

سلسله مباحث

مانیفست شریعتی

جلد اول

مآلات

انتشارات مستضعفین
نظریات

برابری

شناسنامه کتاب:

نام: مانیفست شریعتی - جلد اول

چاپ اول: نشر مستضعفین - شماره های ۱۱ الی ۱۶ و ۲۱ الی ۲۳
از اول خرداد ماه ۱۳۸۹ الی اول خرداد ماه ۱۳۹۰

چاپ دوم با ویرایش: تیر ماه ۱۳۹۱

www.nashr-mostazafin.com
info@nashr-mostazafin.com

فهرست مطالب

۷	مبحث اول - شریعتی و آزادی
۹	۱ - ضرورت تاریخی تدوین مبانی تئوریک اندیشه شریعتی
۱۳	۲ - شریعتی و پایبولاریسم
۱۷	شریعتی و آزادی
۲۰	الف - آزادی به عنوان یک واقعیت مشخص انسانی - اجتماعی
۲۱	ب - پیوند تنگاتنگ انسانی - اجتماعی آزادی از نگاه شریعتی
۲۲	ج - آزادی اجتماعی از نگاه شریعتی چه در شکل «نفی» ائی آن
۲۳	د - آزادی اجتماعی از سه زندان «زر و زور و تزویر»
۲۶	مبحث دوم - شریعتی و پلورالیسم
۲۹	ضرورت تاریخی - اجتماعی برای دامن زدن به
۳۵	شریعتی و نهضت نظری و عملی پلورالیسمی
۴۰	مولانا و پروژه پلورالیسم
۵۵	مبحث سوم - شریعتی و سوسیالیسم
۵۷	مقدمه
۶۵	الف - سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری، سوسیالیسم
۶۵	۱ - سوسیالیسم طبقاتی شریعتی
۶۶	۲ - سوسیالیسم ساختاری شریعتی
۶۷	۳ - سوسیالیسم برنامه‌ائی شریعتی
۶۷	ب - توحید فلسفی، توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی
۷۰	ج - تقدم توحید اجتماعی بر توحید فلسفی، مبنای فلسفی
۷۴	د - کشف مستضعفین به عنوان تکیه طبقاتی سوسیالیسم تطبیقی
۷۸	ه - مبارزه طبقاتی بر پایه استعمار توسط دو مؤلفه مالکیت و

مبحث اول:

شریعتی

و

آزادی

مقدمه:

۱ - ضرورت تاریخی تدوین مبانی تنوریک اندیشه شریعتی، برای نشر مستضعفین

اگر بخواهیم رسالت دهه چهارم عمر شریعتی^۱ که دوران مرحله شریعتی کامل می‌باشد را، به لحاظ ترمینولوژی در یک ترم خلاصه کنیم، آن ترم عبارت است از «شریعتی تئوریسین یا نظریه پرداز»، که او این عمل را با ویران‌گری تئوری‌های گذشته تاریخ، سنت، مذهب و... جهان اسلام و احیاگری تئوری‌های مدرن حرکت آفرین و حیات‌بخش به انجام می‌رسانید. اما آنچه که باعث گردیده است تا شریعتی تئوریسین یا

۱. از آنجائیکه به علت مرگ شریعتی در دوران جوانی عمر شریعتی به مرحله پیری نرسید و در همین رابطه تاریخ جهان اسلام و جنبش‌های رهایی‌بخش خلق‌ها بعد از جنگ بین‌الملل دوم شانس تجربه و پراکسیس با شریعتی پیر پیدا نکردند بنابراین بر پایه تقسیم بندی حیات شریعتی از تولد تا مرگ می‌توان با تاسی از گفته‌های خودش دوران زندگی او را به چهار مرحله تقسیم کرد:

الف - شریعتی شناسنامه‌ای - از تولد تا ترجمه کتاب ابوذر جوده السحار سال‌های پایانی دبیرستان
 ب - شریعتی سیاسی - از ورود به مبارزات نهضت مقاومت ملی دکتر مصدق در سال‌های آخر دبیرستان تا ۱۳۳۹ - سال‌های خارج نشینی و پیوند با جنبش‌های جهانی رهایی‌بخش خلق‌های بعد از جنگ دوم جهانی از مالکوم ایکس و چه گوارا تا قانون و جنبش رهایی‌بخش الجزایر و سال پایانی فارغ تحصیلی و تنظیم رساله دکترای خود در دانشگاه سوربن

ج - شریعتی جامعه شناس - از سال ۱۳۳۹ تا سال ۱۳۴۹

د - شریعتی کامل یا شریعتی تئوریسین یا شریعتی احیاگر اسلام از سال ۱۳۴۹ تا سال ۱۳۵۶

شریعتی کامل یا شریعتی احیاگر تئوری‌های حرکت آفرین، حیات‌بخش، عدالت‌طلبانه، آزادی‌خواه، رهایی‌بخش و پروتستان خواه دهه پنجاه، نتواند در مدت سی سال پس از مرگ خاموش‌اش زنده نگه دارد و عاملی گردد تا اندیشه‌های سترگ آن معلم کبیر انقلاب، گرفتار مرگ خاموش شود - که از مرگ خاموش خود او جانسوز تر می‌باشد - مشوش بودن مبانی زیربنائی دوران ساز تئوریک او می‌باشد. که دلیل آن «نیمه تمام ماندن پروژه نهضت تئوریک شریعتی در مرحله شریعتی کامل به علت مرگ خاموش‌اش در جوانی و عدم ورود شریعتی به مرحله شریعتی پیر می‌باشد»، که حاصل این تشویش پایه‌های تئوریک و عدم تدوین مانیفست اندیشه سترگ معلم کبیرمان شریعتی، باعث گردیده تا اقیانوس خاموش و بدون موج سی ساله شریعتی به صورت کیسه بوکسی درآید. آنچنانکه همین عمل با سیدجمال الدین اسدآبادی کردند و جهت لجن مال حرکت سلسله جنبان احیاگری جهان اسلام در شرایطی که حتی جنازه سیدجمال زیر سم سطوران استبداد، استعمار و استحمار در حال لگدکوب کردن بود، همین عمده‌های جهالت و سیاهی صلا در دادند که سیدجمال در کودکی ختنه کرده یا سیدجمال مامور فراماسیون بوده و قس علی هذا. در این رابطه است که:

برای این که بتوانیم نهضت خاموش اقیانوس تئوری‌های اندیشه شریعتی را دوباره به آتشفشان فعالی بدل کنیم.

برای اینکه بتوانیم از مرحله سی ساله تجلیل و مداحی و تعظیم شریعتی به مرحله تحلیل، تدوین، تبیین و تشریح تئوری‌های شریعتی برسیم.

برای اینکه بتوانیم بن بست و بحران و معضل تاریخی تئوریک جامعه خودمان را در عرصه‌های اسلام فقهاتی، اسلام تقلیدی، اسلام منقاد، اسلام درباری و... حل کنیم.

برای اینکه بتوانیم بر علیه استبداد نظری و معضل تئوریک و رفع استثمار سرمایه‌داری کمپرادور و به گل نشسته ایران، انقلاب تئوریک بکنیم.

برای اینکه بتوانیم مبانی تئوریک یک نظام دمکراتیک ضد استبداد، ضد استثمار و ضد استحمار پایه ریزی کنیم.

برای آنکه بتوانیم تئوری کنکرت و بومی شده دموکراسی سیاسی، سوسیالیسم اقتصادی و پلورالیسم معرفتی دست پیدا کنیم.

برای اینکه بتوانیم معضل فتوائی بودن، تکلیفی بودن، تقلیدی بودن و فقهاتی بودن در

انقلاب مشروطیت و فقاهتی ۵۷ را حل نمائیم.

برای اینکه قبل از هر اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی، بتوانیم به اجتهاد نظری و تئوریک حزبی، مسلح شویم.

برای اینکه بتوانیم به تئوری صحیح غیر وارداتی توزیع قدرت، توزیع ثروت و توزیع معرفت دست پیدا کنیم.

برای اینکه بتوانیم دیسکورس خردورزی در جامعه در حال گذار و مشوش خودمان بر پایه خودآگاهی اعتقادی رایج نمائیم.

برای اینکه بتوانیم به پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم اجتماعی، پلورالیسم سیاسی، پلورالیسم دینی، پلورالیسم حزبی، پلورالیسم اقتصادی و... دست پیدا کنیم و از انحصار معرفتی، انحصار سیاسی، انحصار دینی، انحصار مذهبی، انحصار فقاهتی، انحصار اجتماعی، انحصار اقتصادی و... نجات پیدا کنیم.

برای اینکه بتوانیم از اریستوکراسی معرفتی، سیاسی، دینی و مذهبی، اجتماعی و اقتصادی امروز حاکم بر جامعه ایران نجات پیدا کنیم.

برای اینکه بتوانیم از انسان مکلف، مقلد، منقاد و... امروز جامعه مان انسان اندیشه ساز، محق، خودآگاه و انتخابگر بسازیم.

برای اینکه بتوانیم در عصر مدرنیسم و پست مدرنیسم با عقلانیت و استدلال آشتی کنیم و از تعصب‌های دوران پیشامدرن و کلاسیسم و سنتی اساطیری تقلیدی و تعبدی و منقادی خویش فاصله بگیریم.

برای اینکه آتش آگاهی در خرمن جهل اسلام عامیانه، اسلام صوفیانه، اسلام فقاهتی و... بیاندازیم.

برای اینکه فریاد خاموش ابوذر بر سر خدایان قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی، قدرت مذهبی، معرفتی در ریزه را، دوباره زنده کنیم.

برای اینکه دوباره صفین سیاست، جمل عدالت و نهروان معرفت بر پا کنیم.

برای اینکه پرومته را از زنجیر زئوس نجات دهیم و آتش نمرود را بر ابراهیم گل سرخ کنیم و گوساله سامری را در پای آواره سینا ذبح نمائیم و مصلوب رهایی‌بخش

و انسان ساز کنیسه را بر ویرانی امپراطور روم و خداوندان زر و زور و تزویر معراجی دوباره بخشیم.

برای اینکه بتوانیم انسانیت آواره شده سرزمینی مطلقه فقهاتی با گذشت تاریخی مان آشتی دهیم، برای نیل به تحول اجتماعی، تحول سیاسی، تحول اعتقادی، تحول اقتصادی، تحول فرهنگی و انجام اصلاحات دوران ساز سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اعتقادی.

فقط یک راه وجود دارد و آن هم موج کردن دوباره اقیانوس خاموش اندیشه شریعتی است تا توسط این امواج بتوانیم به جامعه مرده خود حرکت، حیات، عزت، خرد جمعی، عقلانیت منتقد و قدرت نقد و ارتقاء اندیشه عطا کنیم.

در این راستا است که نشر مستضعفین بزرگترین رسالت خود را در این مرحله بازگشت دوباره به اندیشه شریعتی جهت تدوین مبانی تئوریک آن اندیشه‌های سترگ می‌داند. در این رابطه می‌کوشیم تا مانیفست اندیشه‌های شریعتی را بر پایه محورهای ذیل تدوین نماییم:

- ۱ - شریعتی و آزادی
- ۲ - شریعتی و پلورالیسم
- ۳ - شریعتی و سوسیالیسم
- ۴ - شریعتی و سکولاریسم
- ۵ - شریعتی و دیالکتیک
- ۶ - شریعتی و الیناسیون (انسان)
- ۷ - شریعتی و مبارزه طبقاتی (تاریخ)
- ۸ - شریعتی و حزب
- ۹ - شریعتی و اسلام فقهاتی
- ۱۰ - شریعتی و اسلام تصوفی
- ۱۱ - شریعتی و عقلانیت پیشامدرن، مدرنیسم و پست مدرنیسم
- ۱۲ - شریعتی و پیشگام یا روشنفکر یا عقلانیت منتقد قدرت‌های سه گانه زر و زور

و تزویر در جامعه

لذا نقد و پیشنهادات و طرح نکته نظرات و توضیحات و... شما در این راستا می‌تواند چراغ راهنمای ما در این مسیر مصلب و صعب العبور گردد.

۲ - شریعتی و پاپیولاریسم (مردمی کردن یا عمومی کردن)

یکی از نکته‌های کلیدی حرکت شریعتی که در مقدمه تدوین مانیفست اندیشه‌های او باید در نظر داشته باشیم، که به عنوان یک شاه کلید جهت تئوری پردازی و نظریه پردازی و ایجاد انقلاب مفهومی به جای انقلاب ابزاری در دستان شریعتی قرار داشت و شریعتی توسط این شاه کلید پیچیده‌ترین مفاهیم کلاسیک و مدرنیسم را مانند موم در دستان خود شکل می‌داد و مانند ید بیضای موسی نیل‌های اندیشه و تئوریک جهانی را از سر راه حرکت خود بر می‌داشت، قدرت و پتانسیل شریعتی در پاپیولار یا مردمی کردن آخرین دست آوردهای تئوری‌های کلاسیک جهانی بود، که وجود این سلاح در دستان قدرتمند شریعتی باعث شد تا شریعتی قبل از اینکه در جامعه ما انقلاب فرهنگی و یا انقلاب سوبژکتیو ایجاد کند، یک انقلاب مدرنیزه کردن مفاهیمی بوجود آورد. چرا که از نظر شریعتی آنچنان که در کنفرانس «ماشین در اسارت ماشینیم» می‌گوید انجام مدرنیسم و انقلاب مدرنیسم و تحول در سنت‌های گذشته برعکس آنچه افرادی چون ملکم خان، تقی زاده، میرزا تقی خان امیر کبیر و... معتقد بودند، توسط انقلاب ابزاری یا عقلانیت ابزاری بوجود نمی‌آید، بلکه بالعکس از نظر شریعتی بستر انقلاب مدرنیسم و نفی سنت‌های گذشته تنها و تنها از طریق انقلاب مدرنیزه کردن مفاهیم تئوریک یا عقلانیت مفهومی و مدرنیزه کردن عقلانیت نقادانه روشنفکری حاصل می‌شود. در راستای همین تحول مدرنیسم مفهومی و تحول مدرنیسم عقلانیت نقادانه روشنفکری بود که تمامی مفاهیمی که شریعتی به عنوان مبانی تئوری پردازی خود به کار برد، مفاهیم مدرن بودند نه مفاهیم سنتی. برای مثال «آزادی» که شریعتی مطرح می‌کرد، آزادی صوفیانه مولوی نیست که می‌گوید:

چون به آزادی نبوت هادی است مومنان را زانبیا آزادی است

بلکه آزادی است که محصول انقلاب کبیر فرانسه و دیسکورس انقلاب کبیر فرانسه می‌باشد و به عنوان بزرگ‌ترین دستاورد انقلاب کبیر فرانسه می‌باشد. یا به همین ترتیب مفاهیمی مثل «سوسیالیسم» که شریعتی از آن دم می‌زند، یک سوسیالیسم ذهنی و تحلیلی پرودنی نیست،

بلکه سوسیالیسم علمی است که آنچنانکه در وصیت نامه‌اش به همسرش پوران می‌نویسد: «این سوسیالیسم مورد اعتقاد او سوسیالیسم علمی آخرین دست آورد بشر می‌باشد» و به همین ترتیب‌ترم‌های دیگری که شریعتی در دیسکورس خود به کار می‌گیرد، مانند دیالکتیک، یا مبارزه طبقاتی، یا تاریخ، یا پلورالیسم، یا پروتستانتیسم و... همه و همه از آخرین دستاورد فکری بشر می‌باشد که توسط آن، شریعتی می‌خواست با انقلاب مدرنیزه کردن مفاهیم، زمینه را برای انقلاب واقعی فرهنگی در جامعه ما بوجود آورد تا توسط این انقلاب فرهنگی سنت‌های متحجر گذشته را توسط عقلانیت نقدی به زیر تیغ انتقاد مفهومی ببرد و بستر انقلاب ابزاری را در ایران فراهم سازد، که ما نیز می‌توانیم به مدرنیسم ابزاری نیز دست پیدا کنیم.

