

ما و نشر مستضعفین

بخش ۱۳ (پایان)

دسته پنجم: جنبش شریعتی بود و به علت این که اندیشه شریعتی سوپرکتیو انقلاب بهمن ۵۷ را رقم می‌زد و جوهره ایدئولوژیک جنبش اجتماعی ۵۷ در تمامی مؤلفه‌هایش (چه مؤلفه طبقاتی‌اش و چه مؤلفه سیاسی‌اش و چه مؤلفه دمکراتیک‌اش و چه مؤلفه اجتماعی‌اش) از اندیشه شریعتی بود، در این رابطه جنبش شریعتی چه در صورت سوپرکتیو آن و چه در شکل ابرکتیو آن نمی‌توانست در عرصه تاریخ ساز جنبش اجتماعی ۵۷ (چه قبل از ۲۲ بهمن و چه بعد از ۲۲ بهمن) به صورت حاشیه‌ای مطرح شود، هر چند سردمداران سیاسی فقاقت و ولایت و مهدویت بعد از شهریور ۵۷ که رفته رفته همگام با تثبیت رهبری آن‌ها بر جنبش اجتماعی ۵۷ بود، می‌کوشیدند تا چتر سوپرکتیو و ابرکتیو جنبش شریعتی را بر جنبش اجتماعی ۵۷ محدودتر سازند ولی به قول سعدی:

ادامه در صفحه ۳

تفسیر سوره تبت یا مسد

قسمت سوم

سوال اول چرا در این بیانیه نام ابی‌لهب برده شده است؟

خوب است که در مقدمه تفسیر این سوره به این نکته با اهمیت توجه داشته باشیم که در کل قرآن غیر از نام محمد که لیدر نهضت می‌باشد تنها نام دو نفر از هم عصران محمد برده شده است، یکی نام زید بن حارثه غلام و برده خدیجه زن پیامبر که پس از ازدواج با محمد، خدیجه این برده و غلام را به محمد بخشید و محمد او را آزاد کرد، دیگر نام ابی‌لهب عموی پیامبر می‌باشد که در این سوره مطرح گردیده است، لذا در همین رابطه است که در پاسخ به این سوال که چرا در میان تمامی قسم خورده محمد، فقط ابی‌لهب انتخاب می‌شود آن هم با نام صریح نه با اشاره و کنایه، باید بگوئیم که آنچنانکه قبلا هم به اشاره رفت علت اینکه در این بیانیه محمد فقط نام ابی‌لهب می‌برد.

ادامه در صفحه ۱۱

۱ در آیه ۳۷ - سوره الاحزاب در خصوص موضوع ازدواج پیامبر با همسر سابق زید در جهت رفع اتهام از پیامبر در عرصه شایعات دشمن مبنی بر فحشا دانستن این ازدواج توسط محمد که بعد از این ازدواج مطرح شد.

مبانی تئوریک سوسیالیسم علمی

سوسیالیسم و فلسفه تاریخ

قسمت ۱۵

علت طرح سوال‌های فوق در عرصه مبانی تئوریک سوسیالیسم؟

علت طرح سوال‌های فوق در این فصل از مباحث مبانی تئوریک سوسیالیسم ارائه چند سوال جهت پاسخ دادن به این سوال‌ها نیست. اگر چه در عرصه مباحث تئوریک سوسیالیسم گاه‌ها و بعضا به همه یا بعضی از این سوال‌ها پاسخ خواهیم داد ولی آنچه از خود این پاسخ‌ها مهم‌تر می‌باشد، خود طرح این سوال‌ها به عنوان یک متدولوژی علمی جهت آموزش می‌باشد. توضیح آنکه امروز یکی از متدولوژی‌هایی که به عنوان آموزش علمی مطرح می‌باشد بر همین مبنا قرار دارد که می‌کوشند با طرح سوال‌های همه جانبه علاوه بر اینکه تمامی زوایای یک اندیشه را به نمایش بگذارند. ذهن مخاطب را فعال سازند تا با طرح پاسخ‌های گوناگون از طرف مخاطب‌های مختلف شرایط و زمینه رشد اندیشه و تفکر را فراهم سازند. البته به لحاظ تاریخی این متدولوژی آموزشی سابقه دور و درازی دارد چرا که در خصوص متدولوژی سقراط که پنج قرن قبل از میلاد در یونان به سر می‌برد، فروغی در سیر حکمت در اروپا معتقد است که متدولوژی آموزشی سقراط بر همین مبنا قرار داشته است.

ادامه در صفحه ۹

«روش» در گرو «نگرش»

قسمت چهارم

دیالکتیک کور و دیالکتیک روشن در گرو جهان‌بینی بسته و جهان‌بینی باز

آنچنان که معلم کبیرمان شریعتی در مقدمه کنفرانس‌های -امت و امامت و شناخت اسلام و مقدمه درس پانزدهم و شانزدهم تاریخ ادیان یا درس اول اسلام شناسی ارشاد در بهمن ماه سال ۱۳۵۰ - مطرح کرد که؛ رابطه ما با - وحی و دین و اسلام- با «خود» وحی و دین و اسلام- فی نفسه متفاوت می‌باشد، چراکه وحی و دین یک «واقعیت» و یک فکت خارجی است که توسط دستگاه دراکه (پا ذهن و عقل) ما به صورت حقیقت‌های نظری که خود مقوله ذهنی می‌باشند ادراک می‌گردند، به عبارت دیگر؛ اصل شناخت دین و وحی و قرآن و اسلام غیر از خود دین و اسلام و قرآن و وحی می‌باشند

ادامه در صفحه ۲

درس‌هایی که شریعتی به

ما می‌آموزد یا ما باید از شریعتی بیاموزیم

قسمت پنجم

شریعتی و عرفان: شریعتی در عرصه فلسفه ورزیدن تجربه شخصی را جایگزین پراتیک صرف نظری و ذهنی گذشتگان یونانی زده کرد و این کم تحول و انقلابی نبود که شریعتی با آن توانست در عرصه فلسفه بوجد آورد و در این راستا مانند اگزیستانسیالیست‌ها دریافت‌های شریعتی در عرصه تبیینات انسانی و تاریخی و وجود، بیشتر به عرفان شباهت پیدا کرد تا به فلسفه و اگر بخواهیم با اقتباس از اندیشه مغرب زمین تبیینات شریعتی را فلسفه بنامیم فقط می‌توانیم اندیشه‌های فلسفی شریعتی را با اگزیستانسیالیسم شبیه نماییم زیرا:

ادامه در صفحه ۱۲

مبانی فلسفی اندیشه ما - مقوله اول - وحی - قسمت سوم

دینامیزم قرآن

رابطه خدا و وحی، رابطه قرآن و وحی، رابطه محمد و وحی، رابطه عقل و وحی

ابن‌خلدون در مقدمه کتاب تاریخ خود مبحثی در رابطه با محمد و وحی مطرح می‌کند که می‌توانیم در مقدمه مطالب خود از گفته‌های او استفاده کنیم. مشارالیه در مطالب خود در آنجا رابطه پیامبر و وحی را از دو زاویه روانشناسی و جامعه شناسی مورد مطالعه قرار می‌دهد. از زاویه روانشناسی عبدالرحمن ابن‌خلدون تونسی معتقد است که علت پروسسی بودن نزول وحی بر محمد نه به خاطر تاریخی بودن وحی (آنچنانکه ما قبلا مطرح کردیم می‌باشد)، بلکه دلیل آن این بوده که وحی محمد که عالی‌ترین وحی نبوی است از آنچنان پتانسیلی برخوردار بوده که برعکس پیامبران ابراهیمی قبل از محمد دیگر امکان اینکه بتواند به یکباره مانند موسی و عیسی و... وحی بر او نازل شود وجود نداشته است. چراکه محمد از نظر وجودی دارای آنچنان ظرفیتی نبود که بتواند به یکباره تمامی این بار وحی را به یکباره تحمل نماید.

ادامه در صفحه ۵

شناسی ارشاد که از اردیبهشت سال ۵۱ تا آبان ماه ۵۱ یعنی زمان بسته شدن ارشاد ادامه داشت) و... قرآن شناسی (که در جلسات خانگی و پس از آزادی از زندان مطرح کردند)، که همه بر پایه دیالکتیک استوار بود. به طوری که اگر عینک دیالکتیکی را از چشمان شریعتی کامل (که تا لحظه مرگ بر چشمان او قرار داشت) برداریم، عمود خیمه اندیشه شریعتی فرو خواهد ریخت و دیگر از اندیشه او به جز مشتی اطلاعات عمومی چیزی باقی نخواهد ماند.^۱

آنان نخستین حملات خاموش خود به اندیشه شریعتی را از طریق حمله به همین دیالکتیک شریعتی شروع کردند چراکه نتولیرالیسم به خوبی دریافته بود که اگر متدولوژی دیالکتیک را از اندیشه شریعتی بگیریم؛ «اصل مبارزه طبقاتی در فلسفه تاریخ، اصل سوسیالیسم در بینش اقتصادی، اصل تکامل تاریخی و تکامل اجتماعی و تکامل اپیستمولوژی و تکامل طبیعی و شدن انسانی» او نفی خواهد شد، اینجا بود که جریان نتولیرالیسم سرش بر عکس جریان لیبرالیسم بازرگان، که سعی می‌کرد در اتحاد با ارتجاع و جذمیت و دکماتیسم^۲ به موزه تاریخ فرستادن اندیشه شریعتی بود! غافل از آن که - سوره صف- آیات ۸ و ۹ - «يُرِيدُونَ لِيُطْفَؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُنْمٌ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ - هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» - می‌خواهند نور خدا را با باد دهانشان خاموش کنند در صورتی که خداوند پشتیبان این نور است اگرچه کافران را این خوش نیاید - آن نور خدا همانی است که فرستاد پیامبران خود را برای هدایت مردم و دین حق، همان هدایت و دینی که بر تمامی اندیشه‌های راست و ارتجاعی دیگر پیروز خواهد شد، اگرچه مشرکین را خوش نیاید.»

علی ابحاله بدون مسلح شدن به این متدولوژی دیالکتیکی شناخت عصری و زمانی اسلام و قرآن و وحی و دین و... به صورت تطبیقی امکان پذیر نخواهد بود و آن چه مرز نگرش اسلام انطباقی و اسلام تطبیقی و اسلام دکماتیسم مشخص می‌کند همین نگاه دیالکتیکی به وحی و قرآن و اسلام و شیعه داشتن است و بدون این متدولوژی دیالکتیکی هرگز نمی‌توانیم صاحب یک بینش تطبیقی از دین و اسلام و شیعه و وحی بشویم و همین مرز از مو باریکتر و از شمشیر تیز تر بود که آن چنان که زرتشت می‌گفت؛ صراط بین جهنم و بهشت- اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی گردید، به طوری که باعث شد تا اندیشه شریعتی را از اندیشه بزرگان و احیاء گران قرن نوزدهم و بیستم از؛ سیدجمال الدین اسدآبادی گرفته تا محمد عبده و حتی اقبال لاهوری جدا کند، اگرچه آن اندیشمندان بزرگ پیش کسوتان حرکت شریعتی بودند ولی به خاطر نداشتن عینک و نگرش دیالکتیکی باعث گردید تا همگی در عرصه اندیشه به ورطه انطباقی با علم پزینیویستی در غلطند و این تنها شریعتی تک سوار عرصه اندیشه تطبیقی بود که توانست بر پایه متد دیالکتیک خود سنگرهای تطبیقی را

۳. و به خاطر همین امر بود که جریان نتولیرالیسم‌های مذهبی که از سال ۷۰ و پس از جدائی از رژیم مطلقه فقهاتی و تحت رهبری دکتر عبدالکریم سروش (دکتر فرج دباغ) و مجله کیان که پس از کیهان فرهنگی ارگان تئوریک این نحله بود (البته بعدها دفتر پژوهش اندیشه‌های شریعتی تحت رهبری یوسف اشکوری جاده صاف کن همین اندیشه انحرافی و اپورتونیستی نتولیرالیسم‌های مذهبی کیان - سروش در اندیشه شریعتی شدند و کوشیدند با سمپاتی شرم گینانه از اندیشه نتولیرالیسم‌ها به شکل الآمد اندیشه شریعتی را استحاله کنند و دیالکتیک و مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم و رادیکالیسم اندیشه او را استحاله نتولیرالیسمی نمایند، که با شکست پروژه رفرمیسم سیاسی خاتمی تمامی این دکان‌های دو نیش لیبرالیسمی و نتولیرالیسمی تعطیل گردید و حقیقت اندیشه شریعتی برای بار سوم خود را به نمایش تاریخی گذاشت و ثابت کرد که این اندیشه مردنی نیست.

۴. توجه به اعلامیه مشترک بازرگان - مطهری بر علیه شریعتی در سال ۵۷ و طرح اسلام غیر سیاسی یا اسلام آخرتی و غیر دنیائی بازرگان در اواخر حیات خود که همه در راستای همین جدال اندیشه لیبرالیسمی بازرگان با شریعتی بود) به جنگ اندیشه شریعتی برود، و نتولیرالیسم (جریان سروش) کوشید تا جنگ تمام عیار نظری خود را بر پایه لیبرالیسم عریان اقتصادی و سیاسی و فلسفی و... با اندیشه شریعتی از سر گیرد، که البته هدف از این جنگ تئوریک آن چنان که اکبر گنجی سمپات صف اول این جریان مطرح کرد؛ (و بعد نوجه‌های درجه دوم و سوم این جریان امثال ابراهیم نبوی پس از پایان یافتن سناریوی توابع با روزنامه کیهان و مصاحبه‌های آنچنانی‌اش در زندان و رفتن به آلمان این جریان اپورتونیستی را ادامه دادند.

آنچنان که اصل هر حقیقت نظری غیر از اصل واقعیت خارجی که موضوع آن حقیقت نظری ذهنی می‌باشد.^۱

پس شناخت ما از اسلام غیر از خود اسلام است و شناخت ما از قرآن غیر خود قرآن است و شناخت ما از دین نیز غیر از خود دین است و به علت همین تنوع تاریخی (یا طولی) و فردی (یا عرضی) شناخت‌های افراد از قرآن و وحی و دین و... می‌باشد که شریعتی (در مقدمه اسلام شناسی ارشاد) اصل تکامل در شناخت را مطرح می‌کند و معتقد است که؛ «تکامل در شناخت دین و اسلام و قرآن تکامل در فهم ما از دین است که باید پیوسته و تا آخر زمان ادامه داشته باشد» این تکامل در رابطه عقلانی و نظری ما با دین است و نه تکامل در خود دین (یا خود وحی و یا خود اسلام) از نظر شریعتی برای این که؛ وحی و قرآن و اسلام و دین محمد بتواند در زمان زندگی کند، باید با - زبان زمان- او را شناخت^۲ و به خاطر این نیاز به شناخت زمانی و عصری از قرآن و دین و اسلام و وحی و... است که شریعتی موضوع متدولوژی دیالکتیکی را در عرصه «اپیستمولوژی دینامیک توحیدی» مطرح می‌کند و عنوان می‌سازد که این بزرگترین کشف پیامبر می‌باشد، او معتقد است که تنها از طریق این متدولوژی است که ما می‌توانیم قرآن را بشناسیم، اسلام را فهم کنیم و شیعه را تبیین نمائیم و به همین علت بود که شریعتی از زمانی که به مرحله - شریعتی کامل - که همان شریعتی دیالکتیسیستین یا شریعتی تطبیقی بود رسید و با شریعتی جوان یا شریعتی انطباقی (که اوج آن در شریعتی اسلام شناسی مشهد بود) خداحافظی کرد، تمامی تحلیل‌های تاریخی خود را از ابراهیم خلیل (در کنفرانس‌های میعاد با ابراهیم - سال ۴۸) گرفته تا امام حسین (در مقاله و کنفرانس حسین وارث آدم سال ۴۹ و کنفرانس شهادت) و علی (در کنفرانس قاسطین و مارقین و ناکثین - آبان ۵۱) تا بودا و لائوتسو و کنفسیوس و زردشت و... (در درس‌های تاریخ ادیان از درس یک تاریخ ادیان تا درس ۱۴ تاریخ ادیان که از فروردین سال ۵۰ تا بهمن ماه سال ۵۰ طول کشید) همچنین تمامی تبیین‌های فلسفی انسان شناسی (در کنفرانس‌های انسان و اسلام در سال ۴۹ و کنفرانس‌های اسلام شناسی ارشاد در درس‌های ۱۵ و ۱۶ اسلام شناسی که در ماه‌های بهمن و اسفند سال ۵۰ ایراد گردید) و تبیین‌های جامعه شناسی (در کنفرانس‌های درس‌های سوم و چهارم و پنجم اسلام شناسی ارشاد ایراد شده در فروردین و اردیبهشت سال ۵۱) و تبیین‌های تاریخی (در کنفرانس درس‌های ششم تا بیست و هفت اسلام

۱. زیرا اصل وحی و قرآن و دین و اسلام یک واقعیت و فکت بیرونی طبیعی و اجتماعی و تاریخی است اما شناخت دین یا شناخت قرآن یا شناخت اسلام که به غلط ما آن را خود وحی یا خود دین یا خود قرآن یا خود اسلام می‌نامیم، حقیقت‌های نظری هستند که از طریق دستگاه دراکه فرد فرد، افراد حاصل شده است و به همین خاطر است که ما به تعداد اسلام شناسان اسلام داریم و به تعداد مفسرین قرآن، قرآن داریم و به تعداد متکلمین دین و به تعداد عرفای حقیقی عرفان و باز به همین خاطر است که (آنچنان که معلمان شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» می‌گوید پیامبر در وصف تفاوت دو شناخت ابودر و سلمان از اسلام می‌فرماید: «لو علم ابودر ما فی قلب سلمان فقد کفره یا فقد قتله» - اگر ابودر از شناخت سلمان به اسلام آگاه می‌شد، ابودر (توسط مقایسه شناخت سلمان از اسلام و وحی و دین محمد با شناخت خودش از این سه مقوله) سلمان را کافر می‌شمرد یا ابودر سلمان را به قتل می‌رساند. از نگاه پیامبر تفاوت دو نوع شناخت ابودر و سلمان که هر دو از مومنان خاص و خیره و فرهیخته و دست پرورده مستقیم محمد می‌باشند، از یک واقعیت واحد وحی تفاوت از کفر تا ایمان است، البته از نگاه خودشان و اگر نه از نگاه «دیالکتیک بین محمد» این تضاد در شناخت رحمت است چنان که در این رابطه می‌فرماید: «ان فی اختلاف علماء امتی رحمه یا ان فی اختلاف امتی رحمه» - تضاد بین امت من و بین علماء امت من رحمت است (چرا که این تضاد است که عامل تحرک و تحول و تکامل و اعتلا و استحاله امت من می‌گردد.

