شہادت حسینی و شہادت حمزہ‌ای تفکیک قائل می‌شود. شریعتی در بحثی در بارہ شہید کہ یکسال پس از شہادت نگارش یافته است این تمایز را میان نوع مجاہد و شہید و نقش متفاوت حمزہ و حسین را بسط می‌دہد و می‌نویسد: فلسفہ قیام مجاہد و شہید با ہم یکی نیست. مجاہد مبارز مخلصی است کہ در راہ دفاع از امت و ایمان خویش یا در پی گسترش و عزت ایمان و امت خویش بہ پا می‌خیزد تا دشمن را در حالی کہ در برابر دعوت این ایمان و رسالت این امت مانع ایجاد کردہ یا در حالی کہ خطر ایجاد نمودہ در ہم شکند و نابود کند و بر او غلبہ نماید و احتمالاً در این مسیر نیز کشتہ می‌شود. بنابراین کشتہ شدن در این زمینہ، یعنی در مقام رسالت حمزہ‌ای حالتی است، مصیبتی است، ضربہ‌ای است کہ مجاہد در مسیر خویش کہ غلبہ کردن بر دشمن و کشتن دشمن بودہ است. اما

شهادت حسینی کشته شدن مردی است که خود برای کشته شدن خویش قیام کرده است. در آنجا شهادت یک حادثه و رویداد منفی است و در اینجا یک هدف قطعی و آگاهانه و انتخاب شده است. در آنجا شهادت حادثه‌ای در مسیر راه است در اینجا شهادت یک سر منزل در منتهای راه است. در آنجا کشته شدن حادثه‌ای تراژیک است و در اینجا یک ایده‌آل است و ایدئولوژی است. طبق این تفاسیر موجود حضرتعالی چه دیدگاه و نظریه‌ای پیرامون «شهادت» دارید؟

حق پور: بنده تمرکز و تسلطی بر وجه تاریخی قضیه ندارم اما از وجه طبیعی و فلسفی مطالبی عرض می‌نمایم:

۱- پیش فرض هر سه حالت منقول از کلام دکتر شریعتی، عصمت تام و تمام امام حسین است، از این رو همگی بدنبال این بوده‌اند که حکمت قضیه را دریابند و حال آنکه به استناد آیاتی چند از قرآن، پیامبر هم عصمت تام و تمامی نداشته است. حال از این منظر اگر به آن واقعه بنگریم یک حالت هم این می‌شود که در شرایط عدم اطلاع کافی از اوضاع و احوال، زیر فشار اخذ بیعت، با کورسوئی از امید، امام حسین به ناچار به سویی رهسپار شود که احتمال حمایت از او وجود دارد اما در میانه، راه را بر او می‌بندند و حال او بین بیعت منافقانه با رفتار مجاهدانه، دومی را برمی‌گزیند و الگوی حقمرداری می‌شود. در این حالت اینکه او از ابتداء خواهان چیرگی بر حاکمان بوده باشد یا با مظلومیت خود قصد رسوایی حاکمیت را داشته باشد، کمرنگ می‌شود بلکه ماجرا سیر طبیعی خود را می‌یابد و با اینکه ایشان به طور طبیعی کوشش می‌کنند خود و خاندان خویش را از فشار حاکمیت برهانند، در مدار بسته‌ای که جامعه و حاکمیت پدید آورده‌اند، جان خویش فدای حقمرداری می‌کنند. البته اینکه در این مسیر دچار اشتباهاتی شده باشند و آن را دشوارتر کرده باشند بلامحل نیست که داوری در خصوص آن نیازمند

واکاوی تاریخی دقیقی می‌باشد البته اگر مقدور باشد.

۲- نظریه اول منقول و نیز نظریه سوم که در واقع مبانی آن با نظریه اول شانه به شانه می‌زند، هر دو، نه با اصول قرآنی خوانایی دارند و نه با بستر وقوع. در قرآن مؤمنان دعوت می‌شوند با جان و مال خود در راه خدا کوشش کنند و اگر در این راه کشته شوند در حقیقت زندگی والاتری یافته‌اند، نه اینکه بروند که کشته شوند! کلیات نظریه دوم البته دچار چالش اصولی نیست هرچند که از نظر بنده چندان با سیر ماجرا و بستر وقوع آن خوانایی ندارد البته نافی احتمال امیدواری امام حسین برای تغییر در حاکمیت نیستم ولی آن را پررنگ نمی‌بینم.

۳- اساساً نظریه‌هایی که دچار ثنویت فرم و محتوی یا ثنویت ماده و معنا، یا ثنویت هدف و روش، یا ثنویت دنیا و آخرت می‌باشند انتزاعی بوده محلی در واقعیت ندارند. نظریه اول و سوم اینگونه‌اند.

۴- شهادت در قرآن حقانیت چیزی را گواهی دادن است به نحوی که شهید، آن حقانیت را به اصطلاح با تمام وجود خویش درک کرده باشد و دریافته باشد، در این صورت رفتار او آینه نمایانگر آن حقیقت می‌شود و از این طریق بر حقانیت آن حقیقت گواهی می‌دهد.

۲۶

عدم شناسی و تمنای توحید در رهایی

عموزاد: تجربه تراژدیها و یا سوبیه‌های سوگناک هستی در واقع در تماس با وجود انسان و عدم است. در لحظات سوگناک همیشه روح انسان سرمای نفسهای عدم را در پس پشت خود احساس می‌کند. چنین گزاره‌هایی در عرفان و حکمت معنوی بسیار عرضه می‌گردد. حال در علم توحید، چگونه بایستی به عدم شناسی نگریست؟ آیا شاخصه‌های دقیقی در

پروژه‌های وجودشناسی موجود است که عدم را تدقیق کند؟

حق پور: «عدم» امری صرفاً ذهنی است و ما به ازائی ندارد. حتی در ذهن هم عدمی نیست. گذاردن «عدم» در مقابل «هستی» نقض هستی است، نقض خدایی خداست، چرا که اگر قائل به «عدم» شویم قائل شده‌ایم که جایی خدا خدایی نکرده است و این ناقض خدایی خداست. بنابراین فقط هستی است و هستی و هستی. هیچ «نیستی» هست نشده است و هیچ «هستی» هم نیست نمی‌شود. هستی فقط تصور می‌یابد. شناخت به امر وجودی تعلق می‌گیرد و «شناخت عدم» ترکیبی متناقض است و اساساً همه امور هم وجودیند و امر عدمی عدم است و سخن گفتن درباره آن ناروا مگر اینکه مراد؛ عدم وجودی از یک امر وجودی باشد که به امر دیگر وجودی تصور یافته است یعنی عدم ماهیتی و وجود ماهیت دیگری.

عموزاد: بله عدم در مقابل هستی؛ نقض هستی است و هدف از پرسش بیان دیدگاه‌های نهیلیستی نبود. بلکه تلقی‌های عرفانه می‌بود. به عنوان مثال؛ تجربه عدم در ساختار وجودی آدمی، که بیشتر خود را در تجربه «مرگ آگاهی» آشکار می‌گرداند. یعنی عدم شناسی را چگونه عده‌ای مقدمه وجودشناسی تعریف کرده‌اند و آدمی به عنوان موجود فانی شونده و مرگ پذیر، چه ژرفایی را باید قائل شود؟ به عنوان مثال مولانا عدم را منشأ وجود و نوشوندگی می‌داند. عدم را نه نیستی بلکه «تراکم وجود» ارائه می‌دهد. به قول مولانا عدم را بایستی «تهدید» دید یا «پناه». حال چه رویه‌هایی بایستی اعمال گردد تا نسبت به این سویه‌های سوزناک هستی درکی صحیح حاصل گردد؟

حق پور: اندیشه مولانا نیز مراتبی از ثنویت را دارد. «فناء فی الله» که عرفا می‌گویند یکی شدن است با دریای وجود خدایی، یعنی بی اراده

شدن. این اندیشه‌های عرفانی توحید محور نیستند بلکه تضاد محورند یعنی حتماً باید یکی در دیگری فانی شود تا یکی شوند و نمی‌توانند خود باشند اما همراستا باشند. اینها اصلاً توحید را که همراستا شدن است بلامحل می‌کنند. بله اندیشه‌های عرفانی اکثراً تضاد محورند. یا اینند یا آن نه هر دو با هم. و سرمنشأ آن این است که ساحت معنا و ماده را از هم جدا می‌دانند.

عموزاد: مولانا در تصوراتش جهان را قفس می‌انگارد در باغی خرم آویخته شده است و تو یعنی ما مانند پرنده‌ای در آن نشستیم. حال پرنده در بیرون قفس، همجنس خود را می‌بیند و بی‌تابانه خود را بر در و دیوار قفس می‌زند تا رها شود. در تلقی مولانا مرگ رستن از قفس، پیوستن به یاران است. با این اوصاف تمنای رهایی در توحید، بی‌محل است؟

حق پور: تمنای رهایی در توحید در رهایی از تضاد معنا دارد. قاعده قاعده رشد است. در این جهان نیز رشد با توحید ماده و معنا محقق می‌شود.

۲۷

مرگ ضامن بقای جاودانگی

عموزاد: آیا جاودانگی مطلوب است؟ (در این مورد پرسش وقتی از جاودانگی سخن گفته شده به نوعی هدف نقطه مقابل مرگ می‌باشد)

حق پور: جاودانگی نقطه مقابل مرگ نیست چرا که مرگ تحول است و ضامن بقای جاودانگی. هستی ذاتاً جاودانه است چرا که هیچ هستی نیست نمی‌شود.

عموزاد: بله متوجه هستم. منظور دقیق‌تر شوق به جاودانگی است که

بازتاب ما از هراس از مرگ است.

حق پور: جاودانگی وقتی ذاتی هستی باشد ذاتی نفس انسانی هم هست. بلکه مطلوب است و قرآن هم آن را تأیید می‌کند.

عموزاد: این دوئل هراس انگیز و جاودانگی منظور دقیق‌تر بنده بود. فرض کنیم زندگی بدون مرگ باشد. آن وقت جاودانگی چه ترسیم گاهی دارد؟ فرض در دوران مدرن مطلوبیتی حاصل شود و مرگ نادر، آن وقت جاودانگی چگونه مطلوب زیستنی است؟

حق پور: وجود یا عدم وجود مرگ (که تحول است) اصل جاودانگی را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد بلکه وجود مرگ بدان جهت می‌دهد. اگر مرگ نباشد آدمی در تخریب جاودانه می‌شود ولی مرگ می‌خواهد در رشد به جاودانگی جهت دهد.