البته زمانی که مدرنیسم مفهومی و فرهنگی در جامعه ایران شکل گرفته باشد، پاپیولاریزه کردن ادبیات کلاسیک بزرگترین حرکت جاده صاف کن شریعتی جهت این تحول و انقلاب سوپژکتیو در ایران بود، که برای درک این موضوع مهم باید توجه داشته باشیم که یکی از بزرگترین معضلات نظری و سوپژکتیو توده‌های ما در ۱۲۰ سال گذشته که پا به عرصه مبارزات دمکراتیک و مدرن گذاشته و با مبارزات سنتی گذشته خود وداع کرده است، تاخیر فرهنگی و تاخیر تئوریک با دستاوردهای جهانی مدرن تئوریک بشر می‌باشد و دلیل عمده این بیماری عدم توانایی روشنفکران یکصد و بیست سال گذشته تاریخ ما در پاپیولار کردن تئوری‌های کلاسیک جهانی بوده است که این موضوع باعث گردیده است تا بین روشنفکر تاریخی ما و توده‌های اجتماعی ما یک دیوار چین نامرئی کشیده شود و نسبت به هم بیگانه شوند و زبان یکدیگر را فهم نکنند و در عرصه این بیگانگی یواش یواش این امر بر روشنفکران ما مشتبّه گشته، که نکند ما عالمیم و توده‌ها جاهل، که حاصل این قضاوت روشنفکران تاریخی ایران آن شده که روشنفکران ایران مانند دیگر علمای علم سیانس که جهت انتقال سریع و آسان‌تر داده‌های نرم ابزاری خویش به اختراع یک جارگون یا زبان فنی - تخصصی پرداخته‌اند روشنفکران ما هم بین خودشان اقدام به اختراع این چنین جارگونی کرده‌اند، که حاصل این جارگون بین روشنفکران یکصد و بیست ساله گذشته ایران آن شده است که روشنفکران ایران زمانی که صحبت می‌کنند توده‌های ما به جای شخصیت مخاطب برای آن‌ها، شخصیت مغایب یا شخص ثالث پیدا کنند و تنها خود روشنفکران، زبان تخصصی یکدیگر را فهم کنند و توده‌های ایران هم در عرض این ۱۲۰ سال فقط به عنوان تماشاچی نظاره گر حرکت بازی‌گرانه مجرد روشنفکران باشد و هیچ خویشاوندی نظری و تئوریک بین توده‌های ما و روشنفکران جامعه ما بوجود نیاید و ماحصل آن شده است که تازه زمانی که افرادی هم مثل جلال آل احمد بخواهند این دیوار چین و جارگون را بین خود

و توده‌ها از بین ببرند به سنت‌های فسیل‌کننده گذشته پناه ببرند.^۱

به هر حال فونکسیون پیدایش جارگون یا زبان تخصصی بین روشنفکر، تنها به این ایجاد فاصله دیسکورسی بین توده‌ها و روشنفکران در ۱۲۰ ساله گذشته تاریخ ایران خلاصه نمی‌شود. از این مهم‌تر بزرگترین فونکسیون این فاصله دیسکورسی و جارگونی بین توده‌ها و روشنفکران ایران، پر کردن این خلا دیسکورسی و جارگونی توسط روحانیت شیعه در ۱۲۰ سال گذشته بوده است که با توجه به سنت‌گرایی، تحجراندیشی، ارتجاعی‌نگری، دیدگاه فاندیمانتالیسمی، مقلدانه، اتوکراتیک، توتالی‌تر، تکلیفی و... اندیشه روحانیت شیعه از آنجائیکه روحانیت شیعه از آن جارگون روشنفکری بی‌نصیب بوده است به راحتی توانسته است بدون احساس کوچک‌ترین تکلفی اندیشه‌های متحجرانه خود را به توده‌ها منتقل نماید و با انتقال این اندیشه‌های اسطوره‌ای و سنگواره شده خود فاصله بین توده‌ها و روشنفکر ایران بیشتر نماید و همین موضوع به عنوان بزرگ‌ترین عامل شکست سه نهضت بزرگ اجتماعی یکصد ساله گذشته تاریخ ما می‌باشد. زیرا هم در انقلاب مشروطیت، هم نهضت مقاومت ملی و هم انقلاب فقهاتی ۵۷ عمده‌ترین عاملی که باعث شکست این نهضت‌های سه‌گانه اجتماعی ما گردید، نفوذ و رسوخ روحانیت کلاسیسم و هژمونی طلب شیعه بود که توسط اندیشه‌های پیشاتاریخی و سنتی خود، کشتی انقلاب و نهضت اجتماعی توده‌های ما را به گل‌نشانید و حرکت نهضت اجتماعی را به سمت حل تضادهای بین جناحی قدرت طلبانه خود هدایت کرد و زمانی که توانستند هژمونی خود را بر کرده توده‌ها تثبیت نمایند به جان توده‌ها و روشنفکران افتادند و با ساطور فقاقت، انقلاب فرهنگی و نسل‌کشی و جوی خون راه انداختند. آزادی توده‌ها را ذبح شرعی فقهاتی کنند و توده‌های مکلف و مقلد و مطیع را بره وار دنبال خویش جهت سلاخی رقیبان قدرت خود به میدان نبرد بفرستند و خود سوت داوری را به عنوان تماشاچی بنوازند بدون آنکه هرگز پای در میدان بازی بگذارند.

اینجا بود که با ورود شریعتی جامعه‌شناس و شریعتی کامل به صحنه جنبش ۱۲۰ ساله گذشته روشنفکران و توده‌های ما، بزرگ‌ترین زلزله و سونامی که شریعتی در دیسکورس روشنفکری تاریخ ایران بوجود آورد حذف جارگونی بود که به صورت

۲. که حاصل آن نداعی‌کننده این ضرب‌المثل می‌باشد که می‌گوید فلانی می‌خواست زیر ابرو را بردارد، زد چشمان را کور کرد.

یک دیوار چین روشنفکران را از توده‌ها جدا کرده بود و باعث اختیر فرهنگی توده‌ها و گرایش توده‌ها به سنت و روحانیت متولی سنت شده بود. در این راستا بود که شریعتی توانست در عرصه تئوری پردازی به راحتی دستاوردهای کلاسیک جهانی توسط پاپیولار کردن آن‌ها در اختیار توده‌ها قرار دهد، بدون اینکه توده‌ها احساس کوچک‌ترین فاصله بین خود و شریعتی بکنند که فونکسیون این پاپیولار کردن ادبیات کلاسیک جهانی جهت تئوری پردازی شریعتی تا آنجا پیش رفت که حتی متولیان سنت و تحجر روحانیت برای دور نماندن از قافله، کوشیدند در یک رابطه انطباقی با تاسی از اندیشه‌های شریعتی به بزک و آرایش اندیشه‌های متحجرانه گذشته خود بپردازند.^۲ البته این رنگ‌پذیری حوزه از دیسکورس روشنفکر غیر از زمان شریعتی در یک مرحله تاریخی دیگر هم انجام گرفت که آن هم ناکام ماند و آن زمانی بود که دکتر تقی ارانی و آن گروه همراه ۵۳ نفرش که از فرانسه برگشتند با ورود از فرانسه به ایران به نشر ادبیات ماتریالیستی پرداختند که تبلیغ اندیشه ماتریالیسمی توسط این گروه باعث گردید که حوزه شیعه از خواب چهار صد ساله گذشته بر روی اندیشه‌های ارسطویی دمی به خود بیاورد و بر پایه همان اندیشه ارسطویی به دفاع از فلسفه ارسطویی اسلامیزه شده در پنج جلد کتاب فلسفه رئالیسم، توسط طباطبائی و پاورقی مطهری بپردازد.

بنابر این شریعتی با پاپیولار کردن دیسکورس کلاسیک جهانی توانست دیوار چین بین توده‌ها و روشنفکر ایرانی را بر دارد. همچنین شریعتی با پاپیولار کردن دیسکورس کلاسیک جهانی توانست انقلاب نظری و تئوریک جهت مدرنیزاسیون کردن مفاهیم تئوریک بوجود آورد. در این رابطه است که حال می‌توانیم به بیان تئوری مفاهیم فربه‌ائی چون «آزادی» یا «سوسیالیسم» یا «سکولاریسم» یا «پلورالیسم» و... بپردازیم:

۳. که کارهای مرتضی مطهری در آخر عمرش که از تدوین جزوات جهان‌بینی شروع شد یا کارهای فرج دباغ و... همه در این رابطه بود، که می‌کوشیدند - آنچنانکه بازرگان در آغاز حرکتش می‌کوشید توسط کتاب مطهرات در اسلام، فقه ضد علمی و ضد انسانی حوزه را رنگ و لعاب سیاسی بخشد - این احیاگران اندیشه سنتی حوزه فقه‌ای هم کوشیدند با وام‌گیری قالبی از اندیشه و تئوری‌های شریعتی و رنگ و لعاب مدرنیته بخشند به اندیشه‌های متحجرانه خود، پای‌جای پای مهدی بازرگان بگذارند که بالاخره همه آن‌ها در نهایت سر از ناکجا آباد درآوردند. چرا که سرانجام حرکت مطهری در این راستا به طرح تز شبه سوسیالیستی اقتصاد اسلامی کشید که به دستور مقام عظمای ولایت کتاب او در اوین خمیر شد و به آتش کشیده شد و سرانجام حرکت فرج دباغ هم سرسپردگی به استان لیبرالیسم جهانی گردید.

شریعتی و آزادی

سخن خودمان را در این رابطه با کلامی از معلم کبیرمان شریعتی آغاز می‌کنیم:

«در آن پانصد شب تنهائی (کمپنه مشترک ساواک - سال ۵۲ - ۵۳) نمی‌دانم شبی یا روزی خواب می‌دیدم در حسینیه ارشاد کنفرانس می‌دادم، ناگاه در میان مخاطبین آشنا دانشجویی بلند شد (خطاب به من) گفت استاد این همه از زندگی گفته‌ای اما برای یکبار زندگی را تعریف نکرده‌ای در عالم خواب برای او آنچنان زندگی را تعریف کردم که در عالم بیداری هر چه بیشتر به آن می‌اندیشم بیشتر به آن ایمان پیدا می‌کنم گفتم بنویسید زندگی عبارت از: نان (سوسیالیسم) و آزادی (دموکراسی) و فرهنگ (پلورالیسم).» به همین ترتیب

«ای آزادی چه زندان‌ها که برایت کشیده‌ام و چه زندان‌ها که برایت خواهم کشید چه شکنجه‌ها که برایت کشیده‌ام و چه شکنجه‌ها که برایت خواهم کشید اما هرگز خود را به استبداد نخواهم فروخت در این راه مربی‌ام علی مرد بی بیم و ترس و معلم مصدق مردی که هفتاد سال برای آزادی نالید.»

شاید اگر بگوئیم تا قبل از شریعتی^۴، هیچگونه تئوری در باب آزادی در تاریخ جنبش ما وجود نداشته است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. البته در باب آزادی از طرف روشنفکران حتی قبل از انقلاب مشروطیت زیاد مدیحه سرائی و تجلیل و تبلیغ شده است، اما هرگز به اندازه چند صفحه هم ما در تاریخ گذشته جنبش ما قبل از شریعتی، در باب آزادی تئوری پردازی و نظریه پردازی نکرده ایم. به همین خاطر بوده است که نه تنها توده‌های ما در مبارزات آزادی‌خواهانه گذشته خود هیچ ذهنیتی از خود آزادی در ذهن نداشته‌اند، از آن مهم‌تر اینکه خود روشنفکر ما هم هیچ ذهنیتی مثبتی از آزادی در ذهن و تخیلش نداشته است.

تنها برداشت روشنفکر جامعه ما از آزادی مانند توده‌های عوام ما، همان برداشت منفی از آزادی بوده است که عبارت بود از اینکه ما مثلاً این شاه دیکتاتور را که جلو آزادی‌های ما را می‌گیرد، نمی‌خواهیم اما اینکه به جای این دیکتاتوری شاه چه می‌خواهیم نه روشنفکر می‌توانست جواب بدهد و نه توده‌های عوام ما. به همین خاطر

۴. گرچه مدت ۸۰ سال بود که جامعه ما برای آزادی به معنای مدرن آن مبارزه می‌کرد.

است که در تاریخ گذشته جنبش آزادی خواهانه مردم ما تا ندای مخالفی به هر نامی بر علیه دیکتاتور حاکم صورت می گرفت، بدون اینکه بدانند که این منادی کیست، دارای چه فکر و عقیده و برنامه ای برای آزادی یا عدالت و... می باشد، فوراً عکسش از طرف توده ها و روشنفکر ما در ماه قرار می گرفت و هژمونی اش بر گرده توده ها تثبیت می شد و حال دیگر بعد این منادی چه از آب در می آمد توده ها و روشنفکر می گفتند، این ها سوال های فرعی و بحث حاشیه ای می باشند زیرا مردم و روشنفکر در پاسخ این سوال می گفتند: «چو فردا شود فکر فردا کنیم»، به همین خاطر بود که درخت آزادی در مزرعه تاریخ ما مانند درخت استبداد نتوانست ریشه بدواند.^۵

به هر حال آنچه به عنوان بزرگترین آفت مبارزه آزادی خواهانه مردم ما مطرح بوده است و مطرح می باشد، عدم مسلح بودن مبارزات آزادی خواهانه توده های ما به تئوری آزادی، یا تئوری سوسیالیسم، یا تئوری پلورالیسم بوده است و همین خلاء تئوریک بوده است که باعث شده تا توده های ما، یا روشنفکران ما هر زمانی که می خواسته اند با استبداد یا تبعیضات اجتماعی مقابله کنند تنها سلاحی که در دستان خود می دیده اند خشونت و انقلاب بوده است. چرا که حاکمیت های مطلق عنان تاریخ ایران جز با انقلاب و خشونت حاضر به انتقال قدرت یا تقسیم قدرت با توده ها نبوده اند و پیوسته قدرت حکومت خود را موهبت الهی می دیده اند که یا مستقیم از طرف خدا به آن ها رسیده است یا با واسطه امام زمان به آن ها تنفیذ شده است و هرگز قدرت حکومت خود را تفویض شده از جانب مردم نمی دانسته اند. بنابراین در این رابطه بوده است که تا توده ها تحت شعار آزادی خواهانه خود خواهان تقسیم قدرت با بالائی ها می شدند دریای خون و نسل کشی و شکنجه و... در ایران راه می افتاده است و فریادها را در نطفه خفه می کرده اند. دلیل عمده این امر نداشتن تئوری آزادی، تئوری عدالت، تئوری پلورالیسم و... بوده است. آنچه تئوری آزادی در رابطه با آزادی به ما می گوید تنها این نیست که بگوید «چه نمی خواهیم» بلکه مهم تر از آن تئوری آزادی اول می گوید «چه می خواهیم» تا بر مبنای «چه می خواهیم»، بتوانیم

۵. البته این موضوع باعث فونکسیون های خطرناکتری هم در جامعه و تاریخ جنبش اجتماعی ما می شد که کمترین آن ها وازدگی توده های ما و یاس و دلزدگی آن ها از مبارزه بود و به قول هگل در اینجا بود که «توده ها جهت انتقاد از حال، گذشته را طلائی می کردند» و یا با طرح ضرب المثل های مثل «سال به سال دریغ از پارسال» یا «کی شده که بد برود و بدتر جای آن را نگرفته باشد» و قس علیهذا به نقد مستور از حال می پرداختند.