۲. آنچنان که شریعتی می‌گوید: با زبان روز حرف اسلام را زدند - اسلام تطبیقی - نه با زبان اسلام حرف روز را بزنیید - اسلام انطباقی لیبرالیسم‌ها و نتولیرالیسم‌ها و مجاهدین خلق- و نه با زبان دکماتیسم فلسفه یونانی ارسطویی حرف اسلام را بزنیید - اسلام دکماتیسم مطهری.

"ما و نشر مستضعفین - بقیه از صفحه اول"

سرچشمه شاید توان گرفتن به بیل چون پر شود نشاید گذشتن به بیل

به هر حال درخت جنبش ذهنی و عینی شریعتی به خصوص در مدت یکسال بعد از مرگ او آن چنان ریشه دار شده بود که دیگر با این تیرهای عوام فریبانه هژمونی مطلقه فقهاتی، جنبش اجتماعی ۵۷ کوچکترین لرزه بر اندامش نمی‌افتد هر چند توانستند عکس‌های شریعتی را از سطح جنبش اجتماعی قبل از شهریور ۵۷ در سرتاسر ایران جاروب کنند و عکس‌های مقام عظامی ولایت مطلقه فقهاتی را که در ماه قرار گرفته بود! جایگزین آن سازند، ولی در شرایطی که هژمونی مطلقه فقهاتی به علت فقدان حداقل تئوری و برنامه انقلابی توان پاسخگویی حداقل هم به سوپژکتیو جنبش اجتماعی ۵۷ را نداشت، راهی جز این برایش نبود که جهت تغذیه انقلابی سوپژکتیو جنبش اجتماعی ۵۷ تسلیم اندیشه جنبش سوپژکتیو سترگ شریعتی بشود، و نوشیدن این جام زهر را برای اولین بار تجربه بکند و تا بعد از پیروزی و کسب قدرت بتواند اندیشه مطلقه فقهاتی خود را توسط سرنیزه و زندان و نسل کشی و... جایگزین این جنبش شریعتی نماید؛ و به این ترتیب بود که بعد از اعلام خبر مرگ شریعتی در ۲۹ خرداد ۵۶ موج جنبش اجتماعی ۵۷ به صورت فراگیر در سرتاسر کشور راه افتاد، و هر چند دستگاه تحریف کننده تاریخ مطلقه فقهاتی می‌کوشید تا سرچشمه تاریخی جنبش اجتماعی ۵۷ را به مقاله روزنامه اطلاعات یا به مرگ حاجی مصطفی وصلش دهد، اما حافظه تاریخی توده‌های ما گواه‌اند که سرچشمه اولیه جنبش اجتماعی ۵۷ نه مقاله روز نامه اطلاعات بود و نه تظاهرات طلبه‌ها در قم که به خاطر این مقاله بود و نه مرگ حاجی مصطفی، و این چنین تاریخ جنبش اجتماعی ۵۷ را تحریف کردند حاصلی جز آفتاب را زیر گیره مخفی کردن نخواهد داشت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب	آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون	سمر چون برآید باز انشلق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقی کو را امس نیست
شمس در خارج اگرچه هست	فرد می‌توان هم مثل آن تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثر	نبودش در ذهن در خارج نظیر

این چنین بود که با اعلام مرگ شریعتی جنبش اجتماعی ۵۷ به صورت سرتاسری در تمامی مؤلفه‌های جاری و ساری گشت ولی -ای دریغا، ای دریغا و ای دریغ- که در شرایطی این جنبش اجتماعی ۵۷ با سوپژکتیو اندیشه شریعتی توسط شوک اعلام مرگ شریعتی جاری و ساری شد، که ایژکتیو تشکیلاتی هدایت کننده جنبش شریعتی در خلاء مطلق به سر می‌بردند و جنبش اجتماعی بدون رهبری و به صورت خودجوش، با اعلام مرگ شریعتی جاری گردید و زمینه‌انی گشت تا رهنان در کمین نشسته، از راه رسیده و قدرت عرصه تازه‌انی برای موج سواری فرصت طلبانه خود و تزریق هژمونی غاصبانه خود بر جنبش فراهم ببینند، و اینچنین بود که جنبش اجتماعی ۵۷ منحرف گردید. ولی با انحراف خود این سوال را برای همیشه بر پیشانی تاریخ ایران باقی گذاشت که: «در زمانی که ما آمدیم شما پیروان شریعتی کجا بودید؟»

به هر حال تمامی تلاش ما در این بخش از سلسله مقالات ما و نشر مستضعفین این است که به این سوال پاسخ دهیم، چراکه در آینده و آینده‌های تاریخ ایران و در هر زمانی که پیروان راستین شریعتی بخواهند آن عصا و چاروق نیمه راه را رها کرده شریعتی را برای رفتن بیوشند، موظفند در نخستین گام حرکت خود به این سوال تاریخی پاسخ دهند. چراکه تاریخ آینده ایران هرگز پیروان شریعتی را در آن تندپیچ حادثه تیره نخواهد کرد. برای پاسخ به این سوال مردافکن و فربه و تاریخ ساز، ابتدا به یک دسته بندی معرفت شناسانه در میان پیروان شریعتی در آن مقطع تاریخی می‌پردازیم:

یکی پس از دیگری در نورد و هرگز گرفتار دام‌های انطباقی نشود و همین موضوع بود که باعث گردید تا شریعتی شعار سلفیه سید جمال را گذشته گرائی و گذشته پرستی معنی نکند بلکه بالعکس آن را - گذشته شناسی- برای زندگی در حال بداند. شریعتی تنها با متدولوژی دیالکتیکی خود بود که به حفاری در معادن گذشته اسلام و وحی و قرآن و شیعه و... پرداخت و با حفاری توسط این متدولوژی توانست به معادن دست نخورده وحی و اسلام و قرآن و... دست پیدا کند و صاحب نگاه ابودر و سلمان و علی و... به اسلام شود، و توسط این متدولوژی بود که شریعتی توانست به جنگ - منطق ارسطویی و دکارتی و جهان بینی بطلمیوسی و اسلام فرهنگی سینوی ابوعلی سینائی و قرآن بر سر نیزه معاویه و تشیع صفوی و اقتصاد سرمایه‌داری و نقد قدرت‌های سه گانه زر و زور و تزویر- برود، شریعتی که دیالکتیک را ابتدا در انیورسال وجود مشاهده کرده بود، آن را به عرصه ذهن کشانید و از آن منطقی برای اندیشیدن و متدی برای ایپستمولوژی خود و انسان ساخت، و از آن عینکی جهت نگاه ذهن و عقل انسان برای جویدن تمامی صورت‌های ذهنی بیرونی بر پا کرد! البته عینکی که بر پایه توحید به عنوان جهان بینی باز استوار بود و نه عینکی که در زندان ماتریالیسم و یا جهان بینی بسته محصور گردد، اینجا بود که دیالکتیک شریعتی در عرصه ایپستمولوژی به صورت عینکی روشن در آمد در برابر دیالکتیک ماتریالیسم که عینکی تاریک به جهان بود، چراکه از نگاه شریعتی؛ «علم انسان به واقعیت خارجی توسط حقیقت نظری که محصول دستگاه دراکه او می‌باشد، تحقق پیدا می‌کند و هیچ واقعیت بیرونی و خارجی فی نفسه نمی‌تواند موضوع علم انسان قرار گیرد و به صورت ایژکتیو وارد - ذهن و عقل و دراکه- انسان شود» بلکه حتما باید یک استحاله سوپژکتیوی در آن صورت بگیرد تا آن ایژکتیو بیرونی بتواند موضوع عقل و ذهن قرار گیرد، بنا بر این «ایژکتیو بیرونی» بدو توسط حواس انسانی که سر پنجه‌های ادارکی انسان هستند به صورت سوپژکتیو درمی آیند و این تصورات ذهنی سوپژکتیو هستند که صورت‌های ذهنی را از واقعیت عینی خارجی تشکیل می‌دهند و به عنوان ماتریال اولیه دستگاه ادراکی (یا ذهن یا عقل) انسان در می‌آیند و سپس عقل انسان (یا ذهن افراد بشر) پس از تصاحب این ماتریال اولیه شروع به چکش کاری و استحاله دیالکتیکی بر روی آن می‌کند، لذا در این رابطه است که علمای منطق می‌گویند: «من فقد حسا فقد علما» - کسی که حس ندارد نمی‌تواند صاحب علمی نیز بشود. یا آن چنان که قرآن می‌گوید: سوره نحل -آیه ۷۸ «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» خدا شما را از شکم‌های مادرانتان زمانی خارج کرد که هیچ چیز نمی‌دانستید، پس برای علم و دانستن شما سمع و بصر و دل قرار داد (تا شما توسط آن شناختن را شروع کنید) شاید سپاس گزار خداوند گردید.»

ماحصل؛ شناخت یک «حقیقت نظری» است در صورتی که خود دین و وحی و قرآن یک «واقعیت عینی» مانند یک واقعیت خارجی می‌باشند، شاید بزرگترین کشف شریعتی در عرصه ایپستمولوژی کشف همین پیش فرض بزرگ ایپستمولوژیک باشد چراکه بعد از کشف این اصل بزرگ توسط شریعتی بود که باران اندیشه‌ها بر او باریدن گرفت، ابتدای این سرازیر شدن کاروان اندیشه‌ها بر شریعتی در زمانی بود که دیالکتیک به صورت سوال‌های تاریخی و اجتماعی در ذهن او هویدا گردید، یعنی این سوال‌های دیالکتیکی بودند که شریعتی را به پاسخ‌های دیالکتیکی کشانید، زیرا تا زمانی که سوال‌ها ذهن و عقل انسان را آبیستن نکنند امکان زایش مولدهای طبیعی از ذهن نخواهد بود و براین مبنا بود که شریعتی آن چنان که در ذهن خود این حقیقت بزرگ را تجربه کرده بود که سوال‌های بزرگ و دیالکتیکی می‌توانند ذهن انسان را به صورت دینامیک به حرکت در آورد، همین مکانیزم را نیز در رابطه با تحول جامعه به کار گرفت، به طوری که معتقد بود؛ برای به حرکت درآوردن جامعه و ایجاد تحول در آن ابتدا باید آن را سوال دار کرد تا جامعه با سوال دار شدن به تکاپوی افتاده و برای کسب پاسخ به آن سوال‌ها برآید؛ لذا بزرگترین خود ویژگی استراتژی تحول سوپژکتیوی اجتماعی شریعتی سوال دار کردن جامعه بود،

شریعتی های بزمی، شریعتی های رزمی، شریعتی های حزبی:

مقدمتاً قبل از اینکه به تشریح و تحلیل و تبیین این دسته بندی بپردازیم لازم است به این مساله توجه داشته باشیم که دسته بندی میان پیروان یک اندیشه در زمانی که آن اندیشه دارای پروسه تکوینی تاریخی باشد، امر جبری است و این دسته بندی فقط مختص به شریعتی نمی باشد بلکه تمامی اندیشه های تاریخی گرفتار این موضوع بوده اند؛ از پیامبران الهی که بر کشتی وحی سوار بوده اند گرفته تا اندیشه های مکتب های مدرن و مترقی جهانی، و به خاطر همین موضوع بود که پیروان محمد پس از مرگ محمد، به موازات این که آتش نشان کوه وحی خاموش گردید و مواد مذاب خارج شده از این آتش نشان سرد گردید، پیروان محمد به سه دسته «بزمی ها و رزمی ها و حزبی ها» تقسیم شدند. پیروان رزمی محمد شامل عمر و سعد ابن ابی وقاص و خالد ابن ولید و غیره بودند، و پیروان بزمی محمد شامل عثمان ها و عبدالرحمن ابن عوف ها و... بودند و پیروان حزبی محمد شامل علی ها و ابودرها و بلال ها و... بودند، و هم چنین این امر در رابطه با جریان های مدرنی مثل مارکسیسم هم صادق است، چراکه در میان پیروان مارکس نیز هم پیروان بزمی امثال کائوتسکی و... وجود دارد و هم پیروان رزمی مثل استالین و تروتسکی و... وجود دارد و هم پیروان حزبی امثال لنین و... هستند، البته علت این موضوع کاملاً واضح است چراکه اگر تکوین یک اندیشه صورت تاریخی نداشته باشد و به صورت یک - پکیج غیرتاریخی - به جامعه عرضه گردد در آن صورت، آن دعوت و پیام و نحله و مکتب نمی تواند میان طرفداران خود دسته بندی داشته باشد. در رابطه با حرکت شریعتی هم موضوع به همین شکل بود آن چنان که قبلاً هم مطرح کردیم حرکت دعوت شریعتی از آغاز تا انجام - یک دعوت غیرتاریخی و پکیجی - نبود که بتواند یک عده پیروان تراشیده یک دست به جامعه (مانند کلاس های آکادمیک افلاطون) بدهد، بلکه بالعکس دعوت شریعتی در کانتکس یک پروسه زمانی و تاریخی تکوین پیدا کرده است که در این کانتکس، هم خود شریعتی پرورده شده است و هم دست پروردگان و پیروان شریعتی پرورده شده اند و از آنجائی که پروسه تکوین اندیشه شریعتی دارای فرآیندهای مختلف تئوریک در عرصه استراتژی و هم در عرصه ایدئولوژی بوده است، لذا در این رابطه تنوع پیروان شریعتی یک امر تاریخی و واقعی می باشد. در این رابطه می توان پیروان شریعتی را در آن مقطع تاریخی به سه دسته تقسیم کرد:

اول بزمی ها: که دلالت بر آن دسته از پیروان شریعتی می کرد که در آن مقطع تاریخی بر پایه یک نگرش کنسرواتیستی یا محافظه کارانه ای که داشتند معتقد به حرکت های فردی؛ فرهنگی؛ غیر سیاسی بودند.

امثال حسن حبیبی، حاجی فرج دباغ، صادق خرازی و... جزء این دسته از پیروان شریعتی بودند که دیدیم سرانجام کار آنها به کجا رسید، و آنها به صورت معمار های سرکوب رژیم مطلقه قفاهتی درآمدند.

دوم رزمی ها: که دلالت بر آن دسته از پیروان شریعتی می کرد که معتقد به حرکت های: تشکیلاتی؛ قهرآمیز؛ قدرت خواهانه بودند.

تقریباً تمامی جریان های مسلحانه ای که بعداً در حمایت از رژیم مطلقه قفاهتی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را تشکیل دادند و جریان هایی که بعد از کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق به صورت جداگانه حرکت های چریکی را از سر گرفتند و نیز جریان های مسلحانه ای امثال فرقان و حتی اکثر بچه های عملیاتی قاعده تشکیلات مجاهدین (بعد

از ۳۰ خرداد ۶۰) همه از پیروان شریعتی بودند، و جزو این دسته از پیروان شریعتی قرار می گرفتند.

سوم حزبی ها: که دلالت بر آن دسته از پیروان شریعتی می کرد که معتقد به حرکت های: جمعی و تشکیلاتی؛ اقدام عملی سازمان گرایانه حزبی؛ نهضت خودآگاهی بخش طبقاتی، اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و دمکراتیک، جهت اعتلای جنبش های اجتماعی سیاسی، طبقاتی و دمکراتیک جامعه.