عموزاد: بلکه کاملاً موافقم. برنارد ویلیامز فیلسوف برجسته آمریکایی، دو نوع جاودانگی را در تحلیل خود تمایز می‌گذارد. ۱- جاودانگی ذاتی و ۲- جاودانگی عرضی. در جاودانگی ذاتی نامیرایی جزئی اساسی و جدایی ناپذیر از موجودیت یک موجود است. یعنی در اینجا اصولاً تصور مرگ برای آن موجود تصویرپذیر نیست. عنصر مرگ به ساختار وجود او راه ندارد. اما در جاودانگی عرضی امکان مرگ وجود دارد. یعنی ساختار وجودی موجود چنان است که مرگ را به آن راه است. در بسیاری موارد، وقتی که افراد از جاودانگی سخن می‌گویند در واقع از جاودانگی یک فرد خاص سخن می‌گویند چه بسا کسی معتقد باشد که جاودانگی در ذات خود خوب و خواستنی است، اما اگر قرار باشد فقط یک نفر جاودانه بماند، و عزیزان و اطرافیان او از آن نعمت محروم شوند، در آن صورت چه بسا مطلوبیت فرضی جاودانگی در سایه سیاه اندوه از کف دادن عزیزان

رنگ ببازد و جذابیت خود را از دست بدهد. آیا چنین نیست؟ البته این نکته اساسی را نبایستی فراموش کرد که اصل وقوع جاودانگی به تنهایی تأثیر چندانی در زندگی ما ندارد مگر آنکه بدانیم که جاودانه هستیم.

حق پور: جاودانه هستیم اما به دو وجه یا به نیکی یا به بدی. البته وجه بد امکان اصلاح دارد در حیات پس از مرگ. اما چگونگی آن را نمی‌دانیم فقط می‌دانیم که حیات ادامه دارد پس بستر رشد هم ادامه دارد.

۲۸

معنای پوچی

عموزاد: آیا پوچی، می‌تواند خود، معنا باشد؟ از این منظر که کلمه «هیچ» کشف ذهن است. آیا پوچی می‌تواند خود قلمرو معنا باشد؟

حق پور: بله کسی که به اصطلاح به پوچی می‌رسد یعنی غایتی برای خلقت درنیافته و هستی را قابل نیست شدن می‌داند. اینکه می‌فرمایید کلمه «هیچ» کشف ذهن است سخن درستی نیست چرا که اگر «هیچ» کشف شدنی باشد پس حتماً هستی دارد که کشف شده است. درست این است که هیچ و امثالهم اگر در تعابیر نسبی بکار روند واجد معنا هستند اما بکار بردن آنها در تعابیر مطلق اشتباه است. آنهایی که پوچ انگاری می‌کنند توجه ندارند که هستی خلأ ندارد.

عموزاد: آیا تفاوتی ما بین هیچ با پوچ نیست؟

حق پور: «هیچ» همان «نیست» است.

عموزاد: پوچی چیزی است مکتوم در بسته‌ای که بازش می‌کنی در انتظار دیدن چیزی هستیم. آیا چنین است؟

حق پور: بله درست است پوچ یعنی بیهوده انگاری آن چیزهایی که با آنها مواجهیم و هیچ یعنی ندیدن.

۲۹

رضایت نفس

عموزاد: آیا «رضایت نفس» یک تمایل و احساسی توأم با رشد می‌باشد یا «رضایت نفس» آغاز سقوط است؟

حق پور: رضایت نفس می‌تواند هم توأم با رشد باشد هم سقوط چون ماهیت آن «احساس» است و آن هم احساسی وابسته به نحوه تعقل آدمی. اگر رضایت نفس حاصل تعقل حقمدار باشد می‌تواند هم افزایی استعدادهای آدمی را در رشد افزون کند و اگر حاصل تعقل قدرتمدار باشد او را بیشتر به بیراهه می‌برد. (رجوع کنید به مقالات «تعقل و نسبت آن با حقوق ذاتی» و «تعقل قدرتمدار، تعقل حقمدار») بر این نکته تأکید کنم که بر خلاف آنچه رایج است پارادایم «احساس» از «تعقل» جدا نیست بلکه حواس پنج گانه از مبادی تعقل هستند و دیگر حواس وابسته به نحوه تعقل. بنابراین نه تنها بیگانگی میان احساس و تعقل نیست که دوگانگی هم نیست بلکه هر دو در یک پارادایم در طول هم و متداخلاً ایفای نقش می‌کنند.

عموزاد: رضایت در مرزهای تطبیق از سازشکاری و تسلیم طلبی آیا آغاز سقوط است؟ آیا در مبارزه، تطبیق، به عنوان مثال بسته به شرایط و درجه خفقان نوع مبارزه را برگزیدن، تا چه میزان اصل باید گردد؟

حق پور: تطبیق کنش با واقعیت بیرونی در واقع واکنش است یعنی روش

را واقعیت بیرونی تعیین کرده و بکار بردن آن منطقاً همان واقعیت بیرونی را ثبات می‌بخشد. بنابراین دلخوش بودن به عمل کردن در چارچوب واقعیت بیرونی برای تغییر و بسامان سازی آن نارواست و وضع بد را بدتر می‌کند. پس روش باید کنشی باشد نه واکنشی یعنی باید براساس حقیقت؛ واقعیت ارزیابی شود و کوشید نامنطبقهای آن را به روشی که ویژگیهای حق را واجد باشد منطبق نمود. باز هم تأکید می‌کنم اصالت با روش است نه با هدف، یعنی هر روشی هدف متناسب خود را محقق می‌کنند نه هدف ذهنی بکارگیرنده را، از این رو؛ روشهای واکنشی چون از جنس کنشهای موجود در واقعیت هستند هدفهای متناسب همان چارچوب واقعیت را برآورده می‌نمایند، و بدین دلیل است که هدایت الهی جدای از واقعیت‌های محیطی، روش زیست مبتنی بر حق را توصیه می‌نماید و به آرمان‌گرایی و انتزاعی بودن و در نتیجه کارآمد نبودن محکوم می‌شود، و حال آنکه بعکس، تنها راه سعادت حقمرداری است، در هر زمانی و هر مکانی، و واقع‌گرایی یعنی ماندن در همان وضعیتی که هستیم. با این توضیحات روش مبارزه با هر خفقانی؛ عمل به حقوق، بویژه آزادی است هر قدر که مقدور باشد و با حق حیات و رشد در تعارض و تناقض قرار نگیرد. البته در حق حیات و رشد؛ اصالت با حیات و رشد انسانیت است نه حیات و رشد صرفاً مادی انسانها.

عموزاد: بله، روش مبارزه با هر خفقانی؛ عمل به حقوق و آزادی است. حال آرمانگرایی و انتزاعی بودن چرا محکوم است؟ می‌دانیم که اپورتونیسم در نفی آرمان در بسیاری از جریانها مرسوم گردید. چرایی را می‌توان در انتزاع جست و همین امر تفاوت آن را با تخیل عیان می‌کند. مگر انتزاع قابل تقسیم است؟ همان طور که فرمودید روش مقدم بر هدف است. اگر هدف کلی یا نهایی (یا هدف توحیدی) شکلی از انتزاع خالص باشد جای نقد بر آن وارد است؟ لازم بذکر است انتزاع خالص همان

انسان به مثابه معیار در مبارزه یا انسان به مثابه هدف است. یعنی هدف خود راه است. رضایت نفس در راستای مفهوم انطباق (سازشکاری و تسلیم طلبی) در صحنه اجتماعی چه مضامینی را بایستی پیدا کند؟ به عنوان مثال اگر شرایط سخت و درجه خفقان بالا باشد، تطبیق خاص و متناسب با آن شرایط لازم است؛ شیوه‌های متناسب مبارزه. اگر خفقان پایین آمده است باز هم روشهای خاص خود را می‌طلبد.

حق پور: مراد بنده از محکوم شدن روش زیست مبتنی بر حق به انتزاعی بودن یعنی اینکه می‌گویند انطباق واقعیت با حقیقت ممکن نیست و از این رو حقیقی شدن واقعیت یعنی آرمانی شدن آن امری انتزاعی است یعنی ما به ازائی در واقعیت نمی‌یابد. بنده هم قبول دارم که در زندگی این جهانی انطباق تام و تمام واقعیت با حقیقت مقدور نیست آنهم بویژه بدلیل دخیل بودن اراده‌های انسانی، اما حرف این است که بهبود واقعیت تنها در صورتی مقدور است که رو به حقیقی کردن آن داشته باشیم، یعنی آرمانها جهت حرکت ما را تعیین کنند نه اینکه دچار مصلحت اندیشی در چارچوب واقعیت موجود شویم و روز به روز فاصله واقعیت با حقیقت را بیشتر نماییم. اما وقتی ما اصالت را با روش می‌دانیم نه با هدف، دیگر انتزاعی بودن اهداف موضوعیت نمی‌یابد چرا که به هر حال وقتی روشی را بکار می‌گیریم حتماً هدف متناسب خود را برآورده می‌کند و بنابراین انتزاعی در هدف نیست. روشی هم که بکارگرفته می‌شود حتماً مقدور بوده که بکارگرفته شده پس آن هم انتزاعی نیست، پس تنها چیزی که باقی می‌ماند تحلیل هزینه فایده روشهاست که در کوتاه مدت روشهای مبتنی بر حق پرهزینه‌ترند اما راهگشا هستند ولی با اینکه روشهای اصطلاح واقع‌گرایانه در کوتاه مدت کم هزینه‌ترند اما راهی را درنهایت نمی‌کشایند. و پر واضح است که هرگاه هدف؛ انسانیت روزافزون باشد روش و هدف؛ انطباق کامل می‌جویند، یعنی دمام که روشهای مبتنی بر

انسانیت را بکار می‌گیریم به هدف تحقق انسانیت هم به همان میزان دست می‌یابیم. پس تکلیف در امور شخصی کاملاً مشخص است و در نتیجه در امور جمعی هم مشخص است الا اینکه بخواهیم خود را فریب دهیم و متمسک به ترجیح واقعیت بر حقیقت یا یکی انگاری آنها شویم.