«چه نمی‌خواهیم» را خوب بشناسیم. اینجا است که نقش شریعتی^۶ مشخص می‌شود. به هر حال یکی از پیچیده‌ترین مباحث تئوریک اندیشه‌های شریعتی موضوع آزادی می‌باشد، چرا که برای شریعتی، آزادی پل صراط زرتشت است که صعود آن بهشت است و سقوط از آن جهنم، و به همین دلیل شریعتی هرگز در عرصه تئوری خویش با آزادی عام و مجرد برخورد نکرده است تا توسط آن ما بتوانیم به اقتباس از منطق و متدولوژی ارسطویی بحث تئوری آزادی شریعتی را از تعریف و جنس و فصل و صغری و کبری و دو تا مقدمه و یک نتیجه شروع کنیم و نسخه آکادمیکی از تئوری آزادی ارائه دهیم که به قول خودش «مانند خاکشیر به درد هر کاری بخورد جز ببرد آزادی» در این رابطه است که شریعتی در بحث نظریه پردازی خود در باب آزادی: اولاً - آزادی را در بستر متدولوژی دیالکتیک خود مانند هر واقعیت دیالکتیکی دیگر به صورت تاریخی، عینی و دیالکتیکی دیده است.

در ثانی - آزادی را به صورت یک مقوله دو مؤلفه‌ای انسانی - اجتماعی مطرح کرده است.

در ثالث - آزادی را به صورت یک فرآیند در پروسه مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استبداد و استثمار و استحمار» یا «اقتصاد و سیاست و فرهنگ» در نظر گرفته است.

در رابع - در عرصه نظریه پردازی، آزادی را یک پروسه دو مرحله‌ای می‌بیند که یک مرحله آن «نفی» و مرحله دوم آن «اثبات» می‌باشد، «مرحله نفی آزادی شامل رهائی از استبداد می‌باشد» و «مرحله اثبات آزادی شامل برپائی دموکراسی می‌گردد.»

بنابراین برای تدوین تئوری آزادی در عرصه اندیشه‌های سترگ شریعتی موظف به رعایت چهار اصل فوق می‌باشیم و بدون در نظر گرفتن این چهار اصل، هرگونه تلاشی برای بیان نظریه شریعتی در باب آزادی برخورد اکلکتیویته با دیدگاه شریعتی خواهد بود که نتیجه آن مجردگرائی و ذهن زدگی آن اندیشه خواهد بود در این رابطه

۶. به عنوان اولین منادی که در جامعه ما بانگ تئوری آزادی را بلند کرد و آزادی رمانتیک را از آزادی دمکراتیکی تئوریزه شده جدا کرد و به تئوریزه کردن آزادی پرداخت و تفاوت انقلاب مشروطیت ما با انقلاب کبیر فرانسه بر این پایه تئوریزه کرد.

بر پایه چهار اصل فوق به بیان تئوری شریعتی می‌پردازیم:

الف - آزادی به عنوان یک واقعیت مشخص انسانی - اجتماعی نه یک مقوله مجرد ذهنی

بر مبنای این اصل است که شریعتی هر گاه در عرصه دیدگاه خود از آزادی سخن گفته آن را به عنوان یک واقعیت مشخص تاریخی مطرح کرده است که پایه تبیین تاریخی آن، بازگشت پیدا می‌کند به آغاز تاریخ انسان که بر پایه استخدام طلبی و شکل‌گیری و پیدایش زور امت واحد اولیه بشری را وارد سنگلاخ مبارزه طبقاتی کرده است و به علت همین عاملیت زور و استخدام طلبی انسان بوده است که شریعتی همیشه آزادی را به عنوان امر ثانویه تکوینی بر دو پایه «زور و زر» یا «استثمار و استبداد» که البته بعداً به این دو، عامل «معرفت و مذهب و فرهنگ» هم اضافه گردید، مطرح می‌کند. در این راستا آزادی که برای شریعتی معنی پیدا می‌کند، عبارت است از «آزادی در مرحله اول رهائی از زندان‌های چهارگانه‌ای که انسان در بستر تاریخی شدن خویش گرفتار آن می‌باشد که این چهار زندان از نگاه شریعتی عبارت می‌باشد از: زندان طبیعت، زندان جامعه، زندان تاریخ، زندان خویشتن.»

پس برای شریعتی آزادی به صورت مجرد و ذهنی نه تنها معنی ندارد بلکه یک موضوع عوام‌فریبانه می‌باشد، برای بحث آزادی شریعتی معتقد است که باید اول آدرس آزادی را مطرح کنیم یعنی بگوئیم آزادی در کجا؟ آزادی از زندان طبیعت، یا آزادی از زندان جامعه، یا آزادی از زندان تاریخ، یا آزادی از زندان خویشتن؟ برای همین منظور است که شریعتی در رابطه با هر کدام از این انواع آزادی‌ها نسخه خاصی می‌پیچد. مثلاً آزادی طبیعت را در بستر علم سیانس معنی می‌کند و یا آزادی از زندان جامعه را در بستر سوسیالیسم معنی می‌کند و آزادی در تاریخ را در بستر مبارزه طبقاتی و رهائی انسان از این مبارزه تعریف می‌کند و آزادی از خویشتن را در بستر سوپژکتیو و فرهنگ و مذهب معنی می‌کند؛ لذا در تئوری پردازای شریعتی در باب آزادی ابتدا سوال «کدام آزادی؟» مطرح می‌گردد. آزادی فردی، یا آزادی اجتماعی، یا آزادی تاریخی، یا آزادی طبیعی؟ پس از طرح کدام آزادی است که شریعتی سوال دوم را مطرح می‌کند و آن اینکه آزادی از زندان چهارگانه «چگونه؟»

در پاسخ به این سوال دوم است که شریعتی مبانی علم، سوسیالیسم، فرهنگ، مبارزه طبقاتی را مطرح کرد. علیهذا بر پایه اصل اول، آزادی از نگاه شریعتی نه به عنوان یک مقوله عام و مجرد ذهنی، بلکه به عنوان یک واقعیت مشخص تاریخی مطرح می‌باشد که به صورت یک امر ثانی در برابر دو مؤلفه «زور و خصلت استخدام طلبی» انسان در آغاز تاریخ ظاهر گردیده است و باعث خروج انسان از بهشت طبیعت اولیه شده است؛ لذا این زور و استخدام طلبی و هبوط از بهشت طبیعت اولیه بوده است که از نظر شریعتی انسان را گرفتار چهار زندان مختلف کرده است که مبارزه برای رهایی انسان از زندان‌های چهارگانه فوق باعث می‌شود تا تعریف مشخصی از آزادی بدهیم که در این رابطه چهار نوع آزادی برای انسان مطرح می‌شود. «آزادی از زندان طبیعت، آزادی از زندان جامعه، آزادی از زندان تاریخ و آزادی از زندان خویشتن.» که برای آزادی انسان از این زندان‌های چهارگانه، انسان نیازمند مبارزه چهارگانه‌ای می‌باشد، که این چهار سلاح عبارت می‌باشند از «علم، فرهنگ، سوسیالیسم و مبارزه طبقاتی.»

ب - پیوند تنگاتنگ انسانی - اجتماعی آزادی از نگاه شریعتی

از دیدگاه شریعتی آنچنانکه آزادی در عرصه واقعیت مشخص تاریخی معنی می‌شود، نه در دنیای مجرد ذهنیت، آزادی نیز به عنوان یک پدیده انسانی که فقط مختص انسان می‌باشد و با تولد انسان به وجود می‌آید نیز تعریف می‌گردد، لذا در این رابطه است که آزادی به عنوان یک مقوله انسانی در دو رابطه «فرد و جامعه» هویت پیدا می‌کند که هویت فردی آزادی از نگاه شریعتی توسط دزایناسیون بوجود می‌آید و آزادی اجتماعی در دو فرآیند آزادی منفی یا رهایی جامعه از سه زندان اجتماعی «زر و زور و تزویر» و یا «استبداد و استثمار و استعمار» شکل می‌گیرد و آزادی مثبت اجتماعی بر پایه سه گزینه «دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم» تحقق می‌پیوندد. در رابطه با پیوند این دو نوع آزادی است که شریعتی تلاش مکانیکی جهت رهایی منفردانه از این دو نوع آزادی را امری بلاثر می‌داند و معتقد است که تلاش رهایی‌بخش برای رهایی از زندان فردی بدون آزادی اجتماعی امری صوفی منشانه می‌باشد که خود زندان ساختن دیگری بر قامت زندان پیشین می‌باشد. اما تلاش رهایی از زندان اجتماعی بدون رهایی از زندان فردی را هم امری سوسیالوژیستی یا کلکتیویستی محض می‌بیند که حاصل این هم پیچیده تر شدن هر چه بیشتر زندان اجتماعی

می‌شود، لذا شریعتی رمز رهائی از این دو زندان را مبارزه برای آزادی خویشتن در بستر مبارزه اجتماعی می‌بیند و این چنین تلاش رهایی‌بخش از زندان است که باعث می‌گردد تا به موازات رهائی زندان اجتماعی، فرد نیز از زندان خویشتن آزاد گردد و به موازات رهائی فرد از زندان خویشتن امکان رهائی از زندان اجتماعی ممکن می‌گردد. چرا که یک فرد باید مقوله آزادی را در یک جایی تجربه کرده باشد تا در عرصه مبارزه آزادی‌بخش اجتماعی گرفتار توهم نگردد و آن لابراتواری که فرد اول آزادی را در آنجا پراتیک کرده است و مذاقش به آزادی شیرین گشته است، لابراتوار درونی خودش می‌باشد که شریعتی این آزادی را در نیایش خود «اخلاص» می‌نامد. در همین راستا است که شریعتی در جزوه «خود سازی انقلابی» خویش به طرح مکانیزم و وسیله و سلاح انجام این دو نوع آزادی در پیوند با هم می‌پردازد که برای انجام آن سه آئیم: «عبادت، کار، مبارزه»، مطرح می‌کند که طرح این سه مقوله در کنار هم نشان دهنده پیوند تنگاتنگ آزادی فردی و آزادی اجتماعی از نگاه شریعتی می‌باشد که بدون هر کدام امکان نیل به آزادی دیگری در شکل نفی‌انی یا اثباتی آن نمی‌باشد.

ج - آزادی اجتماعی از نگاه شریعتی چه در شکل «نفی»‌انی آن و در شکل «اثباتی»‌اش در پیوند مبارزه برای آزادی سه مؤلفه‌ای اجتماعی بدست می‌آید

از نظر شریعتی اجتماع انسانی در عرصه پیدایش تاریخی خود پیوسته اسیر سه زندان «استبداد و استثمار و استثمار» یا «زر و زور و تزویر» یا «اقتصاد و سیاست و فرهنگ» یا «تیغ و طلا و تسبیح» می‌باشد، که این سه زندان آنچنانکه از نظر پروسه تکوین تاریخی خود ریشه واحد تکوینی - که همان خصلت دو مؤلفه‌ای استخدام طلبی و زور در انسان دارد به لحاظ شکل گیری تاریخی هم دارای پیوند تنگاتنگ وجودی - نیز می‌باشند. به طوری که رهائی یا آزادی از یکی، بدون آزادی از دیگری ممکن نیست، البته شریعتی در عرصه تئوری پردازی خویش به این حقیقت علمی نیز معتقد است که برای آزادی از این سه زندان اجتماعی نباید هم زمان بدون استراتژی با سه زندان فوق برخورد کنیم، بلکه بالعکس باید در مبارزه با این سه زندان و ترسیم مهندسی استراتژی به آرایش این سه زندان بپردازیم. چنانکه شریعتی در این رابطه هم در رمی جمره سه مجسمه منای حج و هم در تفسیر دو سوره «فلق و الناس» به طرح این آرایش می‌پردازد. در رمی جمره سه بت منا می‌گوید: «مجسمه اول را نزن، مجسمه دوم را هم نزن، مجسمه سوم را بزن، اگر آن سومی را بزن

این دو خود به خود فرو خواهند افتاد، ولی اگر اشتباه بکنی اول، دو مجسمه اول و دوم را بزنی ولی مجسمه سوم از پای در نیاید، خود حیات مجسمه سوم باعث می‌گردد که آن دو مجسمه اول و دوم به شکل قوی‌تری رویش کند.^۷» بنابراین در تئوری آزادی شریعتی در عرصه رهائی از زندان اجتماعی:

اولا باید توجه داشته باشیم که، مرحله رهائی باید توسط استراتژی «نفی» ائی قبل از مرحله آزادی «اثباتی» صورت گیرد.

در ثانی در عرصه زندان اجتماعی، زندان صورت سه مؤلفه‌ای دارد که هم در عرصه تکوینی و هم در عرصه شکل‌گیری، این سه مؤلفه شامل می‌شود؛ لذا مبارزه نفی‌ائی که مرحله رهائی آزادی می‌باشد باید حتما با این سه مؤلفه انجام گیرد و برخورد مکانیکی کردن با این سه زندان به معنای تقویت زندان‌های دیگر اجتماعی می‌باشد.

در ثالث مبارزه با این سه زندان اجتماعی که همان «زندان زر، زندان زور، زندان تزویر» یا «زندان استبداد، زندان استثمار، زندان استحمار» می‌باشد، باید اول از زندان سوم شروع شود که این بت سوم یا زندان سوم همان زندان «إِلَهُ النَّاسِ - مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ - آیات ۳ و ۴ - سوره الناس» و استحمار و تزویر می‌باشد که توسط انقلاب تئوریک و خودآگاهی فرهنگی و اعتقادی و ایجاد خود آگاهی اجتماعی در جامعه امکان پذیر می‌باشد.

د - آزادی اجتماعی از سه زندان «زر و زور و تزویر در دو فرآیند باید شکل گیرد

فرآیند اول آزادی، نفی‌ائی است که با نفی سه قدرت «زر و زور و تزویر حاکم بر جامعه تحقق پیدا می‌کند و مرحله دوم آزادی مثبت است که توسط سه دستگاه نظری - عملی سوسیالیسم، دموکراسی و پلورالیسم تحقق می‌یابد. از نگاه شریعتی سوسیالیسم تئوری صحیح توزیع ثروت می‌باشد که توسط «اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» تحقق پیدا می‌کند و دموکراسی عبارت است از تئوری صحیح «توزیع

۷. آنچنانکه در انقلاب فقهاتی ۲۲ بهمن دیدیم که به علت اینکه مجسمه سوم باقی ماند و توده‌های ما بدون رمی مجسمه سوم در آغاز به رمی مجسمه زور پرداختند خود حیات مجسمه سوم باعث گردید تا دوباره مجسمه اول به شکل مهیب‌تری رویش کند و همه دستاوردهای انقلاب را تار و مار نماید.

