

مبانی تئوریک سوسیالیسم - قسمت ۱۹

اصول مقدماتی سوسیالیسم علمی

الف - دیسیپلین شدن اقتصاد:

از سال ۱۷۷۶ که کتاب اقتصاد آدم اسمیت انتشار یافت رسماً اقتصاد به صورت یک علم دیسیپلین‌دار پا به عرصه دنیای سیانس گذاشت. البته تا قبل از این تاریخ نظریه‌های اقتصادی از طرف صاحب نظران و اندیشمندان و مکتب‌ها و مذاهب مطرح می‌گردید که، این نظریه‌ها تحت عنوان بینش‌های اقتصادی از طرف صاحب نظران مورد مطالعه قرار می‌گرفت. اما از نیمه دوم در قرن هیجدهم رسماً علم اقتصاد وارد دنیای سیانس گردید، ولی با این همه گرچه آدم اسمیت به عنوان پدر علم اقتصاد مطرح گردید، تا زمان ریکاردو علم اقتصاد دچار تلورانس‌های ساختاری گردید در زمان ریکاردو بود که علم اقتصاد توانست هویت علمی خود را به تمام قامت پیدا کند و تقریباً تمامی مرزبندی‌های خود با گذشته و دوران بینش اقتصادی خود مشخص نماید. بنابراین اگر بخواهیم تاریخ نظریه پردازی اقتصادی را تبیین نمایم باید بگوئیم که بطور مشخص دارای دو دوران مشخص تاریخی می‌باشد:

- ۱ - دوران بینش اقتصادی که مدت ۲۳۰۰ سال یعنی از پنج قرن قبل از میلاد توسط فلاسفه یونان و تا زمان آدم اسمیت طول کشید.
- ۲ - دوران علم اقتصاد که از سال ۱۷۷۶ تاکنون ادامه داشته است.

ادامه در صفحه ۲

درس دوم: اسلام شناسی - قسمت سوم

اسلام غیر از اسلام شناسی است

اسلام شناسی‌ها معلول پیوند اسلام با تاریخ است نه ذهن فاهمه کانتی

سوال‌هایی که ممکن است در اینجا (پس از طرح این سلسله دروس اسلام‌شناسی در نشر مستضعفین) در ذهن مخاطبین مطرح شود و لازم می‌بینیم در مقدمه این قسمت از مقالات اسلام‌شناسی به ذکر و پاسخگویی آن‌ها بپردازیم، عبارتند از:

آیا اسلام‌شناسی غیر از خود اسلام است؟

چه تفاوتی بین اسلام و دین ابراهیمی وجود دارد؟

آیا با توجه به این که معلم کبیرمان در چهل سال پیش اسلام‌شناسی را تبیین و تدوین نموده، نیازی است که در این زمان ما هم دوباره اقدام به تبیین و تدوین اسلام‌شناسی بکنیم؟

اگر اسلام‌شناسی را «عصری کردن اسلام و قرآن و وحی بر پایه رابطه تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری» تعریف کنیم، در این زمان و در این عصر چه نیازی به تدوین و تبیین دوباره اسلام‌شناسی داریم؟

ادامه در صفحه ۴

۱. که تمامی انبیاء اولوالعزم الهی که علاوه بر این که خود را پیرو دین ابراهیمی می‌دانستند همگی دین خود را به بیان قرآن اسلام می‌دانستند و خود را مسلمان می‌خواندند و اسلام دین واحد تمامی آن‌ها بوده است.

مبانی اندیشه فلسفی ما - مقوله اول - وحی - قسمت هشتم (پایان)

دینامیزم قرآن یا وحی نبوی محمد

و اما در رابطه با فونکسیون دیدگاه سوم که همان دیدگاه تطبیقی می‌باشد، گرچه رابطه بین محمد و خداوند در عرصه دریافت وحی یک رابطه تجربی و معراجی و ارگاتیکی می‌بیند، به علت اینکه وحی گیری محمد را زائیده تکامل عمودی محمد در دو عرصه تجربه فردی و پراکسیس اجتماعی می‌بیند، لذا در این رابطه برای محمد مانند دکماتیسیم‌ها نقش منفعلانه‌ای قائل نیست، بلکه بالعکس یک نقش فعالانه برای محمد قائل است. علاوه بر آن برعکس دیدگاه دوم که با بشری کردن و طلسمی کردن و غیر قابل شناخت دانستن اصل وحی نبوی محمد، سعی در غیر قابل هدایتگری دانستن و فراتاریخی و فرازمانی کردن داشتند. این نگرش با تاریخی دانستن وحی محمد علاوه بر اینکه در آبشخور الهی وحی محمد هیچگونه خدشه‌انی وارد نمی‌کند، وحی محمد را یک پکیج تاریخی می‌دانند که در هر شرایطی توسط موتور اجتهاد در اصول، در عرصه‌های اعتقادات و اخلاق و فقه، می‌تواند هدایتگری این جهانی بشر را داشته باشد و آخرت هم از دیدگاه این نگرش بر پایه همین دنیا ساخته می‌شود.

«...يَوْمَ يُنظَرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...» - قیامت و آخرت روزی است که آدمی آنچه را که در دنیا با دستان خود ساخته می‌بیند. (آیه ۴۰ - سوره النبأ)

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» - کسی که در این دنیا کور است در آخرت هم کور خواهد بود و کورتر. (آیه ۷۲ - سوره بنی اسرائیل)

ادامه در صفحه ۶

تفسیر سوره قدر - قسمت اول

سوره قدر تبیین کننده رسالت فردی و اجتماعی پیشگام

رسالت پیشگام: از آن جایی که رسالت عمده پیشگام آنچنان که ژان ژاک روسو می‌گوید: «به مردم راه نشان ندهید، دیدن بیاموزید خود راه را خواهند رفت» تحول سوپرکتیو توده‌ها بر پایه تحول در نگاه آن‌ها جهت به وجود آوردن:

- ۱ - استحاله یا تحول یا ارتقاء باورهای تاریخی و مذهبی و سنتی خود؛
- ۲ - خودآگاهی نسبت به اراده و پتانسیل درونی خود؛
- ۳ - خودآگاهی نسبت به احساسات و عواطف انسانی - اجتماعی و تاریخی خود؛

بر پایه این تحول سه گانه درونی توده است که انقلاب سوپرکتیوی در یک جامعه در شرایط مختلف تاریخی - زمانی - جغرافیایی آن جامعه تحقق پیدا می‌کند و با تحقق این انقلاب سوپرکتیوی در خودآگاهی توده‌های یک جامعه است که توده‌ها دارای نگاه و دید جدید می‌گردند:

تو طوبی ما و قامت یار

دید هر کس به قدر همت اوست

ادامه در صفحه ۹

(حافظ)

به صورت اجتماعی و تاریخی، لذا هر چه که باعث گردد تا آزادی‌های فردی او را در عرصه‌های اقتصادی و اخلاقی و معرفتی و سیاسی و... به چالش بکشد، حتی اگر خود جامعه هم باشد (که از نظر روسو امور ثانویه می‌باشند)، باید نفی گردد.

روسو پدر لیبرالیسم معتقد است که جامعه بر انسان تحمیل شده است و جامعه تحمیلی بر انسان، نه تنها باعث تعالی و تکامل انسان نگشته بلکه بالعکس انسان را به فساد کشانده است. لذا در این رابطه روسو معتقد است که برای نجات انسان از حصار و فساد و زندان جامعه باید به انسان آزادی‌های فردی (در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و اخلاقی)، بدهیم. براین مبنا بود که روسو برای اولین بار از سال ۱۷۶۲ که کتاب - قراردادهای اجتماعی - خود را منتشر کرد، و با آن لیبرالیسم را پایه گذاری کرد، قوانین طبیعی را در برابر قوانین اجتماعی قرار داد. از نظر روسو قوانین طبیعی همان روابط جبری است که طبیعت یکطرفه بر فرد انسان و به صورت طبیعی حاکم کرده است، منظور از قوانین اجتماعی از نظر روسو همان قراردادهای اعتباری و وضعی است که افراد انسان برای نجات خود از اجتماع به صورت اعتباری و قراردادی وضع کرده است. بهمین دلیل است که از نظر روسو آنچه اصالت دارد همان قوانین طبیعی و جبری تحمیلی از طبیعت بر افراد انسانی می‌باشد و آنچه نفی کننده فرد و انسان می‌باشد، همان قوانین قراردادی در اجتماع انسان می‌باشد. این بینش تبیینی فرد و اجتماع ژان ژاک روسو باعث گردید تا آدم اسمیت آن را از عرصه فلسفی و معرفتی خارج کند و به عرصه اقتصادی بگشاند، و با این دیدگاه لیبرالیسم اقتصادی را پایه گذاری نماید. البته مدت‌ها طول کشید تا آدم اسمیت بتواند پروسه همگرایی با لیبرالیسم اقتصادی را طی کند، لذا در این راستا بود که باعث گردید تا محور اندیشه آدم اسمیت که همان - قانون ارزش - بود در آدم اسمیت جوان تا آدم اسمیت پیر ۱۸۰ درجه با هم متفاوت باشد. بطوریکه در آدم اسمیت جوان معیار ارزش فقط - کار - بود در صورتی که در آدم اسمیت پیر در کنار کار، مؤلفه - سرمایه و مؤلفه مواد اولیه - که همان طبیعت می‌باشد قرار گرفت.

ب - قوانین وضعی - قوانین طبیعی:

آنچنانکه فوقاً به اشاره رفت علم اقتصاد اگر چه توسط آدم اسمیت تاسیس گردید، اما توسط ریکاردو نظام پیدا کرد. دلیل این امر آن بود که کلا دیدگاه آدم اسمیت و ریکاردو نسبت به علم اقتصاد متفاوت بود، چراکه آدم اسمیت معتقد به قوانین وضعی برای علم اقتصاد بود، در صورتی که ریکاردو و بعد از او کارل مارکس معتقد بودند که قوانین اقتصادی در جامعه به صورت طبیعی موجود می‌باشند، و کار ما تنها کشف این قوانین می‌باشد. البته خود این امر ریشه در تفاوت نگرش آنها نسبت به قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی دارد، زیرا از سال ۱۷۶۲ که کتاب - قراردادهای اجتماعی - ژان ژاک روسو پدر اندیشه لیبرالیسم اروپا انتشار پیدا کرد، موضوع تفکیک قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی مطرح گردید. و دلیل این امر آن بود که ژان ژاک روسو در این کتاب موضوع اجتماعی بودن بالطبع انسان را به چالش کشید و بر آزادی‌های فردی تکیه کرد، که این موضوع عامل شکل گیری دکترین لیبرالیسم در غرب است که بعداً بزرگترین متکای بورژوازی چه بورژوازی تجاری و چه بورژوازی تولیدی، در عرصه لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم فلسفی گردید.