۳۰

نسبت روح و طبیعت

عموزاد: هگل در نظرات خود می‌گفت: «در وضعیت طبیعی، انسان تحت سلطه طبیعت است. دشوارترین مانع روح در سیر فرای از خویش، طبیعت است. وضعیت طبیعی، یعنی جهانی سرشار از بی عدالتی، خشونت، امیال وحشیانه و اعمال غیرانسانی. تاریخ جهانی، گذار از این وضعیت و چیره شدن بر آنست. طبیعت دور خود می‌گردد و بدین گردش به دور خود، تا ابد، گرفتار است. حال آنکه روح تکامل می‌یابد. روح از تمدنی به تمدن دیگر عبور می‌کند و در جریان بازیافتن آزادی خویش، در مدارج تکامل را به فراز رفتن، شتاب می‌گیرد. لذا، شرق ایستا، نمی‌تواند روح را در پی رود و لذا در وضعیت طبیعی باقی می‌ماند. میان روح و جهان تمایزی وجود ندارد. اما پیش شرط لازم برای این که روح در جامعه انسانی و تاریخ مَثابه قدرتی کنترل کننده متحقق بگردد، نیاز به سپری شدن دوره‌ای طولانی است که در آن، ادراک وهم آلود انسان، تعالی بجوید». دیدگاه حضرتعالی پیرامون فرآورده حرکت یا صعود دیالکتیکی روح چیست؟

حق پور: در نسبت میان روح و طبیعت، ابتدا باید نسبت روح و انسان را تبیین کرد و بعد از طریق نسبت انسان و طبیعت، به نسبت میان روح و

طبیعت رسید. در دیدگاهی که نقل نمودید ظاهراً مراد از «روح» وجه روانی و نفسانی آدمی است. در قرآن میان این وجه با «روح» باید تفکیک قائل شد به نحوی که «روح» امری الهی است و از جانب خدا در نفس و روان آدمی دمیده می‌شود بنابراین روح، غایت و تعالی نفس یا روان آدمی را تداعی می‌کند و منبع الهام و وجدان و نظایر آنهاست. حال ضمن توجه به این تفکیک، روح را در نقل قول مذکور همان روان یا نفس آدمی تلقی می‌نمایم و به نسبت میان آن با طبیعت می‌پردازم. هر انسانی در زیست خود همواره چهار نوع رابطه را برقرار می‌کند: رابطه با طبیعت پیرامونی (محیط زیست)، رابطه با انسانهای دیگر، رابطه با خویشتن خودش، و رابطه با خدا به مثابه هستی و آفرینشی که حاصل خلق و جعل و فعل الهی است. در این صورت؛ وقتی آدمی در رابطه با طبیعت است، همزمان واجد دیگر رابطه‌ها هم هست و وجه روانی یا نفسانی او همواره در تعامل با خود و محیط پیرامونیش و حتی کل هستی می‌باشد و بنابراین یا در صیر تعالی است یا تباهی. حتی نحوه تعامل او با طبیعت نیز خارج از این صیروت نیست. با این اوصاف تقدم و تأخری میان تعالی یا استیلاء روح بر طبیعت وجود ندارد بلکه تلازم است. وجه دیگری که از قول منقول مذکور برمی‌آید این است که مراد از روح، «اخلاق» و «انسانیت» باشد که باز هم میان آن با طبیعت بنا بر توضیحات فوق تقدم و تأخری نیست. اما یک پیش فرض خالی از حقیقت در دیدگاه منقول راه را به بیراهه برده است و آن اینکه «وضعیت طبیعی، یعنی جهانی سرشار از بی‌عدالتی، خشونت، امیال وحشیانه و اعمال غیرانسانی»؛ نیک بنگریم می‌بینیم که این داوری متأخر است از غفلت از استعداد خودانگیزختگی آدمی چرا که غرایز طبیعی آدمی را همواره حاکم بر اراده او و در ضدیت با وجه معنوی وی پنداشته است و دوم اینکه؛ یک نظام اخلاقی، مطلوب پنداشته شده که چون ظهور و بروز نیافته است نظر را به سمت و سوی

طبیعی بودن بی‌عدالتی و خشونت برده است و حال آنکه وقتی طبیعت ماهیتی چرخه‌وار دارد یعنی فی نفسه خالی از بی‌عدالتی و خشونت‌ورزی است مگر اینکه پای اراده‌های غیر الهی اعم از انسانی و حیوانی میان آمده باشد که آمده است.

۳۱

نسبت شر با خدا

عموزاد: با توجه به اینکه خداوند را دارای علم مطلق و قدرت مطلق و خیر مطلق تعریف می‌کنیم مسئله شر را چگونه با خدای با این صفات می‌توان تحلیل و تفسیر کرد؟ خدا ناباوران با توجه به وجود شر در جهان وجود خدا را رد می‌کنند و معتقدند نمی‌توان با وجود شر به وجود خدا قائل بود؟ از شما خواهش می‌کنم توضیح بفرمایید آیا وجود شر با وجود خدا در تضاد و تناقص است؟ و اگر نیست چه دلیل و برهانی بر آن داریم؟ و متون دینی و به طور مشخص قرآن چه موضعی در این ارتباط دارد؟

حق پور: مقولاتی مانند خیر و شر، غیب و شهود، کراهت و خوشایندی و امثالهم از مقولات «نسبی» هستند بدین معنا که محدوده آنها نسبت به هر یک از آحاد انسانها متفاوت است و نسبت به وضعیت و موقعیت و حتی آمال و آرزوی او خیر می‌شود یا شر، غیب تلقی می‌شود یا شهادت، کریه می‌شود یا دلپذیر. مثلاً زلزله نسبت به انسانها ممکن است مخرب باشد ولی لازمه حیات طبیعت است پس نسبت به انسان شر تلقی می‌شود و حال آنکه نسبت به طبیعت خیر است یا طوفان، یا آتشفشانی کوهها و... آدمیان با تحصیل علوم مرتبط با این پدیده‌ها می‌توانند از شر بودن

آنها نسبت به خود بکاهند و حتی تبدیل به خیر کنند. خدای تعالی هستی را هستنده آفریده و می‌آفریند بنابراین از منظر خدا یا هستی، شری یا غیبی یا اکراهی وجود ندارد بلکه همه لازمه تداوم چرخه حیات هستند. البته ناگفته نماند که دخل و تصرف اراده‌های انسانی در طبیعت برخی تعادل‌های طبیعی را دستخوش نابسامانی کرده و از این رو مایه خیر به شر دگرگون گردیده است و از ماست که بر ماست.

۳۲

مبدأ یکی است و معاد نه!

عموزاد: آیا سرشت یک خصلت درونی است که قابلیت تغییر ندارد؟ آیا می‌توان انسانها را به سرشت پذیر و سرشت ناپذیر تقسیم کرد؟ البته از وجه آموختن و دگرگون پذیری بیشتر... آیا می‌توان ادعا کرد نیکوکاری به طور قطع به سرشت کسی تبدیل نمی‌شود در حالی که کنش زشت در صورت تداوم در جهت غایتی معین می‌تواند سرشت آدم بشود؟

حق پور: سرشت را خدای خالق می‌آفریند و از اوست، اما آدمی می‌تواند سرشت خویش را به خوبی یا بدی بارور نماید. می‌تواند رشدش دهد می‌تواند تخریش کند. پس مبدأ یکی است و معاد نه. مضاف بر این؛ در خالقیّت الله، آدمیان هم در روی زمین مشارکت دارند و در سرشت پسینیان خود دخیلند. در مقاله «ابلیس؛ آتش قدرت طلبی، شیطان؛ زاده روابط قوا» توضیح داده‌ام که سرشت توحیدی آدمی وقتی در تعاملات خویش با محیط پیرامونی‌اش روابط قوا برقرار می‌کند به جای رشد تخریب می‌کند. سرشت آدمیان به خودی خود پاک است چون توحیدی است اما آن را در روابط قوا از خود بیگانه می‌کنند. بقول جناب بنی‌صدر؛

هیچ کس بد متولد نمی‌شود، بد می‌شود.

۳۳

تکثر توحیدی ذات الله است!

عموزاد: استاد حسینی طباطبایی در یکی از پرسش و پاسخهای خود در رد مسأله «تکثر» فرمودند از منظر عقلی چیزی از خداوند صادر نمی‌شود چون صدور به گونه‌ای بیان کننده خروج است. شما گفته استاد را چگونه تعبیر می‌کنید؟

حق پور: سخن گفتن در خصوص نسبت خدا با هستی بسیار حساس است و باید محتاطانه باشد. خدا اگر معمار بازنشسته نباشد که نیست آنچنان با هستی درهم آمیخته است که جان هستی می‌تواند قلمداد شود، خدا و فعل خدا و خلق خدا نمی‌توانند از هم جدایی داشته باشند، خدا شئونی که خود واجد است را افاضه می‌کند به مخلوقاتش همچنین اراده را، حال وقتی پای اراده‌های غیر الهی میان آید هستی از وجوه خدایش فاصله می‌گیرد و به میزانی که اراده‌های غیر الهی در غیر راستای اراده الهی عمل کنند این جدایی از هم بیشتر می‌شود. اینها را گفتم که بگویم تکثر توحیدی ذات الله است، چرا که خدا دمامد خالق است و حی قیوم.

۳۴

فعالیت خدا در خداپرستی

عموزاد: یکی از دوستان بنده می‌فرمود: خداپرستی فقط «خدا» پرستی

نیست. خدا چیزی است که ته و هدف رابطه‌ی پرستش هست. یعنی آن رابطه، خدا را بما نشان می دهد، نه خدا آن رابطه را. چه پاسخی برای این دوست دارید؟

حق پور: اینکه «خدا ته و هدف رابطه پرستش است» سخنی صواب است اما اینکه «آن رابطه، خدا را بما نشان می دهد، نه خدا آن رابطه را» نارواست چرا که «رابطه» نیازمند حداقل دو هستی‌مند است تا امکان برقراری بیابد وگرنه یک هستی‌مند منفرداً نمی‌تواند در خلأ رابطه‌ای برقرار کند. بنابراین شناختی که آدمی از خدای هستی بر اساس صفات و اسماء او می‌یابد کیفیت رابطه پرستش او را می‌سازد. مضافاً خدا در این رابطه پرستش، منفعل نیست که فعال است یعنی دمامم با پرستنده تعامل می‌کند. در این چارچوب؛ پرستش خدای هستی، یعنی انطباق و همراستایی و توحید با اراده و مشیت الهی در بستر زیست که هستی مخلوق خداست. اراده و مشیت الهی جریانی ازلی و ابدی است و پرستش آدمی؛ شناوری اراده او در آن جریان است.

۳۵

خواست خدا یا قصور انسانی؟!

عموزاد: هر فاجعه‌ای در برابر ما این پرسش را می‌گذارد که آیا خواست خداوند چنین بوده یا قصور انسانی در کار بوده است. اگر خدا را به کلی از جهان حذف کنیم طبیعتاً این پرسش بی‌معنا می‌شود اما چنین نیست. حال معنای اصطلاح تحت الفظی «کل یوم یوم الله» چیست؟ آیا «هر روزی روز خداست» به معنای روز تحقق اراده ویژه الهی است (چه در غالب نصرت یا عذاب الهی)؟

حق پور: پیش‌تر در پاسخ به پرسشی در خصوص یوم الله نگاشته‌ام: «ترکیب «ایام الله» در آیات ۱۴ جاثیه و ۵ ابراهیم آمده است و مراد از آن در هر دو آیه روزهایی است که وعده‌های الهی محقق می‌شود، روزهایی که حقیقت‌مندی هستی بر همگان متجلی می‌شود، روزهایی که همراستایی اراده‌های انسانی با اراده و مشیت الهی نتیجه موعودش را می‌بیند. روز خدا یعنی روزی که واقعیت بر حقیقت منطبق می‌شود.» حال با این توضیحات و به استناد دو آیه مذکور همه روزها روز خدا نیستند. البته باید توجه کرد که «یوم الله» از نظرگاه آدمیان چنین تعریف می‌شود و نه از منظر الهی چرا که خدای تعالی دمام شاهد غیب هستی هم می‌باشد اما آدمیان وقتی می‌توانند تجلی حقیقت را در واقعیت مشاهده کنند به غیب آن پدیده پی می‌برند. اما درباره اینکه می‌فرماید «هر فاجعه‌ای در برابر ما این پرسش را می‌گذارد که آیا خواست خداوند چنین بوده یا قصور انسانی در کار بوده است» باید توجه کرد که بخشی از خواست الهی بواسطه خواسته انسانی در این کره خاکی محقق می‌شود. مضافاً اینکه خواسته‌های انسانی در بستر خواست الهی مجال ظهور و بروز می‌یابند. در این پارادایم؛ قصور انسانی یعنی بی‌توجهی به قدر الهی چرا که «الله علی کل شیء قدیر» یعنی خدای تعالی اندازه‌ی بودن هر چیزی را تعیین کرده که اگر آدمی در چارچوب آن اندازه عمل نکند بسا که موجبات نابودی آن چیز را فراهم آورده فاجعه ببار آورد.