قدرت» می‌باشد که بر پایه اصل شورا، اصل رای‌گیری و انتخابات، اصل تقسیم کار یا تفکیک قوا، اصل همگانی شدن سواد، آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی سندیکا و آزادی انتقاد در جامعه تحقق پیدا می‌کند و پلورالیسم از نگاه شریعتی عبارت می‌باشد از «توزیع صحیح معرفت» در جامعه که توسط اجتماعی کردن معرفت شکل می‌گیرد. برای اجتماعی کردن معرفت یا پلورالیسم، شریعتی معتقد است پلورالیسم باید در سه عرصه «معرفت و اجتماع و مذهب» شکل می‌گیرد ولی فوندانسیون سه پلورالیسم فوق بر پلورالیسم معرفتی استوار می‌باشد که پلورالیسم معرفتی آنچنانکه شریعتی در مقدمه «امت و امامت» و درس اول «اسلام شناسی ارشاد» مطرح می‌کند بر این اصل استوار است که، «شناخت ما از یک واقعیت با خود آن واقعیت متفاوت می‌باشد ما توسط شناختمان که یک عمل دستگاه ادراکی ما می‌باشد با هر واقعیتی روبرو می‌شویم و از آنجائیکه به تعداد انسان‌ها شناخت و دستگاه دراکه وجود دارد و از آنجائیکه جهان‌بینی و جامعه‌بینی در شناخت انسان دخالت می‌کند، لذا اصل تکثر در معرفت انسان به عنوان یک اصل غیر قابل انکار می‌باشد.» در این رابطه است که شریعتی تکثر اسلام شناسی و برداشت متکثر از قرآن و مذهب را مطرح می‌کند. دومین اصل پایه پلورالیسم از نگاه شریعتی «تاریخی بودن پدیده شناخت برای ما از مذهب و شیعه و اسلام گرفته تا دیگر پدیده‌های اجتماعی مثل حکومت و خط و زبان و غیره می‌باشد.» لذا در این رابطه است که تکثر در عرصه تاریخی دیدن پدیده‌های اجتماعی به عنوان یک امر طبیعی می‌باشد.

مبحث دوم:

شریعتی

و

پلور ایسم

پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم فکری، پلورالیسم اعتقادی،
پلورالیسم اجتماعی، پلورالیسم سیاسی، پلورالیسم اقتصادی،
پلورالیسم اطلاعاتی و... بسترساز تحقق شعار:

«آگاهی - آزادی - برابری»

نقی: زر - زور - تزویر

استقرار: «پلورالیسم - دموکراسی - سوسیالیسم» می‌باشد.

ضرورت تاریخی - اجتماعی برای دامن زدن به نهضت نظری پلورالیسم در جامعه ما، توسط نشر مستضعفین ایران به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی حزب مستضعفین ایران

اصل پلورالیسم یا کثرت گرایی با اصل پلورالیزه کردن یا پلورالستیک متفاوت می‌باشد، چراکه اصل پلورالیسم دلالت بر سوبژکتیو یا عقلانیت نظری یا عقلانیت معرفتی می‌کند، در صورتی که اصل پلورالستیک یا پلورالیزه کردن دلالت بر عقلانیت عملی یا مکانیزم ابژکتیو کردن پلورالیزم در جامعه می‌باشد؛ لذا بدون یک عقلانیت نظری امکان نیل به عقلانیت عملی وجود ندارد. اما نکته قابل توجه و حیاتی در اینجا عبارت از «متدولوژی یا چگونگی دست یابی به تئوری فوق است.» چراکه ما به دو شکل می‌توانیم به این سوبژکتیو پلورالستیک دست پیدا کنیم:

الف - از زاویه درون ذهنی یا سوبژکتیو،

۱. آنچنانکه بدون یک جهان‌بینی، امکان دستیابی به یک ایدئولوژی تغییری وجود نخواهد داشت، برای آنکه بتوانیم صاحب یک روش پلورالستیک جهت پلورالیزه کردن سیاست، آگاهی، معرفت، اقتصاد، اطلاعات و فرهنگ جامعه مان در بستر آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی احزاب، آزادی سندیکا، آزادی مطبوعات، آزادی اندیشه و... شویم. باید قبلاً معتقد به یک نگرش پلورالیستی در عرصه جهان‌بینی و معرفت بشویم و تا زمانی که توسط نگرش پلورالیستی نتوانیم صاحب یک جهان‌بینی پلورالیستی گردیم، امکان دستیابی به یک روش یا عقلانیت عملی پلورالستیکی وجود نخواهد داشت

ب - از زاویه برون ذهنی یا ابژکتیو یا جامعه و تاریخ.

فلسفه یونان و به خصوص دیدگاه ارسطویی و فلسفه اشراق و دیدگاه صوفی‌گری و در راس آنها مولانا جلال الدین بلخی از طرفداران متدولوژی اول می‌باشند که توسط درون و سوژکتیو می‌کوشیدند به تئوریزه کردن و تبیین پلورالیسم بپردازند، اما معلم کبیرمان شریعتی تک سوار عرصه متدولوژی دوم می‌باشد که بر پایه ابژکتیو یا تاریخی و اجتماعی دیدن مقوله پلورالیسم می‌کوشد به تئوریزه کردن و تبیین پلورالیسم از منظرگاه انسان و اجتماع و تاریخ بپردازد. اما از آنجائی که پلورالیسم معرفتی و بالطبع پلورالیزه کردن عملی یک امر ذمراتب می‌باشد نه یک حقیقت مشککه و یکدست، لذا این امر باعث گردیده است تا توسط متدولوژی درونی یا ذهنی یا سوژکتیوی^۲ نتواند تمامی مراتب درونی و برونی این امر ذمراتب را ببیند، که اوج این منظر دیدگاه مولانا می‌باشد که در مثنوی فقط دو مرتبه، مراتب پلورالیسم را تبیین و تئوریزه می‌نماید و دیگر توان روئیت مراتب ابژکتیو پلورالیسم را پیدا نمی‌کند.

اما در متدولوژی دوم پلورالیسم را بر پایه برون یا ابژکتیو تبیین می‌نماید و اصلاً پلورالیسم و پلورالیزم را یک محصول تاریخی می‌بیند نه یک امر ذهنی و نظری و درونی و سوژکتیو، لذا در این رابطه است که تاریخ را «علم شدن انسان و جامعه انسانی» تعریف می‌کند که انسان در نمای فرد و جامعه از آغاز پیدایش خود بر طبق قوانین معین و مسیر مشخص و منازل کنکرت مانند رودخانه‌ائی حرکت کرده است و توسط این حرکت شدن و تکامل خود را میسر ساخته است و همین موضوع باعث گردیده^۳ تا در تبیین پلورالیسم تمامی مراتب پلورالیسم از مرحله پلورالیسم معرفتی تا مرحله پلورالیسم عقیدتی و پلورالیسم اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اطلاعاتی و... در زیر چاقوی تشریح تئوریک خود قرار دهد و توسط این عمل عرصه تئوری پلورالیسم را به فرآیندهای دموکراسی، سوسیالیسم و... بکشاند و به آن مرحله و مرتبه از تئوری اندیشه پلورالیسم برسد که نتیجه گیری کند که بدون اندیشه پلورالیسم و پلورالیزه کردن جامعه نه امکان تحقق سازمان‌گری و حزب وجود خواهد داشت و نه می‌توانیم به سوسیالیسم و دموکراسی دست پیدا کنیم و تازه

۲. که همان متدولوژی اول می‌باشد که توسط اندیشه یونانی و تصوف شرق ساپورت می‌شود.

۳. از آنجائیکه شریعتی پلورالیسم را به عنوان یک مقوله تاریخی می‌بیند.

اگر در شرایطی هم این شعار پلورالستیکی از جریانی یا نحلتهائی یا حزبی هم بلند شود و این شعار عملی در آن جریان یا نحلّه یا حزب یا رویکرد از یک پشتیبانی تبیینی و فلسفی و معرفتی و نظری پلورالیستی برخوردار نباشد، در مدت کوتاهی در بستر پارادوکسیکال میان نظر و عمل یا جهان‌بینی و ایدئولوژی یا تفسیر و تغییر دچار محاق و خسوف و کسوف می‌گردد و اصل دسپاتیزم معرفتی، دسپاتیزم سیاسی، دسپاتیزم حزبی، دسپاتیزم فکری، دسپاتیزم قلمی، دسپاتیزم اجتماعی، دسپاتیزم سندیکیایی، دسپاتیزم مطبوعاتی، دسپاتیزم رسانه‌ائی و... جانشین پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم سیاسی، پلورالیسم حزبی، پلورالیسم فکری، پلورالیسم قلمی، پلورالیسم اجتماعی، پلورالیسم سندیکیایی، پلورالیسم مطبوعاتی، پلورالیسم رسانه‌ائی می‌گردد. مطابق این پروژه و دکترین برای مثال شما نمی‌توانید در عرصه تبیینی و معرفتی و نظری و اعتقادی معتقد به ولایت فقیه یا ولایت مطلقه فقهائی باشید و بعد بخواهید در عرصه عملی و سیاسی و اجتماعی معتقد به اصلاحات و آزادی یا سوسیالیسم یا دموکراسی یا مردم‌سالاری یا آزادی قلم و احزاب و سندیکا و بیان و فکر و... بشوید تازه اگر چنین ادعائی هم داشته باشید یک نفاق بزرگ است که هسته این نفاق بالاخره در دامن توتالی‌تر و اتوکراتیک و دسپاتیزم و استبداد خواهد شکست نه در دامن آزادی و دموکراسی و مردم‌سالاری چراکه همیشه روش در گرو نگرش یا عمل در گرو معرفت یا ایدئولوژی در گرو جهان‌بینی است نه بالعکس^۴.

۴. همین پارادوکس رمز شکست شعار به اصطلاح «اصلاحاتی» است که به طور مشخص از سال ۷۶ یعنی دوران مبارزات کاندیداتوری انتخابات دولت هفتم از طرف محمد خاتمی و طرفدارانش مطرح گردید که مطابق آن کوشیدند حول شعار جامعه مدنی (و البته بعداً جامعه اخلاقی یا اصلاحات سیاسی هم به آن اضافه شد) یک حرکت اصلاحی در نظام بیست ساله مطلقه فقهائی آن زمان ایجاد کنند و بنابر ادعای خود مقبولیت را جانشین مشروعیت کنند یا مردم‌سالاری دینی را جانشین نظام مطلقه فقهائی نمایند یا آزادی را جانشین استبداد کنند و قس علیهذا. اگر چه این مدعیان اصلاحات تنها موفقیتی که در این رابطه توانسته‌اند بدست آورند مشغول کردن بیش از دوازده ساله مردم بوده است یعنی توسط این شعارها دروغین بوده که این منادیان تقسیم قدرت از بالا، بیش از دوازده سال توانسته‌اند حتی بیش از بیست میلیون از جمعیت ۳۶ میلیون نفری صاحب رای ایران را دنبال خود به یکدک بکشند و مردم را با نشان دادن سراب به امید آب، پیرو و هوادار خود کنند و در انتظار آب نبوده و نداشته در بیابان انتظار نگه دارند. بطوریکه اگر بگوئیم در این مدت شانزده ساله جامعه ما حتی یک گام هم به طرف آزادی و دموکراسی و مردم‌سالاری و جامعه مدنی و جامعه اخلاقی و... پیش نرفته است سخنی به گزاف نگفته‌ایم یعنی جامعه ما در شرایط فعلی در همان خاکریزی قرار دارد که سال ۶۰ و ۶۱ قرار داشته است و هیچ موفقیتی در این رابطه نداشته است و پیوسته در همان سیکل استبداد و توتالی‌تر و اتوکراتیک و فقهات مطلقه دست و پا می‌زند این است که پس از ۸ سال دولت به اصطلاح اصلاحات خاتمی با اعلام اینکه «من در رژیم مطلقه فقهائی حاکم یک تدارک‌گچی بیشتر نبوده‌ام» آب پاک‌ی بروی دستان

بدین دلیل است که نشر مستضعفین از آغاز شروع حرکت بیرونی خود در سال ۵۸ بنای حرکت نظری خود را بر این عقلانیت نظری پلورالستیکی قرار داده است و تحت عنوان پلورالیسم اسلامی در سه عرصه اسلام انطباقی، اسلام تطبیقی و اسلام دگماتیسم سعی کرده است تا به این بحث پلورالیسم اسلام شناسی یا کثرت اسلام توده‌های بیست و چهار میلیونی پیرو خود که در دولت هشتم به او رای داده بودند می‌ریزد و جای خود را به فاشیستی‌ترین دولت تاریخ ایران می‌دهد و به قولی یک مرتبه از کوه یخ زده مدعیان اصلاحات موش زائیده می‌شود و از پس از این حرکت ارتجاعی بود که این مدعیان به اصطلاح اصلاحات یک مرتبه شعارشان عوض می‌شود و در برابر توده‌های هوادار خود که مدت ۸ سال می‌خواستند با گفتن آب نبات، آب نبات دهانشان را شیرین کنند پس از اینکه دیدند جز فاشیسم و دسپاتیزم و توتالی‌تر دستاوردی برای توده‌های هوادار خود نیاورده‌اند، شعار «اصلاحات مرد و زنده باد اصلاحات» سر می‌دهند و این بار کوشیدند شعار جامعه اخلاقی را جانشین جامعه مدنی کنند، غافل از آنکه همه این شعارها سر و ته یک کرباسند و علت اصلی شکست شعار به اصطلاح اصلاحات آن‌ها نه اشکال شعار جامعه مدنی یا جامعه اخلاقی یا گفتگوی تمدن‌ها بوده است، بلکه علت اصلی شکست نهضت به اصطلاح اصلاحات که تحت شعار جامعه مدنی خاتمی یا جامعه اخلاقی دباغ (سروش) یا جنبش سبز موسوی و... گاه در این جامعه سر بلند می‌کند و برای مدتی مردم را مشغول و سرگرم می‌کنند و توده‌ها را دنبال سر خود به امید آب به طرف سراب می‌برند این است که همه این جریان‌های به اصطلاح طرفدار اصلاحات می‌خواهند در کادر سه اصل: الف - اعتقاد و التزام به ولایت مطلقه فقهاتی. ب - اعتقاد و التزام به نظام مطلقه فقهاتی حاکم. ج - اعتقاد و التزام به قانون اساسی مطلقه فقهاتی، توسط استراتژی فشار از پائین و چانه زنی از بالا به پلورالیسم و آزادی و دموکراسی و تقسیم قدرت و مردم سالاری اهدانی از دست مقام عظمای فقهت برسند که این امر نشدنی است. چرا که آن مردم سالاری ادعائی طرفداران طیف به اصطلاح اصلاحات با سه اصل اعتقادی و نظری و معرفتی فوق‌سنخیت ندارد و حاصل این پارادوکس شکست آن شعارهای اصلاحاتی جامعه مدنی یا جامعه اخلاقی یا گفتگوی تمدن‌ها یا مردم سالاری در غلتیدن دوباره به همان دسپاتیزم و توتالی‌تر و اتوکراتیک و استبداد فقهاتی که سی سال است اسیر آن می‌باشیم است بدون اینکه طرفداران دولت مستعجل اصلاحات برای یکبار علت شکست خود را تبیین نمایند بنابراین علت اصلی شکست حرکت دوازده ساله به اصطلاح اصلاحات در همین پارادوکس بین عقلانیت نظری و عقلانیت عملی می‌باشد چرا که تا زمانی که عقلانیت نظری ما بر پایه دسپاتیزم باشد در عرصه عملی (تازه اگر صادق باشیم) طرح شعارهای پلورالیستی سیاسی و حزبی و اجتماعی و فکری و... بدهیم به جایی نخواهیم رسید. لذا اول باید عقلانیت اعتقادی و نظری و حقوقی و شرعی و فقهانی موجود پلورالستیکی کرد سپس باید شعار اصلاحات اجتماعی و عملی و سیاسی و... سردهیم. بنابراین تا زمانی که ما نخواهیم در کادر سه اصل: الف - اعتقاد و التزام عملی به ولایت مطلقه فقهاتی. ب - اعتقاد و التزام عملی به نظام مطلقه فقهاتی. ج - اعتقاد و التزام عملی به قانون اساسی، تحول اجتماعی و سیاسی ایجاد کنیم نظام مطلقه فقهاتی حتی به اندازه یک پر که هم حاضر به ریزش قدرت به جانب توده‌ها نخواهد بود و در تقسیم قدرت با بالائی‌ها هم ببیدی نیست که با اینگونه بادهای قابل لرزش باشد و در این رابطه است که باید گفت که هر حرکت اصلاحاتی که در این جامعه انجام گیرد محتوم به شکست خواهد بود و تنها آن نهضت اصلاحاتی در ایران قوام می‌گیرد که قبل از طرح شعارهای پلورالیستیکی اجتماعی و سیاسی و فکری و حزبی وضعیت خود و موضعگیری خود را با سه اصل دسپاتیزم فوق‌روشن نماید و اینجا است که باید بگوئیم تنها اصولی که می‌تواند جانشین سه اصل فوق‌قرار گیرد پلورالیسم معرفتی و اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و... می‌باشد و تا زمانی که وضعیت ما با این خطوط قرمز سه گانه رژیم مطلقه فقهاتی روشن نشود انجام هر حرکتی تحت هر شعاری آب در هاون ارتجاع کوبیدن است.