در این رابطه آن چنان که قبلاً هم مطرح کردیم نشر مستضعفین تنها جریانی از پیروان شریعتی بود که از همان تابستان سال ۵۵ و پس از جمع بندی های گنبره تئوریک به این راه اعتقاد پیدا کرد و در راستای این اعتقاد کوشید تا تحت یک پروسه درون تشکیلاتی پنج ساله امکانات ابژکتیو و سوژکتیو این استراتژی را فراهم سازد، که با شروع جنبش اجتماعی ۵۷ و پس از اعلام خبر مرگ شریعتی و پیروزی سریع جنبش ضد استبدادی در بهمن ماه ۵۷ امکان انجام این مقصود از بین رفت و برای نشر مستضعفین راهی جز علنی کردن حرکت خود «با همان اندک ره توشه حرکت دو ساله درونی» باقی نماند، این چنین شد که نشر مستضعفین بالاخره در بهار ۵۸ حرکت خود را علنی کرد اما این علنی شدن حرکت نشر مستضعفین در بهار ۵۸ و در شرایطی صورت می گرفت که به لحاظ آسیب شناسی خود تشکیلات نشر مستضعفین پروسه استکمالی حرکت خود را کامل نکرده بود و لذا حالت نارس و سزایینی داشت، و هم پیروان شریعتی که تنها مخاطبان اولیه حرکت نشر مستضعفین بودند گرفتار بحران هویت و بحران سیاسی و بحران تشکیلاتی بودند، که این دو آسیب بالقوه باعث گردید که با توجه به این که نشر مستضعفین تنها صدای حزبی و رادیکالیسم و سوسیالیسم حرکت شریعتی بود به شدت در جامعه سال ۵۸ مطرح گردد و آن چنان این رشد فیزیکی تشکیلات نشر مستضعفین غیرمترقبه بود که تمامی دست اندکاران تشکیلات نشر مستضعفین دچار شک شده و تقریباً آچمز شده بودند، البته دلیل آن واضح بود چراکه تشکیلات نشر به لحاظ کادری توان مدیریت آموزشی و پرورشی این همه نیروهای جذب شده را نداشت و در یک شرایط تاریخی قرار گرفته بود که نه می توانست جذب خود را تعطیل کند و کرکره ها را پائین بکشند و نه می توانستند از پس خواسته های این همه نیروهای جذب شده و در حال جذب بر آیند، چراکه:

اولاً- غیر از تشکیلات نشر مستضعفین هیچ جریان دیگر حزبی در راستای خط شریعتی وجود نداشت.

در ثانی- با برونی کردن حرکت نشر حیات ما در گرو «شناوری» در میان این نیروهای شریعتی بود.

به این ترتیب بود که نشر مستضعفین تصمیم گرفت که یک استراتژی محوری حول شرایط بحرانی به وجود آمده اتخاذ نماید که برای این منظور اقدام به تقسیم کار عرصه های مختلف جنبش دمکراتیک و طبقاتی و سیاسی و اجتماعی کرد، که در این رابطه - کانون ابلاغ اندیشه های شریعتی- (در اواخر سال ۵۸) جهت بخش جنبش اجتماعی، و «آوای مستضعفین» نیز جهت بخش جنبش دانشجویی و «راه مستضعفین» جهت بخش جنبش دانش آموزی و «خروش مستضعفین» جهت بخش جنبش زنان، و «بازوی مستضعفین» جهت بخش در جنبش کارگران و خود - آرمان مستضعفین- به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی حزب مستضعفین مطرح گردید. هدف از این استراتژی در آن مرحله:

اولاً- خودمختار کردن بخش های مختلف جنبش بود تا توسط آن حجم بار مطرح شده در فوق از دوش سلف نشر مستضعفین کم گردد.

در ثانی- و شرایطی جهت انجام پراتیک مستقل برای بخش های مختلف جنبش فراهم گردد.

اتخاذ این استراتژی در آن تاریخ تا اواسط سال ۵۹ تقریباً برای نشر مستضعفین مفید واقع شد ولی این آرامش صورتی ظاهری داشت چراکه یک مرتبه در نیمه دوم سال ۵۹ تا چشم باز کردیم با یک سونامی از بحران درونی روبرو شدیم که تقریباً تمامی سکان تشکیلات نشر مستضعفین را به لرزه درآورده بود، بحران سال ۵۹ نشر مستضعفین یک بحران مقطعی نبود که در همان زمان تکوین پیدا کرده باشد، بلکه

۱. مثلاً شما هرگز نمی توانید میان طرفداران هایدگر یا مولانا دسته بندی فوق را انجام دهید. چراکه نه پیام و دعوت مولانا و نه پیام و دعوت هایدگر به صورت تاریخی بر جامعه انسانی جاری و ساری نگشته است، اما پیام محمد و مارکس به صورت تاریخی بر جامعه انسانی جاری شده است، محمد در عرض ۲۳ سال پراتیک کرده تا توانسته است این پیام خود را بر بشریت عرضه نماید، طبیعی است که در عرض این ۲۳ سال منحنی حرکت محمد صورت ثابتی نداشته است، برای ۱۳ سال محمد مانند یک مسیح در مکه در برابر سختی های دعوت، تحمل و صبر می کرد و هیچگونه واکنش عکس العملی از خود نشان نمی داد، اما در ده ساله مدنی همین مسیح ۱۳ ساله مانند یک آتش نشان و طوفان بر سر مشرکین و کفار ظاهر می گردد و در مدت ۸ سال بیش از ۵۴ حرکت نظامی انجام می دهد که حاصل همه این ها همان تاریخی کردن و تاریخی بودن دعوت را نشان می دهد.

"وحی - بقیه از صفحه اول"

لذا در این رابطه بود که خود وحی می‌بایست به عنوان یک تجربه باطنی جهت اعتلای وجودی بخشیدن به محمد در آید تا در بستر آن محمد بتواند رفته رفته تکامل پیدا کند و در ظل این تکامل شرایط پذیرش وحی در وجود او بوجود آید. در همین رابطه است که از نظر ابن خلدون علت اینکه حجم فیزیکی آیات انزالی بر محمد رفته رفته تکامل پیدا کرده است و هر چه از زمان بعثت پیامبر می‌گذشته طول آیات وحی بر محمد بیشتر شده است، (مثلا آیات مدنی بسیار طولانی‌تر از آیات مکی هستند) رشد و اعتلای وجودی محمد در بستر پراکسیس وحی بوده که فونکسیون این اعتلا در محمد عامل رشد ظرفیت و توانایی محمد به عنوان مهبط وحی بوده است. دومین زاویه‌ای که توسط آن، ابن‌خلدون رابطه بین وحی و محمد را مورد مطالعه قرار می‌دهد، زاویه جامعه‌شناسی است، که از این زاویه وقتی ابن‌خلدون فونکسیون وحی محمد را در جامعه مکه و مدینه و عربستان عصر محمد مورد مطالعه قرار می‌دهد، معتقد می‌شود که محمد دو تا معجزه در زندگی خود به انجام رسانید. یکی قرآن و دیگری ایجاد وحدت درون قبایل بدوی عربستان بود که گاهاً به خاطر چریدن یک گوسفند از چراگاه قبیله دیگر چهل سال به جنگ و کشتار با یکدیگر می‌پرداختند. محمد توسط حرکت و نهضت خود این قوام پراکنده و خونخوار را بر پایه شعار «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (سوره آل‌عمران - آیه ۱۰۳) به وحدت رسانید. آنچنانکه مولانا در این رابطه می‌گوید، مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر دوم - صفحه ۳۷۷ سطر پنجم به پائین:

دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت	یک زدیگر جان خون آشام داشت
کین‌های کهنه‌شان از مصطفی	محو شد در نور اسلام و صفا
اولا اخوان شدند آن دشمنان	همچو اعدادا عنب در بوستان
وزدم المومنون اخوه به بند	در شکستند و تن واحد شدند
صورت انگورها اخوان به وند	چون فشردی شیره واحد شوند
غوره و انگور ضدانند لیک	چونک غوره بخته شد شد یار نیک
غوره‌ائی کو سنگ بست و خام ماند	در ازل حق کافر اصلیش خواند
آفرین بر عشق کل اوستاد	صد هزاران زره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر	یک سبوشان کرد دست کوزه گر

البته آنچه که فوقاً در طرح نظریه ابن‌خلدون و وحی مطرح کردیم نباید دلالت بر تائیدیه ما بر نظریه ابن‌خلدون باشد، بلکه هدف ما از طرح نظریه ابن‌خلدون و مولانا در اینجا فقط به آن دلیل بوده که برای مخاطب خود روشن کنیم که وحی نبوی برای محمد و برای جامعه محمد هم حالت تجربی داشته و هم حالت پرورشی و رابطه محمد با وحی هرگز یک حالت انفعالی یک طرفه ضابط صوتی یا آینه‌ای نبوده است. بلکه بالعکس خود محمد و جامعه محمد با وحی محمد پراتیک می‌کرده‌اند و به موازات این پراتیک تکامل و اعتلا پیدا می‌کرده‌اند. همین اعتلا و تکامل محمد و جامعه محمد بوده که در کنار تاریخی شدن وحی، زمینه تاریخی شدن خود محمد و جامعه محمد که مدینه‌النبی خوانده می‌شود فراهم کرده است. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» - و بدینسان ما شما را امتی نمونه کردیم تا آنچنانکه محمد بر شما الگو و نمونه است شما بر دیگران نمونه و الگو گردید. (سوره بقره - آیه ۱۴۳)

۱- قرآن و وحی: البته جای گفتن ندارد که علت اینکه ما در مبحث دینامیزم قرآن به بررسی رابطه خدا و وحی یا رابطه قرآن و وحی و یا رابطه محمد و وحی و یا رابطه عقل و وحی پرداختیم به این دلیل می‌باشد که:

اولا آنچنانکه هگل مطرح می‌کند در یک جامعه دینی هم انحطاط و هم اعتلای آن جامعه از کانال دین می‌گذرد و از آنجائیکه جامعه ما یک

این بحران ریشه‌ای عمیق‌تر داشت که به سال ۵۸ بازگشت پیدا می‌کرد. ریشه پیدایش بحران سال ۵۹ نشر مستضعفین سه مؤلفه مختلف داشت که در اینجا به شرح آن می‌پردازیم:

اول - تنوع نگرش و بینش و کاراکتر پیروان شریعتی که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ جذب حرکت نشر مستضعفین شده بودند.

دوم - عدم برخورد مدیریت نشر جهت یکسان‌سازی و تحول در نگرش‌ها و بینش‌ها و روش‌ها و کاراکترهای متعدد افراد جذب شده به علت آفت کمیت‌گرایی مدیریت نشر.

سوم - ظهور هیولای چریک‌گرایی مذهبی از نیمه دوم سال ۵۸ که شانه به شانه حرکت نشر پیش می‌رفت و تمامی جریان‌های سیاسی و تشکیلاتی جامعه را مانند یک اپیدمی زمین گیر کرده بود.

در راستای این سه مؤلفه بود که بحران سال ۵۹ نشر مستضعفین به صورت فراگیر به وجود آمد که به علت بسته شدن فضای سیاسی جامعه و نظامی و پلیسی شدن اوضاع و سرانجام مسلط شدن هیولای چریک‌گرایی مذهبی بر فضای آن روز جامعه، به خصوص اواخر سال ۵۹ و بهار سال ۶۰ امکان هر گونه حرکتی از مدیریت نشر گرفته شد و به جز چند نشست مدیریت نشر کاری از پیش نبرد تا اینکه ۳۰ خرداد فرا رسید و دیگر نه از تاک نشانی گذاشت و نه از تاکستان نشان و اثری باقی ماند. آنچه در رابطه با آن سه مؤلفه بحران را در این جا نیاز به گفتن و شرح تفصیل دارد این که:

در رابطه با مؤلفه اول یعنی کثرت در روش و بینش و نگرش و کاراکترهای پیروان جذب شده شریعتی (آن چنان که قبلاً در رابطه با این موضوع به اشاره رفت)، بزرگترین مشخصه پیروان شریعتی در آن زمان همین کثرت‌های بینشی و نگرشی و کاراکتری و روشی پیروان شریعتی بود که مدیریت نشر در سال‌های ۵۸ و ۵۹ به آن توجه نداشت و چنین می‌اندیشید که تنها با اعلام این که پیرو شریعتی است و چند کتاب از شریعتی خواندن کافی است که فرد را عضو خانواده نشر قرار دهیم. در صورتی که در خانواده پیروان شریعتی تفاوتی از حسن حیثیتی تا اکبر گودرزی وجود دارد که با هیچ اکسیری نمی‌توان این خندق را پر کرد و همین موضوع باعث گردید تا با سرازیر شدن پیروان شریعتی به تشکیلات نشر که با بینش‌های مختلف و نگرش‌های مختلف و کاراکترهای متعدد بودند، از آنجائی که هیچ برخورد اصلاحی توسط مدیریت نشر برای مقابله و وحدت این کثرت صورت نمی‌گرفت. در نتیجه این امر باعث گردید تا چشم خودمان در نیمه دوم سال ۵۹ باز کردیم، دیدیم که تشکیلات نشر به صورت یک جعبه مارگری درآمده است که در این شهر فرنگ از هر رنگی بخواهی آدم وجود داشت و هر کدام بر منظر خود، نشر را تعریف می‌کرد. آنکه دارای بینش چریکی بود، نشر را یک حرکت چریکی می‌دید و آنکه دارای بینش و خصلت عافیت طلبانه بود، نشر را یک موسسه فرهنگی و خیرخواهانه می‌دید و آنکه بینش حزبی داشت، نشر را حزبی می‌دید، به این علت بود که همگام با پلیسی و نظامی شدن شرایط و رشد غول آسای هیولای چریک‌گرایی مذهبی، شرایط برای رشد آن نطفه‌های آماده درون تشکیلات نشر فراهم می‌شد، این چنین بود که وقتی این تخم مرغ‌ها در فضای سال ۶۰ بدل به جوجه شدند، هر کدام از این جوجه‌ها دارای مشخصه منحصر به فردی بود. منظور از این روایت آن بود که تنوع پیروان شریعتی که یک امر تاریخی و طبیعی می‌باشند در عرصه یک حرکت سازمان‌گرایانه حزبی درساز می‌باشد و بزرگترین مسئولیت مدیریت این گونه حرکت‌ها «یکسان‌سازی تنوع‌های کاراکتری و بینشی و روشی و نگرشی» پیروان شریعتی است و تا زمانی که این پروسه تجانس در میان پیروان شریعتی صورت نگیرد امکان حرکت سازی از پیروان شریعتی وجود ندارد.

والسلام

جامعه دینی می‌باشد و دین اسلام که دین مردم ما است، مولود وحی محمد و قرآن می‌باشد. لذا برای شناخت حقیقی و علمی و راستین این دین هیچ راهی برای ما وجود ندارد جز اینکه از طریق همین وحی به شناخت خود وحی بپردازیم.

ثانیا برای شناخت حقیقی این وحی هم راهی برای ما وجود ندارد جز اینکه ارکان این وحی را بشناسیم، چراکه این وحی محمد بوده که عامل شکل گیری قرآن و اسلام و... شده است نه بالعکس، لذا برای درک و شناخت این وحی ما راهی نداریم جز اینکه رابطه ارکان وحی را که عبارتند از خداوند به عنوان منبع و آبشخور وحی و محمد به عنوان واسطه وحی و قرآن به عنوان موضوع وحی را با خود وحی مورد بررسی قرار دهیم.

ثالثاً از آنجائیکه جامعه ما در این شرایط تاریخی هم در انحطاط سوبژکتیوی و هم در انحطاط ابژکتیوی به سر می‌برد جهت تحول و اعتلای این جامعه برای ما راهی وجود ندارد جز اینکه از طریق این دین و این وحی و این قرآن که زمانی عامل تحول و اعتلای تاریخی مسلمانان بوده است، اما در این شرایط به علت کج فهمی‌ها و کج آموزش دهی‌ها و کج راه رفتن‌های مسلمانان و بد معرفی کردن حاکمیت‌های غاصب به جهت توجیه دینی حاکمیتشان اگر بگوئیم که سیر قهرانی و انحطاطی که در مدت ۳۰ سال گذشته این دین به علت تحریفات و تبلیغات انحرافی و ترویجات سوء فقهی در جامعه ما توسط حاکمیت مطلقه فقه‌پسندی پیدا کرده است، از ۱۴۰۰ سال گذشته تاریخ این دین بیشتر بوده است قضاوتی به گزاف نکرده‌ایم، لذا این امر ما را مجبور می‌سازد که برای فهم راستین و علمی و حقیقی و اولیه این دین و برای شناخت دینامیزم این کتاب و این پیام و این دین فقط از طریق شناخت خود این وحی و این پیام وارد شویم.

رابعاً تا زمانی که نتوانیم از طریق خود وحی به کشف دینامیزم این کتاب و این پیام و این دین برسیم امکان تحول سوبژکتیو دینی در این جامعه برای ما وجود نخواهد داشت.