عموزاد: آیا این درست است که خدا می‌توانست انسانها را مختار نیافریند اما وقتی آدمیان را مختار آفرید علم تخلف ناپذیر خداوند به افعال مختارانه آنها در آینده ممکن نگردید و این هزینه‌ای است که خدا حاضر شده برای آفرینش انسان مختار و آزاد پردازد؟

حق پور: انسانیت انسانها به ذی اختیار بودن آنهاست و معنا و محل

نداشت اگر خدا انسانها را بی اختیار می آفرید یعنی دیگر انسان نیافریده بود. در مقاله «زمان، علم خدا و نسبت اراده های الهی و انسانی» توضیح داده ام که علم به معلومات تعلق می گیرد و علم مطلق خدا همه معلومات را در برمی گیرد و هرگاه زمان از صفات ذات الهی باشد، آینده قطعی اصلاً در رمزه معلومات نمی باشد که بدان علم الهی تعلق بگیرد چرا که هنوز آن آینده وقوع نیافته و اراده های انسانی می توانند در آن دخل و تصرف کنند. تعبیر «هزینه» برای خدا شایسته نیست چرا که اقتضای خدایی خدا اینگونه بوده است که هرآنچه امکان خلق یا جعل داشته باشد هستی بیابد. بنابراین آفرینش موجود ذی اختیار نیز اقتضای خدایی خدا بوده است.

۳۶

توبه و خواست الهی

عموزاد: آقای مسعود ریاعی در مجموعه تفاسیر خود از قرآن فرمودند: توبه فقط در انحصار خدا است. این خداست که باید به سوی تو بازگردد. این خداست که باید بر تو نظر افکند. این خداست که باید توبه را بر دل و جانت بیاندازد. توبه از آن خداست. این طور نیست که تو بتوانی به سوی خدای برگردی بدون آنکه خدای به سوی تو باز گشته باشد. دیدگاه جنابعالی در مورد این گفته چیست؟

حق پور: وقتی درباره فعل خدا می اندیشیم باید توجه کنیم که اسماء و صفات حضرت باری مطلق است. در این صورت آغوش خدا همواره برای پناهندگی بندگان گشاده است به شرطی که به او پناه ببرند. پس یک سوی توبه خواست الهی است که همواره برقرار است و سوی دیگر خواست انسانی است که اگر مبنی بر بازگشت به سوی خدا باشد آنگاه

دستان الهی توسط دستان انسانی به هم جفت شده خدا او را از تباهی و خسران می‌تواند بیرون بکشد و می‌کشد قطعاً.

۳۷

ذکر پر کننده فاصله ما با خدا

عموزاد: در برنامه پرتو نور با موضوعی تحت عنوان خداوند در آینه عارفان، آقای حمید انتظام فرمودند: «به تعبیر محی الدین عربی فاصله ما با خداوند فاصله مکانی - زمانی نیست بلکه فاصله علمی است (از جنس آگاهی). ما نمی‌دانیم که با او هستیم. از همین روست که مرتباً باید تذکر بدهند که بین شما و خدا فاصله‌ای نیست». دیدگاه جنابعالی پیرامون ذکر و یادآوری چیست؟

حق پور: «ذکر» یادآوری اصول و قوائد و نیز تجربه‌های پیشین است و منظور از «ذکر الله» توجه به نسبت میان آدمی با خدا، یعنی نسبت آدمی با سایر آدمیان، نسبت آدمی با طبیعت، و حتی نسبت آدمی با خودش می‌باشد. «ذکر الله» راهنمای عمل و تعامل آدمی است در مواجهه با آنچه در زیستنش باید بدان تصمیم بگیرد و اقدام کند، بدین معنا که او در هر مواجهه‌ای باید مقدرات الهی را در نظر گیرد و در چهارچوب آن عمل نماید. خداوند گشاینده و گسترش دهنده روزی بر بندگانش می‌باشد و اندازه گذارنده بر آن (اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ) (رعد ۲۶ و اسراء ۳۰ و قصص ۸۲ و عنکبوت ۶۲ و روم ۳۷ و سبأ ۳۶ و ۳۹ و زمر ۵۲ و شوری ۱۲)، و «ذکر الله» توجه به آن گشودگی و گستردگی و اندازه‌های مترتب بر آن است که هستی بی‌حساب و کتاب نیست، و اگر آدمی خواهان رشد و تعالی است باید ذاکر اندازه‌ها در گشودگی‌ها و گستردگی‌ها باشد.

۳۸

پیرامون بسط تجربه نبوی

عموزاد: من بدرستی نمی‌دانم که صاحب نظریه بسط تجربه نبوی چگونه معنای بهتر شدن یا «پیشرفت» را تحلیل می‌کنند. آیا تجربه‌ها قابل تکاملند؟ بهتر است بگویم تجربه‌ها قابل بسط و تکامل هستند؟ (هرچند بنده واقفم که تجربه، نامی عام است که بر طیف وسیع و متنوع بسیاری از چیزها اطلاق می‌شود)

حق پور: باید دید تجربه تعاملی است یا نه؟ اگر تجربه تعاملی باشد یعنی آدمی هم در آن نقش داشته باشد و اراده او هم دخیل باشد بله حتماً قابل بسط و تکامل است اما اگر تجربه تعاملی نباشد و آدمی در آن نقش فعال نداشته باشد ممکن است قابل بسط و تکامل نباشد و ممکن هم هست باشد و این وابسته به نیروهای فعال در آن است. اساساً تجربه‌های مکرر تعاملی رو به بسط و تکامل هستند.

عموزاد: ظاهراً صاحب نظریه بسط تجربه نبوی، تجربه را هر چه باشد فرایندی در بستر زمان می‌پندارد. اما تأکید بر تکامل به چه معنا است؟ فرض کنیم که تجربه‌ها در طول زمان تغییر می‌پذیرند؟ این آگاهی قرار است کدام گره را بگشاید؟ آیا صاحب نظریه خود را برای این نکته پیش و پافشاری به زحمت کشانده است؟ پس بنظر می‌رسد ما بایستی به مفهوم تکامل و تعبیر و ادراکاتش درنگ داشته باشیم. حال مفهوم تکامل را چگونه بایستی تعریف نمود؟

حق پور: تأکید بر تکامل پذیری تجربه نبوی در پی بی محل کردن

مطلقیت قرآن است. اگر قرآن حاصل تجربه تعاملی باشد نتیجه این می‌شود که تکامل پذیر است. اما از نظر بنده فهم آن تکامل پذیر است نه متن آن.

عموزاد: بله. حال اگر تکامل، بار معنایی «تحول» را دارا باشد چه؟ یا بار معنایی بهتر شدن اخلاقی.

حق پور: تکامل بار معنایی تحول ندارد ولی بار معنایی بهتر شدن دارد. مورد سؤال چیست؟

عموزاد: مهارت یا ورزیدگی بیشتر تا حد زیادی متکی به تکامل است یا تجربه‌ها در هر لحظه دستخوش تحول می‌شود. از این منظر دو مورد را مطرح نمودم.

حق پور: خب تحولات تجربه‌ها هم دارای پیوستگی هستند و به بینش آدمی جامعیت بیشتری می‌دهند.

۳۹

در نقد انسان کامل

عموزاد: بنده واقفم که در قرآن هیچ نامی از «انسان کامل» نیست اما این مسأله‌ای است که بسیاری از عرفا بدان تاکید دارند، به عنوان مثال ابن عربی و عزیزالدین نسفی. عرفا می‌گویند در قرآن آمده انسان موجودی است متکامل و پیامبر نیز در دعایشان می‌گوید: ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک و به تکامل تدریجی اشاره شده است. از همین روی عرفا از انسان کامل سخن می‌گویند. پیامد این مقوله در نگاه به انسان چیست؟ و آیا این یک انحراف نسبت به آموزه‌های قرآن نبوده

است؟ در واقع اگر انسانی ادعا کند که انسان کاملی است و به قله‌ها رسیده به نظر می‌رسد قدم بعدی سرازیری و افول باشد. آیا نبایستی ابتدا تفاوت میان زبان دینی با زبان علمی را بپذیریم؟ اینکه بسیاری از عارفان از کلمه «کمال» استفاده کرده‌اند آیا آنان هیچ تصویری از تکامل امروزی انسان داشته‌اند؟ به عنوان مثال ابن عربی که او در تأویلهای خود از سوره کهف بیان نموده است.

حق پور: باید بین دو مفهوم «تکامل» و «رشد» تفکیک قائل شد. تکامل گویای نقصان بالفعل و کمال بالقوه است ولی رشد گویای بکارگیری بیشتر و بهتر از استعدادهای آدمی است. مضافاً اینکه تکامل نیازمند فاعل بیرونی است ولی رشد وابسته اراده ذی اراده است. خدای تعالی در کمال می‌آفریند بنابراین تکامل برای آدمی بلامحل است مگر مراد سیر تکاملی خلقت انسان از حیوان و ماقبل آن باشد که در این صورت این تکامل ربطی به تعالی آدمی ندارد چرا که ماحصل عوامل و فاعلیتهای بیرونی است. بنابراین آنچه برای انسان مطرح است رشد می‌باشد و رشد نیز کمال ندارد بلکه فراروری آن بی‌نهایت است بنابراین به انسان رشد یافته نمی‌توان «انسان کامل» اطلاق کرد چرا که رشدیافتگی امری نسبی است. علاوه بر اینها دقت نکرده‌اند که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال نزول قرآن و عمل به هدایت الهی همواره رشد یافته است، حال آیا وی به جهت انسان کامل بودن مبعوث شده است یا بعد از ۲۳ سال مصداق انسان کامل شده است؟! به زعم بنده عرفا تعبیر «انسان کامل» را از این جهت بر ساخته و بکار برده‌اند که پارادایم دیگری به موازات پارادایم هدایت از طریق بعث پیامبران ایجاد کنند و راه خود را بروند. گویا آنها می‌خواسته‌اند که غایتی برای رشد انسان قائل شوند که حساب کار دستشان باشد. از این رو کوشیده‌اند «انسان کامل» را تعریف کنند و البته این بیراهه‌ای بوده است چرا که از هدف به روش نمی‌توان رسید بلکه از روش به هدف می‌توان

رسید. فرضاً آنها اگر می‌توانستند انسان کامل را تعریف کنند نمی‌توانستند راه رسیدن به آن را بیابند مگر به هدایت الهی. هدایت الهی روش درست زیستن را بیان می‌کند و هرکه به میزانی که آن را بکار می‌گیرد رشد می‌یابد و سعادتمند می‌شود. از همین روی در قرآن هرچند مشخصه‌هایی برای سعادت بیان شده اما کمالی برای رشد تصویر نشده است چرا که همواره راه تعالی ادامه دارد تا خدا. اساساً بکارگیری روش درست غایت و نهایت ندارد چرا که همواره حق زایش حق دارد و این روش نادرست است که غایت و نهایت دارد پس اگر انسان کامل به عنوان غایت و نهایت به هر کمیت و کیفیتی تعریف شود قطعاً روش رسیدن بدان مراتبی از نادرستی را دارد که محدودیت دارد.