روسو در کتاب - قراردادهای اجتماعی - هویت طبیعی و تاریخی اجتماعی انسان را نفی کرد و بر آزادی‌های فردی تکیه کرد، و اصلاً در این کتاب بود که روسو معتقد گردید: روابط اجتماعی و هویت اجتماعی و قوانین اجتماعی نه تنها راه گشای انسانی نیست بلکه بالعکس باعث به زنجیر کشیده شدن آزادی‌های فردی و بالطبع اراده انسانی می‌شود. و بدین ترتیب بود که دو تعریف «انسان موجود تاریخی است و موجود اجتماعی» است را که بیش از ۱۲ قرن بود که بشر به آن اعتقاد داشت، نفی گرداند. چراکه از نظر روسو آزادی فردی انسان مبنای خلقت انسان می‌باشد نه هویت تاریخی و هویت اجتماعی او. به عبارت دیگر ژان ژاک روسو طبیعت فردی انسان را جانشین طبیعت تاریخی و طبیعت اجتماعی انسان کرد، و از این مرحله بود که غول خانمان سوز لیبرالیسم اقتصادی و معرفتی و سیاسی و اخلاقی و فلسفی زایش کرد. روسو معتقد بود که انسان در طبیعت به صورت فردی و آزاد آفریده شده نه

ج - نظریه تعادل عمومی آدم اسمیت:

از مهمترین اصول زیربنایی اندیشه لیبرالیستی آدم اسمیت نظریه - تعادل عمومی - است که بر طبق این اصل آدم اسمیت هر گونه برنامه ریزی اقتصادی اجتماعی را در جامعه سرمایه‌داری نفی می‌کند و کلا مبنای حرکت اجتماعی - اقتصادی جامعه را حرکت‌های اقتصادی - فردی افراد یک جامعه می‌داند که بر طبق منافع فردی به انجام می‌رسد. اما این حرکت‌های اقتصادی منفعت طلبانه فردی از نظر آدم اسمیت در کلیت اجتماعی خود باعث سامان دهی حرکت‌های اقتصادی - اجتماعی جامعه می‌گردد، یعنی در جامعه سرمایه‌داری از نظر آدم اسمیت بر پایه - یک نظام اقتصادی لیبرالیستی همه افراد جامعه بر پایه آزادی فردی و در عرصه اقتصادی در کانتکس منفعت فردی و بر بستر بازار و عرضه تقاضا - تلاش اقتصادی خود را به انجام می‌رسانند، و جامعه در کلیت خود هیچگونه برنامه ریزی و هدایتگری بر اینها ندارد. ولی همین حرکت‌های منفعت طلبانه فردی به صورت طبیعی و خودبخودی بدون هدایت برونی و اجتماعی جامعه را در کلیت خود هدایت می‌کند، که اگر بخواهیم بر پایه این اندیشه وحشتناک لیبرالیستی اقتصادی آدم اسمیتی زیربنای فلسفی این اندیشه را تبیین بکنیم راهی جز این نداریم که بگوئیم - قوانین حرکت‌های اقتصادی جامعه نسبت به قوانین طبیعی فردی - جنبه طفیلی دارد چراکه خود جامعه از نظر آدم اسمیت دارای موجودیت طفیلی نسبت به فرد می‌باشد.

آنچه که از نظر آدم اسمیت فقط حرکت‌های اقتصادی فردی دارای هویت طبیعی می‌باشند دو نظریه دیگر آدم اسمیت که بر پایه همین بینش مطرح شد یکی نظریه عرضه و تقاضا به عنوان نظریه کلیدی اندیشه اجتماعی آدم اسمیت می‌باشد و دیگری نظریه تقسیم کار آدم اسمیت است که خود میداع این نظریه در اقتصاد می‌باشد، که پایه هر دو نظریه همان دیدگاه فلسفی لیبرالیستی او می‌باشد. یعنی - هویت طبیعی از آن فرد است و جامعه نسبت به فرد حالت درجه دوم دارد. افراد باید آزادی

بود که؛ - قیمت کالا در بازار باید برپایه ارزش کار کارگر - مشخص شود که اعتقاد به این اصل در آدام اسمیت جوان باعث گردید تا آدام اسمیت جوان برای بازوی کار که همان کارگر و پرولتاریای صنعتی در حال تکوین بود، و یا در مناسبات کشاورزی ارزش زاید الوصفی قائل گردد و در دستورالعمل‌های اخلاقی خود پیوسته توصیه به پرداخت حق و حقوق طبیعی کارگران بکنند.

اما به مرور زمان به موازات اینکه آن اندیشه‌های زیربنایی فلسفی و لیبرالیستی ژان ژاک روسوئی جای خود را در اندیشه آدام اسمیت باز می‌کرد، آدام اسمیت قانون ارزش کار خود را دچار تغییر ۱۸۰ درجه‌ای کرد و دو مؤلفه - سرمایه و مواد اولیه - را در کنار مؤلفه ارزش کار قرارداد. به این ترتیب رفته رفته در قانون ارزش آدام اسمیت پیر نه تنها دو مؤلفه سرمایه و مواد اولیه در کنار کار کارگر قرار گرفت، بلکه از آن مهمتر مؤلفه‌های - سرمایه سرمایه‌دار و مواد اولیه مصرفی سرمایه‌دار - بر مؤلفه - کار - کارگر برتری تمام عیار پیدا کرد و کار به آنجا رسید که - لوتر - اعلام کرد که اگر جهت جلوگیری سلطه کارگران بر سرمایه‌داران در اروپا نیاز به نسل کشی پرولتاریای اروپا پیدا کند، این کار را خواهیم کرد و هرگز تن به سلطه پرولتاریای اروپا بر بورژوازی اروپا نخواهیم داد. بنا بر این آنچه که باعث گردید تا آدام اسمیت رفته رفته عقربه قطب نمای اندیشه و تئوریهای خود را از سمت گیری بطرف کارگران به سمت سرمایه‌داران اروپا سمت و سو ببخشد، همان اندیشه فلسفی - عمده شدن هویت فردی و تابع بودن هویت اجتماعی - بود که برعکس او در اندیشه ریکاردو هویت اجتماعی جای خود را به هویت فردی آدام اسمیت داد. و ریکاردو برای جامعه به ماهو جامعه ارزش هویتی قائل گردید که این اندیشه و طرز تفکر باعث گردید تا ریکاردو به قوانین اجتماعی مانند آدام اسمیت به صورت وضعی و قراردادی نگاه نکند، بلکه بالعکس قوانین اجتماعی را قوانین طبیعی بداند. آنچنانکه روسو و آدام اسمیت در رابطه با قوانین فرد می‌دیدند و به این ترتیب بود که ریکاردو علم اقتصاد را کشف این قوانین طبیعی در جامعه می‌داند، که بعدا کارل مارکس در ادامه این طرز تفکر ریکاردو قدم در راه او گذاشت و راه ریکاردو را ادامه داد و معتقد به وجود قوانین طبیعی و نه قراردادی اقتصادی در جامعه شد. علم اقتصاد وظیفه اش نه ایجاد و وضع این قوانین می‌باشد بلکه بالعکس از نظر اینها وظیفه علم اقتصاد کشف قوانین طبیعی اقتصادی موجود در جامعه است و توسط این بینش معرفت شناسانه ریکاردو بود که باعث گردید تا او قانون ارزش آدام اسمیت را (که در آدام اسمیت پیر به حربه استثمار بورژوازی از کارگر اروپا بدل گردیده بود و از سر به زمین افتاده بود)، را دوباره بر روی دو پایه خود قرار دهد و با نفی فونکسیون سرمایه و مواد اولیه در ارزش تولید، دوباره قانون ارزش کار را مطرح کند و معتقد گردد که - ارزش تولید فقط بر پایه ارزش کار کارگر - تعیین می‌گردد و سرمایه و مالکیت عوامل فساد آفرین در جامعه می‌باشند. بعدا سن سیمون پدر سوسیالیسم و فوریه و پرودن و سر انجام کارل مارکس این اندیشه ریکاردو را که بر پایه - قانون ارزش کار - استوار بود سنگ زیربنای سوسیالیسم علمی قرار دادند و با نفی نقش سرمایه و مواد اولیه تئوری ارزش آدام اسمیت، مانند ریکاردو - ارزش تولید را بر پایه ارزش کار کارگر - تعیین نمودند و معتقد گردیدند که آنچنانکه ریکاردو می‌گفت؛ جز کار کارگر هیچ مؤلفه دیگری ارزش کالا و یا ارزش تولید تعیین نمی‌کند. اما نقص عمده‌ای که این تئوری ریکاردو داشت که بعدا در تئوری پردازی پرودن و سن سیمون و فوریه و بخصوص کارل مارکس ادامه پیدا کرد، عدم تقسیم بندی کار فردی و کار اجتماعی در قانون ارزش بود. که این نقص توسط معلم کبیرمان شریعتی در درس‌های اسلام شناسی ارشاد درس‌های ۳۰ تا ۴۱ در سال ۵۱ بر طرف گردید و معلم کبیرمان شریعتی در این درس اسلام شناسی در تبیین سوسیالیسم علمی مورد نظر خود «کار اجتماعی را از کار فردی کارگر جدا کرد» که بر طبق آن قانون ارزش کار ریکاردو که توسط سن سیمون و فوریه و پرودن و کارل مارکس سنگ زیربنای سوسیالیست علمی شده بود، از بحران تئوریک نجات پیدا کرد.

ادامه دارد

تام در عرصه فعالیت اقتصادی داشته باشند و هدایتگری جامعه و دولت باید به صفر برسد و جامعه و دولت تنها باید برای بخش خصوصی امکان - غارت اقتصادی و استثمار - هر چه بیشتر فراهم سازد و لاغیر. از نظر آدام اسمیت نظام سرمایه‌داری که بر پایه بازار و توسط قانون عرضه و تقاضا عمل می‌کند، هر عرضه‌ای در بازار تقاضای خود را بوجود می‌آورد. به عبارت دیگر از دیدگاه اقتصاد لیبرالیستی آدام اسمیت مبنای اقتصاد سرمایه‌داری - عرضه است و نه تقاضا - که اگر بخواهیم همین موضوع را به صورت زبان فنی مطرح کنیم باید بگوئیم در اقتصاد لیبرالیستی «مبنای تولید ارزش مبادله است نه ارزش مصرفی کالا» توضیح آنکه در نظام بورژوازی و کاپیتالیستی برعکس نظام زمینداری تولید برای جامعه انجام نمی‌گیرد، بلکه تولید برای بازار صورت می‌گیرد و تعریف کالا کالا چیزی غیر از این نیست که - کالا عبارت است از تولید برای بازار - و خود پدیده کالا بر پایه این تعریف یک موضوع بورژوازی می‌باشد در نظام زمینداری و نظامهای ماقبل آن، از آنجائیکه تولید برای رفع نیاز فرد و افراد صورت می‌گرفت این امر باعث گردید که در آن نظامها مبنای تهاتر و ارزش تولید ارزش مصرفی تولید باشد در صورتی که بالعکس در نظام بورژوازی و نظام سرمایه‌داری تولید دیگر بر پایه رفع نیاز فرد و افراد صورت نمی‌گیرد، بلکه بالعکس - تولید برای بازار - انجام می‌گیرد و در این رابطه است که ارزش تولید در نظام بورژوازی و سرمایه‌داری دیگر مانند مناسبات ماقبل آن بر پایه ارزش مصرفی تولید انجام نمی‌گیرد، بلکه بالعکس ارزش تولید که همان قیمت کالا می‌باشد در این نظامها بر پایه ارزش مبادله می‌باشد و ارزش مبادله در این نظامها عبارت است از - قیمت کالا در بازار - و به همین ترتیب است که بر پایه قانون عرضه و تقاضای آدام اسمیت زمانی که او می‌گوید - هر عرضه‌ای تقاضای خود را در جامعه - بوجود می‌آورد، این قانون لیبرالیستی محض آدام اسمیتی باعث می‌گردد تا که دیگر در نظام سرمایه‌داری ارزش مصرفی کالا (که همان نیاز جامعه می‌باشد)، مبنای تولید سرمایه‌داری قرار نگیرد، بلکه بالعکس نیازهای جامعه در رابطه با - کالا در نظام سرمایه‌داری امور بالطبعی - باشند که توسط سرمایه‌داری و تبلیغات بورژوازی در جامعه بوجود می‌آیند و همین موضوع یکی از ممیزات نظام سوسیالیستی با نظام سرمایه‌داری است.

چراکه در نظام سوسیالیستی به خاطر اینکه تولید برای جامعه جانشین تولید برای بازار می‌گردد در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا در نظام سوسیالیستی - ارزش مصرفی تولید جانشین ارزش مبادله‌ای کالا - گردد. به عبارت دیگر در نظام سوسیالیستی باید رفته رفته ارزش مبادله‌ای کالا که بر پایه بازار و قانون عرضه و تقاضای آدام اسمیتی در نظام سرمایه‌داری تعیین می‌گردد، جای خود را به ارزش مصرفی تولید بدهد. که باز هم تاکید می‌کنیم که معنی ارزش مصرفی تولید یعنی «تولید برای رفع نیاز جامعه و فرد، نه تولید برای بازار و ایجاد نیاز در فرد و جامعه» باشد. که این تفاوت بین دو نظام سرمایه‌داری و سوسیالیستی یک تفاوت کمی نمی‌باشد چرا که در نظام سوسیالیستی معیار تولید انسان و نیاز انسانی او می‌باشد، در صورتی که در نظام سرمایه‌داری معیار تولید هر چه بیشتر سود بردن است، هر چند این سود به قربانی کردن انسانیت هم بیانجامد. به همین دلیل است که می‌گویند سرمایه‌داری به اسکیموها یخچال می‌فروشد دلیل آن هم این است که برای سرمایه‌داری نیاز انسانی اسکیموها مطرح نیست بلکه ایجاد نیاز برای فروش کالاهای تولیدی خود می‌باشد، تا توسط آن ایجاد بازار مصرفی کند.