خامساً برای بررسی رابطه قرآن و وحی از آنجائیکه متن قرآن به عنوان تنها نمونه عالی‌ترین مرحله وحی نبوی و اصلا وحی می‌باشد که بر هستی و انسان و پیامبران وارد شده است؛ لذا می‌کشیم که قبل از اینکه رابطه خدا و وحی و رابطه محمد و وحی و رابطه عقل و وحی را مورد بررسی قرار دهیم، رابطه قرآن و وحی را مورد مطالعه قرار دهیم و دلیل عمده این انتخاب هم این می‌باشد که آنچنانکه فوقاً به اشاره رفت از آنجائیکه از نظر مرحله تکاملی وحی‌انی که محمد تجربه کرده است به صورت یک امر استثنائی می‌باشد که در میان بشریت نه قبل از محمد و نه بعد از محمد هرگز در این حد از تکامل و تعالی تجربه و حیاتی صورت نگرفته است، لذا برای درک و فهم دیسکورس و ماهیت و مضمون این وحی (وحی نبوی محمد) روش دیگری برای ما نمی‌ماند جز اینکه توسط خود این وحی، این وحی را بشناسیم. برای این کار البته در حاشیه از تجربه‌های الهامی انسان‌های متعالی امثال علی و مولوی و اقبال و شریعتی استفاده خواهیم کرد ولی متن کار ما در این قسمت فقط قرآن خواهد بود. قبل از اینکه وارد موضوع شویم بهتر است ابتدا تعریفی از وحی ارائه دهیم:

«وحی در لغت عبارت است از انتقال سریع و مخفی معنا به مخاطب.» البته وحی در قرآن در شکل الهی آن (نه وحی شیطانی) عبارت است از هدایتگری موضوع در رفتنش، در مسیر تکاملی وجود جهت کسب اعتلای مقدر. آنچه از این تعریف وحی دریافت می‌گردد، اینکه در یک تقسیم بندی کلی وحی از نظر قرآن به دو دسته وحی الهی و وحی شیطانی تقسیم می‌گردد. در رابطه با وحی الهی که از نظر قرآن بر تمامی پدیده‌های وجود از جماد و نبات گرفته تا حیوان و انسان هدایتگری می‌کند، خود این وحی الهی (نه وحی شیطانی) با فونکسیون آن دارای دو اقلیم جداگانه می‌باشند زیرا خود وحی به لحاظ پدیدار شناسی جزو واقعیت‌های عینی و وجودی خارجی می‌باشد، در صورتی که فونکسیون

وحی الهی آنچنانکه از تعریف فوق بر می‌آید یک مقوله ایپستمولوژیک و معرفت شناسانه است. آنچنانکه در مباحث گذشته دینامیزم قرآن مطرح کردیم بر پایه تبیین علامه اقبال لاهوری از وحی، این پیوند وحی با تکامل و حرکت و شدن پدیده‌ها یا به بیان قرآن آیه‌ها امری جبری می‌باشد (البته باز هم تاکید می‌کنیم که آنچه مقصود ما از وحی در اینجا می‌باشد همان وحی مثبت یا وحی الهی است) چراکه آنچنانکه قرآن در:

(سوره فصلت - آیه ۱۲) «... وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا...» از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر کل وجود جاری شده است. و در

(سوره الزلزله - آیات ۴ و ۵) از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر جمادات وارد می‌شود: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا - بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» و در

(سوره النحل - آیه ۶۸) از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر زنبور عسل وارد می‌شود: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا و...» و در

(سوره القصص - آیه ۷) از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر مادر موسی جهت شیر دهی موسی وارد شده است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيه...» و در

(سوره النجم - آیات از ۷ تا ۱۰) از وحی‌انی نبوی سخن می‌گوید که فقط بر محمد نازل شده است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى - عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى - ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى - وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» و در

(سوره النساء - آیه ۱۶۳) از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر پیامبران ماقبل محمد نازل شده است: «... وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَأِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ...» و در

(سوره الشمس - آیات از ۷ تا ۱۰) از وحی‌انی سخن می‌گوید که به صورت مساوی بر تمامی انسان‌ها وارد می‌گردد: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» و در

(سوره الانبیاء - آیه ۷۳) از وحی‌انی سخن می‌گوید که بر جامعه هدایت شده وارد می‌گردد: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...»

آنچنانکه مشاهده می‌کنید وجه‌المشترک تمامی وحی‌های مختلف فوق عبارت از اینکه همه این وحی‌ها چه وحی تکوینی حاکم بر همه هستی باشد و چه وحی هدایتگری حاکم بر جمادات باشد و چه وحی حیاتی وارد شده بر زنبور عسل باشد و چه وحی الهامی نازل شده بر قلب مادر موسی و چه وحی نبوی نازل شده بر قلب محمد باشد و... همگی دارای مضمون هدایتگری در رفتن و شدن می‌کنند.

بنابراین از نظر قرآن در عرصه جهان غیر انسانی، اعم از جماد و نبات و حیوان فقط وحی الهی حاکم می‌باشد، اما در عرصه انسانی دو نوع وحی منفی و مثبت یا وحی الهی و وحی شیطانی حکم می‌راند. «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (سوره شمس - آیات ۷ تا ۱۰)

مثوی - چاپ نیکلسون - دفتر چهارم - صفحه ۷۰۳ سطر پنجم به بعد:

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد	تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نشور اتقیا	و آن دگر بانگش فریب اشقیا
بانگ خار و بانگ اشکوفه شنو	بعد از آن شو بانگ خارش را گرو

۱. البته در کنار این انواع وحی‌های مثبت الهی قرآن یک وحی منفی هم مطرح می‌کند که آن را وحی شیطانی می‌نامد (سوره الانعام - آیه ۱۲۱) «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» که این وحی اگر چه یک وحی‌انی است که بر کل وجود مانند وحی الهی حاکمیت ندارد و فقط در عرصه حرکت انسانی فونکسیون دارد با این حال این وحی نه تنها مانند وحی الهی دارای هدایتگری مثبت نمی‌باشد بلکه بالعکس، دارای فونکسیون منفی نیز است.

«يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...» (سوره الاعراف - آیه ۲۷)

«...إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (سوره يوسف آیه ۵)

«...وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ» (سوره ابراهیم آیه ۲۲)

۲ - خود وحی الهی از زاویه وجودی در قیاس با فونکسیون آن، دارای دو ساختار متفاوت می‌باشد چراکه وحی الهی به لحاظ ذاتی به صورت یک واقعیت عینی و برونی و ابژکتیوی می‌باشد در صورتی که فونکسیون وحی الهی از آنجائیکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم هدایتگری تکامل هدفمند پدیده‌ها در عرصه حرکت تکامل‌اند کلی وجود به عهده دارد به صورت یک امر سوژکتیوی در می‌آید.

۳ - دین از وحی زائیده می‌شود نه وحی از دین و آبشخور دین اسلام وحی نبوی تجربه شده توسط محمد می‌باشد. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...» (سوره الشوری - آیه ۱۳)

۴ - وحی نبوی محمد، عالی‌ترین مرحله وحی است که در شکل قرآن بر محمد نازل گردیده است. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...» (سوره الاسراء - آیه ۹)

۵ - وحی خود بماهو یک امر پروسسی و ذمراتب می‌باشد که بر تمامی پدیده‌ها یا آیه‌ها اعم از آفاقی و انفسی برحسب ظرفیت وجودی و تکامل پذیری، وارد می‌گردد.

۶ - وحی برحسب منازل تکاملی ورودی خود به انواعی تقسیم می‌گردد که عبارتند از وحی تکوینی که بر کل هستی وارد می‌شود، وحی جمادی که بر جمادات وارد می‌گردد و وحی نباتی که بر نباتات وارد می‌گردد و وحی حیوانی که بر حیوانات وارد می‌گردد و وحی عام انسانی که همان وحی الهامی می‌باشد که بر همه انسان‌ها علی‌السویه وارد می‌گردد و وحی خاص انسانی که به صورت الهامی تنها بر عارفین و انسان‌های اهل سلوک و طریقت وارد می‌گردد، وحی خاص نبوی که همان وحی نبوی می‌باشد و مولد دین است تنها بر پیامبران وارد می‌گردد و وحی اخص نبوی که همان وحی نبوی محمد می‌باشد و مولد قرآن است فقط بر محمد وارد گردید.

۷ - اگرچه تعریف لغوی وحی انتقال معنا به صورت سریع و مخفیانه می‌باشد، از نظر ترمولوژی و اصطلاحی در عرصه دیسکورس قرآن به معنای هدایتگری پدیده‌ها یا آیه‌ها در کلیت وجود و کاسموس هستی در عرصه کاروان حرکت و تکامل می‌باشد.

۸ - به لحاظ شکل بندی وحی با توجه به گستردگی دایره وجودی وحی در اشکال مختلفی مادیت می‌یابد که شامل قانون، سنت، غریزه، کلام، نوشته و... می‌شود.

۹ - ارکان وحی نبوی محمد عبارتند از: الف - منبع و آبشخور وحی که ذات باری می‌باشد؛ ب - واسطه وحی که محمد می‌باشد؛ ج - موضوع و محصول وحی که قرآن است.

۱۰ - برای نجات یک جامعه دینی از انحطاط هیچ راهی نداریم جز اینکه دین آن قوم را از انحطاط رهائی بخشیم و برای نجات مردم جامعه خودمان که مردمی دینی هستند هیچ راهی نداریم جز اینکه دین این قوم را از انحطاط و انجماد رهائی بخشیم و برای رهائی بخشیدن دین اسلام هیچ راهی نداریم جز از طریق فقه زدائی کردن و فلسفه زدائی کردن و سنت زدائی کردن اسلام محمد بر پایه دینامیزم وحی نبوی محمد تا بتوانیم به آبشخور اولیه آن دست پیدا کنیم.

۱۱ - از آنجائیکه وحی محمد استثنائی‌ترین وحی بشریت می‌باشد که تنها خود محمد آن را تجربه کرده است و لاغیر، لذا برای شناخت وحی محمد

من شکوفه خارم ای خوش گرم دار
بانگ اشکوفه که اینک گل فروش
این پذیرفتی بماندی زان دگر
در جهان هر چیز چیزی می‌کشد
کهربا هم هست و مغناطیس هست
برد مغناطیست از تو آهنی
آن یکی چون نیست با اختیار بار
هست موسی پیش قبطی بس زمیم
جان هامان جاذب قبطی شده
مثنوی - دفتر چهارم - صفحه ۲۳۹ - از سطر ۳۹:

در حدیث آمد که خلاق المجد
یک گره را جمله عقل و علم و جود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا
یک گروه دیگر از دانش تهی
او نبیند جز که اصطبل و علف
این سوم هست آدمی‌زاد و بشر
نیم خر خود مائل سفلی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون
شهوته از غالب شود بس کمتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب
بنابر این ماحصل آنچه تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - وحی در قرآن به دو نوع وحی الهی و وحی شیطانی تقسیم می‌شود که وحی الهی وظیفه هدایتگری کل هستی در مسیر استکمالی وجود به سوی خالق وجود دارد، اما وحی شیطانی فقط شامل عرصه انسانی می‌شود که مبنای فلسفی اصل اختیار و انتخاب و اراده و آزادی در انسان را تبیین می‌نماید، به عبارت دیگر فلسفه شیطان و ابلیس در داستان خلقت انسان یک ریشه اومانستی دارد که بدون آن امکان تبیین اراده و اختیار و آزادی انسان وجود ندارد، شیطان و ابلیس در عرصه فلسفه اومانیسیم و خلقت انسان در قرآن مخلوق خدا می‌باشد و با مجوز الهی (که خداوند تا قیامت به او مهلت می‌دهد که) در کمین انسان‌ها در مسیر صراط مستقیم بنشیند تا عرصه اختیار و اراده و انتخاب انسان را فراهم نماید و در همین رابطه است که اگر شیطان و ابلیس را از داستان خلقت انسان در نگاه قرآن دور کنیم فوراً فلسفه اراده و اختیار و انتخاب انسان پوچ می‌گردد، پس ابلیس و شیطان در دیسکورس قرآن اهریمن در وجود نیست بلکه شیطان در نفس است و هیچ پایه ابژکتیوی غیر اومانستی ندارد. دیوان حافظ:

الف - درین چمن گل بیخار کس نمی‌چیند
ب - در کارگاه عشق از کفر چاره‌ائی نیست
ج - برق غیرت که چنین می‌جهد از مکنم غیب
د - دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم
از دل تنگ گنجهکار برآرم آهی
ه - من آدم بهشتیم اما در این سفر
و - پدرم روضه رضوان بدو گندم بفروخت

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ - قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ - قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ - قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ - قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ - قَالَ فِيمَا أُعْوِطْتِي لِأَفُودَنَ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ - ثُمَّ لَا تَبْنَهُمْ مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (سوره الاعراف آیات ۱۱ تا ۱۷)

د - پروسس سوپژکتیوی قرآن باید علاوه بر اینکه خود سمت و سوی تکاملی داشته باشد، بتواند پیوسته تبیین کننده اصل تکامل در عرصه‌های مختلف طبیعی و انسانی و اجتماعی و تاریخی باشد.

ه - پروسس سوپژکتیوی قرآن در بستر تاریخ باید پتانسیل هدایتگری انسان و جامعه در عرصه شدن فردی و اجتماعی خود داشته باشد.

۱۶ - دینامیزم قرآن در گرو دو اصل اجرای اصل اجتهاد در اصول و فروع و دیگری تاریخی کردن قرآن و اسلام - آنچنانکه محمد و علی در دوران خود کردند، - می‌باشد.

۱۷ - اصول مقدماتی تبیین وحی عبارتند از:

الف - اعتقاد به دیالکتیک فلسفی وجود، زیرا آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید «تا زمانی که برای هستی در کلیت آن و در عرصه انسانی به ویژه معتقد به حرکت و تکامل نباشیم، ضرورت وجودی اصل وحی در هستی به اثبات نمی‌رسد.»

ب - اعتقاد به تاریخی بودن تمامی وجود و بالاخص انسان و جامعه انسانی است، توضیح آنکه تا قبل از محمد بر اثر حاکمیت اندیشه فلسفی ارسطویی بر اندیشه بشر مبنای وجودی انسان را طبایع ثابت می‌دانستند. اما بزرگترین حرکت ضد ارسطویی که محمد در قرآن بر علیه این اندیشه ارسطویی کرد، این بود که اعلام کرد که برعکس آنچه ارسطو می‌گوید انسان و جهان و جامعه و... طبایع ثابت ندارد بلکه بالعکس عین حرکت و سیلان می‌باشند و به جای طبیعت، انسان تاریخ دارد و چون تاریخ دارد پس ثابت نیست و چون متحرک است، پس تکامل دارد و چون تکامل دارد، پس نیازمند به وحی است.

«هَلْ آتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّكْتُورًا - إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيمًا بَصِيرًا - إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (سوره الانسان آیه ۱ تا ۳)

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (سوره البلد - آیه ۴)

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (سوره الانشقاق - آیه ۶)

مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر اول - صفحه ۵۹ - سطر ۲۱ به بعد:

هر نفس نومی‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

آن زبیزی مستمر شکل آمدست چون شر کش تیز جنبانی بدست

مثنوی - دفتر سوم - صفحه ۱۹۹ - سطر ۳۶ به بعد:

از جمادی مردم و نامی شدم وز ما مردم زحیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر ارم از ملائک بال و پر

از ملک هم بایدم جستن زجو کل شبینی هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر ششم - صفحه ۲۵۲ - از سطر ۱۹:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره ذره همچو دین با کافری

آن یکی ذره همی‌پرد به چپ و اندگر سوی یمین اندر طلب

ذره‌ای بالا آن ذره نگون جنگ فعلیشنان ببین اندر رکون

جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان

ادامه دارد

هیچ راهی نداریم جز اینکه از طریق خود وحی محمد که قرآن می‌باشد وحی محمد را بشناسیم. البته در این رابطه می‌توانیم از وحی‌های الهامی نسان‌های بزرگ امثال امام علی، مولانا، اقبال لاهوری، شریعتی، حافظ و... کمک بگیریم.

۱۲ - تا زمانی که در رابطه با قرآن و اسلام به دینامیزم وحی نبوی محمد دست پیدا نکنیم امکان هیچگونه شناخت و تحول و بازسازی و بازتعریف و بازخوانی از قرآن و اسلام برای ما وجود ندارد، بنابراین هرگز نباید به تبیین موضوع وحی به عنوان یک امر آکادمیک نگاه کرد.

۱۳ - وحی از نظر ساختاری در دو مؤلفه قابل بررسی می‌باشد، یکی وحی فی حد ذاته که یک امر عینی و واقعی و رئال و برونی و ابژه می‌باشد. دوم فونکسیون وحی که یک امر سوپژکتیوی است.