عموزاد: یعنی در کوران عمل و پراتیک انسان، روش بر هدف مقدم است. حال از منظری دیگر، یعنی صحت و سقم عمل، مثالی را مطرح می‌کنم به عنوان مثال، یک مهندس ساختمانی را طراحی می‌کند. او بر اساس طرح و محاسبات خود، عمر ساختمان را ۲۰ سال برآورد می‌کند. یعنی طبق طراحی این مهندس، ساختمان باید تا بیست سال در برابر شرایط جوی، وضعیت زمین و سایر پدیده‌ها مقاومت کند. حال اگر بر پایه همان نقشه ساختمان و پیش‌بینی‌های آن ساختمان تا بیست سال برپا بماند آن تئوری و طراحی آزمایش درستی خود را در پراتیک و عمل به اثبات رسانده است. اما اگر پس از ۵ سال ساختمان فرو بریزد یک اشتباه در عمل رخ داده و در نظر نگرفتن یک یا چند عامل وجود دارد. اسلوب شناخت و صحت و سقم در وجوه مختلف در دیالکتیک مابین تکامل و رشد چگونه بایستی بازشناسایی شود؟ مثلاً تیری شلیک می‌شود کسی را مجروح می‌کند یا می‌کشد. تیر چگونه شلیک شد؟ با چه مکانیزمی؟ این روند معلوم است. چگونگی و مکانیزم مشخص است اما چرایی شلیک مشخص نیست. برای شناخت بهتر و صحت و سقم «تکامل» یا «رشد»، تبیینی لازم است، آن

چیست؟ به بیانی علت فعلی و علت فاعلی در شناسایی تکامل چه مواردی می‌توانند باشند؟ آیا تقدم یا تاخری در فعلیتها وجود دارد؟

حق پور: دنیای فعلیتها که حتماً دچار تقدم و تأخرهای زمانی است و از این جهت خلقت تدریجی است. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم باید گفت تکامل علت ندارد بلکه عامل دارد چرا که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند خودش را تکامل دهد حتی اگر ذی اراده باشد بلکه عامل یا عوامل بیرونی می‌تواند موجب تکامل آن پدیده شوند. دقت کنیم وقتی می‌گوییم «تکامل» یعنی نقصان پدیده مورد نظر را پذیرفته‌ایم و این بدین معناست که واقعیت آن پدیده به حقیقت یا فلسفه وجودیش نرسیده و انطباق نیافته و عامل یا عوامل بیرونی در پی منطبق کردن آن هستند. پس تکامل؛ چیزی به حقیقت پدیده نمی‌افزاید و بنابراین تکامل رشد نیست چرا که رشد زایش حق از حق است و از این رو آدمی با هدایت الهی می‌تواند ساحت وجودی خود را توسعه دهد. اما چه رشد و چه تکامل؛ هر دو تغییری مثبتند و رشد بد یا تکامل بد معنا ندارد و دیالکتیکی هم بین رشد و تکامل نیست بلکه تکامل پدیده‌های ناقص شرط رشد آنهاست مانند انسانی که دچار نارسایی مغزی است و با عمل جراحی تکامل یافته زمینه رشد را می‌یابد.

۴۰

منجی آفاقی

عموزاد: پیرامون موضوع غیر قرآنی مهدویت، عده ای از امامیه بر این موضوع تاکید می‌کنند که منجی آفاقی غشای بیرونی به منجی انفسی است. نظر جنابعالی در این مورد چیست؟

حق پور: پیامبر آفاقی محرک پیامبر درونی است و این از اصول است اما تعمیم آن به موضوع باصطلاح مهدویت نارواست چرا که ناظر برناتوانی خدای تواناست که در سنن او تبدیل و تحویلی نیست.

۴۱

نقد ترجیح رمان بر فلسفه

عموزاد: آقای مصطفی ملکیان در گفتگو با الفبا پیرامون مسأله رمان فرموده بودند: «دین هم مثل فلسفه بود، کلی گویی می‌کرد. اما رمان کلی‌گویی نمی‌کند. شما در بینوایان ویکتور هوگو، ژان والژان را می‌شناسید نه یک امر عام را. ما در رمان است که می‌فهمیم چقدر هریک از ما دنیای منحصر به فردی هستیم. در فلسفه و دین اینگونه نیست. وقتی قرآن می‌گوید: خلق الانسان هلوعا، اذا مسه الشر جزوعا، و اذا مسه الخير منوعا... این واقعیت کلی است. این اگر هم حکم درستی باشد حکم عامی است درباره انسانها اما تفاوت ما را با یکدیگر نشان نمی‌دهد. ما در رمان تفاوت را می‌بینیم، می‌بینیم انسانها علی‌رغم وجود اشتراک کم و بیشی که با یکدیگر دارند هر کدام دنیای منحصر به فردی دارند که قابل تنظیر و نظریه‌سازی نیست. از این نظر خدمتی که رمان می‌کند در اینکه من خودم را بشناسم و دیگران را بشناسم از خدمتی که فلسفه می‌کند به مراتب وسیع‌تر است. ما برخلاف قرصهای آسپرین که یک میلیاردش هم از دستگاه بیرون بیاید مثل هم است، مثل هم نیستیم و اگر کسی گمان بکند ما انسانها مثل هم هستیم از شناخت انسانها واقعاً غافل افتاده و جهل مرکب نسبت به انسانها دارد نه علم. اگر بخواهیم جهل مرکب تبدیل به علم شود باید از کلی‌گویی‌ها بیاییم و نشان بدهیم که هر انسانی

سرنوشت خاص خودش را دارد در عین اینکه سرنوشت مشترکی هم با دیگر انسانها داریم...» دیدگاه حضرتعالی پیرامون این گفته چیست؟

حق پور: فرض کنیم به تعداد بشریت چه در زمان حال، و چه در گذشته و آینده، افراد متمایزی وجود داشته باشد، اما بدیهی است که می‌توان آنها را بر اساس اشتراکاتی دسته‌بندی نمود و مرتبه به مرتبه دسته‌های بزرگتری در نظر گرفت، و این دقیقاً کاری است که دین و فلسفه می‌کند، یعنی این نیست که دین و فلسفه تمایزات و تفاوتها را نبینند، بلکه دسته‌بندی می‌کنند تا بتوانند شناخت حاصل کنند و گریزی هم از این دسته‌بندی ندارند چون ما نشانی هر جایی را بخواهیم بدهیم باید از کلیات به جزئیات سیر کنیم و بالعکس آن معقول نیست. پس فرآیند طبیعی شناخت دسته‌بندی جزئیات است بر اساس اشتراکات و بعد نشانی دادن از کلیات به جزئیات تا بتوان دانش و تجربه شناسایی شده را انتقال داد. نکته دوم اینکه شخصیت پردازیهای رمانها دقیقاً ما به ازاء واقعی ندارند که بتوانند شناخت دقیقی بدهند، حتی اگر هم اینگونه باشد، آیا برای کسی که خواهان شناسایی خود و دیگران است، مقدور است که از طریق رمانها به این شناسایی برسد؟! او چقدر رمان بخواند که کفایت کند؟ و تازه اگر به تعداد کافی رمان هم بخواند خودش ناگزیر می‌شود دسته‌بندی کند تا بکارش آید. نکته بعد اینکه؛ رمان نویسها از چه طریقی به درونیات شخصیت‌های واقعی شناسایی حاصل کرده‌اند که شخصیت‌پردازی می‌کنند؟ چقدر شناسایی آنها معتبر است؟ آیا شخصیت‌پردازی آنها خود متأثر از نگرش دینی و فلسفی شان نیست؟ آیا شناسایی هر یک آنها از یک شخصیت با شناسایی دیگران از همان شخصیت انطباق دارد؟ در رمانها، در روانشناسی و کلاً علوم انسانی، سخن از تیپ شخصیتها است و این یعنی دسته‌بندی. و اما نکته دیگر اینکه فقط دانستن واقعیت‌های انسانی انسانها کفایت نمی‌کند بلکه شناسایی نظام علی و معلولی از قابلیت‌ها تا واقعیتها

نیز ضرورت دارد. افزون بر اینها جهان‌بینی انفسی یک سوی شناخت انسانی است و سوی دیگر جهان‌بینی آفاقی است که نباید از آن غافل شد.

۴۲

موضوع ایجاب و سلب محمول

عموزاد: فارابی گفته است: «در تناقض یک وحدت معتبر است و آن وحدت حمل است». موضوع ایجاب و سلب محمول (برای مثال وحدت در زمان و مکان) را چگونه تفسیر می‌کنید؟

حق پور: لطفاً پرسش‌تان را با جزئیات بیشتری طرح نمایید تا دچار بدفهمی در مراد و منظورتان نشوم. ظاهراً گفته فارابی را از استاد بنی‌صدر در کتاب نقد تضاد و تناقض در منطق صوری نقل نمودید. آیا پرسش‌تان معطوف به همان بحث جناب بنی‌صدر است؟

عموزاد: درست می‌فرمایید، گفته فارابی نقل از کتاب «تضاد و تناقض» استاد بنی‌صدر است و پرسش بنده پیرامون همین بحث است.