پس تا زمانی که عرضه برای بازار باشد نه رفع نیاز جامعه باعث می‌گردد تا جامعه انسانی به صورت یک کالای مصرفی در دست بورژوازی درآید که سرمایه‌داری می‌کوشد تا توسط آن بازار مصرف کالاهای خود را تهیه نماید و بر این پایه بود که قانون ارزش آدام اسمیت (پدر اقتصاد لیبرالیستی نظام سرمایه‌داری)، در زمان حیات خود او دچار فراز و نشیب‌های وحشتناکی گردید. به این صورت که در آغاز فعالیت این تئورریسین اقتصاد سرمایه‌داری که دوران آدام اسمیت جوان می‌باشد، معتقد به قانون ارزش کار بود و بر پایه این قانون معتقد بود که ارزش کالا را کار کارگر تعیین می‌کند، چراکه از نظر آدام اسمیت جوان؛ کالا عبارت بود از کار متبلور کارگر و بر پایه آن، آدام اسمیت جوان معتقد

آیا از مثنوی مولوی در این زمان می‌توانیم یک اسلام‌شناسی عصری بسازیم؟

آیا بدون اسلام‌شناسی عصری و کنکریته در این شرایط پیچیده تاریخی و اجتماعی کشورمان، ما می‌توانیم یک حرکت تاریخی بی‌آفرینیم؟ پاسخ:

در پاسخ به سوال‌های فوق نخستین موضوعی که به عنوان اصل پایه در این جا باید به آن توجه بشود اصل «معرفت شناسانه شناخت انسان از وحی و اسلام» می‌باشد. رابطه معرفت شناسانه ما با قرآن و وحی و اسلام مانند رابطه معرفت شناسانه ما با طبیعت و تاریخ می‌باشد، یعنی آن چنان که ما بر پایه پتانسیل نظری و عملی و تاریخی و در شرایط مختلف تاریخی، به دستاوردهای متفاوتی از شناخت طبیعت و تاریخ دست پیدا می‌کنیم، که گاهاً این دستاوردها متناقض و پارادوکسیکال می‌باشند (مثل تفاوت جهان‌شناسی بطلمیوس با جهان‌شناسی کپرنیک و کپلر و گالیله). در عرصه شناخت وحی و اسلام هم ما با همین پدیده معرفت شناسانه روبرو هستیم و دلیل این امر از نظر شریعتی و اقبال «به علت ذهن فاهمه کانتی و دکارتی است» که انسان صاحب آن می‌باشد، زیرا انسان در مطالعه از بیرون و درون خود نمی‌تواند آن چنان که ارسطوئیان معتقد بودند تماشاگر محض باشد و دست از بازیگری ذهنی بر دارد، و همین جایگزین شدن ذهن فاهمه کانتی انسان به جای ذهن آینه‌ای ارسطوئی است که باعث می‌گردد تا در عرصه معرفت‌شناسی طبیعت و تاریخ و جامعه و وحی و... «انسان بازیگر اگزیستانسیالیستی جانشین انسان تماشاگر ارسطوئی» بشود، که با جایگزینی انسان بازیگر به جای انسان تماشاگر در عرصه اپیستمولوژی از آنجائی که ذهن فاهمه انسان بازیگر اگزیستانسیالیستی یک مقوله تاریخی می‌باشد، لذا این امر باعث می‌گردد تا در عرصه معرفت‌شناسی ما نتوانیم طبیعت و جامعه و تاریخ و وحی را آن چنان که هست در یابیم، بلکه از زاویه و عینک ذهن تاریخی فاهمه به مطالعه آن بپردازیم اما از آنجائی که ذهن انسان یک مقوله تاریخی می‌باشد، لذا تمامی عوامل طبقاتی و اجتماعی و تاریخی در تکوین این ذهن فاهمه دخیل می‌باشند، که حاصل این ذهن فاهمه آن چنان که شریعتی می‌گوید؛ تکوین جهان بینی انسان است، که این جهان بینی با جهان‌شناسی متفاوت می‌باشد و انسان برای جهان‌شناسی مجبور است که از کانال جهان بینی (که همان ذهن فاهمه می‌باشد)، به جهان‌شناسی بپردازد که حاصل آن تنوع برداشت‌ها می‌باشد که یکی از دلایل انواع اسلام شناسی‌ها از نظر شریعتی همین موضوع است. دلیل دیگر تنوع اسلام شناسی‌ها بازگشت پیدا می‌کند به «دینامیزم درونی مکتب» که به خاطر دو اشکوبه‌ای بودن ساختار این مکتب، باعث گشت تا اسلام و وحی به صورت یک مقوله تاریخی و در بستر زمان و تاریخ دارای حیات و رشد و تکامل گردد، که مکانیزم شدن آن آن چنان که اقبال می‌گوید؛ بر پایه اصل اجتهاد در اصول و فروع و در کانتکس رابطه معرفت دینی و معرفت بشری می‌باشد. بنابراین مطابق آنچه فوقاً مطرح کردیم:

- ۱ - اسلام‌شناسی به معنی «معرفت عصری» به اسلام می‌باشد.
- ۲ - اسلام‌شناسی با اسلام متفاوت است.
- ۳ - به موازات حرکت تاریخ و جامعه و... اسلام‌شناسی هم باید حرکت کند.
- ۴ - حرکت و رشد اسلام‌شناسی که - بر پایه اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد - با دو مؤلفه ذهن فاهمه و دینامیزم درونی مکتب انجام می‌گیرد.
- ۵ - تفاوت اسلام‌شناسی شریعتی با اسلام‌شناسی اقبال (که هر دو

۱. که شریعتی در مقدمه کتاب «امت و امامت» و «روش شناخت اسلام» و مقدمه درس اول «اسلام‌شناسی ارشاد»، به تفصیل مطرح کرده است.

۲. اشکوبه عصری و زمانی و اشکوبه فرازمانی، و یا اشکوبه ذاتیات و اشکوبه عرضیات و یا اشکوبه محکامات و اشکوبه متشابهات.

اگر اسلام را «خدا و قرآن و سنت» تعریف کنیم و اسلام‌شناسی را «معرفت عصری به اسلام بر پایه اجتهاد» در اصول و فروع بدانیم و اجتهاد را «عقلانیت تطبیقی» معرفت دینی و معرفت بشری بنامیم، این اسلام‌شناسی در این زمان به کدامین نیاز ما می‌تواند پاسخگوی باشد؟

آیا اسلام‌شناسی اقبال و شریعتی نمی‌تواند در این زمان نیازمان به اسلام و دین و رابطه معرفت دینی و معرفت بشری را پاسخگوی باشد؟

در تدوین و تبیین اسلام‌شناسی چه رابطه‌ای باید بین معرفت دینی و معرفت بشری حاکم می‌باشد؟

مبانی معرفت دینی در دستگاه اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال و شریعتی چگونه تعریف می‌شود؟

در عرصه تنظیم و تدوین اسلام‌شناسی چه رابطه‌ای باید بین معرفت دینی و معرفت بشری بر قرار گردد؟

آیا مانند اسلام‌شناسی مهندس مهدی بازرگان و اسلام‌شناسی مهندس محمد حنیف نژاد، رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری باید به صورت انطباقی و یک طرفه، از معرفت علم تجربی بشری (یا علم سیانس) به سمت معرفت دینی باشد؟

آیا مانند اسلام‌شناسی مطهری رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری باید به صورت انطباقی و یک طرفه از معرفت فلسفی ارسطوئی و یونانی بشری به سمت معرفت دینی باشد؟

آیا مانند اسلام‌شناسی عبدالکریم سروش توسط عقیم کردن معرفت دینی (کتاب قیض و بسط و تجربه نبوی) و عمده کردن فونکسیون معرفت بشری - رابطه بین معرفت بشری ناطق و معرفت دینی صامت - باید به صورت انطباقی و یک طرفه از معرفت عرفانی به سمت معرفت دینی باشد؟

آیا مانند اسلام‌شناسی هزار ساله فقه‌ای حوزه رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری توسط نفی معرفت بشری و محدود کردن اصل اجتهاد در عرصه فروع فقهی، عمده کردن و مطلق کردن و فرا زمانی کردن آیات عصری و زمانی و امضائی (و نه تاسیسی) فقهی قرآن، و نادیده گرفتن تمامی آیات تاریخی و اجتماعی و انسانی و وجود شناسانه و معرفت شناسانه و... که؛ بیش از ۸۰ درصد آیات قرآن را در بر می‌گیرد! آیا رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری باید به صورت معرفت فقهی منجمد غیرعصری و فرا زمانی و دگماتیسم هزار ساله فوق باشد؟

آیا مانند تعریف اقبال و شریعتی از اسلام‌شناسی که؛ بر پایه تعریف مشخص از معرفت دینی و معرفت بشری و تبیین مشخص از ذاتیات دین (توحید و نبوت و معاد) و عرضیات دین (مناسبات حقوقی و سیاسی و اجتماعی و طبیعی و تاریخی و حتی اخلاقی و... دین) و رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری (که آخرین دستاوردهای عقلانی و تجربی و کلاسیک بشر در دیسپلین‌های مختلف علوم انسانی و طبیعی و... می‌باشد) به صورت تطبیقی و بر پایه اصل اجتهاد در اصول و دینامیزم مکتب، و نیز - کانتکس بودن معرفت دینی و عصری بودن معرفت بشری - تکوین پیدا می‌کند؟

از چه زمانی در تاریخ اسلام موضوع اسلام‌شناسی به عنوان یک ضرورت مطرح شده است؟

آیا توسط خود قرآن و شعار «حسبنا کتاب الله» و مانند خوارج نمی‌توانیم در این زمان از قرآن - راهنمای عمل خود - بسازیم؟

چه تفاوت ساختاری بین اسلام‌شناسی شریعتی با اسلام‌شناسی اقبال وجود دارد؟

عرفانی یک سان و یک سطح نیستند، بعضی از آیات (که از نگاه او آیات اولیه مکی قرآن می‌باشد) دلالت بر تجربه‌های عرفانی سطحی محمد می‌کند و بعضی از آیات دیگر (از نگاه او مثل آیات اول سوره حدید) دلالت بر عمق تجربه عرفانی شخصی محمد می‌کند و باز او با استناد به یک حدیث که ملاحظه در کتاب اسفار مطرح می‌کند، آورده که: «ان الله عبادا لیس له بالانبياء یغیبه نبوه...» - که خوانند بندگان دارد که نبی نیستند ولی در تجربه عرفانی آن چنان رشد کرده‌اند که خود پیامبران هم غیبه این بندگان را می‌خورند. از آنجائی که از نظر او وحی انبیا تجربه عرفانی شخصی خود پیامبران بوده است که برای غیرپیامبران هم بعد از آن پیامبران ممکن می‌باشد، لذا این امر باعث گردیده تا تجربه باطنی محمد بعد از مرگ محمد توسط عرفا که از نظر او در راس آن‌ها مولوی قرار دارد، اعتلا پیدا کند. به همین دلیل از نظر او پدیده عشق در عرفان عرفای اسلامی^۵ که اولین بار توسط احمد غزالی برادر محمد غزالی مطرح گردید و توسط مولوی ورز خورد ادامه اعتلابخش همان تجربه عرفانی شخص محمد می‌داند که در صورت خشوع بوده است^۶ و در تجربه عرفانی امام محمد غزالی این خشوع بدل به زهد می‌شود، و بالاخره در احمد غزالی و ادامه آن مولوی بدل به عشق می‌گردد. او وحی یا تجربه عرفانی را به عنوان یک پروسس می‌نگردد که در فرآیندهای مختلف به شکلی باعث فهم شخصی نبی و عارف از اسلام شده است، و این امر باعث گردیده تا مشارالیه اگرچه در بحث اسلام‌شناسی بر پایه «متعدد بودن شناخت شخصی افراد از اسلام به تعداد افراد دارای شناخت» اسلام‌شناسی مطرح کند که؛ هیچ معیاری منطقی نسبت به آرایش میزان اسلام‌شناسی آن‌ها وجود ندارد و نیز با هیچ معیاری نمی‌توانیم برتری یک اسلام‌شناسی را نسبت به اسلام‌شناسی دیگر اثبات کنیم، چرا که آن اسلام که موضوع اسلام است، برای ما قابل دسترسی و شناخت نمی‌باشد، ولی در تجربه نبوی او بر پایه تجربه شخصی عرفانی به تبیین وحی در اسلام‌شناسی می‌پردازد و در این کتاب وحی را از جنس تجربه عرفانی اعلام می‌کند که به صورت یک پروسس دارای فرآیندهای متوالی رو به اعتلا، حتی بعد از مرگ پیامبر در عرفای قرن پنجم و ششم است؛ و حاصل این اندیشه -اسلام‌شناسی بی در پیکری- می‌باشد که در کتاب قبض و بسط مطرح گردیده است و در کتاب تجربه نبوی به صورت نخبه گرائی در می‌آید که توسط انبیا و در راس آن‌ها عرفای اسلامی قرن پنجم و ششم (که از نظر او در نوک پیکان همه این‌ها مولوی قرار دارد)، باعث می‌گردد تا اسلام‌شناسی این‌ها و در راس همه آن‌ها اسلام‌شناسی مولوی قرار گیرد. که از نظر او اسلام‌شناسی مولوی به عنوان شاخص اسلام‌شناسی عرفا می‌باشد ولی با همه این‌ها آنچه خمیر مایه تمامی اندیشه عبدالکریم سروش را در رابطه با وحی و اسلام‌شناسی تعیین می‌کند عبارتند از:

- ۱ - معرفت دینی با خود دین متفاوت می‌باشد.
- ۲ - معرفت دینی ممکن می‌باشد اما شناخت خود دین برای انسان غیرممکن می‌باشد.
- ۳ - معرفت دینی یک امر بشری می‌باشد.
- ۴ - معرفت دینی از آنجائی که یک امر بشری می‌باشد و غیرمقدس، در تعامل فکری با دیگر معرفت‌های بشری قرار دارد اما این تأثیر پذیری معرفت دینی از دیگر معرفت‌های بشری صورتی یک طرفه دارد، یعنی معرفت دینی از دیگر معرفت‌های بشری تأثیر می‌پذیرد.

اما به خاطر این که برعکس اندیشه اقبال لاهوری (که دستگاه معرفت دینی را بر پایه دیدگاه و اپیستمولوژی مشخص و معینی تعریف می‌کند)

۵. که سوزه‌هایی وارداتی از شرق آسیا و هند به توسط عرفای اسلامی بوده است و قبل از عرفای اسلامی این کیس در تصوف هند وجود داشته است.

۶. اشاره به آیه ۲۱ - سوره حشر که می‌فرماید: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...»

اسلام‌شناسی تطبیقی می‌باشد) این است که اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال با مؤلفه ذهن فاهمه تدوین پیدا کرده است، در صورتی که اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی توسط مؤلفه ذهن فاهمه و مؤلفه دینامیزم درونی اسلام مدون شده است.

البته این نظریه غیر از نظریه صاحب کتاب قبض و بسط است که جهت تبیین و تشریح ادعای خود به این موضوع تکیه می‌کند که؛ اصلا اسلام‌شناسی با اسلام متفاوت است چراکه اسلام‌شناسی یعنی شناخت ما از اسلام و اسلام یعنی خود اسلام، که در ادامه این موضوع او معتقد است که از آنجائی که در اسلام‌شناسی موضوع شناخت ما از اسلام مطرح است و با عنایت به اینکه این شناخت ما از اسلام به تعداد انسان‌های گذشته و حال و آینده متفاوت می‌باشد، لذا به تعداد انسان‌هایی که از اسلام شناخت دارند ما نیز اسلام‌شناسی داریم، که اسلام‌شناسی همه آن‌ها هم با هم متفاوت می‌باشد.

به عبارت دیگر از دیدگاه او گرچه خود اسلام واحد می‌باشد و اسلام‌شناسی‌ها متعدد و متکثر، اما آن اسلام ناب مانند یک طلسم است که برای هیچ احد بشری قابل دسترسی نیست، لذا حتی خود محمد پیامبر بزرگ اسلام هم که بنیان گذار این اسلام می‌باشد، از نگاه او برداشتنش از اسلام یک نوع اسلام‌شناسی است و نه خود اسلام. به همین دلیل او در تز تجربه نبوی خود تجربه پیامبر اسلام را با استناد به این کلام مولوی که می‌گوید:

دفتر چهارم - چاپ نیکلسون - صفحه ۷۱۴ سطر ۱۳ به بعد:

نه نجومست و نه رملست و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

اولا با تاسی از علامه اقبال لاهوری وحی را از جنس تجربه عرفانی می‌داند، در ثانی تجربه قرآن را تجربه شخصی خود محمد می‌داند که بر پایه - شخصی دیدن قرآن توسط تجربه محمد که نامش وحی- نامیده می‌شود، از نظر او باعث گردیده که خودویژگی‌های محیطی و جغرافیایی و عصری و نسلی محمد که گاهاً صورت غیرعلمی و حتی ضد علمی دارد^۷، به وحی محمد و در نتیجه به خود قرآن جاری گردد. در این رابطه است که او «قرآن و وحی را اسلام‌شناسی محمد» می‌داند و نه خود اسلام که تمامی پیامبران ابراهیمی از ابراهیم تا محمد مدعی آوردن آن بودند^۸، که از نظر او فهم آن برای تمامی انبیا ابراهیمی غیرممکن می‌باشد و لذا هر کدام بر طبق شناخت و تجربه باطنی و عرفانی خود از آن اسلام ناب غیرقابل دسترس بشر - یک شناخت نسبی به اندازه ظرفیت تجربه عرفانی خود بر داشت کرده‌اند- و آن را تحت عنوان وحی نبوی مطرح کرده‌اند، که پیامبر یا نبی این تجربه عرفانی آن‌ها را به عنوان اسلام برای انسان‌های عصر و نسل خود آورده‌اند، از آن جائی که خود اسلام به عنوان دین واحد می‌باشد و به علت این که پیامبران بر پایه تجربه عرفانی خود (که نامش را وحی گذاشته‌اند) شناخت و تجربه متفاوتی از آن اسلام واحد کرده‌اند، ادیان که همان اسلام‌شناسی متفاوت از نگاه او می‌باشد پدید آمده‌اند؛ و بعد از اینکه او قرآن را تجربه عرفانی شخصی محمد اعلام می‌کند که مطابق آن؛ محمد یک نوع شناخت شخصی از اسلام واحد و عام و کلی و غیرقابل دسترس و تمام و کلی آن برای بشر به ارمغان می‌آورد، که او در خود وحی محمد و یا از نگاه او تجربه عرفانی شخصی محمد به - تلورانس تجربه‌ای محمد- هم تبیین می‌کند، او معتقد است که؛ حتی خود قرآن هم تماما به لحاظ سطح و حد تجربه

۳. مثل آیه ۵- سوره الملک که خود او به عنوان نمونه این مدعای خود مطرح می‌کند که در این آیه از «شِهَابٌ ثَاقِبٌ» به عنوان «وَجَعَلْنَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ» - یاد می‌کند.

۴. اشاره به آیه ۸۵ - آل عمران که می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...» - و یا آیه ۶۷ - سوره آل عمران که می‌فرماید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا...»

«وحی - بقیه از صفحه اول»

«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 - به تحقیق ما خداوند پیامبران و وحی را فرستادیم تا توسط دلایل روشن و وحی و میزان مردم این دنیا (نه آخرت) را وادار به قیام برای برپائی قسط بکنند و آهن را در این دنیا آفریدیم تا توده‌ها در این دنیا با تکیه بران منافع این دنیائی خود را تامین نمایند.» (آیه ۲۵ - سوره الحديد)

«من لا معاش له لا معاد له - کسی که این دنیا نداشته باشد آخرت هم نخواهد داشت» (پیامبر اسلام).

«الدنيا مزرعة الاخرة - آخرت از کانال دنیا می‌گذرد نه دنیا از کانال آخرت» (پیامبر اسلام).

مثنوی مولانا:

هر که کارد قصد گندم بایدش	گاه خود اندر تبع می آیدش
قصد در معراج دید بار بود	وز تبع عرش و ملائک هم نمود

«اعمل لدنیاک کأنک تعيش أبداً و اعمل لآخرتک کأنک تموت غدا - برای دنیای ات آنچنان زندگی کن که انگار تا ابد زنده هستی و برای آخرت ات آنچنان که فردا می‌خواهی بمیری» (پیامبر اسلام).

مثنوی چاپ نیکلسون دفتر چهارم صفحه ۶۴۵ سطر هشتم به بعد:

حق همی گوید که دیوار بهشت	نیست چون دیوارها بیجان و زشت
چون در و دیوار تن با آگهیست	زنده باشد خانه چون شاهنشهیست
هم درخت میوه و هم آب زلال	با بهشتی در حدیث در مقال
زانک جنت را نه زالت بسته‌اند	به لک از اعمال نیت بسته‌اند
این بنا زآب و گل مرده بدست	وان بنا از طاعت زنده شدست
این به اصل خویش ماند پر خلل	و آن به اصل خود که علمست و عمل

«أَلَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْأَمْرَ وَالْجَنَّةَ وَالسَّبَّاقُ وَ عَدَا السَّبَّاقُ وَ الْعَايَةَ النَّارَ أ فَلَا تَأْتِي مَنْ حَطِينَتِهِ قَبْلَ مَنِيَّتِهِ أ لَا عَامِلٌ لِنَفْسِهِ قَبْلَ يَوْمِ بُؤْسِهِ أَلَا وَ إِنَّكُمْ فِي أَيَّامٍ أَمَلٍ مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامٍ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ وَ مَنْ قَصَرَ فِي أَيَّامٍ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ ضَرَّهُ أَجَلُهُ - آگاه باشید که دنیا محل آمده شدن است و آخرت محل محصول چینی است. آیا کسی نیست که در دنیا پیش از آنکه آخرتش ساخته شود برای خویش کاری بکند؟ آگاه باشید که دنیا روز آرزو است و آخرت پشت سر این دنیا قرار دارد. پس تنها کسانی در آخرت برنده می‌شوند که در دنیا عمل کرده باشند و هر کس بدون عمل دنیا بخواهد برای خود آخرت بسازد، آخرتی نصیبش نمی‌شود پس آخرت شما از دنیای شما می‌گذرد نه دنیای شما از آخرت» (خطبه ۲۸ - نهج البلاغه - فیض الاسلام).

۲۴- هستی و وجود دارای دو پایه متحرک و ثابت می‌باشد.

مثنوی دفتر ششم صفحه ۳۹۹ از سطر نهم به بعد:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست	ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم	گرچه مستبدل شد این قرن و ام
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همم	وین معانی برقرار و بر دوام

عبدالکریم سروش هیچ تئیینی از خود دستگاه معرفت دینی ندارد، این امر باعث گردیده تا معرفت دینی در دستگاه فکری سروش بر عکس اقبال و شریعتی که یک معرفت دینامیک و پویا و تاثیر گذار است، به صورت یک امر منفعل و پاسیف و تاثیر پذیر درآید. البته خود این پاسیف و منفعل بودن معرفت دینی در دستگاه سروش که با اصطلاح - صامت بودن معرفت دینی- مطرح می‌کند باعث شده تا معرفت دینی سروش تبدیل به یک معرفت دینی انطباقی بشود (برعکس معرفت دینی اقبال و شریعتی که مضمونی دینامیک و پویا و تطبیقی و تاثیر گذار و تاثیر پذیر دارد)، به همین علت است که سروش در کتاب قبض و بسط می‌گوید دین یک امر صامت است که باید آن را به حرف درآورد آن چنان که خدای سروش در کتاب تجربه نبوی صورت - پاسیف و منفعل- پیدا می‌کند. به عبارت دیگر در کتاب قبض و بسط سروش این معرفت دینی است که به صورت یک امر صامت و منفعل و تاثیر پذیر یکطرفه می‌شود ولی در کتاب تجربه نبوی این خود خدا است که به صورت یک امر صامت در می‌آید، چراکه خدای سروش در تجربه نبوی جزء دستگاه دین نیست و لذا در کتاب قبض و بسط و تجربه نبوی «دین را قرآن و سنت» معنی می‌کند و خداوند را به عنوان یک امر «ابژه» که محور اصلی و حتی فرعی دین است مطرح نمی‌کند و آن را در بستر خداشناسی یا «سوبژه» محدود می‌کند.