۱۴ - بین وحی و معرفت به وحی تفاوت وجود دارد. بین قرآن و معرفت و تفسیر قرآن تفاوت وجود دارد. چراکه وحی در کلیت خود دلالت بر آن واقعیت ابژکتیوی هدایتگرانه کلیت وجود در عرصه صیورورت تکاملی به سوی ذات باری می‌کند، که خود امری وجودی و ابژکتیوی می‌باشد و در هر منزلی از وجود به شکلی موجود می‌گردد. در منزلی شکل سنت و قانون دارد و در منزلی دیگر شکل غریزه و فطرت دارد و در منزلی شکل پیام و کتاب و نوشته دارد. اما معرفت به وحی رابطه ما انسان به آن وحی وجودی است که طبیعی خواهد بود که از نظر اپیستمولوژی ماهیتی کانتی داشته باشد.

۱۵ - در خود قرآن که محصول آخرین و متعالی‌ترین و متکامل‌ترین منزل وحی می‌باشد، دینامیزم در دو مؤلفه عینیت پیدا می‌کند، یکی دینامیزم ساختاری که همان آیات محکمت و متشابهات می‌باشد:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران - آیه ۷) که به صورت ذاتیات و عرضیات قرآن مادیت می‌یابد، ذاتیات قرآن عبارتند از کلیه آیاتی که مستقیم بر اصل توحید (توحید الهی، توحید طبیعی یا وجودی، توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی) در دو شاخه نبوت و معاد دلالت می‌کند.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سوره البقره - آیه ۶۲) عرضیات قرآن عبارتند از کلیه آیاتی که ذاتیات قرآن را عصری می‌کند که این عصری کردن اجتهاد نامیده می‌شود که آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید «باید هم در اصول جاری گردد و هم در فروع»، اما مؤلفه دوم دینامیزم قرآن تاریخی شدن قرآن می‌باشد که آنچنانکه قبلا مطرح کردیم تاریخی شدن قرآن به معنای حیات تاریخی پیدا کردن قرآن است که این تاریخی شدن قرآن علاوه بر اینکه در عصر محمد انجام گرفت، می‌بایست در عصر بعد از محمد هم تا پایان تاریخ ادامه پیدا کند و به موازات این تاریخی شدن قرآن است که قرآن دارای مشخصات ذیل می‌گردد:

الف - قرآن باید به صورت یک پروسس (تکوین و تکامل تدریجی) سوپژکتیوی در تاریخ جاری و ساری گردد.

ب - پروسس سوپژکتیوی قرآن در بستر تاریخ باید توانائی زندگی کردن داشته باشد.

ج - پروسس سوپژکتیوی تاریخی قرآن باید مابه ازاء ابژکتیوی خود را در عرصه انسان و اجتماع به نمایش بگذارد نه اینکه حواله به آخرت بنماید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (سوره حدید - آیه ۲۵)

اولاً: قوانین حاکم بر حرکت تاریخ که موضوع فلسفه تاریخ است قوانین عام و کلی می‌باشد که تقریباً تمامی تاریخ جوامع بشری را از آغاز تا کنون در بر می‌گیرد لذا با قوانین مشخص و کنکرت علمی تجربی دارای مرزبندی اپیستمولوژی می‌باشد که مطابق آن همین مرزبندی باعث می‌شود تا قوانین عام حاکم بر یک موضوع فریبهی مثل تاریخ بشری رنگ روی فلسفی به خود بگیرد.

ثانیاً: از آنجائیکه پروسه طبیعی قوانین عام تجربی بر پایه متدولوژی فرانسوی بیکنی بر پایه مراحل ذیل صورت می‌گیرد که عبارت است از:

۱- ابتدا توسط بر خورد آزمون و خطا یک موضوع را مورد تجربه قرار می‌دهیم.

۲- پس از جمع بندی این تجربه‌های آزمون خطائی به مرحله نظریه می‌رسیم.

۳- بعد بر پایه آزمون و خطای مکرر خود این نظریه‌ها را در بوته آزمایش مجدد قرار می‌دهیم تا به مرحله قانون برسیم.

۴- سپس بر پایه تجربه و تعمیم این قوانین به مرحله فرضیه و بالاخره تئوری‌های عام علمی می‌رسیم. طبیعی است که انجام اینگونه پروسه اپیستمولوژیک بیکنی برای دست یابی به قانون و تئوری زمانی امکان پذیر است که موضوع در استخدام آزمایش کننده و تحقیق کننده باشد.

اما زمانیکه ما با یک موضوع فریبهی مانند تاریخ بشر روبرو باشیم که نه حضور فیزیکی دارد و نه حضور زمانی طبیعی است که در چنین حالتی ما موظفیم که بر پایه فونکسیون ها و آثاری که این موضوع فریه در دسترس ما قرار داده است بپردازیم و به این دو دلیل است که علم تاریخ همیشه رنگ و بوی فلسفه تاریخ به خود می‌گیرد و نمی‌توانیم در قیاس با دیگر علوم تجربی ما بجای ترم فلسفه تاریخ برای قوانین عام تاریخ ترم علم تاریخ بکار ببریم؛ لذا هنگامیکه ما توانستیم این قوانین عام و کلی حاکم بر حرکت تاریخ کشف نماییم و آن زمانیکه ما در یک حرکت انطباقی و تطبیقی بر پایه متدولوژی دیالکتیکی توانستیم توسط این قوانین عام به کشف قوانین خاص و مشخص و کنکرت حاکم بر آن جوامع مشخصی برسیم در آن صورت می‌توانیم نام آن قوانین مشخص و خاص و کنکرت حاکم بر حرکت آن جامعه مشخص را علم تاریخ بگذاریم محصل آنچه تا اینجا در رابطه با فلسفه تاریخ گفتیم عبارت از اینکه فلسفه تاریخ عبارت است از کشف قوانین عام و کلی حاکم بر حرکت تاریخ جوامع مختلف بشری همچنین در یافتیم که علت اینکه بجای اینکه بگوئیم علم تاریخ چرا ترم فلسفه تاریخ را بکار می‌بریم آن بود که:

اولاً این قوانین حاکم بر حرکت تاریخ جوامع بشری یک سلسله قوانین بسیار کلی و بسیار فراگیر می‌باشد.

در ثانی به علت اینکه موضوع این قوانین که تاریخی بشری از آغاز پیدایش تا کنون می‌باشد از آنجائیکه نه به لحاظ فیزیکی و نه به لحاظ زمانی در استخدام عالم تاریخ نمی‌باشد؛ لذا عالم این موضوع نمی‌تواند بر پایه اپیستمولوژی فرانسوی بیکنی به تجربه آزمون و خطا جهت کشف قوانین بپردازد. در نتیجه باید با مطالعه نظری و آثار باستانی و فونکسیون‌هایی که این موضوع در فرایندهای مختلفی زمانی از خود بجای گذشته است همچنین همگام با آن برپایه تشابه سازی با جوامع مختلف حتی ما قبل تاریخ موجود به تحقیق علمی بپردازد تا توسط این پروسه مطالعاتی خود در کانتکست متدولوژی دیالکتیک بتوانیم به کشف فرضیه‌ها و نظریه‌های حاکم بر حرکت جوامع و تاریخ بپردازیم و با تطابق عملی این فرضیه‌ها و نظریه‌ها رفته رفته در عرصه یک پروسه عام آزمون و خطا زمینه قانون شدن و تئوری شدن این دستاوردهای اپیستمولوژیک را فراهم سازیم. در این رابطه است که فلسفه تاریخ بوجود می‌آید که خود این فلسفه تاریخ از جنس علم تاریخ می‌باشد. اما با آن مشخصاتی که فوقاً مطرح کردیم حال با توجه به این تعریف از فلسفه تاریخ می‌توانیم به پاسخ سوال فوق بپردازیم که چرا سوسیالیسم علمی در

یعنی سقراط جهت تدریس و پاسخ سوال شاگردان خود فوراً پاسخ سوال را در اختیار مخاطب‌های خود قرار نمی‌داده است. بلکه بالعکس سعی می‌کرده تا توسط طرح سوالهای مختلف پاسخ آن سوال ها را از خود مخاطب حاصل نماید که البته این متدولوژی سقراط را دیالکتیک سقراط نامیده می‌شده است. بنا براین در رابطه با طرح سوالهای فوق از جانب ما معتقدیم که هرچند که پاسخی هم به آن داده نشود از آنجائیکه از نظرگاه ما تا زمانیکه یک اندیشه به صورت سوالهای دسته بندی شده در نیاید امکان دست یابی آگاهی تئوریک به همه جوانب آن وجود ندارد؛ لذا در این رابطه است که برای اینکه بتوانیم به فحوا و اعماق یک تئوری آگاهی عمیق و همه جانبه‌ای پیدا کنیم و آنرا به صورت یک متن آموزشی در آوریم، بهترین راه جهت باروری اذهان مخاطب و آموزش آن است. که آن موضوع را به صورت سوالهای دسته بندی و طبقه بندی شده در آوریم تا هواداران آن اندیشه توسط کار نظری و عملی بر روی آن سوالها شرایط جهت یک مبارزه فکری و تئوریک علمی مهیا سازند. در این رابطه است که از آنجائیکه تئوری سوسیالیسم علمی یا سوسیالیسم تاریخی از جمله مباحث تئوریک می‌باشد که هم هضم آن و هم توسعه تئوریک آن دارای سختی خاص خود می‌باشد و از آنجائیکه اندیشه سوسیالیسم شریعتی از جمله کلیدی‌ترین مباحث تئوریک و نظری اندیشه شریعتی می‌باشد که بدون درک آن امکان هیچگونه شناخت تئوریک از اندیشه شریعتی نخواهد بود، در این رابطه است که ما در این سلسله مباحث کوشیدیم در این بخش با طرح سوالهای فوق اذهان هواداران را جهت فهم و شناخت تئوریک سوسیالیسم فراهم کنیم؛ لذا در این رابطه است که هر کدام از این سوالها می‌تواند دروازه‌ای باشد جهت فهم هر چه بیشتر تئوریک سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تاریخی ولی آنچه در بین تمامی سوالهای فوق از همه مهمتر می‌باشد و استراکچر تمامی سوالهای فوق می‌باشد عبارت است از رابطه:

سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تاریخی با فلسفه تاریخ: آنچنانکه در تمامی این سوالها مشخص بود. آنچه به سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تاریخی هویت علمی و تئوریک می‌بخشد. فلسفه تاریخ است و تا زمانیکه صاحب یک فلسفه تاریخ علمی نشویم، امکان مسلح شدن به سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تاریخی برای ما وجود نخواهد داشت. محصل همه آنچه تا اینجا گفته شد اینکه همیشه بحث سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تاریخی باید از فلسفه تاریخ آغاز کنیم و تا زمانیکه صاحب یک فلسفه تاریخ علمی نباشیم امکان دست‌یابی به سوسیالیسم علمی و تاریخی برای ما وجود نخواهد داشت و بر پایه درک و شناخت فلسفه‌های تاریخ گوناگون است که ما می‌توانیم در باب اندیشه سوسیالیستی دیگران قضاوت کنیم. یعنی بگوئیم که آیا اصلاً تئوری سوسیالیستی او یک تئوری تحقق پذیر است یا یک تئوری پرومته‌ای می‌باشد که فقط ارزش تخیلی و اخلاقی دارد و بیرون از ذهن و اخلاق فردی یا اخلاق اجتماعی امکان تحقق برایش وجود نخواهد داشت. بنا براین قبل از هر چیز باید منظور خود را از فلسفه تاریخ به صورت واضح تبیین و مشخص نماییم و قبل از هر چیز برای ورود به مبحث فلسفه تاریخ باید یک تعریف مشخص و علمی از فلسفه تاریخ ارائه دهیم آنچه می‌توان به صورت اجمالی در تعریف فلسفه تاریخ در اینجا و در این رابطه مطرح کرد، اینکه فلسفه تاریخ عبارت از تبیین دیالکتیکی قوانین عام حاکم بر حرکت تاریخ از آغاز پیدایش انسان تاکنون می‌باشد که بنا بر این تعریف حال می‌توانیم به طرح این سوال بپردازیم که:

چرا سوسیالیسم علمی نیازمند به فلسفه تاریخ است؟ که با توجه به تعریف فوق از فلسفه تاریخ از آنجائیکه موضوع فلسفه تاریخ قوانین عام حاکم بر حرکت تاریخ از آغاز تکوین جامعه بشری تا کنون می‌باشد لذا فلسفه تاریخ در حقیقت علم تاریخ می‌باشد اما از آنجائیکه:

چه ما بخواهیم و چه نخواهیم مثلاً سرمایه‌داری بدون اختیار ما توسط بورژوازی جهان‌خوار جهانی کشور و جامعه ما را مغلوب مناسبات سرمایه‌داری می‌کند. ولی در باب موضوع سوسیالیسم علمی قضیه کاملاً صورت عکس دارد چراکه در مناسبات سوسیالیسم علمی جنس سوسیالیسم علمی بر عکس مناسبات ماقبل آن که صورت قوانین طبیعی داشت از جنس قوانین انسانی و اجتماعی می‌باشد که نتیجه آن خواهد شد که سوسیالیسم علمی در عرصه تحقق مناسبات تولیدی حالت جبری خود را مانند گذشته از دست بدهد و صورت اختیاری و انتخابی به خود بگیرد چراکه باید یک جامعه بخواهد و آگاه به این قوانین بشود تا جهت استقرار و تثبیت آن در آن جامعه گام بردارد و توسط این خواستن و این آگاهی و این مبارزه است که امکان تحقق سوسیالیسم علمی در آن جامعه فراهم می‌گردد و تا زمانیکه این خواستن و این آگاهی و یا این خودآگاهی در یک جامعه بوجود نیاید امکان تحقق سوسیالیسم علمی در آن جامعه فراهم نمی‌شود البته طرح این موضوع نافی لزوم شرایط مادی و عینی تحقق سوسیالیسم علمی در آن جامعه نیست چراکه آنچنانکه فوقاً به آن اشاره کردیم لازمه تحقق سوسیالیسم علمی که اجتماعی شدن تولید و اجتماعی شدن توزیع می‌باشد ایجاد تولید اجتماعی در آن جامعه است و تا زمانیکه تولید اجتماعی در آن جامعه بوجود نیاید امکان ایجاد سوسیالیسم علمی در آن جامعه نخواهد بود. البته این تولید اجتماعی در هر جامعه‌ای تنها توسط ماشین و تکنولوژی بوجود می‌آید و تا زمانیکه صنعت و ماشین و تکنولوژی در یک جامعه بوجود نیاید، امکان ایجاد تولید اجتماعی در آن جامعه نخواهد بود. از آنجائیکه این تولید اجتماعی توسط ماشین همان فراهم شدن شرایط مادی و عینی جهت تحقق سوسیالیسم علمی می‌باشد، بنا براین می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری قطعی بکنیم که تا زمانیکه شرایط مادی تحقق سوسیالیسم علمی در یک جامعه‌ای فراهم نگردد، تنها با فراهم کردن شرایط ذهنی سوسیالیسم نمی‌توانیم سوسیالیسم را در آن جامعه محقق سازیم خلاصه اینکه تا اینجا در رابطه با سوسیالیسم علمی دریافتیم که:

اولاً: سوسیالیسم علمی از جنس قوانین انسانی است نه قوانین طبیعی.

ثانیاً: مادیت سوسیالیسم علمی مناسبات تولیدی و توزیعی می‌باشد که بر پایه تحقق آن در یک جامعه تولید و توزیع بجای فردی مناسبات ماقبل خود صورت اجتماعی پیدا می‌کند.

ثالثاً: از آنجائیکه قوانین این مناسبات تولیدی صورت انسانی دارد لذا جهت فراهم کردن زمینه ذهنی تحقق سوسیالیسم علمی (بر عکس زمینه عینی آن که صورت جبری دارد و با جمعی شدن تولید حاصل می‌شود) باید این آگاهی توسط پیشگامان آن جامعه به خودآگاهی اجتماعی زحمت کشان آن جامعه تزریق گردد.

رابعاً: گرچه شرایط ذهنی استقرار و تثبیت سوسیالیسم علمی در یک جامعه مشخص و کنکرت صورت انسانی و انتخابی و علمی دارد ولی شرایط عینی استقرار سوسیالیسم علمی در آن جامعه صورت جبری خواهد داشت که بدون تحقق جبری آن امکان تحقق شرایط ذهنی هر چند هم که قوی باشد نخواهد داشت.

خامساً: آنچه که زمینه مادی سوسیالیسم علمی را فراهم می‌کند، عبارت است از ماشین و تکنولوژی و صنعت. چراکه فقط ماشین است که باعث می‌گردد تا تولید فردی بدل به تولید اجتماعی شود و تا زمانیکه تولید از حالت فردی به حالت اجتماعی در نیاید، نه امکان افزایش ارزش اضافی اجتماعی وجود دارد و نه امکان تحقق اجتماعی شدن تولید و توزیع که همان سوسیالیسم علمی است فراهم می‌گردد. در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که امکان تحقق و استقرار و تثبیت سوسیالیسم علمی قبل از استقرار ماشین در آن جامعه غیر ممکن خواهد بود.