حق پور: وقتی سخن از «تناقض» است حداقل پای دو «قضیه» در میان است با «موضوع» و «محمول» همسان، بنحوی که قضیه کلی با قضیه جزئی نقض می‌شود، یعنی آن محمول در یکی ایجابی است و در دیگری سلبی. اما هر دو قضیه‌ای که موضوع یکی کلی باشد و دیگری جزئی و یکی نیز ایجابی باشد و دیگری سلبی، الزاماً متناقض نیستند مگر اینکه در زمان و مکان و دیگر شروط تناقض وحدت داشته باشند. حال با این اوصاف گفته فارابی ظاهراً بلامحل است چون وحدت «حمل» یا شامل «موضوع» قضایا می‌شود یا شامل «محمول» آن و حال آنکه در «تناقض»

وحدت موضوع و وحدت محمول قضایا از شروط اولیه و مقدم تناقض است در حالی که وحدت حمل نوعی عدم وحدت و غیریت را گویاست. «معنای حمل بیان اتحاد دو چیز است؛ زیرا حمل کردن چیزی بر چیز دیگر به این معنا است که، این یکی آن دیگری است. به تعبیر دیگر؛ حمل، «این همانی» است. این معنا در حقیقت دو چیز را طلب می‌کند؛ به بیان دیگر در هر حملی دو ادعا وجود دارد: یکی این که بین دو چیز (موضوع و محمول) تفاوت و تغایری وجود دارد؛ زیرا اگر هیچ تفاوت و تغایری نداشتند، دو چیز نخواهند بود. ادعای دوم این است که بین این دو اتحاد برقرار است. پس هر حملی خبر از وجود یک نوع اتحاد و یک نوع تغایر و تفاوت می‌دهد» (ویکی فقه ذیل حمل (منطق)) البته این توضیح منقول را باید تصحیح نمود بدین صورت که «در هر حملی دو ادعا وجود دارد: یکی این که بین دو چیز تفاوت و تغایری وجود دارد...» آن دو چیز نمی‌توانند یکی موضوع باشد و دیگری محمول، چرا که جنس موضوع و محمول در قضایای منطقی الزاماً یکی نیست که وحدت حمل داشته باشند. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسانها می‌اندیشند» انسانها موضوع قضیه هستند و اندیشیدن محمول آن، و جنس این دو یکی نیست. حال اگر قضیه دوم این باشد که «برخی انسانها نمی‌اندیشند»، حکم قضیه جزئی با حکم قضیه کلی در تناقض قرار می‌گیرد. هرچند بنده تخصص و مهارتی در اینگونه مباحث منطقی ندارم اما امیدوارم این توضیحات در پاسخ پرسش جنابعالی مفید باشد. اگر نقصان یا بیراهگی هم در آن هست خوشحال می‌شوم مطرح فرمایید.

عموزاد: بسیار متشکرم.

روش نیما حق پور در فهم قرآن

عباد عموزاد

در زمانه‌ای که مستبدین زیرسلطه‌های خویش را چونان خسی؛ یله در فضا گردانده‌اند و پی بردن به «فهم» را از طریق خواست خویش به مادونها القاء می‌نمایند دیگر نمی‌توان منزل فهم یا مفهوم را تجربه کرد. در جوامع امروزی؛ دشواریهای فهم قدرت فرموده؛ مسبب روابط و شرایط جنون‌آمیزی گردیده است که ریشه‌های تفاهم ناپایداری را به مخاطبان عرضه می‌دارد و در سیر فهم؛ روابط «کلمه» و «متن» را قطع کرده است. اما هستی‌مندی با بکار گرفتن فهم آغاز می‌شود آن هم با نقش تعیین کننده «متن». هستی‌مندی منطقی است از روابط علی معلولی که می‌توان آن را «منطق فهم» خطاب کرد. در بحرانهای ایجاد شده از قدرت، فهم؛ سرگردان است و معلولها علت‌های خود را نمی‌یابند و در فضا معلق‌اند. تجربه فهم به تصادف و بی‌مقدمه رخ نمی‌دهد و چالش‌های موجود در روند فهم، بحرانی هستی‌شناختی است. ستمگری، ناامنی، فساد، تبهکاری، بی‌قیدی و نومیدی، و بی‌اعتبار شدن مذاهب و به بن‌بست رسیدن نظریه‌ها و تهی شدن زندگی از معنا و بروز سرگشتگی و پوچی از نشانه‌های بحرانهای هستی‌شناسی می‌توانند باشند.

فهم نمود ساده «شناخت» نیست بلکه وجهی از هستی است که از این طریق موجودیت خویش را عیان می‌کند و ادراکات میان موجود و وجود را طی می‌کند و با پرسش از حقیقت هستی، خروج آزادانه از دور جادوئی «سوژ» و «ابژه» را طرح می‌کند. در تجربه فهم آن هم نه فهمی متنزع از واقعیت (و صرفاً ذهنی)، بلکه واقعی و مرتبط با جهان حقیقی هستی، فهمی که نمودی و تعیینی از وجود حقیقی آدمی است؛ شرطی مهم مطرح است و آن اینکه مقولاتی را که متن بکار می‌برد بایستی

از دید متن فهمید و گرنه فهم متن ممکن نیست. در مواردی که شما با مفاهیم خودتان متن را می‌فهمید در واقع متن دیگری را خلق می‌کنید. حال آنکه؛ برای رهیابی به فهم قرآن در اینجا مروری می‌کنیم بر روش نیما حق پور که فهم پازل‌وار قرآن را پیشنهاد داده است. حق پور در فهم قرآن دو راه را متصور می‌شود، یکی اینکه «مخاطبان با اتکاء به دانش و تعقل‌شان، میزان حقانیت آن را بسنجند»^۱ که وی پس از بحث درباره این راه آن را مغایر فلسفه وجودی قرآن دانسته و چندان نیز راهگشا و مقدور نمی‌داند و راه دوم را اینگونه بیان می‌دارد: «راه دوم در فهم قرآن این است که مخاطبان، به اعتبار گوینده آن، مدعیات آن را حق بدانند، و بنابر «ویژگیهای حق» آن را خالی از تضاد و تناقض و نیز تزامم حقوق بدانند، و در نتیجه آن را به مثابه یک «پازل» در نظر گیرند و کوشش نمایند فهم خود از آیات را پازل‌وار کنار هم بچینند و صدق فهم خود را با عیار عدم تضاد و تناقض و تزامم و نیز «امر مستمر واقع» و «آزمون تجربه» بسنجند.^۲ البته وی عمل به فهم این چنینی را تنها زمانی مجاز می‌داند که آن فهم نه در خود و نه با دیگر مفاهیم کتاب در تناقض قرار نگیرد که در این صورت تا حصول انسجام در فهم عمل بدان باید معلق شود تا مبادا به جای احقاق حقوق، تباهی بار آید.^۳

این رویکرد حق پور در فهم قرآن متکی است بر صفات و اسماء مطلق الهی، بدین معنا که گویی وی شرط لازم برای فهم قرآن را الهی دانستن آن می‌داند، وی می‌نویسد: «اگر قرآن الهی باشد، یعنی از جانب الله بر پیامبر نازل شده باشد و او نقشی به جز مهبط آن نداشته باشد،

۱- بحث آزاد درباره معنای ملک یمین در قرآن (ابوالحسن بنی‌صدر - نیما حق پور)،

بخش چهارم، تیر ۱۳۹۵

۲- همان

۳- هشت پرسش از نیما حق پور، پرسش چهارم، دی ۱۳۹۹

دیگر سخن راندن در مورد قرآن بدون در نظر گرفتن صفات الله صواب نیست.^۱ وی ادامه می‌دهد: «اگر قرآن الهی باشد یعنی منتج از صفات مطلق الله باشد، و اراده‌های انسانی در کمیت و کیفیت نزول آن دخل و تصرف نکرده باشد، پس صحت و دقت گزاره‌های آن هم مطلق و همه مکانی و همه زمانی است. چرا همه زمانی و همه مکانی؟ زیرا خداوند علیم است و حکیم و قدیر و... بنابراین وقتی قرآن را نازل می‌کند، و پیامبر آن را خاتم انبیاء معرفی می‌کند، و قرآن را برای جهانیان می‌داند، آنچه را می‌گوید ناظر به همه زمانها و مکانها می‌باشد، یعنی آیات قرآن را با توجه به بستر نزول، طوری خلق می‌کند که صحت و دقت گزاره‌های آن، همه زمانی و همه مکانی باشد و خاتمیت و للعالمین بودن آن نقض نشود.»^۲

حق پور پس از تعریف حق و توضیح تفاوت بین حقیقت و واقعیت، ویژگیهایی از حق را برمی‌شمارد^۳ و «فهم قرآن به روش پازل» را بر مبنای آن ارائه می‌دهد. وی در انطباق تام و تمام ویژگیهای حق با صفات و اسماء الهی می‌نویسد: «ویژگیهای حق، آن چنان متداخل هستند که همگی مبین همدیگر و متأثر از یکدیگر بوده و به عبارت دیگر همه بیان حال یک حقیقت هستند از جوانب و زوایای گوناگون، مانند صفات خدا (رحمن، رحیم، علیم، سمیع، حکیم، رزاق و...) که اگر یکی را فاقد بود، ما بقی را نیز فاقد بود، و دیگر خدا نبود.»^۴

حق پور در جایی دیگر می‌نویسد: «ما باید قرآن را با حق بسنجیم و

۱- مقاله صفات الله و مخاطبان قرآن، مهر ۱۳۹۴

۲- همان

۳- مقاله ویژگیهای قدرت، ویژگیهای حق، شهریور ۱۳۹۳

۴- همان

به حق تفسیر و تأویل کنیم اما با این پیش فرض که قرآن از جانب خدایی است که حق مطلق است و از حق مطلق جز حق مطلق صادر نمی‌شود. بنابراین قرآن متن دقیق است هرچند که گفتاری باشد و نه نوشتاری و در بستر تاریخی زمان پیامبر نازل شده باشد و به طبع رنگ و بوی آن زمان را داشته باشد.^۱ وی ادامه می‌دهد: «در فهم قرآن، تمسک به اینکه «چون خدا می‌گوید، حق است» راهگشایتر است از تمسک به «چون حق است، خدا می‌گوید»، زیرا قرآن در زمره مقولاتی است که «ایمان» به آن تعلق می‌گیرد، بنابراین نمی‌توان به این اکتفا کرد که «چون حق است، خدا می‌گوید»، چرا که شما وقتی به چیزی ایمان می‌آورید یعنی حجت آن را هنوز درنیافته‌اید و برایتان صحت آن یقینی نشده است، اما از شواهد و قرائن، درستی آن را می‌پذیرید و به آن عامل می‌شوید و زمانی که نتایج آن محقق شد، به حقانیت آن یقین می‌یابید. مانند اینکه پزشک معتمد شما بگوید اگر این دارو را به تدریج مصرف کنید بیماریتان درمان می‌شود، ایمان می‌آورید، دارو را به تدریج مصرف می‌کنید و درمان می‌یابید، و این امر برایتان یقینی می‌شود.»^۲ ایشان متعاقب این سطور نتیجه می‌گیرد: «اگر متمسک شویم به «چون خدا می‌گوید، حق است»، آن وقت اگر قرآن حق باشد، یک آیه آن حق است و همه آن نیز حق است، پس می‌توانیم تمام قرآن را به مثابه یک پازل تلقی نمائیم که تک تک عباراتش در انسجام و هماهنگی کامل با کل آن باشند. از طرفی، به گواهی تاریخ قرآن و تاریخ صدر اسلام می‌دانیم که قرآن به صورت «گروه آیه گروه آیه» بر پیامبر نازل می‌شده است و وی آنها را برای مخاطبان‌ش می‌خوانده است، بنابراین امکان فهم هر گروه آیه، فارغ از سایر گروه آیاتهای دیگر، می‌باید برای