شناسی دامن بزند. زیرا از نظر نشر مستضعفین تنها راه نهضت عملی پلورالستیکی دامن زدن به این نهضت نظری و اعتقادی و... پلورالیستی معرفتی و اسلام شناسی می‌باشد، زیرا آنچه‌آنکه هگل می‌گوید: «در یک جامعه دینی و مذهبی هم راه سعادت و هم راه شقاوت، هم حرکت ارتجاعی و هم تحول انقلابی از دین می‌گذرد و بدون در نظر گرفتن دین در جامعه دینی هر گونه حرکتی و تحولی محتوم بشکست خواهد بود.» لذا برای دامن زدن به پلمیک ترویجی پلورالیسم باید دامنه این پلورالیسم را ابتدا به پلورالیسم اسلام شناسی و شیعه شناسی بکشانیم و در کادر این پلمیک آنچه‌آنکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت: «بین شیعه علوی و شیعه صفوی سیم خاردار بکشیم یا بین اسلام ابوذر و اسلام مروان حکم خط کشی کنیم و قس علیهذا» و تا زمانی که وضعیت ما با این نهضت نظری مشخص نگردد امکان تحقق اصلاحات در نظام مطلقه فقهاتی وجود نخواهد داشت و هرگونه اصلاحاتی در ایران محکوم به شکست خواهد بود.

البته به این امر واقفیم که ورود نظری به این عرصه‌ها یا خط سرخ‌های رژیم فقهاتی اولاً نیازمند دست مایه اولیه نظری می‌باشد در ثانی نیازمند پرداخت ب‌های سنگینی به رژیم مطلقه فقهاتی است، باکی نیست - چراکه اگر یک پروژه دارای اصالت و پتانسیل و موفقیت و صداقت باشد هرگز نباید صعوبت تحقق آن پروژه مانع گرایش ما به آن پروژه بشود. پروژه پلورالیسم در عرصه نظری و عملی آن تنها پروژه‌ای است که در این زمان می‌تواند اصلاحات ما را تضمین نماید به این خاطر است که نشر مستضعفین آنچه‌آنکه در سال ۵۸ فوری‌ترین کار دامن زدن به پروژه پلورالیستی اسلام شناسی انطباقی و تطبیقی و دگماتیسم می‌دانست در این شرایط هم باز وظیفه فوری برای همه نیروهای صادق و طرفداران واقعی اصلاحات را دامن زدن به این پروژه نظری و عملی پلورالیستی دینی، معرفتی، اعتقادی، تفسیری، تبیینی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اطلاعاتی می‌داند و معتقد است که تا زمانی که با هر بهائی وضعیت ما با این پروژه نظری مشخص نگردد، هر گونه حرکت اصلاحی در ایران محکوم به شکست خواهد بود.

پیش به سوی برپائی نهضت پلورالیستی معرفتی

شریعتی و نهضت نظری و عملی پلورالیسمی و پلورالیته‌انی و پلورالستیکی معرفتی، اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و اطلاعاتی در ایران

قبل از اینکه بحث تئوریک نهضت پلورالیسم و پلورالیسیون در عرصه عقلانیت نظری و عقلانیت عملی شروع کنیم بهتر دیدیم که به لحاظ نسب شناسی و ریشه تاریخی این نهضت، فلاش بکی به اندیشه معلم کبیرمان شریعتی داشته باشیم و از آنجائیکه شریعتی به عنوان تک سوار و معلم سترگ اندیشه پلورالیستی در جهان اسلام و بنیانگزار نهضت پلورالیستی در جهان اسلام و شیعه در عرصه عملی و نظری می‌باشد، با طرح دیدگاه او این بحث را آغاز کنیم. در رابطه با بیان پروسه تاریخی تئوری پلورالیستی در اندیشه شریعتی نخست باید به این نکات توجه ویژه داشته باشیم:

۱ - نهضت پلورالیستی از آغاز در اندیشه «شریعتی جوان» یا «شریعتی جامعه شناس» وجود نداشت و این نهضت به طور مشخص بزرگترین دستاورد در مرحله «شریعتی کامل» می‌باشد که از سال ۴۸ - ۴۹ این «شریعتی کامل» از دل «شریعتی جامعه شناس» متولد گردید و با تولد «شریعتی کامل» از دل «شریعتی جامعه شناس» بود که با استحال «شریعتی انطباقی - علمی» به «شریعتی تطبیقی -

ایدولوژیک»، اولین دستاورد آن استحاله «شریعتی علمی» به «شریعتی تاریخی» بود.

۲ - مقصود از «شریعتی تاریخی» که همان «شریعتی کامل» می‌باشد که از دل «شریعتی جامعه شناس» متولد گردید آن شریعتی است که تمامی پدیده را به جای اینکه بر پایه متدولوژی استقرار فرانسویس بیکنی مانند پوزیتویست‌ها سیانسی تبیین نماید، بر پایه تاریخ تبیین می‌کرد و همین تاریخی دیدن تمامی پدیده های طبیعی - انسانی - اجتماعی شریعتی بود که باعث گردید بزرگترین انقلاب و تحول متدولوژی و جهان بینی شریعتی اتفاق بیافتد و به عنوان بزرگترین عامل، جهت تبدیل «شریعتی انطباقی» به «شریعتی تطبیقی» یا «شریعتی جامعه شناس» به «شریعتی کامل» مطرح گردد.

۳ - نگاه تاریخی شریعتی در مرحله «شریعتی کامل»، خود به عنوان آخرین خاکریز و فتح الفتوحات نظری شریعتی نبود بلکه بالعکس به عنوان اولین سنگری بود که «شریعتی کامل» توسط آن توانست حمله های نظری خود را یکی پس از دیگری از آن سنگر از سر گیرد که این حملات برای شریعتی ایجاد دستاوردهای جدیدی می‌کرد که نخستین و بزرگترین این دستاوردها همین نهضت پلورالیستی شریعتی در عرصه عقلانیت نظری و عقلانیت عملی بود.

۴ - شروع نهضت پلورالیستی اندیشه شریعتی که از بعد از کشف نگاه تاریخی شریعتی تحقق پیدا کرد، نخستین بار در سال ۱۳۴۸ توسط شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگزار وحدت» به شکل تئوریک مطرح گردید که بعدا در ادامه آن در کنفرانس های «شریعتی کامل» تا آبان سال ۵۱ یعنی مدت سه سال توسط خود شریعتی پرورده گردید.

۵ - در کنفرانس «علی بنیانگزار وحدت» که «شریعتی پلورالیده» متولد گردید، شریعتی با تکیه بر روایاتی مثل «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان فقد کفره او فقد قتله» و یا روایت «ان فی اختلاف امتی رحمه یا ان فی اختلاف علماء امتی رحمه» که به طرق مختلف از جانب شیعه و سنی از پیامبر اسلام نقل گردیده است، ابتدا به تبیین نظری اصل پلورالیسم معرفتی پرداخت و سپس بر پایه پلورالیسم معرفتی فوق به تبیین طبیعی بودن پلورالیسم دینی و پلورالیسم مذهبی شیعه و سنی یا تشیع و تسنن پرداخت و در کانتکس این پروژه بود که شریعتی اصل وحدت شیعه و سنی با حفظ

پلورالیسم را حسنه دانست در صورتی که در این کنفرانس، شریعتی اصل وحدت فکری تشیع و تسنن را غیر ممکن و منفی اعلام کرد.

۶ - اگرچه شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» تلاش تئوریک می‌کرد تا به تبیین پلورالیسم دینی و مذهبی و اسلامی از زاویه معرفتی بر پایه قرآن و روایات بپردازد، ولی آنچه مهم‌تر از ریشه قرآنی و روایاتی تبیین پلورالیسم شریعتی بود و شریعتی در این کنفرانس حاضر به بیان آن نشد ولی در ادامه تحولات بعدی نظری او هویدا گشت این حقیقت بود که، شریعتی کشف پلورالیسم و نهضت پلورالیستی خود را در این کنفرانس نگرفته بوده، ولی به ضرب قاطع آنچه که بدون هیچ شک و تردیدی می‌توان گفت اینکه نهضت پلورالیت‌ه شریعتی معلول کشف نگاه تاریخی او در مرحله «شریعتی تطبیقی» یا «شریعتی کامل» بود.

۷ - نگاه تاریخی، قوی‌ترین عامل تبیینی جهت تبیین و تکوین پلورالیسم یا نهضت پلورالستیکی می‌باشد چراکه تا زمانی که ما انسان، تاریخ، جامعه، هستی و وجود را نتوانیم با نگاه تاریخی ببینیم، هرگز امکان ندارد که بتوانیم معتقد به پلورالیسم معرفتی یا پلورالیسم دینی، یا پلورالیسم اسلام شناسی، یا پلورالیسم شیعه شناسی و غیره بشویم و دلیل این امر هم عبارت از اینکه تنها با تاریخی دیدن این امور است که وجود این امور برای ما طبیعی می‌شود. یعنی انواع اسلام تنها هنگامی که پایه طبیعی و تاریخی داشته باشد، می‌توانیم به عنوان یک امر مثبت تلقی کنیم یا انواع ادیان توحیدی مثل مسیحیت یا یهودیت و یا... وقتی که پیدایش آن‌ها ریشه تاریخی داشته باشد می‌تواند امری مثبت برای ما تلقی گردد و به همین ترتیب در رابطه با انواع شیعه و سنی فقط زمانی که با نگاه تاریخی به آن‌ها نگریسته شود می‌تواند حسنه و مثبت باشد.

۸ - پروژه نهضت پلورالیت‌ه شریعتی هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی از بعد از کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» رو به اعتلا گذاشت و تا آنجا پیش رفت که شریعتی در تبیین فلسفی پلورالیسم، بالاخره در «اسلام شناسی هندسی ارشاد» جهان‌بینی فلسفی پلورالیت‌ه را برای اولین بار در تاریخ اسلام بر پایه فلسفه تاریخ تبیین نمود و بدین صورت بود که از نگاه شریعتی هم انسان، هم جامعه و هم طبیعت همه بر پایه تاریخ تبیین می‌شوند و همه پلورالستیک می‌باشند.

۵. آنچنانکه خود او در این کنفرانس می‌گوید از روایات و احادیث و آیات مطرح شده، نگرفته است، اگرچه این روایات و احادیث بعدا ایمان او را به کشف نگاه پلورالیت‌ه خود محکم‌تر کرد.

۹ - پلورالیسم مولود نگاه تاریخی است، یعنی تا زمانی که ما با نگاه تاریخی به طبیعت و انسان و جامعه نگاه نکنیم، نمی‌توانیم صاحب یک نگرش پلورالستیکی گردیم و تازه اگر هم معتقد به پلورالیسم بشویم باز این پلورالیسم تا زمانی که با نگاه تاریخی تبیین نگردد دارای فوندانسیون تئوریک نخواهد بود و از آنجائیکه در پروژه نهضت پلورالیته شریعتی، پلورالیسم مولود نگاه تاریخی شریعتی بود این پروژه روز بروز در دستگاه اندیشه شریعتی چکش کاری و پرورده تر و بارورتر گردید.

۱۰ - از آنجائیکه در پروژه نهضت پلورالیته شریعتی که بر پایه عقلانیت تاریخی استوار بود و عقلانیت تاریخی شریعتی بر پایه عقلانیت دیالکتیکی استوار بود این عقلانیت دیالکتیکی علاوه بر اینکه توانست عقلانیت تاریخی شریعتی را آباستن نهضت پلورالیسم نماید، خود باعث پیوند عقلانیت تاریخی شریعتی با عقلانیت سوسیالیسم او گردید که این امر عامل پیوند نهضت پلورالیسم شریعتی با عقلانیت سوسیالیسم شریعتی گردید و از پیوند این عقلانیت سوسیالیسم با پروژه پلورالیسم بود که پروژه سوسیال دموکراسی شریعتی متولد گردید و ماحصل آن این شد که در پروژه سوسیال دموکراسی شریعتی هم دموکراسی یک مقوله تاریخی باشد و هم سوسیالیسم، و هم این سوسیالیسم و هم دموکراسی بر پایه عقلانیت دیالکتیک تبیین گردد، زیرا در پروژه سوسیال دموکراسی شریعتی پروژه پلورالیسم در کنار دو پروژه سوسیالیسم و دموکراسی قرار گرفتند و اینجا بود که شعار حزب شریعتی که در کنفرانس «قاسطین - ناکتین - مارقین» مطرح کرد به صورت «آگاهی - آزادی - برابری» درآمد.

۶. و گرچه شریعتی بعد از آزادی از زندان به علت برخورد عکس‌العملی که با جریان اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق پیدا کرده بود سعی کرد تا شعار استراتژیک خود را که آنچنانکه مطرح کردیم عبارت بود از «آگاهی - آزادی - برابری» بدل به «عرفان - برابری و آزادی» کند و توسط شعار عرفان یک پایه خودسازی فردی مذهبی جهت مارکسیست نشدن هواداران در واکنش عکس‌العملی به حرکت اپورتونیستی مجاهدین به شعار خود بیافزاید ولی این تغییر شعار دکتر در محیط بعد از زندان و محیط بعد از نابودی تشکیلات مجاهدین به علت کوتاهی اپورتونیستی و واکنش‌های سکناریستی که این انحراف در جامعه ایجاد کرد باعث انحراف شعار استراتژیک شریعتی گردید چراکه اصلاً با شعار عرفان - برابری - آزادی نه تنها نمی‌توان فرد ساخت، بلکه مهتر از آن این شعار در اجتماع سازی هم عقیم می‌باشد زیرا شعار استراتژیک باید بر پایه مکانیزم جامعه سازی استوار باشد نه مکانیزم فردسازی. در این راستا بود که ما این شعار بعد از زندان شریعتی یعنی شعار عرفان - برابری - آزادی را یک مرحله اعتلا در حرکت شریعتی تلقی نکردیم و دوباره به همان شعار استراتژیک قبلی شریعتی که شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکتین» مطرح کرده بود بازگشت کردیم و معتقدیم که تنها بر پایه این شعار است که می‌توانیم جامعه مورد قبول شریعتی را بر پا نماییم و تنها بر پایه این شعار است که می‌توانیم حزب مستضعفین بر پایه سه ستون پلورالیسم معرفتی - دموکراسی و

۱۱ - طرح پروژه نهضت پلورالیته شریعتی بر پایه دو پروژه عقلانیت دیالکتیکی و عقلانیت تاریخی باعث گردید تا توحید به عنوان دستگاه فلسفی شریعتی برای اولین بار در عرصه عقلانیت دیالکتیک، تبیین فلسفی پلورالیسم شود و در این راستا بود که دیگر برای شریعتی دیگر توحید مانند گذشته، اولاً اصلی در کنار اصول دیگر مثل نبوت و معاد و عدل و امامت نبود بلکه از نگاه شریعتی زیربنا فقط یک اصل بیشتر نبود و آن هم توحید بود که مادیت آن در اصول دیگر مثل نبوت و معاد و عدل و امامت نمودار می‌کرد ثانیاً - خود توحید هم مانند گذشته در پروژه شریعتی در اشکال توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و ... تبیین نمی‌گشت، بلکه بالعکس در پروژه شریعتی توحید دوباره بازتعریف شد و به همین ترتیب بود که در توحید بازتعریف شده شریعتی توحید به صورت توحید طبیعی، توحید تاریخی، توحید انسانی، توحید اخلاقی و توحید اجتماعی درآمد که همه این‌ها بر پایه توحید تاریخی که خود آن بر پایه عقلانیت دیالکتیکی تبیین می‌شد، استوار گردید.