ادامه دارد

عرصه تبیین علمی و فلسفی نیازمند به فلسفه تاریخ می‌باشد و تا زمانیکه ما صاحب فلسفه تاریخ نشویم امکان دست یابی به سوسیالیسم علمی برای ما وجود نخواهد داشت و تازه اگر بدون فلسفه تاریخ به سوسیالیسم هم برسیم در آن صورت سوسیالیسم ما یک سوسیالیسم اخلاقی یا ذهنی و تخیلی خواهد بود نه سوسیالیسم تاریخی یا سوسیالیسم علمی.

برای پاسخ به این سوال باید آنچنانکه فوقاً به آن اشاره کردیم باید مقدماتاً به جنس و ماهیت فلسفه تاریخ آگاهی پیدا کنیم و در یابیم که جنس و ماهیت فلسفه تاریخ جنس قانون آنهم از نوع کلی و عام آن می‌باشد و سپس از زاویه اپیستمولوژی به کشف جنس سوسیالیسم علمی بپردازیم یا دریابیم که سوسیالیسم علمی از چه جنس و مقوله‌ای می‌باشد برای درک جنس سوسیالیسم علمی باید از تعریف سوسیالیسم علمی شروع کنیم چراکه آنچنانکه در تعریف سوسیالیسم علمی مطرح کردیم سوسیالیسم علمی عبارت است از قوانین علمی اجتماعی کردن تولید و توزیع در یک جامعه می‌باشد بر پایه این تعریف از سوسیالیسم علمی است که چند موضوع برای ما روشن می‌گردد که عبارت است از:

۱- اینکه سوسیالیسم علمی آنچنانکه در تعریف فلسفه تاریخ دیدیم از جنس قانون می‌باشد.

۲- اینکه سوسیالیسم علمی گرچه خود به صورت یک مناسبات تولیدی می‌باشد ولی این مناسبات تولیدی با مناسبات تولیدی ماقبل آن تفاوت ماهوی دارد زیرا مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم از کمون اولیه تا سرمایه‌داری و حتی خود سرمایه‌داری یک سلسله مناسبات تولیدی هستند که به صورت جبری و خارج از اراده انسان و جوامع بشری مادیت تاریخی و اجتماعی پیدا کرده‌اند. در صورتیکه بر عکس آن مناسبات سوسیالیسم علمی یک علم انسانی و اجتماعی می‌باشد که تحقق و مادیت آن مانند مناسبات تولیدی ماقبل خود صورت جبری ندارد که برای فهم این موضوع غامض خود را موظف به طرح مثالی عینی اجتماعی و تاریخی می‌بینیم. همه می‌دانیم که بنیانگذاران سوسیالیسم علمی نیمه دوم قرن نوزده اروپا جهت تحقق سوسیالیسم در جوامع مختلف اروپا یا جهان امروز اقدام به کشف یک منحنی شکل‌گیری سوسیالیسم علمی کردند که مرحله آغاز این منحنی استقرار سوسیالیسم در آلمان و سپس انگلیس و بعد فرانسه و بالاخره در نهایت روسیه بود. اما پس از درگذشت آن بنیانگذاران زمانیکه ما این منحنی پیش بینی آن‌ها را در ظرف تاریخ تحقق سوسیالیسم در جهان بعد از آن‌ها قرار می‌دهیم می‌بینیم که این منحنی شکل‌گیری و تحقق سوسیالیسم در ظرف اروپا صورتی کاملاً عکس به خود گرفته است چرا که در پروسه تحقق سوسیالیسم مرحله آخر پیش بینی آن‌ها یعنی روسیه در مرحله اول به سوسیالیسم دست پیدا کرد (اگرچه خود این سوسیالیسم هم پس از یک قرن در اواخر قرن بیستم با شکست روبرو گردید و بیش از هشتاد سال نتوانست دوام بیابد تازه اگر سوسیالیسم روسیه را سوسیالیسم بنامیم) در صورتیکه کشور آلمان در همان مقطع پیش بینی شده توسط بنیانگذاران اسپر فاشیسم جهان‌خواری گردید که برای نابودی آن بلوک سوسیالیسم خود را مجبور دید تا با امپریالیسم جهانی متحد گردد حال با توجه به این موضوع سوالی که در اینجا مطرح می‌شود عبارت از این است که آیا واقعاً پیش‌بینی بنیانگذاران سوسیالیسم علمی قرن نوزده اروپا غیر علمی بوده یا که نه اشکال از جای دیگری می‌باشد در پاسخ به این سوال آخر است که باید در همین جا به صراحت مطرح کنیم که پیش‌بینی بنیانگذاران سوسیالیسم علمی اروپا کاملاً علمی بوده است، اما آنچه که باعث گردید که این منحنی پیش‌بینی شده آن‌ها در ظرف واقعیت اروپا صورتی کاملاً به عکس به خود بگیرد، این بود که جنس سوسیالیسم علمی اگرچه خود به صورت مناسبات تولیدی و توزیعی می‌باشد از جنس مناسبات ماقبل خود متفاوت می‌باشد. چرا که جنس مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم از جنس قوانین طبیعی است در صورتیکه جنس مناسبات سوسیالیسم علمی از جنس قوانین انسانی می‌باشد. توضیح اینکه در مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم دلیل اینکه قوانین حاکم بر آن‌ها از جنس قوانین طبیعی است

نزول آیه «أَإِنَّ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...» (سوره الحج - آیه ۳۹) در سال دوم هجرت در مدینه یعنی ۱۵ سال بعد از بعثت محمد مطرح گردیده است و تا قبل از نزول این آیه مسلمانان و محمد اجازه برخورد آنتاگونیسم با سران قریش نداشتند و سیاست مسلمانان مقاومت به صورت دفاعی بوده است نه تهاجمی، لذا شعار تبت در اینجا معنای آنتاگونیسم نمی‌دهد و دارای مفهوم نقد قدرت در شکل ثلاثه آن می‌باشد و این حقیقت را در اینجا روشن می‌سازد که مقابله با سه قطب قدرت از آغاز حرکت ابژکتیو باید در رابطه با هر حرکت عدالت خواهانه مطرح باشد چنانکه در حرکت علی هم که پس از ۲۵ سال بعد از وفات محمد بر سر کار آمد اولین شعاری که در نخستین بیانیه سیاسی او که در خطبه ۱۶ نهج البلاغه اعلام گردیده است مطرح شد، همین نقد ثلاثه قدرت بود که با شعار «تُبْتَلُّنَّ بِبَنِيَّةٍ، وَتُعْرَبَلُنَّ عَرَبِيَّةً، وَتَسَاطُنُ سَوَاطِنُ الْقَدْرِ» مطرح می‌شود، البته با اولویت مبارزه طبقاتی که در خطبه ۱۵ به صورت «وَاللَّهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ السَّاءِ، وَمَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ، لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعُدْلِ سَعَةً. وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعُدْلُ، فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضِيقٌ» اعلام می‌کند، ماحصل اینکه در این بیانیه معنای تبت نفی قطب‌های ثلاثه قدرت است نه نفی ابی‌لهب به لحاظ فیزیکی و به صورت آنتاگونیستی.

سوال سوم: چرا زن ابی‌لهب، ام جمیل به عنوان هم جبهه‌ای او در مخالفت با محمد مطرح می‌شود؟ آیا کسی دیگر در میان دشمنان محمد نبود که مهمتر از ام جمیل باشد و در این سوره به عنوان هم جبهه‌ای ابی‌لهب مطرح گردد؟

برای پاسخ به این سوال باید ببینیم که ام جمیل در چه قسمت از حرکت ضد نهضت محمد ابی‌لهب شوهر خود را یاری می‌کرده است، قطعاً در رابطه با دو قطب زر و زور، ام جمیل اگرچه دختر حرب و خواهر ابوسفیان بود ولی فی نفسه هیچ جای تاریخ نه طبری و نه سیره ابن هشام اشاره‌ای به این ندارد که این زن، زن متمکنی بوده است یا از نظر همکاری با قطب قدرت حتی در لشکرکشی‌های نظامی شرکت بر علیه محمد شرکت می‌کرده است، البته از نظر تاریخ اینقدر روشن است که نه در جنگ بدر و نه در جنگ احد، نه ابی‌لهب و نه ام جمیل قطعاً شرکت نداشته‌اند، بنابراین ام جمیل در دو قطب قدرت و ثروت به گواه تاریخ دارای آنچنان توان و هویتی نبوده است تنها جایی که ام جمیل در مبارزه ضد محمدی ابی‌لهب را یاری می‌کرده است در بعد سوم قطب قدرت، یعنی بعد تبلیغی و استعماری و ضد معرفتی بوده است که آنچنانکه تاریخ هم نقل می‌کند پیوسته با استفاده از احساسات زنانگی خود جهت ایجاد شانتاژ بر علیه محمد پشت سر محمد همراه با همسرش راه می‌افتاده و جامعه و مردم را بر علیه حرکت محمد تحریک می‌کرده است و با توجه به اینکه نهضت محمد مرحله تکوین خود را طی می‌کرده است، لذا پر واضح است که این حرکت تبلیغی ابی‌لهب و ام جمیل به خاطر اینکه هر دو از خویشاوندان نزدیک پیامبر هم بودند دارای تاثیر اجتماعی بوده است، لذا به این خاطر است که این بعد حرکت ضد محمد هر دو به صورت مستقل در سوره مطرح شده است که بُعد ضد معرفتی ابی‌لهب در آیه اول با «وَتَبَّتْ» آخر آیه اول که جدای از «تَبَّتْ يَدَا» (مرگ بر دو قدرت ابی‌لهب یعنی قدرت زر و قدرت زور ابی‌لهب) با بیان مرگ بر خود ابی‌لهب بیان شده است و بُعد ضد معرفتی ام جمیل و در آیه سوم با طرح و امرته یعنی زن ابی‌لهب اعلام گردیده است که پیوند این دو در جبهه ضد معرفتی بر علیه محمد مشخص می‌سازد. البته نباید این نکته در همین جا نادیده گذاریم که علت تکیه قرآن بر این بخش از حرکت ضد نهضتی ابی‌لهب و ام جمیل جدای از مطالب مطرح شده فوق این می‌باشد

۲. یا مثلاً مانند زن برادرش هنده همسر ابوسفیان که یکی از پایه‌های ثابت در جنگ مشرکین علیه محمد بود و در جنگ احد آن همه نقش آفرینی جهت تهییج سپاه شرک بر علیه محمد انجام داد که آخرین آن‌ها مثله کردن حمزه و خوردن جگر حمزه یا گردنبنند درست کردن از قسمت‌هایی بدن حمزه جهت وارد کردن ضربه روحی بر محمد بود.

با اینکه می‌دانیم در میان دشمنان نهضت پیامبر خطرناک تر از ابی‌لهب امثال امه بن خلف، اکرم، ابوجهل، لید بن مغیره، عاص بن وائل و اسود بن مطلب وجود داشته است که بس خطرناکتر از ابی‌لهب بوده‌اند چراکه آن‌ها به خاطر قدرت عظیم اقتصادی - اجتماعی - سیاسی که داشته‌اند و در جلو چشمان محمد هر روز طرفداران نهضت محمد امثال بلال، عمار، یاسر، سمیه و... شکنجه می‌کردند و از هیچ حرکتی بر علیه نهضت محمد خودداری نمی‌کردند، چه ویژگی در ابی‌لهب وجود داشته است که در این اولین بیانیه سیاسی - اجتماعی - طبقاتی، محمد مجبور شده است تا نامش را به صورت عریان و آشکار بیاورد و غیر از نام ابی‌لهب تا آخر وحی و نهضت محمد نام هیچ دشمن دیگر نهضت و محمد برده نشود؟ برای پاسخ به این سوال باید به خود آیه اول توجه کنیم، چراکه پاسخ آن به طور واضح اعلام شده است «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» در این آیه سه موضوع مورد مخاطب شعار مرگ و تبت محمد قرار می‌گیرد یکی «يَدَا» یا دو دست ابی‌لهب که خود «يَدَا» دو موضوع می‌باشد که با یک مرگ مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ دیگری «وَتَبَّتْ» می‌باشد که خود ابی‌لهب می‌باشد، به عبارت دیگر در آیه اول اولاً «يَدَا»ی ابی‌لهب از خود ابی‌لهب جدا شده است، در ثانی «يَدَا» را با یک مرگ مطرح کرده است و ابی‌لهب به صورت جداگانه با یک مرگ دیگر، چرا؟ پر واضح است که به این خاطر محمد در این اولین بیانیه خود اقدام به چنین عملی می‌کند که در میان دشمنان نهضت خود تنها ابی‌لهب است که دارای مشخصه کافی برای نمایندگی سه قطب قدرت حاکم می‌باشد، بنابراین ابی‌لهب تنها کسی است که در جمع دشمنان محمد به عنوان نمایندگی سه قطب قدرت یعنی زر و زور و تزویر می‌تواند در این سوره مطرح گردد که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم در این مرحله از حرکت محمد یعنی مرحله ابژکتیو حرکت محمد این سه قطب قدرت حاکم به عنوان هدف اصلی و تعیین کننده سمت گیری نهضت محمد که عبارت می‌باشد از نقد قدرت یا زور و نقد ثروت یا زر و نقد معرفت یا تزویر مطرح می‌باشد، لذا در این رابطه است که محمد در نخستین بیانیه سیاسی خود از ابی‌لهب به عنوان سمبل قدرت در سه قطب آن نام می‌برد و با حمله به ابی‌لهب مبارزه اجتماعی خود را با سه قطب قدرت اعلام می‌کند.

سوال دوم: چرا محمد در نخستین بیانیه سیاسی خود شعار مرگ می‌دهد؟ آیا این شعار مرگ مفهوم آنتاگونیسم دارد یا اینکه دلالت بر سمت گیری محمد بر علیه قدرت ثلاثه حاکم در مرحله ابژکتیو حرکت خود می‌کند؟

برای پاسخ به سوال دوم باید اول به مفهوم خود سوال واقف شویم بعداً به پاسخ آن بپردازیم، توضیح سوال اینکه همانطوری که می‌دانیم معنی تبت که در این سوره دوبار و آن هم در آیه اول مطرح شده است عبارت است از: مرگ باد، یا هلاک باد، یا قطع باد است که همگی این‌ها دارای یک مضمون می‌باشد و آن مرگ یا نابود است، از آنجائیکه قبلاً هم مطرح کردیم این سوره نخستین بیانیه سیاسی محمد است که در اوایل حرکتش در مکه پس از شروع مرحله ابژکتیو حرکت او مطرح گردیده است، لذا شعار مرگ یا تبت در این بیانیه دارای بار سیاسی خاصی می‌باشد که باید به دقت به آن توجه شود. آیا محمد با شعار مرگ در آغاز حرکت برونی مکی خود زمانی که نه دارای آنچنان قدرت نظامی و فیزیکی می‌باشد که بتواند با قدرت عظیم سران قریش مقابله کند و نه توده‌های مکه به آنچنان اعتلانی از خودآگاهی و آگاهی اجتماعی رسیده‌اند که بتوانند در برابر شعار مرگ از همه توان خود بر علیه حاکمیت دارالندوه نماد سیاسی اشرافیت قریش استفاده کنند، می‌خواهد شعار آنتاگونیسم اعلام کند؟ که با توجه به اینکه اولین شعار آنتاگونیسم محمد با سران قریش پس از

۱. این دو دست در آیه دوم تعریف می‌کند، چراکه می‌گوید «مَا أَعْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ» یعنی در آیه دوم یک دست ابی‌لهب را مال او می‌داند و دست دوم او را قدرت و ملکب او می‌داند.

«درس‌هایی از شریعتی - بقیه از صفحه اول»

اولاً: اندیشه فلسفی شریعتی صورتی سیال و رویکردی داشته است و هیچگاه اندیشه‌های فلسفی او حالت نظام به خود نگرفت.^۴

ثانیاً: برعکس اندیشه‌های فلسفی یونانی زده گذشته ما از این سینا تا مطهری و طباطبائی که صورتی کلی و ذهنی و عام و غیرمصادقی و غیرکانکریت و مجرد و... داشته است، اندیشه‌های فلسفی شریعتی هرگز صورت عام مجرد ایده آلیستی و غیرمصادقی و غیرکانکریت به خود نگرفت و پیوسته چهره تجربی خویش را حفظ کرد.

ثالثاً: اندیشه‌های فلسفی شریعتی مبنای اکسپریانسی یا تجربه شخصی دارد که خود این سه مشخصه اندیشه‌های فلسفی شریعتی، از زیربنائی ترین مشخصه‌های اندیشه آگزیستانسیالیستی می‌باشد و به همین دلیل است که ما نمی‌توانیم اندیشه‌های فلسفی آگزیستانسیالیسم و شریعتی را مکتب بنامیم بلکه باید با عنوان رویکردهای فلسفی از آن‌ها یاد بکنیم و بر پایه این کانتکس رویکرد اندیشه‌های فلسفی شریعتی بود که پروسه شکل گیری توحید به عنوان محوری‌ترین اندیشه فلسفی شریعتی در فرآیندهای مختلف آن تکوین پیدا کرد.