۱- مقاله بنی‌صدر و عدم جواز گذار از ثبوت احکام اجتماعی قرآن، شهریور ۱۳۹۳

۲- همان

مخاطبان آن گروه آیه میسر می‌بوده است، البته فهم حداقلی مراد باری تعالی، نه فهم حداکثری، چرا که فهم حداکثری با مراجعه به تمام قرآن و با رویکرد پازلوار بودن آن ممکن می‌شود.^۱

اینجا تفاوت روشی حق پور در فهم قرآن با کسانی که تنها تکیه می‌کنند بر «القرآن یفسر بعضه بعضا» مشخص می‌شود و آن اینکه حق پور تنها فهمی را از یک گروه آیه صائب می‌داند که بدون استناد به سایر آیات قرآن هم بتوان حجیت آن را تنها در چارچوب همان گروه آیه نشان داد. وی تأکید می‌کند: «توجه به این نکته حائز اهمیت بسیار است که در عصر نزول، اکثر مخاطبان، مخاطب برخی از گروه آیاتها واقع می‌شدند و معدود افرادی با کل قرآن مواجه می‌گشتند. بنابراین اکثر مخاطبان باید می‌توانستند معنای حداقلی گروه آیات را بدون در نظر گرفتن کل قرآن دریابند»^۲

نکته‌ای که در این میان حق پور بدان توجه می‌دهد این است که «اولین کتاب لغت، بیش یک قرن بعد از دوران نزول، جمع آوری گردیده است و این فاصله زمانی می‌توانسته در تغییر مفاهیم لغات مؤثر بوده باشد» از این رو نظر وی بر این است که به کتب لغت در فهم مفردات قرآن نمی‌توان اعتماد صد در صدی کرد، از این رو وی آن دسته از معنایی را به استناد کتب لغت قابل قبول می‌داند که قبول آن معانی «بر دقت، انسجام و صفات خالق»^۳ قرآن خدشه وارد نسازد.

در خصوص مطالب پیش گفته حق پور خود به اختصار نوشته است: «نظریه «فهم قرآن به روش پازل» مدعی است که دین باوران می‌توانند با

۱- مقاله بنی‌صدر و عدم جواز گذار از ثبوت احکام اجتماعی قرآن، شهریور ۱۳۹۳

۲- مقاله مفهوم محاربه با خدا و فهم چرایی مجازات آن در قرآن، آبان ۱۳۹۳

۳- همان

تامل و دقت کافی در نص و چیدمان عبارات گروه آیاتهای قرآن و تمسک به انسجام آنها، دلالت آنها را دریابند البته با در نظر گرفتن ویژگیهای حقوق ذاتی. در این میان؛ تسلط بر لغت و ادبیات عرب و تاریخ صدر اسلام نقش کلیدی نداشته بلکه در تعالی فهم یاری می‌رسانند.^۱

اما حق پور به همین حد اکتفا نمی‌کند و مدعی می‌شود که علاوه بر یافتن فهم صحیح هر گروه آیه به روش پازل می‌توان همه فهمهای ناروا از قرآن را هم رسوا کرد: «از شگفتیهای منحصر بفرد قرآن این است که اگر دلالتی ناروا به آیات آن نسبت داده شود، ناروایی آن با دقت در خود آن آیات اثبات می‌گردد، یعنی مندرجات قرآن بنحوی سامان یافته است که ایجاب و سلبش توأمان است، بدین معنا که قرائنی در آیات وجود دارد که بلامحلی هر فهم نادرستی را می‌توان با تمسک به یک یا چند از آن قرائن نشان داد.»^۲

حق پور به نکته دیگری هم توجه می‌دهد در چرایی اینکه که حتی عرب زبانها هم قرآن را کم فهمیده‌اند: «بافت متن قرآن بگونه‌ای است که نمی‌توان آن را با روخوانی کردن فهمید، حتی اگر بر زبان و ادبیات عرب مسلط باشی، چرا که در متن قرآن جافتادگیها و عبارتهای محذوف، تعدد و تغیر ضمائر، پس و پیش بودن مقدمه‌ها و مؤخره‌ها و... بقدری است که تنها با مذاقه می‌توان انسجام متن را دریافت و مراد آن را فهمید، وگرنه با روخوانی کردن، قرآن متنی آشفته به نظر می‌رسد با دلالتی مخدوش، اما اگر با مذاقه در فهمش بکوشی، آن را پیچیده درمی‌یابی و نه آشفته، و پیچیدگی آن از این رو است که اولاً می‌خواهد قابلیت‌های فهمی مخاطب خود را از طریق مذاقه‌هایی که می‌کند شکوفا سازد و پرورش دهد. ثانیاً

۱- کتاب فهم قرآن به مثابه متن دقیق، فصل دوم؛ مقدمات فهم قرآن به مثابه متن دقیق، پیرامون مبانی فهم پازلی قرآن، فروردین ۱۳۹۹

۲- همان

سیاهی کلمات بشری قابلیت بیان هرآنچه قرآن می‌خواسته است بگوید نداشته و از این رو قرآن نشانه‌ها را به سیاهی کلمات می‌گوید تا مراتبی از مقصود را مخاطب بتواند با سیر آفاقی و صیر انفسی بنا به ظرفیت ظرف خود دریابد. بنابراین ممکن نبوده است که قرآن سیری خطی و بدون پیچیدگی داشته باشد. اما علی‌رغم پیچیدگیهای جزئیات، کلیت متن قرآن سهل الفهم است و حتی کودکان و کم‌فهمان نیز می‌توانند آموزه‌های پایه آن را دریابند. با این اوصاف؛ بافت قرآن دقیقاً همان بافتی می‌باشد که لازمه یک متن هدایتگر برای عموم بشریت است بنحوی که می‌تواند همه سطوح مخاطبان را در همه زمانها و مکانها مخاطب قرار دهد.^۱

بر این اساس وی به نکته دیگری توجه می‌دهد: «کسانی که در پی فهم صحیح و عمیق تمامیت قرآن هستند باید توجه کنند که برای فهم قرآن «قرآنی» وجود ندارد، یعنی منبع و مأخذی جامع و دقیق که «تبیان لکل شیء» باشد یعنی ساحت‌های وجودی هستی آن را بیان نماید وجود ندارد و نخواهد داشت که بتوان با مراجعه به آن، راه فهم را میانه و خلاصه و سهل الوصول کرد بلکه قرآن را فقط باید با قرآن و قائم به خودش فهمید و در سیر آفاقی و انفسی تجربه کرد و فهم بر فهمش افزود.»^۲

البته حق پور مدعی نیست که قرآن همه چیز را بیان کرده بلکه می‌نویسد: «قرآن مدعی است که «تبیان لکل شیء» است یعنی بیانگر همه چیز! اما بواقع قرآن بیانگر همه چیز نیست، پس این مدعا از چه روست؟! کلید فهم در «شیء» می‌باشد که به فارسی آن را «چیز» ترجمه می‌کنند، «چیز» در فارسی دلالت عام دارد و حال آنکه «شیء» در قرآن

۱- کتاب فهم قرآن به مثابه متن دقیق، فصل دوم؛ مقدمات فهم قرآن به مثابه متن دقیق، پیرامون مبانی فهم پازلی قرآن، فروردین ۱۳۹۹

۲- همان

دلالت بر هر آن چیزی دارد که برآمده از مشیت الهی باشد.» وی پس از توضیحاتی نتیجه می‌گیرد: «تبیان لکل شیء بودن قرآن یعنی اینکه هر آنچه آدمی برای تصحیح و تدقیق جهان بینی‌اش نیاز دارد در قرآن تبیین شده است.»^۱

حق پور در چالش نسبت دین با علوم تجربی و نیز حجیت احکام قرآن سکوت نمی‌کند و می‌نویسد: «در چالش نسبت دین با علوم تجربی، ابتدا «تعریف دین» ضرورت دارد: دین الهی از منظر قرآن مجموعه‌ای است از اصول جهان‌بینی (آیات محکمت) و مصادیقی برآمده از آن اصول (آیات متشابهات). آیات احکام و نیز گزاره‌هایی از قرآن که بیانگر امور مستمر واقع در زیست بشری هستند از مصادیق متشابه آیات محکمت قرآن می‌باشند. حال از وجه آیات محکمت، دین الهی که تبیین‌کننده جهان‌بینی توحیدی است و چون جهان‌بینی از جنس فلسفه است، و ساحت جهان‌بینی مقدم است بر ساحت علوم تجربی، بنابراین علوم تجربی برآورنده نیاز آدمی به جهان‌بینی بویژه جهان‌بینی توحیدی نخواهند بود و از این رو دین الهی برای زیستن بشریت از منظر کلیات ضروری است و می‌توان آن را «روش کلی زیستن» قلمداد نمود. باید توجه نمود که اصالت با «روش» است و نه با «هدف»، چرا که هر روشی که بکار گرفته شود، هدف متناسب با خود را محقق می‌نماید نه هدف ذهنی بکارگیرنده آن روش را. از جهت «اصالت روش» است که «ایمان» محوریت می‌یابد و آدمیان توصیه می‌شوند که به روشهای حقمدارانه، مؤمنانه عامل شوند تا در آخرت ماحصل نیکویی شامل حالشان شود. تأکید قرآن بر روشهاست و نه اهداف، و از این روست که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. اما از وجه متشابهات و بویژه آیات احکام نیز، دین الهی

۱- کتاب فهم قرآن به مثابه متن دقیق، فصل دوم؛ مقدمات فهم قرآن به مثابه متن دقیق، پیرامون مبانی فهم پازلی قرآن، فروردین ۱۳۹۹

مقدم است بر علوم تجربی، چرا که متشابهات که مصادیق محکمت بوده و برآمده از آنها، به مانند محکمت حقند، زیرا از حق جز حق برنیاید، و از این رو احکام الهی نیز جهانشمول هستند یعنی همه زمانی و همه مکانی می‌باشند و این از آن روست که از توانایی مطلق و علم مطلق و حکمت مطلق و دیگر صفات و اسماء مطلق حضرت باری و در یک کلام؛ از حق مطلق نشأت گرفته‌اند و اگر زمامند یا مکامند بودند حتماً در زمره نص آیات نازل نمی‌شدند. قرآن وقتی احکامی را مقرر می‌کند حداقل به دو دلیل است: یکی اینکه متدلوژی استخراج احکام از آیات محکمت را نشان دهد تا بتوان احکام مقتضی مورد نیاز را بر اساس اصول جهان‌بینی توحیدی استخراج نمود، دوم اینکه آن احکامی که در نص آیات مقرر شده‌اند دارای سطحی از اهمیت بوده‌اند که می‌باید در متن اصیل دین قرار می‌گرفتند چرا که این احکام توانایی بازسازی و بسامان سازی زیست بشری بر اساس فطرتی که با آن سرشته شده‌اند را دارا می‌باشند و از همین رو نباید و نشاید که مغفول بمانند چرا که اصالت با «روش» است و جنس احکام نیز روش است. با این اوصاف؛ فهم صحیح آیات قرآن بمثابة دین الهی اولویت و اهمیت و ضرورت بی‌مثل و مانند می‌یابد که باید با تمسک بر الهی بودن و بنابراین خالی از تضاد و تناقض و تزامم بودن گزاره‌های آن، در فهم پازلوار آن کوشید و آن را به گونه‌ای فهمید که هیچ گزاره‌ای از آن در تخالف با گزاره دیگر آن خود را ننماید که اگر چنین باشد حتماً آن فهم در بیراهه بوده است.»^۱