۱. خود اسلام با اسلام‌شناسی متفاوت می‌باشد.

و لذا از نظر او - وحی- شناخت پیامبران و عرفای اسلامی از اسلام توسط تجربه شخصی عرفانشان می‌باشد، آن چنان که وحی نبوی خاص پیامبر اسلام می‌باشد وحی عرفانی عرفای قرن پنجم و ششم هم که در راس آن‌ها مولوی قرار داد، متکامل‌تر از وحی نبوی می‌باشد و گرچه اسلام‌شناسی از نگاه او به سه دسته اسلام‌شناسی - معیشت اندیش و اسلام‌شناسی معرفت اندیش و اسلام‌شناسی تجربه اندیش- تقسیم می‌شود، که پارادایم کیس اسلام معیشت اندیش از نگاه او شریعتی می‌باشد و پارادایم کیس اسلام‌شناسی معرفت اندیش از نگاه او مطهری است و پارادایم کیس اسلام‌شناسی تجربه اندیش در این زمان از نگاه او (به زبان ناگفته) خود او می‌باشد. از نظر او اسلام‌شناسی یک امر ذومراتب می‌باشد که هیرارشی این امر ذومراتب از دانی به عالی، اول- اسلام‌شناسی معیشت اندیش شریعتی می‌باشد که یک اسلام‌شناسی قشری و دنیاگرا و حداکثری و قدرت طلب و غیردموکراتیک و ظاهر بین و ایده نولوژی پرور می‌باشد، دوم- اسلام‌شناسی معرفت اندیش مطهری می‌باشد که بر پایه عقلانیت و معرفت استوار می‌باشد، سوم- اسلام‌شناسی تجربه اندیش (خود او) می‌باشد که بر پایه تجربه باطنی و عرفان حاصل شده است.^۷

ادامه دارد

۷. که در همین رابطه سروش شعار دین حداقلی در برابر دین حداکثری را مطرح می‌کند، که کارش آن چنان که مولوی می‌گوید: که چنین بنماید که ضد این / جز که حیرانی نباشد کار دین - فقط ایجاد حیرت در انسان که یک فونکسیون سوپراکنیو فردی می‌باشد، است و هیچ گونه فونکسیون اجتماعی دیگری ندارد و در همین رابطه است که سروش با تاسی از شایگان به موازات دفاع از دین فقهی فلسفی دکماتیسیم مطهری، به جنگ اندیشه شریعتی می‌رود و آن را دین ایدئولوژیک و دین حداکثری مطرح می‌کند. او - دین فرد گرا و دنیا گریز و آخرت گرای دیدگاه اواخر عمر مهندس مهدی بازرگان را هم- به یک می‌کشد تا دین شریعتی را دین حداکثری و دنیا گرا و ایدئولوژیک و ضد دموکراتیک و قدرت گرا و قشری و معیشت اندیش و معرفت گریز مطرح کند، تا دین خود را دین پلورالیسم گرا و دموکراتیک پرور و قدرت گریز و معرفت اندیش و تجربه گرا و لاغر و حداقلی و آخرت گرا مطرح کند.

۸. البته هدف ما از طرح دیدگاه عبدالکریم سروش در اینجا تنها به خاطر تشحیذ ذهن مخاطب است نه نقد گفته‌های او تا توسط این امر بتوانیم به نصب‌شناسی طرح اینگونه سوال‌ها، نقی بز نیم و ببینیم که از چه زمانی سوال فوق (آیا اسلام‌شناسی غیر از اسلام است؟) در دیسکورس مذهبی کشور ما مطرح شده است.

و بن بست می‌باشد چراکه شریعتی تکامل را در عرصه تاریخ و جامعه و انسان تبیین نمی‌نماید، نه مانند مجاهدین بخواد همه این‌ها را در بستر تکامل تبیین نماید. همچنین علت بن بست ملاصدرا در تبیین جهان و انسان و جامعه باز در همین نکته نهفته است. چراکه ملاصدرا بر پایه حرکت جوهری، تمامی جهان غیر انسانی را در سیلان و حرکت می‌بیند ولی همین که به مرز انسان و جامعه انسانی می‌رسد، نمی‌تواند حرکت و سیلان وجود فلسفه جوهری خود را در انسان و جامعه انسانی پیدا کند؛ لذا به پارادوکس و دوگانگی می‌افتد و یا پناه بردن مرتضی مطهری به اصل غیر علمی فطرت فقط به خاطر فرار از این پارادوکس تغییر و ثبات می‌باشد و یا نفی اصل تکامل در عرصه انسانی و جامعه انسانی توسط علامه طباطبائی باز به خاطر همین فرار از تغییر و پناه برده به اندیشه ارسطویی و افلاطونی که ثبوت گرا می‌باشند است.

۲۶- اگر با نظری اجمالی به سخن عبدالقدوس گنگهی (به نقل از اقبال صفحه ۱۴۳ کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام») که می‌گفت: «محمد به معراج رفت و بازگشت سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم»، بخواهیم حرکت و حیاتی محمد را تبیین نماییم باید بگوئیم تفاوت وحی محمد با فلسفه فلاسفه و کلام متکلمین و فقه فقها و علم علما و عرفان عرفا و... در این می‌باشد که وحی محمد برای تغییر جامعه و انسان بود، در صورتی که هیچکدام از علوم فوق ادعای چنین امری را نداشتند و به علت این خصیصه ذاتی وحی نبوی محمد است که وحی محمد نمی‌تواند حرکت جامعه و تاریخ را نبیند یا مانند فلاسفه و فقها و عرفا و متکلمین این حرکت و تغییر جامعه را در بستر ثوابت جامعه و تاریخ نادیده بگیرد. چراکه موضوع وحی محمد این تغییرات است و اگر محمد مانند فلاسفه و عرفا و فقها و... بخواد این حرکت‌ها را نادیده بگیرد، اصلاً به انتفاع به موضوع می‌رسد. پس وحی محمد به علت اینکه دین تغییر و تحول انسانی و اجتماعی می‌باشد، موظف به تاریخی نگری است، بر عکس فلاسفه و عرفا و فقها و متکلمین که به علت اینکه صاحب اندیشه تفسیری می‌باشند نه تغییری لذا نفی کننده حرکت و تغییر در جامعه و اندیشه و انسان و در نهایت تاریخی نگری می‌باشند.

۲۷- علت پولاراستیک شدن وحی محمدی در بستر تاریخی به خاطر همان تاریخی شدن وحی محمد می‌باشد. چرا که تا زمانی که یک اندیشه تاریخی نگردد، امکان پولاراستیکی شدن آن وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر جنگ هفتاد و دو ملتی که حافظ در غزل‌های خود از آن می‌نالیید یک مولود طبیعی از وحی تاریخی محمد می‌باشد. چرا که در وحی فراتاریخی و فرازمانی امکان پولاراستیکی شدن وحی وجود ندارد. مثل وحی موسی و عیسی که به علت تلقی فراتاریخی و فرازمانی بودن از آن، امکان پولاراستیکی شدن آن وجود نداشته و ندارد؛ و اگر در بستر تاریخ دچار انشعابات مثل کاتولیک و پروتستان و ارتدوکس و... شده است، آن انشعابات نه بر پایه پولاراستیکی بودن جوهر آن دین و آن وحی صورت گرفته است، بلکه بالعکس به علت ورود تغییرات اجتماعی تاریخی برون دینی به درون این وحی می‌باشد. همان نگرانی که اقبال لاهوری برای اسلام دارد که می‌گوید اگر در برابر تغییر جامعه نتوانیم ایجاد مسیلی توسط اسلام بکنیم طوفان تغییرات همه چیز ما را با خود خواهد برد. پس اگر معلم کبیرمان شریعتی برای اولین بار در تاریخ اسلام شعار «کدامین اسلام» و «کدامین شیعه» را مطرح کرد، این شعار شریعتی ریشه در نگرش پولاراستیکی شریعتی بر پایه تاریخی نگری وحی محمد داشت.

۲۸- در خصوص اینکه چرا محمد و علی و اقبال و شریعتی بر عکس تاریخ و تکامل یک رابطه دیالکتیکی ایجاد کند.

شد مبدل آب این جوچند بار
پس بنایش نیست بر آب روان

عکس ماه و عکس اختر بر قرار
بلکه بر اقطار اوج آسمان

دیوان شمس صفحه ۲۱۲ غزل ۳۶۲ سطر هفتم به بعد:

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خشی و نوعیان
می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود
گر نه و رای نظر عالم بی منتها ست

مثنوی دفتر اول صفحه ۳۹ از سطر ۱۰ به بعد :

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد
بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم
می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

آنچنان که جامعه و تاریخ دارای دو پایه ثابت و متغیر می‌باشند، دیدگاه دگماتیسم و جزمی به علت اینکه پایه ثابت وجود را در شکل مثل افلاطونی تبیین می‌نماید، لذا هرگز حاضر نیست پایه متغیر وجود و جامعه و تاریخ را ببیند و در نتیجه به علت عدم توانائی دیدگاه دگماتیسم جهت دیدن پایه تغییر جهان و جامعه و تاریخ، این نله می‌کوشد که پیوسته با پناه بردن به سنت و اندیشه ارسطویی و افلاطونی به نفی حرکت و تغییر در جهان و جامعه و تاریخ بپردازد. در نتیجه فونکسیون این نگرش برای این نله آن خواهد شد که اصل دینامیزم وحی را که موتور آن اجتهاد در اصول می‌باشد، به عرصه فرعیات و فقه محدود سازد و تا در آنجا این حرکت در سکون و ثبوت تخیلی خود را نابود سازد.

۲۵- تا زمانی که، زمان اندیش و تاریخ اندیش نباشیم نمی‌توانیم به تغییر و حرکت جامعه معتقد گردیم. در نتیجه توانائی اجتهاد اندیشی در اصول هم نخواهیم داشت، که حاصل همه این‌ها نفی دینامیزم وحی خواهد شد. جوهره تاریخی اندیشی علاوه بر اعتقاد به تغییر و حرکت، اصل تکامل در وجود می‌باشد. چراکه تا زمانی که اصل تکامل را حاکم بر تمامی وجود ندانیم، امکان تاریخی اندیشی برای ما وجود نخواهد داشت. البته طرح حاکمیت اصل تکامل بر تمامی وجود نباید ما را به اشتباه تاسی به تکامل داروینی بیاندازد. چراکه خود اعتقاد به حاکمیت اصل تکامل بر وجود در تاریخ بشر یک سابقه ۲۵۰۰ ساله دارد و داروین فقط کاشف اصل تکامل فیزیولوژی بود. و گر نه خود اصل تکامل در تاریخ اصلی نیست که با داروین آغاز شده باشد. البته کشف داروین به نهضت تاریخی نگری بشری کمک فراوانی کرد. علی‌ایحاله بین اصل تاریخی نگری و اصل تکامل در وجود پیوند گسست ناپذیری وجود دارد و بی هر کدام از آن‌ها نمی‌توان به دیگری اعتقاد داشته باشیم. به همین دلیل است که نله دگماتیسم برای آنکه به انکار ریشه تاریخی وحی محمد بپردازد، ابتدا علم مخالفت با تکامل بر داشتند و با نفی اصل تکامل در جهان و انسان و حیوانات و گیاهان اصل تاریخی نگری وحی محمد را هم نفی کردند. البته در نگرش انطباقی هم با عمده کردن اصل تکامل به علت اینکه توانائی کسب بینش تاریخی را نداشتند در نتیجه وحی محمد را در عرصه بینش طبیعی رها کردند و نتوانستند به عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخ بکشانند، در صورتی که اندیشه شریعتی فارغ از این دوگانگی