لذا در این راستا بود که شریعتی مرحله‌ای از زندگی حقیقی خود را با شاخص و شاقول فرآیندهای توحید عینیت خارجی بخشید.^۵ با دستیابی شریعتی به توحید تاریخی، اصول مهمی کشف می‌کند که این اصول بعداً به عنوان فوندانسیون‌های اندیشه‌های فلسفی شریعتی مطرح می‌گردد و شریعتی تا پایان عمر خود بر این اصول پای می‌فشرد و هرگز از این اصول حتی بعد از آزادی از زندان گریبان خود را رها نکرد و هرچه بیشتر زمان می‌گذشت شریعتی به این اصول بیشتر ایمان پیدا می‌کرد. این اصولی که با کشف توحید تاریخی برای شریعتی حاصل شده بود عبارت بودند از: الف - مبارزه طبقاتی ب- دیالکتیک انسانی ج - دیالکتیک اجتماعی د- دیالکتیک فلسفی. در چهارچوب این دستاوردها بود که در مرحله کشف توحید تاریخی، «شریعتی انطباقی» بدل به «شریعتی تطبیقی» و «شریعتی جوان» بدل به «شریعتی کامل» و «شریعتی علمی» بدل به «شریعتی ایدئولوژیک» می‌گردد.

شریعتی و مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم:

برای اولین بار شریعتی در کتاب «میعاد با ابراهیم» در سال ۴۸ اصل مبارزه طبقاتی در عرصه تاریخ و ابراهیم را به عنوان بنیانگذار توحید و حج را به عنوان نمایشگاه پراتیک تاریخی ابراهیم مطرح کرد. در «میعاد با ابراهیم» بود که توحید تاریخی برای اولین بار از زبان شریعتی و اندیشه شریعتی به صورت یک متدولوژی علمی جاری شد و بر پایه بییش سوسیالیستی مبارزه ابراهیم خلیل و برخورد ابراهیم با پدیده بت پرستی مطرح گردید. در «میعاد با ابراهیم» بود که شریعتی

۴. حتی در مرحله «اسلام شناسی ارشاد» که شریعتی تلاش می‌کرد تا از اندیشه فلسفی خود نظام سازی کند.

۵. برای نمونه اگر به مقدمه کتاب اسلام شناسی مشهد شریعتی مراجعه کنیم از آنجائیکه شریعتی در آنجا سعی می‌کند با اقتباس از فرید وجدی به تدوین اندیشه و مانیفست فکری خود بپردازد، زمانی که شریعتی به آیت توحید اقتباس کرده از فرید وجدی می‌رسد پای را از گلیم فرید وجدی درازتر می‌کند و توحید کلی، نظری، ذهنی، فلسفی و کلامی فرید وجدی را به عرصه توحید اخلاقی می‌کشاند، ولی در این مرحله از تاریخ تکامل اندیشه شریعتی گرچه شریعتی توانسته است یک گام از فرید وجدی فراتر بگذارد و توحید او را برای اولین بار به مرحله اخلاقی بکشاند، ولی شریعتی در این مرحله بیش از این نمی‌تواند جلو بیاید و به همین اندازه بسنده می‌کند چراکه تا این اندازه توحید را تجربه کرده بود و اصلاً فرآیندهای دیگر توحید که بعداً به آن دست پیدا کرد تجربه نکرده بود و بلد نبود. اما در مرحله میعاد با ابراهیم و سفر اول حج خود است که شریعتی به شکوفائی‌های نوینی در باب کشفیات تجربی خود از فرآیندهای توحید که عبارت بود از توحید تاریخی دست پیدا می‌کند و آن را تجربه می‌نماید.

که نفی این بخش از قدرت ثلاثه (نفی تزویر) برای پیشبرد نهضت باید مقدم بر نفی دو بخش دیگر قدرت ثلاثه حاکم (نفی زور و نفی زر) قرار گیرد حتی اگر صاحبین این بخش سوم عام و زن عموی پیامبر باشد که این موضوع در همه نهضت‌های آگاهی بخش و رهائی بخش و آزادیخواه از آغاز تاریخ بشر تا کنون صدق می‌کند^۳ و باز در همین رابطه است که همچنانکه در جنگ‌های سه گانه علی دیدیم که علی در جبهه دشمن زر در جنگ جمل پیروز شد و در جبهه قدرت زور در جنگ صفین هم نزدیک به پیروزی نهائی بود که توسط جبهه سوم ضد معرفتی بوسیله قرآن بر سر نیزه کردن جبهه زور شکست خورد و بالاخره به دست این جبهه سوم به قتل رسید.

سوال چهارم: آیا آتش در بیان ابی‌لهب آیه اول با آتش در بیان ذات لَهَب آیه سوم متفاوت می‌باشد؟

برای پاسخ به این سوال اول باید یک جواب اجمالی به سوال فوق بدهیم و سپس باید به بیان یک پاسخ تفصیلی به سوال فوق بپردازیم و اما در رابطه با پاسخ اجمالی باید بگوئیم بله، آتش آیه اول با آتش آیه سوم کاملاً متفاوت می‌باشد، چراکه آتش اول آتش بالائی‌ها است اما آتش در آیه سوم آتش پائینی‌ها است، توضیح اینکه در «سَيِّضَلْ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ، نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ» یا نار شعله و دلالت بر فونکسیون تمرکز قدرت و ثروت و معرفت یا زر و زور و تزویر در حاکمیت می‌کند که عامل شعله و شدن آتش از پائین بر علیه بالائی‌ها خواهد شد، چرا که تنها چیزی که عامل حرکت پائینی‌ها بر علیه بالائی‌ها می‌باشد این تمرکز سه گانه قدرت زر و زور و تزویر می‌باشد که توده‌ها را در نقد آن به حرکت وادار می‌سازد و حاصل این حرکت، شعله و شدن آتش از پائینی‌ها می‌باشد لذا در این رابطه است که لَهَب در آیه سوم با لَهَب در آیه اول که صفت ابی‌لهب می‌باشد متفاوت می‌باشد. در آیه اول لَهَب آتش بالائی‌ها است که در نماد تمرکز قدرت در سه قطب زر و زور و تزویر شکل می‌گیرد و در آغاز شروع نهضت به جان نهضت می‌افتد، اما لَهَب در آیه سوم لَهَب پائینی‌ها می‌باشد که بر علیه بالائی‌ها به جریان می‌افتد و مانند آتشی تمامی سه قطب قدرت را در بر می‌گیرد طبیعی است که زمانی که آتش پائینی‌ها شعله ور گردید این آتش جبهه‌ای شروع می‌شود و جبهه‌ای می‌سوزاند، لذا تمامی دستاربان سه قطب قدرت چه مستقیماً صاحب قدرت سه گانه باشند و چه تدارکات چی این سه قطب قدرت باشند و چه حتی ساپورت چی معنوی و مادی هم که باشند از این آتش بی نصیب نخواهند شد چراکه در زمانی که آتش پائینی‌ها شعله ور می‌شود دیگر بی تفاوت و بینابینی معنی ندارد.

پایان

۳. آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس «حج» می‌گوید رمز تقدم رمی جمره ستون سوم از سه ستون منادر حج در همین حقیقت نهفته است، چراکه از نظر شریعتی ستون اول ستون قدرت یا استبداد است و ستون دوم ستون ثروت یا استثمار است و ستون سوم ستون ضد معرفت یا استثمار می‌باشد که هنگام رمی باید ستون اول و دوم را رها کنیم و ستون سوم را اول رمی کنیم، چراکه قیم دو ستون اول و دوم در تاریخ، ستون سوم می‌باشد و هنگامی که ستون سوم را زدی و او را از پای در آوردی دو ستون اول و دوم خود به خود ریزش می‌کنند و یا آنچنانکه باز معلم کبیرمان شریعتی در تفسیر سوره ناس هم می‌گوید علت اینکه در آغاز سوره ناس محمد پروردگار را با سه صفت رب و ملک و اله مطرح می‌کند باز کنایه به خلق قدرت همان قدرت ثلاثه حاکم بر جامعه می‌کند یعنی رب دلالت بر خدای زور و ملک دلالت بر خدای زر و اله دلالت بر خدای تزویر می‌کند که محمد با انتساب هر سه صفت رب و ملک و اله به خداوند می‌خواهد به خلق ید این سه دشمن ناس بپردازد. اما در همین جا هم قرآن اله الناس را مانند سوره تبت بعد از نفی دو قدرت زور و زر مطرح می‌کند که با بیان ضرر و زیان این بخش سوم در ادامه سوره به شکل «مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ - الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ - مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (سوره ناس - آیات ۴ تا ۶) به تبیین عمده بودن خطر این بخش دشمن سوم که در حقیقت دشمن اول است، می‌پردازد.

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوی	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
او نه بیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی زخر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی شود
تا کدامین غالب آید در نبرد	زین دو گانه تا کدامین برد نرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون	از ملائک این بشر در آزمون
شهووت ار غالب شود بس کمتر است	از بهائتم این بشر زان کابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب

بنابراین در عرصه پروژه استکمالی نردبان پراکسیس توحیدی برای شریعتی، کشف توحید انسانی مقدم بر توحید اجتماعی بوده است ولی البته هم توحید انسانی و هم توحید اجتماعی شریعتی موخر بر توحید اخلاقی و توحید تاریخی او تکوین پیدا کرده است.

شریعتی و حج، دیالکتیک اجتماعی شریعتی:

به طور مشخص شریعتی در بستر حج بود که توانست دیالکتیک اجتماعی را کشف کند و شاید بگوئیم که سفرهای متعدد شریعتی در حج هر کدام برای او راه گشای یک مرحله از توحید بوده است یعنی شریعتی با حج بود که به توحید واقعی دست پیدا کرد، چراکه آنچنانکه در رابطه با کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم» که سفرنامه اولین سفر حج شریعتی بود، گفتیم شریعتی برای اولین بار در آنجا بود که کشفیات توحید تاریخی خود را به نمایش گذاشت، البته اگر چه در همین نخستین سفرنامه حج شریعتی به وضوح ما می‌توانیم فرآیند توحید تاریخی و حتی تا اندکی شکوفه‌های فرآیند توحید انسانی او را مشاهده کنیم ولی به ضرب قاطع باید بگوئیم که در سفر نخست و در «میعاد با ابراهیم» شریعتی هنوز به دیالکتیک اجتماعی دست پیدا نکرده است، بلکه در مسافرت‌های بعدی است که شریعتی در کنفرانس‌های «مناسک حج» که کامل‌ترین دست آورد تئوریک شریعتی در باب حج می‌باشد، شریعتی به دیالکتیک اجتماعی در قسمت رمی جمره، در منا، در روز عید قربان، در نمای آن سه بت مطرح می‌کند و این نشان دهنده این حقیقت بزرگ است که شریعتی در منا و در برخورد و رمی سه مجسمه، به دیالکتیک اجتماعی و توحید اجتماعی دست پیدا کرد و به خصوص این موضوع زمانی برای شریعتی شکوفا شد که شریعتی در منا خود را در برابر یک سوال بزرگ قرارداد و آن سوال این بود که چرا در رمی جمره در منا ابتدا ستون اول را رها می‌کنیم و ستون دوم را هم رها می‌کنیم و ستون سوم را رمی می‌نمایم و بعد از رمی ستون سوم به رمی دو ستون دیگر می‌پردازیم؟ شریعتی هنگامیکه خود را در برابر این سوال بزرگ دید مانند متدولوژی همیشگی‌اش که با یک سوال خود را آبیستن یک زایش بزرگ تئوریک می‌کرد و اصلاً هنر بزرگ همیشه شریعتی و مکانیزم همیشگی او برای تولید فکر و اندیشه بر این مبنا قرار داشته است که شریعتی در برابر هر امر طبیعی یا تاریخی و اجتماعی که قرار می‌گرفت، ابتدا سعی می‌کرد با سوال‌های همه جانبه خود، ذهن خود را تشحیذ نماید و آن را آبیستن زایش اندیشه نوین بکند و در این رابطه است که اگر بگوئیم سوال‌هایی که شریعتی در عرصه پراتیک نظری خود در صحنه‌های مختلف تئوریک مطرح کرده است از پاسخ‌های شریعتی مهمتر است، باز سخنی به گزاف نگفته‌ایم. چراکه از دید گاه شریعتی ذهنی که توانائی کشف سوال از موضوع نداشته باشد، نمی‌تواند تولید پاسخ، یا تولید فکر، یا تولید تئوری بکند و باز در این رابطه بود که شریعتی در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و هدایت‌گرانه خود معتقد بود

بر اولین بار بت و شرک را به عنوان نظام طبقاتی و سمبل مناسبات اقتصادی - تاریخی خود مطرح کرد و باز در «میعاد با ابراهیم» در سال ۴۸ بود که برای اولین بار شریعتی بینش سوسیالیستی خود را از تاریخ اعم از فراماسیون‌های مختلف طبقاتی و اصل مبارزه طبقاتی به عنوان شاه فنر حرکت تاریخ مطرح کرد و باز در همین «میعاد با ابراهیم» بود که شریعتی برای اولین بار وجود توحید تاریخی را مقدم بر شرک تاریخی یا شرک طبقاتی اعلام کرد و با این کشف تئوریک خود در «میعاد با ابراهیم» بود که شریعتی نشان داد که علت این تقدم تاریخی توحید بر شرک وجود امت واحده اولیه می‌باشد که در سر آغاز تاریخ در بستر زندگی اشتراک اولیه برای انسان شکل گرفت و باز در «میعاد با ابراهیم» بود که شریعتی برای اولین سمت گیری و جهت گیری توحیدی تاریخی را تبیین کرد. البته اگرچه در این رابطه بعداً در سال ۴۹ در کنفرانس و دست نوشته «حسین وارث آدم» سعی کرد که این سمت گیری توحیدی تاریخ را بیشتر به قلم تبیین بکشاند و با تشبیه کردن مسیر دیالکتیکی مبارزه طبقاتی تاریخ به دو رود دجله و فرات، ابتدا با نشان دادن سرچشمه مشترک این دو رود که کوه‌های یخ زده ارمنستان می‌باشند، توحید اولیه تاریخی در نمای زندگی اشتراکی اولیه به نمایش بگذارد و پس از آن با سمت گیری این دو رود به طرف شط العرب و اقیانوس هند سمت گیری توحیدی و پیوند با جامعه اشتراک ثانویه را مطرح سازد، آنجا که به بیان او دیگر مبارزه طبقاتی تعطیل می‌شود و تضاد بین انسان و طبیعت در بستر تضادهای فکری و علمی در می‌آید و بشر در کادر مناسبات جمعی و اشتراکی می‌تواند از زنجیر استعمار، استثمار، استعباد و استبداد رهایی پیدا کند و به جای کار مزدوری و کار کالائی، کار پراکسیس کند و انسان‌ها می‌توانند بر پایه استعدادهای ذاتی خود کار کنند و بیکاری و مزدوری به پایان برسد و بردگی فکری و جنسی و جسمی تعطیل شود و بستر شکوفائی انسان‌ها فراهم گردد.

شریعتی و دیالکتیک انسانی یا فلسفه انسان شناسی شریعتی:

اگرچه شریعتی در «اسلام شناسی مشهد» به توحید اخلاقی دست پیدا کرد و در سفر اول حج خود و «میعاد با ابراهیم» به کشف توحید تاریخی نائل گردید ولی در «میعاد با ابراهیم» شریعتی به توحید انسانی هنوز دست پیدا نکرده بود که خود این، نشان دهنده این حقیقت است که آنچنانکه شریعتی توحید اخلاقی را پس از توحید کلامی کشف کرد به توحید اجتماعی و توحید انسانی بعد از توحید تاریخی دست یافته است. البته در رابطه با هیرارشی و آرایش زمانی دست یابی شریعتی به توحید انسانی و توحید اجتماعی آنچه می‌توان به ضرب قاطع بر آن تکیه کرد اینکه، شریعتی به توحید انسانی قبل از توحید اجتماعی دست پیدا کرده است چراکه در سلسله کنفرانس‌های «انسان و اسلام» شریعتی در دانشکده نفت آبادان بود که شریعتی برای اولین بار توحید انسانی یا فلسفه انسان شناسی خود را مطرح کرد که در آنجا شریعتی فلسفه انسان شناسی خود را بر پایه منطق دیالکتیکی - که جایگزین منطق صوری ارسطویی - کرده بود، فلسفه دیالکتیکی انسانی را در کادر تضاد بین لجن و روح خدا با استنباط از آیات مختلف قرآن که قرآن به صورت مختلف خلقت انسان را از حماء مسنون یاء، طین یاء، تراب یاء، صلصال کالفجار و... و در بُعد دیگر در رابطه با بُعد دوم انسان با اشاره به آباتی که دلالت بر ترکیب با روح خدا می‌کند مثل:

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقُولُوا لَهُ سَاجِدِينَ - سوره ص - آیه ۷۲» روح خدا را در استراکچر انسانی به صورت فلسفی نه به صورت فیزیولوژی شریک می‌دانست و از این زاویه بود که شریعتی به کشف دیالکتیک انسانی خود و تبیین فلسفه انسانی بر پایه دیالکتیک فلسفی پرداخت و توحید انسانی خود را تبیین کرد. آنچنانکه مولانا قبل از او این کار کرده بود:

مثنوی - دفتر چهارم - صفحه ۲۳۹ از سطر ۳۹:

و نقد معرفت طبقه حاکم جامعه می‌توان به اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی دست پیدا کند. بر پایه این استراتژی مبارزاتی بود که شریعتی در مرحله آرایش استراتژی خود به عنوان اولویت اول مقابله با استعمار و هر گونه اندیشه و تشکیلات و صنف و نهادی است که آگاهی و اندیشه و اعتقاد توده‌ها را در خدمت منافع تاریخی خویش به تسخیر کشاند، مطرح کرد. ماحصل اینکه شریعتی دیالکتیک اجتماعی را در عرصه مبارزه بین الناس و الخناس مشاهده می‌کند که خناس در جامعه دارای سه چهره مختلف می‌باشد که عبارتند از استبداد، استثمار و استعمار و در همین رابطه است که از نظر شریعتی اگرچه از نظر تکوین تاریخی استبداد مقدم بر استثمار و استعمار می‌باشد و از نظر فونکسیون استعمار خطرناکتر از استبداد می‌باشد ولی از نظر قوام و ثبات اجتماعی و تاریخی نقش استعمار عمده می‌گردد و تا زمانی که نتوانیم توسط حرکت خودآگاهی‌بخش اجتماعی این ستون سوم را به زانو در آوریم امکان رهایی از دو ستون استبداد و استثمار وجود نخواهد داشت.