۱۲ - مطابق این نگرش جدید شریعتی بود که توحید تاریخی دیالکتیکی شریعتی در اسلام شناسی ارشاد در اول و دوم^۷ با توحید فلسفی که با اقتباس از فرید وجدی در مقدمه «اسلام شناسی مشهد» مطرح کرده بود تفاوت ماهوی داشت، چراکه در اسلام شناسی مشهد توحید فلسفی شریعتی نه تنها بر پایه تاریخ تبیین نگشته بود

سوسیالیسم بر پا کنیم. چراکه در این شعار شریعتی برعکس شعار «عرفان و برابری و آزادی» بر پایه جامعه سازی تئوری خودسازی مطرح می‌کند، در صورتی که در شعار «عرفان برابری و آزادی» تئوری عرفان یک تئوری خودسازی فردی و سوپژکتیو می‌باشد و همین عامل باعث می‌گردد تا بر پایه شعار «عرفان - برابری - آزادی» ما نه توانائی فردسازی داشته باشیم و نه توانائی تغییر و تحول در جامعه و حزب بدست آوریم. البته شریعتی در جزوه «خودسازی انقلابی» که باز آن هم بعد از زندان مطرح کرده است، مکانیزم فردسازی بر سه پایه «مبارزه - عبادت - کار» مطرح می‌کند که توسط آن تئوری فردسازی شریعتی در عرصه حزب و جامعه کاملاً تئوریک و علمی می‌گردد و دیگر نیازمند به طرح عرفان در کنار دو مؤلفه آزادی و برابری وجود ندارد. البته در همین جا بد نیست به این نکته هم اشاره کنیم که یکی از عوامل بحران سال ۶۰ حرکت نشر همین بستر قرارداد شعار سه مؤلفه‌ای «عرفان - برابری و آزادی» به جای شعار سه مؤلفه‌ای قبلی شریعتی یعنی «آگاهی - آزادی - برابری» بود، چرا که طرح عرفان مکانیکی در حرکت نشر در سال ۶۰ باعث گردید تا عرفان در تشکیلات نشر مستضعفین از صورت جمعی و تشکیلاتی به صورت عرفان سوپژکتیو و فردی درآید که حاصل چنین استحاله‌ائی قطعاً به صورت پزینتیویستی گرانی یا قشری‌گری در حرکت نشر در سال ۶۰ شد و همین پزینتیویست در حرکت نشر مستضعفین در سال ۶۰ بود که باعث گردید تا به عنوان بزرگترین عامل گشتی تشکیلات نشر مستضعفین را به گل بنشانند و زمین گیر کند.

۷. البته در جلسه تکراری درس اول هم که در تاریخ بهمن ماه سال ۵۰ صورت گرفت نکاتی در رابطه با تاریخی تبیین کردن توحید دیالکتیکی توسط شریعتی مطرح گردید که بی سابقه بود.

بلکه بالعکس، بر پایه اخلاق فردی تبیین گشته بود که حاصل فونکسیون آن توحید انطباقی شریعتی ضمانت فلسفی اخلاق در عرصه سوژکتیو بود نه در بستر ابژکتیو اجتماعی.

۱۳ - بر این مبنا بود که پروژه پلورالیتة شریعتی که از کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» رو به آغازیدن کرد به عنوان یک امر تکامل پذیر و استکمالی و ذومراتب شروع به رشد در فرآیندهای عملی و نظری کرد و بدین صورت بود که در «اسلام شناسی ارشاد» این پروژه دارای پایه فلسفی تبیینی گشت و در «تشیع صفوی و علوی» پروژه پلورالیسم شریعتی دارای نمود تاریخی شد و در مقدمه «امت و امامت» پروژه پلورالیسم شریعتی به صورت یک متدولوژی و رویکرد در آمد و در کنفرانس «تفسیر سوره روم پیام امید به روشنفکر مسئول» و «تفسیر سوره انبیا» که همزمان با این در جلسه چهلیم «تاریخ ادیان و اسلام شناسی» مطرح گردید پروژه پلورالیسم شریعتی به صورت علم تفسیر متن یا هرمنوتیک نمود پیدا کرد.

مولانا و پروژه پلورالیسم

البته اگرچه مولانا در حجم و فضای شریعتی نتوانسته با پروژه پلورالیسم پراتیک نماید ولی به هر حال در عرصه دیسکورس صوفیانه و فردی خویش از زوایائی با پروژه پلورالیسم برخوردار کرده است که شناخت آن برای ما می‌تواند دارای ارزش نظری باشد. مبانی که مولانا در مثنوی بر پایه نگاه پلورالستیکی خویش به آن نگاه می‌کند در جاهای مختلف مثنوی به اشکال مختلفی مطرح گردیده است که از جمله:

۱ - پلورالیسم معرفتی معلول تفاوت نگاه‌های مختلف افراد و تفاوت در فهم افراد می‌باشد که مطابق آن هر کسی جهان را به شکلی فهم می‌کند که با فهم دیگری از جهان متفاوت می‌باشد و همین تفاوت فهم‌ها است که از نگاه مولانا باعث شکل‌گیری پلورالیسم معرفتی و پلورالیسم افراد و پلورالیسم ادیان و پلورالیسم فکری در جامعه می‌شود. به طوری که مولانا در داستان فیل و تاریکی و تلاش مردم برای دیدن فیل، قصه تکوین پلورالیسم معرفتی که از حقیقت واحد ابژکتیو سرچشمه می‌گیرد مطرح می‌کند. مطابق آنچه مولانا در داستان پیل مطرح می‌کند یک جهان واحد و یک حقیقت واحد هستی وجود دارد اما از آنجائیکه که هر کس بر اساس دستگاه فهم و دراکه

خود با این حقیقت واحد روبرو می‌گردد لذا با توجه به اینکه فهم این حقیقت واحد با خود حقیقت واحد متفاوت می‌باشد و از آنجائیکه هر کس بر پایه دستگاه دراکه خود جهان را فهم می‌کند، ماحصل آن می‌شود که به تعداد افراد فهم جهان از وجود واحد شکل گیرد که تمامی این فهم‌های متفاوت عاملش خود خداوند می‌باشد، چراکه بشر را او این جور آفریده است که توانائی فهم حقیقت بوسیله خود حقیقت نداشته باشد بلکه بالعکس فهم وجود به واسطه عمل فهم و شناخت انجام گیرد^۸. اینجا است که دیدگاه‌های متفاوت مطرح می‌گردد و چون عامل این دیدگاه‌های مختلف، فهم متفاوت نسبی انسان‌ها می‌باشد و از آنجائیکه فهم متفاوت پدیده‌ها توسط انسان‌های متفاوت عامل تضارب اندیشه می‌گردد لذا این مؤلفه‌ها باعث می‌گردد تا:

اولاً: این فهم‌ها نسبت به یکدیگر نسبی باشند و هیچکس مدعی فهم مطلق نداشته باشد و در نتیجه بشریت در عرصه شناخت به یکدیگر وابسته باشند و خرد جمعی در عرصه تفاهم بین فهم‌های مختلف حاصل گردد، بنابراین مطابق این دیدگاه مولانا، فهم مطلق در جلیقه هیچ کسی وجود ندارد.

ثانیاً: فهم‌های افراد در برخورد با یک حقیقت واحد متفاوت می‌باشد.

ثالثاً: افراد بر پایه فهم نسبی خود حقایق و واقعیت‌ها را فهم می‌کند.

رابعاً: به خاطر نسبی بودن دستگاه فهم انسان‌ها، فهم‌های انسان‌ها هم نسبی می‌باشند.

خامساً: همه انسان‌ها در فهم اشیاء جایز الخطا می‌باشند، چراکه حقیقت بوسیله خود حقیقت شناخته نمی‌شوند بلکه حقیقت بوسیله دستگاه دراکه و فهم انسان‌ها شناخته می‌شود که این عمل باعث می‌گردد تا فهم‌های مختلف بوجود آید.

سادساً: فهم برتر مولود خرد جمعی است که خرد جمعی بر پایه پذیرش پلورالیسم معرفتی یا پلورالیسم فهم‌های مختلف بوجود می‌آید و تا زمانی که این فهم‌ها در محیط آزاد نتوانند با یکدیگر تضارب آزاد داشته باشند امکان دستیابی به فهم برتر یا خرد جمعی وجود نخواهد داشت.

حال بر پایه این تبیین می‌پردازیم به اصل داستان پیل که در دفتر سوم مثنوی چاپ

۸. به این دعای محمد توجه کنید که اقبال لاهوری در فراز اول «احیای تفکر دینی» خود آورده است که مطابق بیان اقبال محمد پیوسته از خدا می‌خواست که «رب ارنی الاشیاء کما هی - خدایا اشیا آنچنانکه هستند به من بشناسان.»

نیکلسون صفحه ۱۵۷ از سطر ۱۴ به بعد به این شکل مطرح شده است:

پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش از هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می به سود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناو دانستش نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش به سود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بده است
همچنین هریک به جزوی چون رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظر گه گفتشان بد مختلف	آن یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هریک اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتاشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه آن دسترس

بنابراین در این داستان مولانا پیل را کلیت جهان و وجود می‌داند که در برابر انسان قرار گرفته است و از آنجائیکه انسان نمی‌تواند بدون واسطه جهان، کلیت آن را فهم کند و حتماً باید توسط حواس خود این حقیقت واحد و کلیت جهان را فهم کند، لذا کلیت جهان در برابر تاریکی و محاق قرار می‌گیرد که در این تاریکی آدمی توسط حواس مختلف خود باید آن را فهم کند ولی چون حواس انسان‌ها در کانتکس شخصیت متفاوت انسان متفاوت فهم می‌کند در نتیجه فهم‌های گوناگون انسان بوجود می‌آید که این فهم‌های متفاوت آدمی زمینه نسبی شدن فهم‌ها و جایز الخطا بودن انسان و بستر لازم جهت تضارب آرا را در انسان فراهم می‌سازد. این پلورالیسم، پلورالیسم معرفتی می‌باشد که خود به خود باعث شکل‌گیری پلورالیسم دیگری فراهم می‌کند که عبارت است از پلورالیسم اعتقادی، که باز این پلورالیسم هم مانند پلورالیسم اولی فردی می‌باشد چراکه زمانی که فهم‌ها از یک حقیقت واحد متفاوت گردید از آنجائیکه این فهم‌ها در افراد مختلف مادّیت پیدا می‌کند و این فهم‌های مختلف توسط افراد مختلف در جامعه جاری و ساری می‌گردد، لذا توسط این جریان است که پلورالیسم فهم‌ها باعث شکل‌گیری پلورالیسم عقاید و افکار و اندیشه‌ها و اعتقادات در جامعه می‌شود که مولانا این پلورالیسم را در داستان موسی و شبان در دفتر دوم مثنوی مطرح می‌کند.

۲ - در این داستان مولانا در عرصه یک دیالوگ نقدی که بین دو نفر یکی موسی نماینده یک نگاه پیامبرانه به وجود و دیگری یک شبان نماینده یک نگاه عامیانه به وجود به تبیین پلورالیسم تفسیری می‌پردازد. بطوریکه مولانا مطرح می‌کند قصه از آنجا آغاز می‌شود که روزی موسی در بیابانی از مسیری می‌گذشت که تصادفاً با چوپانی که مشغول عبادت بود برخورد می‌کند از آنجائیکه این چوپان با آن نگاه عامیانه‌اش به وجود با خدا راز و نیاز می‌کرد از دیسکورسی در کلام استفاده می‌کرد که با نگاه متعالی پیامبرانه موسی قابل قبول نبود، لذا به علت اینکه موسی بر پایه آن جهان‌بینی پیامبرانه‌ای که داشت یک اعتماد یقینی به نگاه خود داشت لذا در این رابطه تاب تحمل دیدگاه عامیانه شبان را به خود راه نداد و جهت تصحیح دیدگاه شبان بر پایه دیدگاه خودش با آن شبان وارد دیالوگ عقیدتی شد، البته این متد موسی بر پایه نفی دیدگاه چوپان جهت جایگزین کردن دیدگاه خود در ضمیر چوپان استوار بود.

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت‌ای خدا وای اله
تو کجائی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم	شیر پیشت آورم‌ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هی‌های من
زاین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان	گفت موسی با که هستی‌ای فلان
گفت با آنکس که ما را آفرید	این زمین و چرخ از او آمد پدید
گفت موسی‌های بس مدبر شندی	خود مسلمان نا شده کافر شندی
این چه ژاژ ست و چه کفر است و فشار	پنبه اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد	کفر تو دیبای دین را زنده کرد
چارق و پاتابه لایق مر تورا ست	آفتابی را چنین‌ها کی رواست
گر نبندی زاین سخن تو حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامدست این دود چیست؟	جان سیه گشته روان مردود چیست؟
با که می‌گوئی تو این با عم و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال
شیر او نوشد که در نشو و نما ست	چارق او پوشد که او محتاج پا است
دست و پا در حق ما استاپیش است	در حق پاکی حق آلابیش است
لم یلد و لم یولد او را لایق است	والد و مولود را او خالق است
زانک از کون و فسادست و مهین	حادثست و محدثی خواهد یقین
گفت‌ای موسی دهانم دوختی	وز پیشیمانی تو جانم سوختی

جامعه را بدید و آهی کرد تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت

مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر سوم - صفحه ۱۵۷ از سطر چهاردهم به بعد

خوب تا اینجا مولانا سعی کرده به عنوان یک تماشاگر از مشاهده خود رپورت یا گزارش نماید و در این گزارش بر پایه دو دیدگاه عامیانه و پیامبرانه به طرح گزارش بپردازد، اما از این مرحله به بعد مولانا حالت تماشاگری خود را رها می‌کند و به صورت بازیگر وارد صحنه دیالوگ این دو نفر می‌شود و سعی می‌کند با یک نگاه پلورالیستیکی با هر دو اندیشه عامیانه و پیامبرانه برخورد نماید. البته با برخورد پلورالیستیکی با نگاه پیامبرانه موسی، مولانا به موسی آموزش می‌دهد که نگاه هر کس به وجود بر پایه نوع زندگی شکل می‌گیرد کسی که چوپانی زندگی می‌کند، نگاه چوپانی دارد و کسی که پیامبری زندگی می‌کند نگاه پیامبری دارد. البته این موضوع مولانا در دفتر چهارم - صفحه ۲۵۳ - از سطر ۲۹ به بعد به این شکل مطرح می‌کند:

چون تو بر گردی و بر گردت سرت	خانه را گردنده بیند منظر
ور تو بر کشتی روی بر یم روان	ساحل یم را چو خود بینی دوان
ور تو خوش باشی به کام دوستان	این جهان بنمایدت چون بوستان
ور تو باشی تنگ دل از ملهمه	تنگ بینی کل عالم را همه
چون تو جزو عالمی‌ای خوش مهین	کل آن را همچو خود دانی یقین

ماحصل اینکه مولانا می‌خواهد بر پایه نگرش «الطرق الی الله بعدد نفس الخلاق» راه به طرف الله در بستر پلورالیسم به صورت کثرت نفس‌های افراد متفاوت می‌باشد»، اینچنین مطرح کند که هر کس خدا را بر مبنای نگاه و جهان بینی و زندگی تجربه می‌کند و در جهان هیچ دو انسانی وجود ندارد که خدا را به صورت مجرد از زندگی و جهان بینی خود، خدا را تجربه نمایند و دارای تجربه واحدی از خدا باشند. اینجا است که مولانا با زبان خدا به جان موسی می‌افتد و اصل پلورالیسم معرفتی را برای موسی تبیین می‌نماید و این در حالی است که برای تبیین اصل پلورالیسم در رابطه با چوپان هم، مولانا در ملاقات دوباره‌ای که بین موسی و آن شبان بوجود می‌آید، دوباره این قضیه را برای چوپان مطرح می‌کند و در آنجا از زبان موسی به شبان

می‌گوید حتی اگر دیدگاه تو برای من کفر هم باشد، آزادی، چراکه جهان از تو در امان می‌باشد؛ لذا در این مناظره پلورالیسم فقط برای موسی تبیین می‌گردد چراکه در برخورد این دو نفر در بیابان این موسی بود که تحمل عقیده مخالف را نداشت و لذا بر آن شبان بر شورید:

وحی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را چرا کردی جدا؟
تو برای وصل کردن آمدی	نی برای فصل کردن آمدی
تا توانی پا منه اندر فراق	ابغض الاشیاء عندی الطلاق
هر کسی را سیرتی بنهاده ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهادت و در حق تو سم
ما بری از پاک و ناپاکی همه از	گراخانی و چالاکی همه
من نکردم امر تا سودی کنم	به لک تا بر بندگان جودی کنم
هندوان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
من نگردم پاک از تسبیحشان	پاک هم ایشان شوند و در فشان
ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را ننگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود	گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
چند زین الفاظ و اضمار و مجاز	سوز خواهم سوز با آن سوز ساز

بنابر این قصه تفاوت فهم‌های داستان فیل مولانا منتهی شد به تفاوت تفسیرهای متفاوت یا تفاوت عقاید متفاوت یا تفاوت اندیشه‌های متفاوت، اما قصه پلورالیسم فهمی و پلورالیسم فکری و پلورالیسم اعتقادی و دینی مولانا به همین جا خاتمه پیدا می‌کند، چراکه از آنجائیکه پلورالیسم مولانا بر پایه جهان‌بینی تصوف استوار می‌باشد و جهان‌بینی تصوف بر پایه بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا و فردیت و اندیویدالیسم استوار است و هیچگونه سمت‌گیری اجتماعی و تاریخی ندارد، لذا مولانا توانائی اینکه بتواند در عرصه تفسیر و تبیین پلورالیسم معرفتی و فردی خود دامنه پلورالیسم خود را از فردیت و اندیشه خارج کند و به عرصه اجتماع و تاریخ بکشانند نداشته و ندارد، و همین عامل باعث می‌گردد تا پلورالیسم اجتماعی را نفی کند و آن را با تفسیرهایی سخیفی منفی جلوه دهد. مثلاً در داستان درم و انگور و آن چهار نفر ترک و فارس و عرب و رومی با اینکه مولانا می‌داند که پلورالیسم فرهنگی و نژادی و جنسیت یکی از مهم‌ترین پلورالیسم‌هایی است که قرآن در سوره الحجرات - آیه ۱۳

به صورت شفاف و عریان مورد تأیید قرار داده است^۹ اما، با این تفاسیر مولانا در این داستان پلورالیسم اجتماعی فرهنگی و نژادی را نفی می‌کند و آن را معلول جهل و نادانی جامعه می‌داند.

هریکی از شهری افتاده بهم	چار کس را داد فردی یک درم
جمله با هم در نزاع و در غضب	فارسی و ترک و رومی و عرب
هم بیا کین را به انگوری دهیم	فارسی گستا از این چون وارهم
من عنب خواهم نه انگورای دغا	آن عرب گستا معاذالله لا
من نمی‌خواهم عنب خواهم اوزوم	آن یکی ترک بد گفستای گوزوم
ترک کن خواهم من استافیل را	آنکه رومی بود گفت این قیل را
که زسر نام‌ها غافل بدند	در تنازع آن نضر جنگی شدند
پر بدند از جهل و از دانش تهی	مشنت برهم می‌زند از ابلهی
گر بدی آجا بدادی صلحشان	صاحب سر عزیزی صد زبان
آرزوی جمله‌تان را می‌خرم	پس بگفتی او که من زین یکدرم
این درمتان می‌کند چندین عمل	چونکه بسپارید دل را بی دغل
چار دشمن می‌شود یک زآخاد	یک درمتان می‌شود جار المراد
گفت من آرد شما را اتفاق	گفت هر یکتان دهد جنگ فراق

مثنوی - چاپ نیکلسون - انتهای دفتر دوم - صفحه ۳۷۴ - از سطر ۱۸ به بعد

و یا در داستان تضاد دو قبیله اوس و خزرج یا انصار در انت‌های دفتر دوم مثنوی آنچنانکه این خلدون در کتاب «مقدمه‌ائی بر تاریخ» خود می‌گوید، پیامبر در دوران حیات پیامبری خود دو معجزه بزرگ داشت، یکی معجزه قرآن بود و دیگری معجزه الفت بین قبائل متخاصم شبه جزیره عربستان بود، که پیامبر در برخورد با این

۹. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» - ای مردم ما شما را (در فردیت) از نر و ماده خلق کردیم (و زمانی که شما از فردیت خارج شدید و جامعه تشکیل دادید تکثر و پلورالیسم در جامعه بر پایه فرهنگ و نژاد و زبان بوجود آمد لذا پس از اینکه شما را در فرآیند فردیت از زن و مرد خلق کردیم در فرآیند اجتماعی) ما شما را به شعوب و قبائل تغییر دادیم (پلورالیسم اجتماعی) اما غرض از این پلورالیسم اجتماعی لتعارفوا برای این بوده است تا شما همدیگر را بهتر بشناسید، پس از زاویه نگاه قرآن پلورالیسم اجتماعی نه تنها منفی نیست بلکه بالعکس بدون پلورالیسم اجتماعی امکان شناخت جامعه یا دیالکتیک اجتماعی از بین می‌رود.

تخاصم قبیله‌گی و طائفه‌ائی هرگز به نفی این قبائل نپرداخت بلکه بالعکس معجزه محمد این بود که این قبائل و تخاصم قومی را در بستر پلورالیسم اجتماعی اعتلا بخشید و با حفظ هویت آن‌ها را متحد کرد. آنچنانکه در تفسیر سوره قریش دیدیم که قبل از بعثت محمد و شروع نهضت اجتماعی تاریخی محمد، قبیله قریش که قبیله و عشیره و دودمان خود محمد بود و همگی قبیله قریش نسب‌شان به نضر بن کنانه جد محمد که نامش قریش بود می‌رسید و همین قبیله قریش ساکنان حیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شهر مکه بودند، اما این قبیله زمانی که در عرصه تضاد طبقاتی شقه شقه گشتند و وحدت نسبی خود را از دست دادند و در عرصه مبارزه طبقاتی گرفتار بنی‌ها شدند (مثل بنی‌هاشم، بنی‌امیه، بنی‌تمیم، بنی‌کلب و...) که هر کدام از این بنی‌ها بر مبنای جایگاه اقتصادی - اجتماعی - سیاسی خود نمایندگی بخشی از طبقات اجتماعی شهر مکه را یدک می‌کشیدند؛ لذا به صورت عریان به جان هم افتادند و هر یک سعی می‌کرد دیگری را جهت حفظ منافع طبقاتی و اقتصادی خویش از میان بردارد بطوریکه آنچنان این تضاد قبیله‌ائی گسترده شده بود که حتی، بعد از بعثت محمد و شروع حرکت او بزرگترین مانع و دشمنان حرکت محمد از دل این قبیله جوشید و این تضاد آنچنان پیشرفت کرد که حتی ابی‌لهب عموی محمد پسر عبدالمطلب و برادر عبدالله پدر محمد در راستای منافع طبقاتی قریش به عنوان عمده‌ترین دشمن محمد و نهضت محمد قد علم کرد. همچنین زن او که خواهر ابوسفیان از خانواده بنی‌امیه بود باز در این رابطه یکی از عمده‌ترین دشمنان رویاروی محمد گردید؛ لذا از آنجائیکه محمد برای شروع نهضت خود مجبور بود تا نهضت خود را بر پایه استراتژی «وَأَذِّنْ رِيتَكَ لَأَقْرَبِينَ» ای محمد نهضت را از قریش و اقریبین آغاز کن - آیه ۲۱۴ - سوره الشعرا» از قریش شروع کند و از آنجائیکه این نهضت محمد مجبور بود در پیروسی تاریخی خود تحت هدایتگری مردانی از قریش در طول بیش از سه قرن از سقیفه بنی‌ساعده در سال ۱۱ هجری تا مرگ المعتمد بالله به دست هلاکو خان مغول باشد و تمامی جنگ‌ها و جنایت‌های بعد از محمد از جنگ‌های جمل و صفین علی گرفته تا نزاع‌های خانمانسوز امام حسن، فاجعه کربلا، فشار و شکنجه و حبس و قتل فرزندان علی از سقیفه تا پایان حکومت عباسیان همه به دست این قبیله انجام گیرد.

لذا محمد مجبور بود نهضت خود را بر پایه تحول این قبیله استوار سازد آنچنانکه محمد همین موقعیت تاریخی در مدینه در میان دو قبیله اوس و خزرج که انصار

نهضت محمد را تشکیل می‌دادند، را داشت. چراکه در مدینه هم تضاد خونین بین دو قبیله اوس و خزرج تا زمان هجرت محمد از مکه به مدینه که باز ریشه طبقاتی و اقتصادی داشت، حیات اجتماعی - تاریخی شهر مدینه را در ورطه نابودی و سقوط قرار داده بود اما با همه این احوال محمد می‌خواهد توسط این دو جامعه به گل نشسته دو روستا یا دو قریه مکه و مدینه به قول جواهر لعل نهرو نخست وزیر هند «بزرگترین تمدن تاریخ بشریت را بر پا کند» پس بی تفاوت نمی‌تواند در کنار این دو جامعه منهزم عبور کند، اینجا بود که نهضت محمد جبراً و قطعاً می‌بایست از این شاهراه دو گانه مکه و مدینه یا قریش و اوس و خزرج عبور بکند اما و هزار اما، محمد با چه مکانیزمی می‌خواهد این معجزه^{۱۰} عظیم نهضت خود را به انجام برساند؟

آنچه در پاسخ این سوال باید در یک کلمه مطرح کنیم اینکه محمد بر عکس آنچه مولانا می‌گوید، توسط پلورالیسم اجتماعی این معجزه خود را به انجام رسانید و منظور ما از پلورالیسم اجتماعی در اینجا عبارت از این است که محمد بر عکس آنچه مولانا می‌گوید کثرت اجتماعی موجود در مکه و مدینه را از بین نبرد، بلکه به تضادهای اجتماعی با حفظ کثرت هویتی خویش جهت بخشید تا این پلورالیسم اجتماعی علاوه بر اینکه هویت پیدا کند در بستر اعتلا بخشی قرار گیرد. اینجا است که می‌بینیم حتی در شورای سفینه بنی‌ساعده هم دو قبیله بزرگ انصار مدینه که بلافاصله بعد از مرگ محمد تشکیل گردید باز این دو قبیله با همان هویت قبیلگی خود حضور دارند^{۱۱}. این‌ها بهایی بود که محمد به خاطر حفظ پلورالیسم اجتماعی پرداخت کرد، نباید چنین فکر کنیم که محمد نتوانست این هویت‌های اجتماعی نژادی و قبیلگی را از میان بردارد، بلکه باید چنین اعتقاد داشته باشیم که محمد نمی‌خواست این کثرت هویتی اجتماعی مکه و مدینه را از بین ببرد بلکه مهمتر از آن می‌خواست این کثرت هویت اجتماعی و قبیلگی و عشیرتی فوندانسیون پلورالیسم اجتماعی مدینه انبئی قرار دهد^{۱۲}. پس محمد

۱۰. آنچنانکه فوقاً مطرح شد به قول ابن خلدون دست کمی از معجزه قرآن نداشت.

۱۱. البته در رابطه با قریش هم موضوع به همین شکل ادامه داشت آنچنانکه شعار یزید در شام در برابر اسرای کربلا در لحظه‌ای که سرهای بریده شهدای کربلا در برابرش قرار داشت و اسرای نهضت کربلا در زنجیر رویاروی او قرار داشتند و یزید در اوج پیروزی با کوبیدن چوب بر سرهای بریده اوج پیروزی خود را به نمایش می‌گذاشت این شعار می‌خواند که «کجايند آن پدران و اجداد و خویشاوندان من که در جنگ بدر و احد کشته شدند بدانند که انتقام خون آن‌ها را از بنی‌هاشم گرفتم.»

۱۲. وگرنه اگر محمد می‌خواست این هویت‌های اجتماعی و قبیلگی را از بین ببرد به راحتی توسط

خودآگاهانه هویت‌های قومی - نژادی - فرهنگی - زبانی را حفظ کرد تا با حفظ آن‌ها پلورالیسم اجتماعی را بر پا کند و با برپایی پلورالیسم اجتماعی بتواند آزادی اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم تشکل‌های سیاسی - اجتماعی - اقتصادی درون جامعه که تنها بستر پراکسیس اجتماعی هستند برپا کند و در همین رابطه بود که در دوران سخت حرکت سیزده ساله مکی خود که زیر شدیدترین فشار فیزیکی - اجتماعی - اقتصادی قریش قرار داشت، استراتژی پلورالستیکی خود جهت پلورالیت‌ها کردن قریش با سوره قریش چنین به نمایش گذاشت: «لِإِلَافٍ قُرَيْشٍ (برای ائتلاف و کاهش تخصصات قریش و برای جایگزینی الفت بجای نزاع میان قریش) - إِيْفَاهُمْ رَحْلَةً شِلَاتِءًا وَصَلَاًفَ (ائتلاف و الفتی که با ایجاد امنیت عامل تحول و حرکت قریش در زمستان و تابستان می‌گردد) - فَلَيْعَبُدُوا رَبَّ هَذَا لِأَبَيْتٍ (اینچنین ائتلاف و الفتی در قریش نه با نفی پلورالیسم هویتی اجتماعی آن‌ها شکل می‌گیرد بلکه تنها با یک پلاتفرم انجام شدنی است و آن اینکه قریش با حفظ پلورالیسم اجتماعی خود سمت‌گیری خود را از درون قبیلگی که حاصلش جنگ و خونریزی است به برون قبیلگی تغییر دهد که این سمت‌گیری برون قبیلگی عبارت می‌باشد از سمت‌گیری به طرف توحید و صاحب این خانه کعبه می‌باشد تنها با این پلاتفرم سوپرکتیوی است که شما می‌توانید به الفت واقعی دست پیدا کنید) - لَأَدَىٰ أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَمَأْنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ - (فقط اینچنین ائتلاف و الفتی است که فونکسیون ابژکتیو آن برای قبیله قریش نفی جوع یا استئمار و نفی خوف یا استبداد خواهد بود) - آیات ۱ تا ۴ - سوره قریش.»