اینها ارائه مختصری بود از برخی مقالات و نگاشته‌های نیما حق پور در بیان اینکه فهم دقیق و بنیادین متن قرآن، باید بی‌واسطه صورت گیرد و نه با توسل به رویکردهای برون‌متنی. فهم پازلی قرآن برخورد سیستمی

۱- کتاب فهم قرآن به مثابه متن دقیق، فصل دوم؛ مقدمات فهم قرآن به مثابه متن دقیق، پیرامون مبانی فهم پازلی قرآن، فروردین ۱۳۹۹

بر هستی را به برخورد ساختاری ترجیح می‌دهد چرا که برخورد سیستمی جریان دینامیک و پویای تکوین سیستم را بررسی می‌کند ولی در برخورد ساختاری، بررسی‌ها استاتیک یا ایستا است در صورتی که فهم پازلی نیما حق پور در این جستجو است تا بداند سیستم از چه ساب سیستمها، چه اعضا و عناصر ترکیب کننده‌ای تشکیل شده و این اجزاء ترکیب کننده با هم چه نوع ارتباطاتی دارند. وی با تأکید بر چنین روشی می‌کوشد پرسه بغرنج تضاد و گاه تضاد عمیق را که معمولاً در تفسیر بین غنای موضوع و توضیح برقرار می‌گردد برطرف گرداند. در تحلیل فاکت‌های گرد آمده بر اساس اسلوب پازل، خود فاکت‌ها می‌توانند روایتگر ماهیت وضع، روابط درونی، سیر نهایی وقایع و حتی سمت تاریخی و غیره باشند. به همین جهت در اجرای فهم پازل نیز باید سخت دقیق بود. در این روش اگر ما بکوشیم فاکت‌ها و اطلاعات را در کالبد‌های فکری و قالب‌های معینی به زور بگنجانیم، نتیجه آن را مسخ کرده‌ایم.

اما یکی از حالات و مختصات روحی فرد معرفت یابنده که در هستی‌شناسی قرآن به روش پازل معمولاً رخ می‌دهد مسأله توقع یا انتظار می‌باشد. توقع که ثمره ادراک گذشته، تجربه گذشته شخصی از مسأله‌ای یا ثمره پندارهای ما درباره مسأله‌ای است که در ادراک آن پدیده مؤثر است. به ویژه ما قضاوت‌های اخلاقی و ارزیابی‌های استاتیک خود را به توقعی مبتنی می‌کنیم که از پدیده معینی داریم و موافق آن توقع آن پدیده را بهتر یا بدتر، زیباتر یا زشت‌تر یا منطبق یا غیرمنطبق با توقعات خود می‌یابیم. در مواجهه با این چالش‌ها روش فهم پازلی حق پور، موضوع توضیح یا موضوع معرفت را ذوجوانب (از جهت روابط درونی و برونی، ساخت و غیره) و به طور غنی ارائه می‌دهد. فهم پازلی او می‌کوشد آمپریک صرف نباشد تا بتواند تناسب صحیح بین تجربه و تعقل، فاکت و تعمیم را حفظ کند. اصول راهنمای پازلی می‌کوشد از اطلاعات بدست آمده

از گروه آیات تحت عنوان کادر اظهارنظر خلاق و عاری از ترس و ملاحظه و غرض، بعمل آید تا ریشه فهم روشن و منظره حقیقی جریان بدرستی ترسیم گردد تا مقدمه محملهای غلط فکری و تناقضات لاینحل نشود.

ما می‌توانیم در روش حق پور مراحل سیر تکوینی نفسانیات و تفکر انسانی را در یک واحد یگانه بشناسیم. فهم پازلی از منظر معرفت انسانی نتیجه بررسی فاکت‌های گروه آیات و گزین کردن و گردآوری فاکت‌ها برای اجرای تحلیل مضمون‌دار و تخریب‌بخش از «وضع» دارای اهمیت و امرهای مستمر واقع، انکار ناپذیر است. به دیگر سخن برای فهم به یک آیه معین و سپس تحلیل و تعلیل آن باید نخست به فاکت‌های گروه آیات مراجعه کرد. فاکت‌ها در گروه آیات متنوعند، ارزش معرفتی آنان مختلف است، نقش آنان در امور واقع مستمر مختلف است، در اینجا است که گزین کردن فاکت‌ها گروه آیات و ارتباط بین پدیده‌های پیرامونی یک پدیده به میان می‌آید.

با این اوصاف؛ فهم پازلی قرآن ساده نیست چرا که گزین کردن فاکت‌های لازم و ارزش‌گذاری متناسب برای آنها در درون یک تحلیل منطقی و حقوقی، امری است دشوار و گاه افراد با حسن نیت و دقیق و منطقی و حق پرست هم در این امر دچار اشتباه می‌شوند. با این حال؛ شاید بتوان گفت اسلوب تحلیل نیما حق پور از جهت غناء فکری، ژرف‌نگری در آیات، روشن سازی لغات، نشان دادن گروه آیات، نشان دادن ارزش و مقام آیه در عمل اجتماعی و غیره با هیچ تحلیلی که در اسلوب‌های متداول تفسیری انجام می‌گیرد، در خور قیاس نیست چرا که ماهیت واقعی فهم پازل چیزی جز «روند و پیوند» نیست یعنی سخت تأویلی و بنیادین است و می‌کوشد اسلوبی حقوقی را عرضه کند تا بتواند سودمند باشد به همین جهت مفاهیم را بیش از حد دراماتیزه نمی‌کند و در فهم هستی‌مندی مواردی همچون ماده، شعور، زمان، مکان، رشد و قوانین درونی را ضرور می‌پندارد. از این جهت؛ فهم پازلی حق پور شناختی رادیکال با فیض‌گیری

از صفات الله و حقوق ذاتی، از دیدگاه سیستمهای نوین تقویمی با مفاهیم تازه تفسیری، دیدی قابل تأمل را دارا می‌باشد.

عباد عموزاد - بهمن ۱۳۹۹

سیر مطالعاتی پیشنهادی مقالات نیما حق پور^۱

عباد عموزاد

جناب حق پور، به زعم بنده، اکثر موردهای مطالعاتی که تحت عنوان مقاله ارائه داده‌اید خود صاحب معانی جدیدی هستند و همچنین آموزنده. اما برای خواننده‌ای که برای اولین بار می‌خواهد با نگاشته‌های حضرتعالی آشنا شود بنده سعی می‌کنم در ابتدا مقالاتی که پیرامون اراده عرضی و طولی و زمان نگاشته بودید را مطرح کنم بدلیل اینکه رویکردی بنیادین است. اما از آنجایی که وجه تمایز دیدگاه حضرتعالی با دیگر افرادی که چنین به مسئله اراده و زمان می‌نگرند روشن شود سعی می‌کنم موارد مطالعاتی دیگر مانند محکم و متشابه، مفهوم محاربه با خدا، تخفیف پوشش و آسودگی زنان، مسئله امی بودن پیامبر، ضرب زنان ناشزه، اصحاب کهف و نوع رویکرد به ایمان را مطرح کنم. در مراحل بعدی (سوم) پیشنهاد بنده به خوانندگان برداشت آزاد از اندیشه‌های استاد بنی‌صدر می‌باشد (این مورد را سعی می‌کنم در اواسط) پیشنهاد دهم چون اگر در ابتدا مطرح کنم شاید موضعی علیه نگارنده گرفته شود (هر چند در این مورد شاید کیفی‌ترین مفاهیم مطرح شده است) (مورد قصاص هم شامل می‌شود). موارد بعدی که مطرح می‌کنم عیسی و فرزندخواندگی و مسئله امت واحد است (این موارد را اول مطرح نکردم چون خواننده با

۱- حق پور: بنده از دوستانی که حجم قابل توجهی از مقالات و مباحثم را مطالعه کرده بودند درخواست کردم که سیر مطالعاتی پیشنهادی خود را ارائه دهند.

دیدگاه بنیادین نگارنده آشنا نیست و شاید درک درستی نتواند انجام دهد). موارد بعدی مسائلی از قبیل صفات الله و مواردی که به رد نظریه رؤیای رسولانه پرداخته‌اید و تحلیلهایی که در این راستا هستند، می‌باشد. از آخرین موارد خداینامه‌ها می‌باشد چون خود بنده‌ام ارتباط درستی با آن برقرار نکردم. در کل مقالات خوبی نگاشته‌اید. با توجه به سامانه‌ای که در آن گرفتار هستیم اگر رویکردهای بعضی از نگاشته‌های حضرتعالی تحلیلهای رهایی‌یابی از سامانه استبدادی باشد بسیار عالی خواهد شد. هرچند باید اذعان داشت که اکثر مبانی که مطرح کرده‌اید رهایی‌یابی است رهایی‌یابی از پایه‌های ضد فرهنگ استبداد و مجعولات برخی تحلیلگران. اما شاید خواننده به دلیل اعتیاد شدیدی که به فکر جمعی جبار پیدا کرده در فهم برخی موارد سهل انگاری انجام دهد. به همین جهت به عنوان مثال در بخش برداشت آزاد از اندیشه‌های بنی‌صدر موارد کیفی مهمی مطرح شده که خواندندش برای خواننده می‌تواند بسیار آموزنده باشد. هرچند همانطور که گفتم شاید به دلیل غالب بودن فکر جمعی جبار در فضای زندگانی‌شان به همان میزان با طرح این مفاهیم دوئل کنند. یا از کارهای اخیرتان؛ یعنی نقد قانون اساسی پیشنهادی؛ بسیار عالی و خواندنی بود (هرچند شاید با تفسیر آیات ارتباط کمی داشته باشد). به هر روی اگر تحلیل و تفاسیر، روندگی اجتماعی و رهایی از معضل بزرگی که اربابان برای شهروندان عرضه کرده‌اند را بیشتر نشانه گیرد می‌تواند خواندنی‌تر و مبتلا به‌تر گردد.

nima.haghpoor@gmail.com

www.t.me/nima_haghpoor

www.instagram.com/nima_haghpoor

www.facebook.com/nima.haghpoor