دیالکتیک فلسفی:

آخرین مرحله از دستاوردهای فرآیند مختلف توحیدی شریعتی پس از آنکه شریعتی در مرحله اول در «اسلام شناسی مشهد» توانست به توحید اخلاقی دست پیدا کند و پس از اینکه در سفر اول حج خود توانست توحید تاریخی و مبارزه طبقاتی را کشف نماید و در سفرهای بعدی توانست توحید انسانی و توحید اجتماعی را کشف نماید. شریعتی در مرحله تدوین اسلام شناسی تطبیقی ارشاد در نیمه دوم سال ۵۰ بود که با پیوند میان فرآیندهای مختلف توحید کلامی، توحید اخلاقی، توحید تاریخی، توحید انسانی و توحید اجتماعی به توحید فلسفی دست پیدا کرد. آنچه باعث گردید تا شریعتی در «اسلام شناسی ارشاد» به توحید فلسفی برسد پیوند میان توحیدهای اخلاقی، تاریخی، انسانی و اجتماعی کشف کرده در سفرهای حج خود بود که این پیوند و در کنار هم قرار دادن آن‌ها توسط شریعتی در مرحله «اسلام شناسی ارشاد»، شریعتی را به یک کشف بی مثال رسانید و آن کشف توحید فلسفی به عنوان جهان‌بینی بود، در مرحله توحید فلسفی به عنوان جهان‌بینی بود که توحید شریعتی از مرحله اخلاقی، تاریخی، انسانی و اجتماعی به مرحله فلسفی رسید و شریعتی در عرصه توحید فلسفی بود که احساس کرد که ما در طرح اصول دین سه اصل یا پنج اصل - توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت - نداریم، بلکه کلا اصول دین یکی بیشتر نمی‌باشد و آن فقط و فقط توحید است و بعد تبلور این توحید در تاریخ، انسان، اجتماع، طبیعت و وجود است که باعث می‌گردد اصولی دیگری مثل نبوت و معاد و عدل و امامت در کنار اصل توحید قرار گیرد. از نظر شریعتی اصل یعنی ریشه، و امکان بیش از یک ریشه برای ارگانیزم وجود ندارد که آن فقط و فقط توحید می‌باشد، دیگر اصول مانند شاخه و ساقه بر روی این ریشه قرار می‌گیرند. در مرحله فرآیند توحید فلسفی بود که شریعتی همه اندیشه‌های گذشته خودش را دوباره بر پایه محک توحید به تجربه کشانید و همه وجود را به صورت یک دستگاه و منظومه مورد نگرش قرار داد و کلیت هستی را به صورت یک سیستم هندسی باز تبیین کرد که هرگونه برخورد اکلکتویته‌ای با آن را امری شرک آمیز اعلام کرد. از نظر شریعتی در عرصه توحید فلسفی، هستی در مجموعه کلی آن دارای روح و حیاتی است که جدا شدن هر قسمت از آن به مثابه مرگ و نفی آن قسمت می‌باشد. آنچنانکه مولانا همین موضوع را قیل از شریعتی در داستان قیل در دفتر سوم مثنوی - صفحه ۱۵۷ به این شکل مطرح کرده بود:

که با طرح سوال‌های کلیدی می‌توان توده‌ها را به خودآگاهی و اندیشیدن و ادار ساخت. شاید بتوانیم بگوئیم که به لحاظ نسب شناسی مکانیزم فوق، شریعتی این دیالکتیک اندیشیدن را و مدار سقراط می‌باشد زیرا آنچنانکه در وصف مکانیزم به اندیشه و ادار کردن افراد توسط سقراط مطرح می‌کنند، سقراط بر مبنای این متد سعی می‌کرد تا با طرح سوال‌های همه جانبه از سائل خود، ذهن طرف را آماده پاسخ به سوال خود بکند که البته طرح‌ترم دیالکتیک در نخستین بار در یونان باستان مدلول نام‌گذاری این روش سقراط می‌باشد. این بار شریعتی با طرح سوال فوق ذهن خود را آبستن بزرگترین زایش حیات تنوریک خود کرد، البته آنچه شریعتی به عنوان پاسخ سوال فوق مطرح کرد تطبیق آیات اول سوره الناس با سه ستون شیطنی منا بود چراکه در آیات اول سوره الناس هم باز می‌بینم که سه مرتبه خداوند به پیامبر امر به اعوذ از سه دشمن «بِرَبِّ النَّاسِ - مَلِكِ النَّاسِ - إِلَهِ النَّاسِ - آیات ۱ الی ۳ - سوره الناس» می‌کند و با این عمل خداوند سه دشمن عمده توده‌ها را به رمی می‌گیرد که از تطابق این سه دشمن با آن سه ستون منا، شریعتی آماده کشف فرآیند توحید اجتماعی و یا دیالکتیک اجتماعی گردید چراکه شریعتی فوراً در پی قیاس بین این سه ستون منا و سه اعوذ سوره ناس یک مرتبه یک وجه تشابه تمام عیار مشاهده کرد و دریافت که اصلاً سوره ناس تبیین‌کننده همین موضوع رمی سه ستون منا می‌باشد و اینجا بود که شریعتی ستون اول را «رب الناس» نامید و ستون دوم را «مَلِكِ النَّاسِ» نامید و ستون سوم را «إِلَهِ النَّاسِ» نامید و پس از مشخص کردن این سه ستون بود که شریعتی پاسخی برای سوال بزرگ خود پیدا کرد و آن اینکه، زمانی که شریعتی بر پایه تطابق سه ستون با سه دشمن اول سوره الناس دریافت که ستون سوم «إِلَهِ النَّاسِ» می‌باشد از آنجائیکه شریعتی اعتقاد داشت که «رَبِّ النَّاسِ» استبداد و «مَلِكِ النَّاسِ» استثمار و «إِلَهِ النَّاسِ» استعمار می‌باشد. شریعتی به این حقیقت بزرگ در عرصه دیالکتیک اجتماعی و توحید اجتماعی دست پیدا کرد که هم استبداد و هم استثمار پایه تکوینی و حیات خود را بر استثمار استوار کرده است و تا زمانی که استثمار چه در شکل کهنه آن و چه در شکل نو آن حاکم باشد، امکان نفی استبداد و استثمار وجود نخواهد داشت چراکه از نظر شریعتی کار استثمار نگه داشتن توده‌ها در «بود» خودشان است و طبیعی است که تا زمانی که توده‌ها نسبت به وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... خود راضی باشند امکان هیچ‌گونه تحولی برای آن‌ها قابل تصور نخواهد بود و لذا در این راستا است که در منا ابتدا باید ستون سوم که «إِلَهِ النَّاسِ» است را بزنیم، از نظر شریعتی اگر توانستیم این دشمن سوم را به زانو در آوریم قطعاً آن دو دشمن دیگر به زانو در خواهند آمد.

البته حقیقت بزرگی که در اینجا نباید از نظر دور داشته باشیم اینکه شریعتی در عرصه دیالکتیک تاریخی و توحید تاریخی این حقیقت را کشف کرده بود که در بستر پیدایش این سه نمایش شرک اجتماعی از نظر تاریخی حق تقدم با زور و استبداد می‌باشد، یعنی شریعتی در «میعاد با ابراهیم» زور و استبداد را عامل پیدایش و شکل‌گیری استثمار و استعمار می‌داند اما پس از شکل‌گیری تاریخی زور و زر در عرصه فونکسیون اجتماعی یا دیالکتیک اجتماعی شریعتی معتقد است که نقش ستون سوم یا ستون استثمار بیش‌تر از دو ستون استثمار و استبداد می‌گردد و تا زمانی که این ستون سوم به زانو درنیاید امکان سرنگونی دو ستون استبداد و استثمار وجود نخواهد داشت و در این راستا بود که پس از کشف دیالکتیک اجتماعی، شریعتی استراتژی اجتماعی و مبارزاتی خود را بر همین مبنای استوار ساخت. بدین ترتیب که شریعتی تنها راه به زانو درآوردن استثمار یا ستون سوم حرکت خودآگاهی‌بخش اجتماعی را بر پایه خودآگاهی اعتقادی، خودآگاهی مذهبی و خودآگاهی اجتماعی دانست و معتقد بود که تا زمانی که ما نتوانیم توسط خودآگاهی اعتقادی و مذهبی به نفی استثمار نو و کهنه توده‌ها بپردازیم امکان نجات یا رهایی از استبداد و استثمار وجود نخواهد داشت. بنابراین در عرصه تدوین استراتژی، شریعتی معتقد گردید که تنها از طریق کشف دیالکتیک ارتباط با توده‌ها بر پایه آگاهی محصول نقد قدرت، نقد ثروت

پیل اندر خانه تاریک بود
از برای دیدنش مردم بسی
دیدنش با چشم چون مکن نبود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد

عرضا را آورده بودنش هنود
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
اندر آن تاریکیش کف می‌بسود
گفت همچون ناو دانستش نهاد

شناسی آن یک سلسله عنوان‌های انتخابی فرید وجدی را اقتباس کرده بود - بعد توسط اندیشه و دیدگاه‌های خود به تبیین آن‌ها پرداخت که از جمله این عنوان‌ها ترم توحید را، عکس فرید وجدی که توحید را در کانتکس همان توحید کلامی محدود کرده بود - برای نخستین بار دامنه توحید را از عرصه کلیات و مجردات ماوراء الطبیعت به عرصه انسان گشاید و بحث توحید به عنوان اخلاق در آنجا مطرح کرد. البته اگرچه طرح توحید به عنوان اخلاق انسانی یک سر آغاز نوین در باب توحید بود و شریعتی با این حرکت خود توانست برای اولین بار توحید را از عرصه ماوراء الطبیعت به زیر بکشاند و وارد مقوله انسانی بکند - که این موضوع خود کشف بزرگی بود - ولی به هر حال از آنجائیکه عرصه‌های اساسی توحید فتح نشده بود و توحید به صورت مکانیکی و انطباقی به انسان محدود شده بود، لذا این کشف بزرگ شریعتی هر چند نسبت به توحید کلامی بسیار بزرگ بود، ولی نسبت به فتوحات بعدی شریعتی در عرصه فرایندهای توحید ضعیف و کوچک بود.

ادامه دارد

بقیه از صفحه ۳

یعنی زمانی که مثلاً ما کنفرانس - پدر و مادر ما متهمیم- شریعتی را می‌خوانیم یا گوش می‌دهیم، آن چه در پایان کنفرانس و کتاب برای ما به عنوان یک سوال بزرگ مطرح می‌شود، این است که شریعتی با این مطلب به دنبال چه منظوری بوده است؟

حال اگر بخواهیم با توجه به مطالب فوق یک پاسخ روشن به آن سوال بدهیم، باید بگوئیم که؛ شریعتی می‌خواست با سوال دار کردن جامعه سنتی ایران آن را آستن تحول سوژکتیو بکند چراکه از نگاه شریعتی تا زمانی که جامعه سنتی توسط این سوال‌ها - سوال دار- نشود، امکان تحول تاریخی آن وجود ندارد هرچند ده دوره هم فراماسیون اقتصادی - اجتماعی مانند جامعه یمن پشت سر گذاشته و به دروازه سوسیالیسم هم رسیده باشند، ولی چون مردم به بینش سوسیالیسم نرسیده‌اند لذا با تلنگری بیرونی این جامعه متلاشی خواهد شد و به گذشته سنتی قبیله گی خود باز خواهد گشت!

ادامه دارد

آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن یکی را کف جو بر پایش به سود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست
همچنین هریک به جزوی چون رسید
از نظر که گفتشان بد مختلف
در کف هر کس اگر شمع می‌بوی
چشم حس همچون کف دست است و بس
آن بر او چون باد بیزن شد پدید
گفت شکل پیل دیدم چون عمود
گفت خود این پیل چون تختی بد است
فهم آن می‌کرد هر جا می‌نشید
آن یکی دالش لقب داد آن الف
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
نیست کف را بر همه آن دسترس

آنچنانکه مشاهده می‌کنید مولانا در کانتکس داستان فیل به تبیین جهان‌بینی فلسفی می‌پردازد و آنچنانکه در تبیین جهان‌بینی فلسفی شریعتی - که همان توحید فلسفی شریعتی نیز می‌باشد - دیدیم، شریعتی در اسلام شناسی هندسی ارشاد از توحید فلسفی به عنوان جهان‌بینی یاد کرد و آن را سنگ زیرین مخروط فلسفی خویش قرار داد که در کادر این جهان‌بینی توحیدی جهان از نظر شریعتی به صورت یک منظومه زنده تبیین پیدا می‌کند که حیات آن در گرو پیوند با کلیت آن است و به محض قطع یک عضو از آن کلیت، آن عضو به صورت مردار در می‌آید. عین همین برداشت را مولانا از توحید فلسفی می‌کند و آنچنانکه مشاهده کردید برای شناخت اعضای فیل اعم از خرطوم و گوش و پشت و پا، لازمه اول آن تبیین آن جزء در کادر کلیت فیل است و تا زمانی که ما آن عضو را در کادر کلیت فیل تبیین ننمائیم امکان شناخت واقعی آن برای ما وجود نخواهد داشت و باعث می‌شود که ما آن عضو را به صورت‌های مختلفی غیر شکل واقعی خودش مشاهده و تبیین نمائیم. توحید فلسفی در آغاز برای ما کل فیل را تبیین می‌نماید و با تبیین کلیت وجود دیگر ما می‌توانیم اعضا این وجود را نه به صورت اکلکتیویته، بلکه به صورت ارگانیک تبیین نمائیم. قرآن توحید فلسفی را در سوره اخلاص در چهار آیه ذیل تبیین می‌نماید:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ - به نام الله که رحمان و رحیم است - بگو ای محمد الله احد است - باز بگو همه چیز به سوی او منتهی می‌شود.»

و این وحدانیت تجزیه پذیر نیست، یعنی نه از چیزی متولد می‌شود و نه چیزی از او متولد و نه با چیزی کفو می‌گردد، چراکه لازمه انجام سه عمل فوق نوعی تجزیه و قسمت پذیری است که نفی کننده توحید فلسفی می‌باشد، پس وحدانیت الله به هیچ وجه تجزیه پذیر نیست.

۳- شریعتی و اسلام شناسی:

مطابق آنچه تاکنون گفته شد مراحل شکل‌گیری توحید برای شریعتی از توحید کلامی به توحید اخلاقی و از توحید اخلاقی به توحید تاریخی و از توحید تاریخی به توحید انسانی و از توحید انسانی به توحید اجتماعی و از توحید اجتماعی به توحید فلسفی بوده است. همچنین گفته شد که شریعتی قبل از اسلام شناسی مشهد مانند همه موحدین، فقط به توحید کلامی اعتقاد داشت.^۶ همچنین گفته شد که شریعتی در مقدمه اسلام شناسی مشهد در قسمت تبیین - که به اقتباس از دایره المعارف فریدی وجدی فصل اسلام

۶. مثل ناودان دیدن خرطوم، یا بادبزن دیدن گوش، یا ستون دیدن پا و یا تخت دیدن پشت فیل می‌باشد.

۷. آنچنانکه بازرگان در راه طی شده به آن معتقد بود و محدوده و حصار توحید را در کانتکس توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند خلاصه می‌کرد و حصار و محدوده توحید کلامی را در صورت ذهنی و کلی و مجرد که مختص به صفات و ذات و افعال خود خداوند داشت خلاصه می‌شد و هرگز دامنه نگرش آن از ماوراء طبیعت و کلیات فراتاریخی و فرانسانی به طرف انسان و طبیعت و زمین و تاریخ و... سر ریز نمی‌شد.

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com