۱. که بینش مجاهدین خلق و بن بست تبیین جهان مسعود رجوی که در سال ۵۹ در دانشگاه شریف به انجام رسانید و تبیین جهان بر پایه تکامل تا مرحله جهان جماد و حیوان پیش رفت، اما مدت ۳۰ سال از آن زمان می‌گذرد هنوز نتوانسته تبیین جامعه و تاریخ و انسان را بر پایه آن بینش مطرح کند، مولود همان بن بست متدلوژی مجاهدین و مسعود رجوی می‌باشد. چراکه نمی‌تواند بین دو مؤلفه

به جای عوامل قومی و خونی و قبیله‌ای و جغرافیایی و نژادی جانشین گردد و در عرصه این هم بستگی که قریش می‌تواند هم از استثمار یکدیگر رهائی پیدا کند و هم از استبداد و توتالیترسیم و اتوکراتیک بر جامعه نجات بیابد.» (آیات ۱ الی ۴ - سوره قریش)

آنچنان که مشاهده می‌کنید در این سوره محمد اول اصل تغییر جامعه را به صورت «رَحْلَةَ الشَّاءِ وَالصَّيْفِ» مورد تأیید قرار می‌دهد و طرف دیگر اصل ثابتی که محمد برای تعالی دادن به آن اصل تغییر مطرح می‌کند اصل توحید می‌باشد و توسط آن اصل ثابت توحید سعی می‌کند به تعالی و اعتلای حرکت و تغییر جامعه بپردازد. بنابراین از نگاه محمد برای اعتلای هر جامعه نه تنها نباید حرکت و تغییرات آن جامعه را نادیده بگیریم، بلکه بالعکس اعتلای هر جامعه باید بر پایه همان حرکت جامعه صورت بگیرد و به جای اینکه مانند فقها و فلاسفه و عرفا حرکت و تغییر را در کادر ثابت‌های ذهنی افلاطونی و ارسطونی نابود کنیم، باید به واقعیت تغییر اجتماعی انسان معتقد گردیم؛ لذا در همین رابطه در عرصه ابژه محمد هیچگونه پارادوکسی بین متغیرات جامعه و خدای کعبه نمی‌بیند و هرگز برای اینکه به تبیین متغیرات و ثوابت جامعه بپردازد خود را مجبور نمی‌بیند تا با تبیین خدای ثابت ارسطونی در کانتکس هیولای اولی و محرک اولیه یا خدای ثابت افلاطونی بر پایه مثل ثابت افلاطونی یک پارادوکس غیر قابل گشایش که مدت ۱۳۰۰ سال است فلاسفه و عرفا و متکلمین و فقه‌های ما با آن دست به گریبانند و هنوز که هنوز است هم نتوانسته اند آن را حل کنند، مشکل حل کند. خدای محمد خدای ثابت ارسطو و افلاطون نیست. خدای محمد محرک اولیه ارسطو نیست. خدای محمد نوری است که از قندیل چراغ نفتی خانه گلین عرب بادیه نشین قریش بیرون می‌آید.

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِهِ كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» - خدا نور آسمان و زمین است مثال این نور مانند همان نور چراغ درون خانه خودتان است که چراغ بلوری در قندیلی در دیوار خانه‌تان جای گرفته اما از آنجائی که نور این چراغ بلورین داخل قندیل از حباب شیشه‌ای روی چراغ روغن زیتون سوز خارج می‌شود این چراغ حالت یک ستاره درخشانی در آمده که از روغن درخت مبارکه زیتون که نه شرقی است و نه غربی روشن می‌باشد، نزدیک است خود روغنش هم روشن شود که در آن صورت نور بر نور می‌گردد. خدای محمد هم همین نور است که با نور خود هدایت می‌کند با نور خودش.» (آیه ۳۵ - سوره النور)

این مثالی بود برای مردم، چراکه خدای محمد بر همه چیز علم دارد. بنابراین محمد هرگز خود را مکلف به آن نمی‌دید تا برای تبیین رابطه تغییر و ثابت جامعه دست به خداسازی پرسونال ثابت ارسطونی بزند و بر همین سیاق محمد بود که شریعتی بدون هیچ تکلفی در «اسلام شناسی ارشاد» خود بر پایه توحید محمد به تاسی از سوره قریش رابطه ثابت و متغیر وجود و جامعه را تبیین می‌نماید. اینجا است که ما به یک فونکسیون مهم دیگر آن سه نوع نگرش دکماتیسیم و انطباقی و تطبیقی از وحی محمد می‌رسیم. چراکه در دستگاه دکماتیسیم، خدای آن وحی مکانیکی، یک خدای پرسونال ثابت و ساکنی است که نافی هر گونه تغییر و تکامل و حرکت می‌باشد، در صورتی که خدای وحی ارگانیکی تطبیقی نه تنها خدای پرسونال نیست و نه تنها ثابت و ساکن نیست بلکه به صورت ایده مطلق آگاهی و روشنائی هستی را در عرصه سیلان نه به صورت برونی و مکانیکی بلکه به صورت دیالکتیکی هدایت می‌نماید، آنچنان که امام علی در خطبه ۱ - نهج البلاغه - فیض الاسلام - در شرح این خدای محمد می‌گوید:

«وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّ لَاحِدَةً

ابن خلدون علت انحطاط جامعه خود را در انحطاط سوپژکتیوی جامعه تبیین می‌کردند و نجات انحطاط ابژکتیوی جامعه را در گرو نجات سوپژکتیوی جامعه می‌دانستند برعکس سیدجمال و ابن خلدون که نجات انحطاط سوپژکتیوی جامعه را در گرو نجات از انحطاط ابژکتیوی جامعه می‌دانستند. به عبارت دیگر علت اینکه محمد و علی و شریعتی و محمد عبده و اقبال و شریعتی نجات اسلام را رمز نجات مسلمین می‌دانستند ولی برعکس سیدجمال و ابن خلدون نجات مسلمین را راه نجات اسلام می‌دانستند در این امر نهفته بود که محمد و علی و عبده و اقبال و شریعتی بر پایه اندیشه تاریخی نگرشی خود به جامعه و وحی معتقد بودند امکان ندارد که وحی تاریخی محمد که اندیشه تغییر و حرکت و مسیل سازی برای سبیل تغییرات جامعه و تاریخ بود در جامعه‌ای وجود داشته باشد و آن جامعه گرفتار انحطاط گردد، به این علت بود که محمد در طول ۱۳ ساله حرکت مکی خود فقط کوشید توسط توحید و نبوت و معاد اندیشه مردم مکه را عوض نماید و پس از اینکه تا اندازه‌ای در این امر موفق گردید در حرکت ۱۰ ساله مدنی خود شروع به تغییر ابژکتیوی جامعه کرد و یا علت تکیه محمد عبده بر نهج البلاغه و ترویج آن برای اولین بار در جامعه اسلامی به خاطر این عقیده بود که معتقد گردید تا زمانی که توسط این نهج البلاغه و کلاس‌های تفسیر قرآن خود نتواند وحی تاریخی را وارد جامعه بکند و جامعه را از انحطاط فکری نجات بدهد، امکان نجات مسلمین از انحطاط اجتماعی وجود نخواهد داشت. بنابراین برای پاسخ به این سوال که آیا انحطاط مسلمین علت بدفهمی از اسلام گردید یا اینکه بدفهمی از اسلام علت انحطاط جوامع مسلمان شد؟ باید بگوئیم که با کدام نگاه به وحی محمد صحبت می‌کنیم اگر از زاویه وحی تاریخی محمد صحبت می‌کنیم باید بگوئیم بله، از زمانی که توسط توطئه‌های بنی عباسی به خصوص مامون با ورود اندیشه یونانی به ساحت وحی تاریخی محمد دینامیزم و اجتهاد و پویایی وحی محمد را نابود کردند، وحی محمد را به فرهنگ اسلامی بدل کردند. از آن روز جامعه مسلمین به سمت انحطاط رفت و تا زمانی که نتوانیم دوباره اقبال وار یا شریعتی وار یا عبده وار و... وحی تاریخی محمد را به آن حالت دینامیک و پویایی خود برگردانیم، امکان نجات مسلمین و ملت ایران از انحطاط وجود نخواهد داشت.

۲۹- اگر نظریه تاین بی در باب انحطاط تمدن‌ها و جوامع در این رابطه مد نظر قرار دهیم که می‌گوید: «علت انحطاط جوامع و تمدنها به این خاطر است که رهبران این جوامع به سوال‌های نو پاسخ‌های کهنه می‌دهند.» حال اگر همین اندیشه تاین بی را در عرصه وحی تاریخی محمد و وحی فراتاریخی و فرازمانی دکماتیسیم مورد مطالعه قرار دهیم به روشنی این حقیقت روشن می‌شود که پاسخ کهنه به سوال‌های نو در یک جامعه اسلامی زمانی اتفاق می‌افتد که وحی محمد از حرکت و پویایی به علت تعطیلی اجتهاد بیافتد و دیگر این وحی نتواند بر پایه دینامیزم و اجتهاد، پاسخ نو برای سوال‌های نو مطرح کند. به عبارت دیگر آن زمانی که وحی محمد به علت تعطیلی اجتهاد از دینامیزم به ورطه دکماتیسیم فقهاتی یا فلسفی و یا عرفانی بیافتد، دیگر این وحی نمی‌تواند پاسخ نو ایجاد کند و در نتیجه باید در زیر چتر دکماتیسیم به طرح پاسخ‌های کهنه بر پایه روایات «بحار الانوار» مجلسی بپردازد. که حاصل آن همین می‌شود که امروز در جامعه خودمان شاهد آن می‌باشیم هرگز آنچنان که انجیل می‌گوید «نباید شراب کهنه را در جام نو نوشید.»

۳۰- در سوره قریش محمد مانیفست فکری چهره ثابت و متغیر جامعه و وحی را به نمایش می‌گذارد. «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ - إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشَّاءِ وَالصَّيْفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا النَّبِيتِ - الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ - برای الفت و هم بستگی قریش، هم بستگی در عرصه حرکت‌های فصلی آن‌ها، باید توحید که همان خدای کعبه می‌باشد

«تفسیر سوره قدر - بقیه از صفحه اول»

و با شکل گیری و پیدایش نگاه جدید در توده‌های یک جامعه است که باعث می‌شود توده‌های آن جامعه صاحب یک عینک جدیدی گردند و با عینک قبلی خود وداع کنند، چراکه هر کس بر پایه نوع عینکی بر روی چشمان او قرار دارد جهان و جامعه و انسان و تاریخ را مشاهده می‌کند و تا زمانی که این عینک قرار گرفته بر روی چشمان او عوض نشود، امکان تحول در نگاه و دید او وجود نخواهد داشت. تنها تعریفی علمی که می‌توانیم برای جهان‌بینی مطرح کنیم اینکه جهان‌بینی عبارت است از «نوع نگاه و دید انسان به جهان و جامعه و تاریخ و انسان» و طبیعی است که این تعریف از جهان‌بینی با جهان‌شناسی دارای مرزبندی کلی می‌باشد. چراکه جهان‌شناسی عبارت از کسب دانستنی‌های جهان به عبارت دیگر با جهان‌شناسی ما صاحب دانستنی‌ها و دانائی‌ها به جهان می‌شویم. در صورتی که با جهان‌بینی ما صاحب دانستنی‌ها و دانائی‌ها نمی‌شویم بلکه به جای دانائی، دیدن می‌آموزیم و به جای دانستنی‌ها، ما روش و متدلوژی شناخت و نگاه کردن فرا می‌گیریم. با تغییر در نگاه و دیدن و شناخت دانائی و دانستنی‌ها حاصل می‌شود در صورتی که عکس این قضیه صادق نیست. یعنی ما با دانائی و دانستنی‌ها صاحب دیدن و نگاه نمی‌شویم. کاری که شمس تبریزی با مولانا جلال الدین بلخی کرد، این نبود که بنشیند برای مولانا کلاس جهان‌شناسی و آموزش دانائی‌ها بگذارد تا توسط آن تحول سوپرکتیوی در مولانا به وجود آورد. بلکه بالعکس شمس تنها کاری که با مولانا کرد این بود که عینک و نگاه و متدلوژی شناخت مولانا را عوض کرد. با تعویض این نگاه و عینک و شناخت و دیدن مولانا بود که دانستنی‌ها به صورت انفجار سوپرکتیوی در صورت یک اقیانوس لایتنه‌ی در وجود مولانا شروع به جوشش کرد. مولانا قبل از برخورد با شمس، بیش از شمس دانستن‌های جهان‌شناسانه داشت، چراکه هم مفتی بود و هم صاحب کرسی تدریس بود، در صورتی که شمس از تمامی این امکانات بی بهره بود. ولی شمس تبریزی تنها از یک موهبت برخوردار بود که مولانا آن را نداشت و آن موهبت دیدن و نگاه کردن بود و همین موهبت یا آتش خدائی پرورته بود که وقتی به صورت یک جنین توسط شمس تبریزی در وجود مولانا قرار گرفت، مولانا دچار یک انفجار سوپرکتیوی گردید که با این انقلاب مولانا زمان و زمین را تسخیر کرد و حتی آینده را به تسخیر خود در آورد، آنچنان که خود در این رابطه می‌گوید و خودش به خودش دل‌داری می‌دهد که:

مثنوی صفحه ۵۰۷ سطر ۲۵۷۵ به بعد

تو بگو این ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد خود آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن نو آورد لیک گفت سالفان یاری کند

پس شمس تبریزی جهان‌شناسی مولانا را عوض نکرد، جهان‌بینی مولانا را عوض کرد؛ یعنی نگاه مولانا به جهان را تغییر داد. با تغییر نگاه به جهان مولانا، یا به عبارت دیگر با تغییر عینک بر روی چشمان مولانا و تغییر در دیدن مولانا، جهان‌شناسی مولانا و دانستنی‌های مولانا دچار تحول قرار گرفت. آنچنان که مولانا در ۳۵ هزار بیت دیوان شمس و مثنوی فقط و فقط یک بار از مکانیزم ایجاد تحول شمس در باب خود یاد می‌کند و آن هم به صورت یک دیالوگ کلامی جهت عوام فهم کردن آن، نه به صورت صیورورت اپیستمولوژیکی یا وجودی آنچنان که بوده است که برای ما غیر قابل فهم خواهد بود. آنجا که می‌گوید:

دیوان شمس غزل شماره ۱۳۹۳ صفحه ۵۳۹

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پابنده شدم
دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا زهره شیرست مرا زهره تابنده شدم

گفت (شمس تبریزی به من گفت) که دیوانه نه ای لایق این خانه نه ای

رفتم دیوانه شدم سلسله بندگان شدم

گفت که سرمست نه ای رو که از این دست نه ای

افتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم

گفت که تو کشته نه ای در طرب آغشته نه ای پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم

گفت که تو زیرکی مست خیالی و شکی گول شدم هول شدم و زهمه بر کنده شدم

مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِهِ مَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْأَلَّةُ بِصَبْرٍ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ - اگر کسی بپرسد که خدا در چیست؟ او با این پرسش خدا را در چیزی قرار داده است و هر کس بپرسد که خدا روی چه قرار دارد؟ سایر جاها را خالی از خدا دانسته خدا بود و هست ولی نه به این صورت که قبل از او چیزی بوده است و او بعدا به وجود آمده است موجود است نه به این معنی که قبلا نبوده و اکنون هستی یافته است یعنی مسبوق به عدم نیست با هر چیزی هست ولی نه به صورت همراهی و همنشینی بلکه به صورت علم و احاطه و نظارت و مغایر هر چیز است ولی نه به طور جدا و کنار بودن از آن انجام دهنده است ولی نه از راه حرکت.»

مثنوی دفتر سوم صفحه ۱۵۸ سطر ۱۶ به بعد:

متصل نی و منفصل نای کمال بلکه بی چون و چگونه زاعتدال
ماهیانیم تو دریای حیات زنده‌ایم از لطف ای نیکو جمال
تو گنجی در کنار فکرتی نی به معلولی قرین چون علتی

مثنوی دفتر سوم صفحه ۶۱۲ سطر ۱۸ به بعد:

همچنین جویای درگاه خدا چون خدا آمد شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک زاول آن بقا اندر فنا است
سایهانی که بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور
عقل کی ماند چو باشد سرده او کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
هالک آمد پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه ایست
اندرین محضر خردها شد زدست چون قلم اینجا رسیده شد شکست

دیوان شمس غزل ۲۲۱۹ صفحه ۸۳۲:

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو ور از این بی خبری رخ مبر هیچ مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت آدمم نعره من جامه مدر هیچ مگو
گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو
من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت سر بجنیان که بلی جز که به سر هیچ مگو
گفتم این چیست بگو و زیر و زیر خواهم بشد گفت می باش چنین زیر و زیر هیچ مگو
گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خداست گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

والسلام

گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی
گفت که شبی و سری پیش رو و راه بری
گفت که با بال پری من پر و بالنت نهم
گفت مرا دولت تو راه مرو رجه مشو
گفت مرا عشق کهن از بر ما نقل مکن
چشمه خورشید توی سایه گه بید منم
تابش جان یافت دلم وا شد بشکافت دلم

جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم
شیخ نیم پیش امر تو را بنده شدم
در هوس بال و پرش بی پرو و پر کنده شدم
زانک من از لطف و کرم سوی تو آینده شدم
گفتم آری نکنم ساکن و باشنده شدم
چونک زدی بر سر من پست و گدازنده شدم
اطلس نو یافت دلم دشمن این زنده شدم

بیخود از شمعشعه پرتو ذاتم کردند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب
بعد از این روی من و اینه وصف جمال
هاتف آن روز به من مژده این دولت داد
این همه شهود و شکر کز سختم می‌ریزد
همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود
که زبند غم ایام خاتم دادند

قرآن انفجار سوپرکتیوی فرد و جامعه را که عامل هر گونه تحول
ابژکتیوی فردی - اجتماعی - انسانی - طبقاتی و سیاسی می‌باشد، قدر
می‌نامد و شب قدر از نظرگاه قرآن عبارت است از آن شبی که فرد یا
جامعه آستان انفجار سوپرکتیوی جهت هر گونه تحول ابژکتیوی فردی
و اجتماعی و انسانی می‌گردد. بنابراین از نظرگاه قرآن آنچنان که فرد
دارای شب قدر می‌باشد، جامعه نیز دارای شب قدر نیز هست. چراکه
اگر معنای قدر عبارت باشد از: ارزش، اندازه، توانائی، قوه، احترام
و... تمامی این معانی بر پایه آن تحول سوپرکتیوی که تعیین کننده تمامی
تحولات بعدی ابژکتیوی فردی و اجتماعی می‌باشد حاصل می‌شود. به
عبارت دیگر رابطه تحولات سوپرکتیوی نسبت به آن تحولات ابژکتیوی
معلول خویش هم معنای اندازه دارد. زیرا حجم و اندازه و ظرفیت تمامی
تحولات ابژکتیوی در گرو حجم و اندازه و ظرفیت کسب کرده در مرحله
سوپرکتیوی می‌باشد. همچنین اگر معنای قدر را قوه یا پتانسیل بدانیم
دارد، چراکه آنچنان که فوقاً مطرح کردیم تحولات ابژکتیوی مرحله
فعلیت یافته مرحله سوپرکتیوی فردی و اجتماعی می‌باشد و هم معنای
توانائی و پتانسیل دارد. چراکه تمامی توان و پتانسیل مرحله ابژکتیوی
زائیده مرحله سوپرکتیوی می‌باشد. با درک این جایگاه قدر است که
می‌توانیم تعریف تنگاتنگ بین قدر و تحولات سوپرکتیوی در فرد و
اجتماع را تبیین نماییم، چراکه با این مضمون تبیین شده از رابطه انسان
و جامعه با فونکسیون سوپرکتیو فردی و اجتماعی تنها تعریفی که مرحله
سوپرکتیو فردی و اجتماعی می‌تواند به خود بگیرد عبارت است از
اینکه، فونکسیون مرحله سوپرکتیو در فرد و جامعه عبارت است از
مرحله بر آشوبیدن فرد یا جامعه بر خویش. که با این تعریف جدید از
تحولات سوپرکتیو فردی و اجتماعی فونکسیون سوپرکتیو در فرد و
جامعه دو صورت به خود می‌گیرد:

اول فونکسیون انفسی که عبارت می‌باشد از بر آشوبیدن فردی بر خویش،
آنچنان که در داستان مولوی، غزالی، بودا، سنائی، ابراهیم خلیل، موسی،
عیسی، محمد و... این بر آشوبیدن بر خویش یا فونکسیون انفسی تحول
سوپرکتیوی مشاهده کردیم و دیدیم که چگونه این انسان‌های بزرگ در
عرصه ساعت‌های تأمل و تفکری که در تنهائی‌های غار حرا در جبل
نور سوپرکتیو فردی کردن به یک باره با یک انفجار درونی بالبداهه به
انسان‌های بزرگی بدل گشتند، که گردونه تاریخ انسانیت را تغییر دادند و
تا زمانیکه محمد در غار حرا بر خود نیاشوبید پتانسیل هدایت ۱۳ ساله
استراتژی مکی خود در راستای وادار ساختن جامعه برای بر آشوبیدن
بر خویش پیدا نمی‌کرد. بنابراین از دیدگاه قرآن تنها فرد و نفس نیست که
توان بر آشوبیدن بر خویش را دارد مهمتر از آن جامعه نیز داری همین
توان و پتانسیل نیز می‌باشد، یعنی برای اینکه جامعه دچار یک تحول
ابژکتیوی گردد باید ابتدا مانند فرد مرحله سوپرکتیوی یا آشوبیدن بر
خویش را تجربه کند و تا این مرحله را طی نکند امکان تحول ابژکتیوی
بعدی برای جامعه وجود نخواهد داشت. آنچنان که ما این حقیقت را در
رابطه با حرکت محمد در دو مرحله آشوبیدن فردی بر خویش (در حرا)
و آشوبیدن جامعه در حرکت ۱۳ ساله مکی بر خویش به نیکی مشاهده
کردیم. ماحصل آن که اگر قدر را دلالت بر این مرحله بر آشوبیدن بر
خویش معنی کنیم باید آن را به دو مرحله قدر فردی و قدر اجتماعی تقسیم
نماییم، در مرحله قدر فردی صحبت در باب بر آشوبیدن فرد بر خویش
است آنچنان که فوقاً به اشاره رفت.

اما در مرحله قدر اجتماعی سخن در باب بر آشوبیدن جامعه بر خویش
می‌باشد. به عبارت دیگر آنچنان که تا فردی در سایه تأمل بر خویش در

حال برای اینکه عظمت این تجربه باطنی بزرگ بشریت را یک بار
دیگر فهم کنیم بهتر است که یک بار به جای آنکه غزل از آغاز آن که
مولانا مرده بود و مولانا گریه بوده و... شروع کنیم این بار از انتهای
غزل به آغاز غزل بر می‌گردیم و آن اینکه با این سوال بیت آخر غزل
را شروع کنیم که چه شد که مولانای مرده و گریان و کور با یک انفجار
سوپرکتیوی بدل به مولانای:

تابش جان یافت دلم وا شد بشکافت دلم اطلس نو یافت دلم دشمن این زنده شدم
شد؟ در یک کلام آنچه شمس تبریزی در بستر یک تجربه سوپرکتیوی
بزرگترین انفجار سوپرکتیوی تاریخ بشریت در وجود مولانا جلال الدین
رومی را به وجود آورد و با آن مولانای مفتی و زمین گیر و مدرس به
سر قافله سالار کاروان وجود بدل کرد، عبارت بود از تغییر در نگاه و
دیدن و شناختن و اندیشیدن مولانا، آنچنان که مولانا خودش را بعد از
این انفجار عظیم در غزل شماره ۱۳۹۷ صفحه ۵۴۲ دیوان شمس سطر
ششم به بعد اینچنین تعریف می‌کند:

زین دو هزاران من و ما ای عجبا من چه منم
چونک من از دست شدم در ره من شیشه منه
پرکام در مصاف تیز باد
پیش چوگان‌های حکم کن و فکان
گر بلالمر گر هلالمر می‌دوم
سجاده نشین با وقاری بودم
و باز مولانا در جای دیگر در رابطه با فونکسیون این انفجار عظیم
سوپرکتیوی خود در کتاب مثنوی صفحه ۵۵۸ از سطر ۳۶۲۰ به بعد
چنین می‌گوید:

چون دوم بار آدمی زاده به زاد
علت اولی نباشد دین او
می‌برد چون آفتاب اندر افق
به لک بیرون از افق وز چرخ‌ها
بیگه است ارنه بگویم حال را
کان عوض‌ها و آن بدل‌ها بحر را
صد هزاران جانور زو می‌خورند
باز دریا آن عوض‌ها می‌کشد

البته این انفجار سوپرکتیو تجربه درونی در نگاه و دیدن و شناختن و
جهانبینی نه فقط مختص مولانا و شمس بوده است و نه از آن‌ها شروع
شده و نه با آن‌ها تمام گشته است. بلکه این یک قانون کلی و عام وجود
است که کسانی که می‌خواهند صیرورت کنند و در جای خود نایستند
و دائم حیاتی در تکامل و شدن داشته باشند، شرط اول قدم این است که
نگاه خود را عوض کنند. آنچنان که بودا در شش قرن قبل از میلاد با
اولین برخورد با پدیده‌های مرگ و بیماری و پیری بر خود بر آشوبید و
انفجاری تاریخی در نگاه خود به وجود آورد که فونکسیون این انفجار
بشریت را در شاهراه جدید تاریخی خویش فرار داد. یا سنائی و غزالی و
ابراهیم ادم و... توسط این انقلاب عظیم سوپرکتیوی گرفتار یک تحول
بزرگ تجربه وجودی کرد. یا آنچنان که این انفجار سوپرکتیوی برای
حافظ روی داد و شمس دین محمد را بدل به حافظ همه عصرها و همه
نسل‌ها و همه قرن‌ها کرد. بطوریکه خودش در رابطه با این انفجار عظیم
سوپرکتیوی خودش می‌گوید:

دوش وقت سحر از غصه خاتم دادند
و اندر آن ظلمت شب آب حیات دادند

و بیان خود کلمه قرآن در آیات قرآن آن زمانی که این دو ترم به تبیین هم در آیات می‌پردازند به علت این که ما تاکنون این دو نام را، هم حمل بر موضوع کرده‌ایم و هم حمل بر شکل، لذا باعث سر در گمی مفسرین قرآن در گذشته و حال شده است، زیرا قرآن هم مشمول موضوع قرآن یعنی پراکسیس تجربی وحی محمد می‌شود و هم مشمول جمع مدون شده وحی (که البته آن دومی بعد از پیامبر انجام گرفته است). به هر حال یکی از نکات قابل توجه در رابطه با قرآن اینکه هم موضوع قرآن که پدیده وحی می‌باشد و هم شکل جمع آوری شده وحی با کلمه و اسم قرآن مطرح شده است، برای روشن شدن این نکته مهم از این به بعد باید توجه داشته باشیم که موضوع قرآن با شکل قرآن متفاوت می‌باشد موضوع قرآن وحی است و وحی همان پراکسیس اکسپریانسی محمد در بستر پراتیک اجتماعی مکی و مدنی می‌باشد. در صورتی که شکل قرآن دلالت بر جمع آوری کتبی یا شفاهی ۲۳ ساله پراکسیس تجربی محمد در عرصه پراتیک اجتماعی که انجام آن در زمان عثمان توسط علی ابن ابی طالب صورت گرفته است، می‌کند. پس در زمان نزول وحی یا دوران حیات محمد اصلاً قرآن به صورت شکلی مطرح نبوده است، چراکه آیات قرآن پس از اعلام از جانب محمد توسط افراد مشخصی که دارای حافظه قوی بودند حفظ می‌شد و سوره بندی و تفکیک آیات همگی اموری بودند که خارج از چهارچوب پراکسیسی نزول تدریجی وحی توسط محمد یا علی و یا... انجام گرفته است. به همین دلیل است که در بسیاری از سوره قرآن در یک سوره بعضی آیات مکی هستند و بعضی آیات مدنی و یا این که در بسیاری از سوره قرآن موضوعات مطرح شده در یک سوره متنوع می‌باشند و انسجام موضوعی بر آیات این سوره‌ها حاکم نمی‌باشد لذا طرح کتاب و لیل و انزال در آیاتی مثل آیه ۲ و ۳ سوره الدخان که می‌فرماید: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ - إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ - سوگند به کتاب مبین - ما آن را در لیل مبارک نازل کردیم» نباید اولاً نام کتاب را حمل بر کل قرآن بکنیم تا توسط آن مجبور بشویم آنچنان که مفسرین خاص و عام در گذشته و حال کرده‌اند انزال را بر نزول دفعی کل قرآن تفسیر کنیم (در صورتی که انزال دلالت بر موضوع قرآن یعنی وحی می‌کند، نه شکل جمع آوری وحی) و تنزیل دلالت بر مکانیزم تدریجی نزول آیات قرآن می‌کند. همچنین در رابطه با لیل که هم در سوره قدر آمده است و هم در آیه فوق نباید این کلمه یا نام را حمل بر زمان مشخص بکنیم چراکه زمان فی حد ذاته علی السویه است و خوب و بد و مبارک و نامبارک ندارد، زمان است، چه روز باشد و چه شب، چه ساعت شهادت حسین در کربلا باشد، چه لحظه تولد یا بعثت محمد، تفاوتی به لحاظ زمان بودن نمی‌کند. پس ما زمان مبارک و غیر مبارک نداریم این رابطه ما با زمان است که تفاوت می‌کند به همین خاطر است که لیل در رابطه موضوع وحی نباید حمل بر زمان کنیم، بلکه اشاره به حرکت و عمل و شرایط اجتماعی - انسانی - تاریخی عامل می‌کند.

۶ - آنچنان که فوقاً به اشاره رفت قدر بر عکس آنچه مفسرین می‌گویند نام زمان یا شبی خاص نیست، بلکه دلالت بر تحول سوژکتیوی انسان و جامعه انسانی می‌کند و به همین خاطر است که در هیچ جای قرآن آیه‌ای که بیان کند لیله قدر چه شبی بوده است، دیده نمی‌شود و دلیل آن این است که از نظر قرآن قدر نام زمان یا لیل مشخصی نیست، بلکه فونکسیون انسانی اجتماعی ما می‌باشد. بنابراین با این تبیین از قدر دیگر جنگ بین مفسرین که آیا - آنچنان که مفسرین شیعه می‌گویند - شب قدر شب ۲۳ رمضان است؟ یا آنچنان که مفسرین تسنن می‌گویند شب قدر شب ۲۷ رمضان پایان پیدا می‌کند؟ هر شبی که تو بر خود بر آشوبی آن شب، شب قدر تو است و هر شبی که جامعه تو بر خویشتن بر آشوبد آن شب، شب قدر جامعه تو است، خواه ماه رمضان، خواه ماه شعبان، زمان، زمان است خوب و بد ندارد تویی که با تامل در خویش و انفجار در درون قدر را می‌آفرینی، بنابراین قدر را باید ایجاد کرد، قدر هر کس و قدر هر جامعه با قدر دیگری متفاوت می‌باشد، قدر پراکسیس است نه نام زمان.

ادامه دارد

بستر تجربه وجودی بر خود نیاشوید امکان تحول و تکامل کیفی برایش وجود نخواهد داشت، یک جامعه هم تا زمانی که در بستر سوژکتیو اجتماعی خویش بر خود نیاشوید امکان تحول و جهش و تکامل نخواهد داشت. پس در قدر فردی سخن در باب بر آشوبیدن فردی بر خویش است و در قدر اجتماعی سخن در باب بر آشوبیدن جامعه بر خویش می‌باشد. که این دو مرحله بر آشوبیدن فردی و جمعی بر خویش دقیقاً تبیین کننده همان دو مرحله «يَغْيُرُ مَا بِهِ قَوْمٌ وَيَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» می‌باشد که قرآن در آیه ۱۱ - سوره رعد به صورت یک فرمول کلی و یک قانون عام مطرح می‌کند چراکه در این آیه که تبیین کننده قانون عام و کلی تحولات سوژکتیوی و ابژکتیوی در قرآن می‌باشد. حال با توجه به آنچه که فوقاً در باب تحولات سوژکتیوی گفته شد تغییر و تحولات سوژکتیوی به دو صورت فردی و جمعی در دو شکل قدر فردی و قدر جمعی در دو مرحله لیله القدر فردی و لیله القدر جمعی حاصل می‌شود و تحولات ابژکتیوی فردی و اجتماعی در گرو تحولات سوژکتیوی فردی و جمعی قبلی فرد و جامعه می‌باشد، به عبارت دیگر از دیدگاه قرآن تحولات ابژکتیو فردی و جمعی در گرو تحولات سوژکتیو فردی و جمعی قبلی می‌باشد، یعنی تا زمانی که فرد و جامعه در بستر تحولات سوژکتیوی خود را دچار تغییر و تحول نسازند امکان تحول ابژکتیوی برای آن فرد و جامعه نخواهد بود. حال با عنایت به این پیش فرض‌ها و قوانین و اصول عام و کلی می‌پردازیم به تفسیر سوره قدر:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ - لَيْلَةُ الْقَدْرِ حَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ - تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ - سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ - به نام خداوند رحمان و رحیم - در شب قدر نازل کردیم - و تو چه می‌دانی شب قدر چیست - شب قدر از هزار ماه بهتر است - در این شب ملائکه و روح به انز پروردگار نازل می‌شوند - این شب تا طلوع فجر رحمت و سلامت است» (آیات ۱ الی ۵ - سوره القدر).

قبل از اینکه به تفسیر این سوره بپردازیم، بدو چند موضوع محوری در باب این سوره مطرح می‌کنیم که عبارت می‌باشند از:

۱ - سوره قدر که مشتمل بر پنج آیه می‌باشد از جمله سور مکی است که قطعا در سه سال اول استراتژی مکی محمد نازل شده است.

۲ - لیله قدر که موضوع اصلی این سوره می‌باشد یک موضوع ابداعی توسط محمد نمی‌باشد، بلکه بالعکس این موضوع از قبل از بعثت محمد در حرکت انبیا ابراهیمی سابقه داشته است.

۳ - از آنجایی که در سه سال اول حرکت مکی محمد به جز چند آیه کوتاه قرآنی بر محمد نازل نشده بود، لذا ضمیر در انزلناه به پدیده وحی بر می‌گردد نه به قرآن (آنچنان که مفسرین خاص و عام مطرح می‌کنند)، که به صورت آتش خودگاهی بخش پرومته‌ای محمد بر پایه شعار سه ساله «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» در راستای تحول سوژکتیوی اجتماعی توسط اصل توحید در اشکال مختلف فلسفی و اجتماعی و انسانی و تاریخی آن جامعه مکه را به چالش سوژکتیوی اجتماعی کشیده است.

۴ - با بازگشت ضمیر انزلناه به وحی، نه قرآن دیگر داستان لاینحل انزال و تنزیل چهارده قرن گذشته مفسرین پایان پیدا می‌کند چراکه موضوع انزال وحی می‌شود که به صورت دفعی در شکل یک تجربه وجودی بر محمد شروع به باریدن کرد و موضوع تنزیل قرآن می‌باشد که به تدریج در مدت ۲۳ سال بر محمد نازل گردید وحی پراکسیس تجربی محمد است، در صورتی که کتاب قرآن شکل جمع آوری شده وحی می‌باشد.

۵ - بیان لیل در قرآن آنجایی که سخن از وحی است و قرآن و حرکت سوژکتیو محمد در مکه دلالت بر شرایط اجتماعی - انسانی - تاریخی حرکت اعم از پراکسیس اکسپریانسی محمد یا قدر فردی و اجتماعی هر انسانی را می‌کند نه دلالت بر پدیده زمان مشخص، همچنین بیان کتاب

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيُرُ مَا بِهِ قَوْمٌ حَتَّى يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... - خداوند سرنوشت هیچ قومی و جامعه‌ای و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه قبل از آن، خود آن قوم تغییر ما بِأَنْفُسِهِمْ داده باشند به عبارت دیگر از دیدگاه قرآن يَغْيُرُ مَا بِهِ قَوْمٌ در گرو تغییر ما بِأَنْفُسِهِمْ می‌باشد یا به عبارت دیگر از نظر گاه قرآن تغییر قومی در گرو تغییر انفسی است.