مولانا برعکس محمد به دلیل اینکه نمی‌تواند بر پایه جهان‌بینی فردی صوفیانه خود، پلورالیسم اجتماعی را فهم کند لذا مکانیزم محمد در اعتلای اجتماعی اوس و خزرج و قریش بر پایه پلورالیسم اجتماعی یا حفظ کثرت‌های زبانی و نژادی و فرهنگی توسط محمد را تبیین نمی‌کند بلکه بالعکس، با بیان در شکستند و تن واحد شدند، دیدگاه منفی خود نسبت به پلورالیسم اجتماعی را به نمایش می‌گذارد.

یک زدیگر جان خون آشام داشت

دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت

محو شد در نور اسلام و صفا

کین‌های کهنه‌شان از مصطفی

زور و سرنیزه می‌توانست چنان کاری را در زمان انجام دهد که استالین چهارده قرن بعد از محمد با سرنیزه به نفی این هویت‌های اجتماعی و نفی این پلورالیسم اجتماعی در بلوک شرق پرداخت و تقریباً در زمان حیاتش هم موفق گردید ولی آنچنانکه بعداً دیدیم این پلورالیسم اجتماعی - نژادی - فرهنگی که استالین مدعی سرکوب کردن آن بود، ناپود نشده بلکه به صورت آتش زیر خاکستر مانند قفوسی از آن خاکستر استالینی سر برکشید و آن امپراطور سر بر فلک کشیده را مانند برف در آفتاب تموز آب کرد.

همچو اعداد عنب در بوستان	اولا اخوان شدند آن دشمنان
در شکستند و تن واحد شدند	وزدم المومنون اخوه به پند
چون فشردی شیره واحد شدند	صورت انگورها اخوان بودند
چونک غوره پخته شد شد یار نیک	غوره و انگور ضدانند لیک
تا دوئی بر خیزد و کین و ستیز	سوی انگوری همی رانند تیز
تا یکی گردند وحدت وصف اوست	پس در انگوری همی درند پوست
صد هزاران ذره را داد اتحاد	آفرین بر عشق کل اوستاد
یک سبوشان کرد دست کوزه گر	همچو خاک مفترق در رهگذر

مثنوی دفتر دوم - صفحه ۳۷۶ - از سطر شش به بعد

البته همین موضوع مولوی در دفتر چهارم مثنوی در شرح حدیث «انما المومنون اخوه» هم مطرح می‌کند، در آنجا هم مولوی تکثر اجتماعی یا پلورالیسم اجتماعی را امر حیوانی می‌داند نه بستر انسانی و تبیین می‌کند که هدف رسالت انبیاء و عرفا برداشتن یا نفی این پلورالیسم اجتماعی و جایگزین کردن آن با مونیست اجتماعی می‌باشد همان مونیست اجتماعی که پایه در نفی پلورالیسم اجتماعی دارد.

جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از جان باد
گر خورد این نان نگرده سیر آن	ور کشد بار این نگرده او گران
به لک این شادی کند از مرگ او	از حسد میرد جوبیند برگ او
جان گرگان و سگان هریک جداست	متحد جان‌های شیران خدا
جمع گفتم جانهاشان من باسم	کان یکی جان صد شود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خان‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چونک برگیری تو دیوار از میان
چون نماد خان‌ها را قاعده	مومنان مانند نفس واحده

مثنوی نیکلسون - دفتر چهارم - صفحه ۶۴۲ از سطر پنجم به بعد

لا نفرق بین احد من رسله	ده چراغ ار حاضر آید در مکان
هریکی باشد به صورت غیر آن	فرق نتوان کرد نور هریکی
چون به نورش روی اری بی شکی	گر تو صد سبب و صد ابی بشمیری

<p>در معانی قسمت و اعداد نیست منبسط بودیم و یک جوهر همه یک گهر بودیم همچون افتاب چون به صورت آمد آن نور سره کنگره ویران کنید از منجنیق نکتها چون تیغ پولادست تیز پیش این الماس بی اسپر میا زین سبب من تیغ کردم در غلاف</p>	<p>صد نماد یک شود چون بفشری در معانی جزیه و افراد نیست بی سرو و بی پا بدیم آن سر همه بی گره بودیم صافی همچو آب شد عدد چون سای‌های کنگره تا رود فرق از میان آن فریق گرنداری تو سپر واپس گریز کز بریدن تیغ را نبود حیا تا که کز خوانی نخواند بر خلاف</p>
--	--

مثنوی دفتر اول - صفحه ۳۶ - چاپ نیکلسون در تفسیر آیه ۲۸۵ سوره البقره

سوال بزرگ: چرا مولانا پلورالیسم فلسفی - معرفتی و فردی - فکری - دینی را فهم کرد، اما از درک پلورالیسم اجتماعی - سیاسی - تاریخی ناتوان ماند؟ برعکس شریعتی، که پروسه پلورالیسم از اولین قدم آن که عبارت بود از پلورالیسم معرفتی - فلسفی با شعار «شناخت اسلام غیر خود اسلام می‌باشد» در «امت و امامت» و «اسلام شناسی ارشاد» تا پلورالیسم فکری - فردی - دینی با شعار «**لَوِ عِلْمِ ابَانِرِ مَا فِی قَلْبِ سَلْمَانَ فَقَدْ كَفَرَهُ اَوْ فَقَدْ قَتَلَهُ**» در «علی بنیانگذار وحدت» پیش رفت و از پلورالیسم معرفتی - فلسفی و پلورالیسم فردی - فکری - دینی به پلورالیسم اجتماعی - فرهنگی - نژادی - سیاسی دمکراتیک در «بازگشت به خویش» و «امت و امامت» و از پلورالیسم اجتماعی - سیاسی - فرهنگی به پلورالیسم تاریخی - انسانی - سوسیالیستی در کنفرانس «حسین وارث آدم» رسید؟

پاسخ: اگر بخواهیم به این سوال فریه تاریخی یک جواب اجمالی در حد ظرف این مقاله بدهیم باید بگوئیم علت عمده پیدایش این دوگانگی تئوریک به قول مولانا تفاوت دو منظرگاه است، چراکه مولانا از منظرگاه سوبژکتیو صوفیانه به پلورالیسم می‌نگرد، طبیعی است که در آن صورت قد و اندام او نمی‌تواند جز دو پلورالیسم معرفتی (داستان فیل) و تفسیری (داستان موسی و شبان) را ببیند، اما شریعتی از منظر ابژکتیو که همان تاریخ و اجتماع می‌باشد پلورالیسم را مشاهده می‌کند. به همین

دلیل شریعتی هم می‌تواند پلورالیسم تاریخی را در کانتکس سوسیالیسم و مبارزه طبقاتی مشاهده کند و هم می‌تواند پلورالیسم اجتماعی را در کادر دموکراسی تبیین نماید و هم می‌تواند پلورالیسم تفسیری در کادر قبول جنگ تفسیر بین ابوزر و سلمان در حد مرگ و قتل و کفر ببیند و هم می‌تواند پلورالیسم معرفتی در حد و قد و اندازه هایدگر مشاهده کند، که فهم یک موضوع، غیر خود آن موضوع است. فهم یک مقوله سوژکتیو ذهنی فردی تاریخی می‌باشد، در صورتی که موضوع یک واقعیت کنکرت ابژکتیو خارجی می‌باشد هم می‌تواند مانند ژان پل سارتر شعار بدهد که: «اگر چه با عقیده تو مخالفم، ولی حاضرم خود را به آتش بکشم»^{۱۲}.

بنابراین در منظرگاه شریعتی اصل زیربنا و فوندانسیون اندیشه شریعتی بر پایه پلورالیسم استوار می‌باشد و بدون پلورالیسم امکان تحقق دموکراسی و سوسیالیسم نخواهد بود از نظر شریعتی تا جامعه به پلورالیسم معرفتی یا اپیستمولوژیک آزادی قلم، آزادی بیان، آزادی کتاب و مطبوعات، پلورالیسم فکری - تکثر رای‌ها نه تعدد راس‌ها - و پلورالیسم عقاید آزادی مذهب و مکتب و اندیشه‌ها، پلورالیسم اجتماعی آزادی احزاب و آزادی فعالیت سندیکائی و شورائی، پلورالیسم سیاسی توسط تفکیک قوا و انتخابی بودن تمامی نهادهای حکومتی و متولیان قدرت از راس تا ذیل، پلورالیسم اطلاعات توسط پایپولار و طبقاتی و اجتماعی کردن آگاهی و خیر و... نرسد، امکان هیچگونه تحول اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در آن جامعه نخواهد بود.

بنابراین از منظرگاه شریعتی مهم‌ترین رسالت ما، پلورالیزه کردن معرفت، اندیشه، تفسیر، جامعه، سیاست، اقتصاد، اطلاعات می‌باشد و تا زمانی که ما نتوانیم به پلورالیسم در خودمان و در تشکیلات حزبی‌مان و در زندگی اقتصادی‌مان و در مذهب مورد اعتقادمان و در جامعه مورد نظرمان برسیم، امکان هیچ گونه تحولی در آن جامعه نخواهد بود. باید تلاش کنیم تا به یک تئوری پلورالستیک دست پیدا کنیم، باید مبارزه کرد تا در عرصه پلورالیسم اندیشه، تفکر، عقیده، دیدگاه و مذهب زمینه

۱۳. یا راضی شوم تا مانند عین القضات همدانی شمع آجینم کنند تا تو آزادانه حرفت را بزنی و هم می‌تواند مانند مصدق فریاد بر آورد که: «سوسیالیسم دولتی یعنی نانت را خودت بخور اما حرفت را دیگران بزنند - دموکراسی بورژوازی یعنی حرفت را خودت بزن ولی نانت را ما بخوریم - حکومت مطلقه فقهاتی یعنی حرفت را ما می‌زنیم و نانت را هم ما می‌خوریم - ولی سوسیال دموکراسی شریعتی یعنی نانت را خودت بخور و حرفت را هم خودت بزن.»

تضارب آراء را در یک جامعه فراهم کنیم. باید کوشید تا با مبارزه دموکراتیک در سطح جامعه امکان آزادی‌های احزاب و مبارزات سندیکایی و شورائی فراهم کنیم. برای برپایی یک جامعه تماما پلورالیستی، در تمامی عرصه‌های زیر، لزوما باید پلورالیستی شوند:

"پلورالیسم معرفتی بر پایه آزادی تفکر و آزادی قلم و آزادی اندیشه،

پلورالیسم عقاید بر پایه آزادی عقیده و آزادی مذهب و آزادی مرام و آزادی فرهنگ‌ها و آزادی نژادها و آزادی اقلیت‌ها،

پلورالیسم اجتماعی بر پایه آزادی احزاب و آزادی فعالیت سندیکایی و آزادی شوراهای پائینی،

پلورالیسم سیاسی بر پایه تفکیک قوا و انتخابی بودن تمامی متولیان قدرت و نهادهای قدرت از پائین تا بالا،

پلورالیسم اطلاعات بر پایه پاپیولار کردن تمامی اطلاعات اقتصادی - سیاسی - اجتماعی جامعه،

پلورالیسم اقتصادی بر پایه نفی سرمایه داری، نفی انحصار اقتصادی و نفی لیبرالیسم اقتصادی توسط اجتماعی کردن تولید، اجتماعی کردن توزیع و اجتماعی کردن مصرف همراه با نفی تولید دولتی، توزیع دولتی، مصرف دولتی و نفی بوروکراتیک، تکنوکراتیک و میلیتاریسم حاکم بر جامعه."

مبحث سوم:

شریعتی

و

سوسیالیسم

مقدمه

بحث مبانی تئوریک سوسیالیسم علمی شریعتی را با طرح چند سوال فربه از پروسه شکل‌گیری تئوری اندیشه سوسیالیسم علمی در شریعتی آغاز می‌کنیم:

۱ - آیا تئوری سوسیالیسم علمی در شریعتی به صورت یک پکیج بالبداهه شکل گرفته است یا اینکه شکل‌گیری آن در اندیشه شریعتی صورت پروسه‌ای داشته است، که در شکل فرآیندهای مختلفی در مدت بیست و چهار سال حیات تئوریک شریعتی حاصل شده است؟

۲ - آیا سوسیالیستی که شریعتی در مرحله «شریعتی جوان» با ترجمه کتاب «ابوذر، سوسیالیست خداپرست» جوده السحار به آن اعتقاد دارد، با سوسیالیسم علمی که شریعتی در وصیت‌نامه‌اش^۱ از آن یاد می‌کند، یکی است؟

۳ - آیا سوسیالیستی که «شریعتی جوان» اعتقاد دارد^۲، با سوسیالیسم «شریعتی

۱. در سال ۴۸ قبل از سفر حج به همسرش اعلام می‌کند.

۲. در مقطع همکاری با سوسیالیست‌های خداپرست (محمد نخشب) که مانند آنها به سوسیالیسم اعتقاد دارد.

جامعه شناس» و سوسیالیسم «شریعتی کامل یا شریعتی تئوریسین» یکی است؟

۴ - آیا در اندیشه سوسیالیسم شریعتی، سوسیالیسم ساختاری با سوسیالوژیسم دورکهمیمی و سوسیالیسم طبقاتی - علمی تفاوتی نمی‌کند؟

۵ - آیا سوسیالیسم علمی که شریعتی مبانی تئوریک آن را در سال‌های ۴۸ تا ۵۱ در کنفرانس‌های: «میعاد با ابراهیم - اسفند ۴۸»، «حسین وارث آدم - اسفند ۵۰»، «ماشین در اسارت ماشینیسیم - اردیبهشت ۵۰»، «درس‌های اسلام شناسی ارشاد از درس اول - بهمن ۵۰ تا درس ۲۰ - تیرماه ۵۱» مطرح می‌کند، با سوسیالیسم علمی که در نیمه دوم قرن نوزدهم در ادامه سوسیالیسم پرودن، فوریه، سن سیمون و... توسط مارکس اقتصاد دان و جامعه شناس نه مارکس فیلسوف که در کتاب‌های کاپیتال، اقتصاد سیاسی، کار مزدوری و... مطرح می‌گردد، یکی است؟

۶ - آیا «شریعتی جامعه شناس» و «شریعتی کامل یا شریعتی تئوریسین» که از سال ۴۸ متولد می‌شود، هیچ نوآوری تئوریک در عرصه سوسیالیسم علمی داشته است؟

۷ - آیا مبانی تئوریک سوسیالیسم علمی شریعتی که بر سه پایه: «اول - توحید^۳. دوم - مستضعفین^۴. سوم - امت^۵» قرار دارد، یک سلسله مبانی اقتباسی، تقلیدی، ذهنی و نظری است که شریعتی در ضمن مطالعات خود به آن دست پیدا کرده است یا عالی‌ترین کشفیات تئوریک «شریعتی کامل» می‌باشد که در ادامه پروسه کشفیات توحید به عنوان جهان‌بینی برای شریعتی حاصل شده است؟

۸ - آیا اصلاً امکان جداسازی سوسیالیسم علمی شریعتی از تئوری‌های توحیدی و تاریخی و اقتصادی شریعتی وجود دارد^۶؟

۳. که در چهار عرصه توحید فلسفی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی و توحید انسانی مطرح می‌شود.

۴. به عنوان پایگاه و تکیه طبقاتی تاریخی که همان طبقه محکوم بالنده تاریخ می‌باشد که در مبارزه دیالکتیکی تاریخی در نبرد با طبقه حاکم قرار دارد.

۵. به عنوان جامعه معتقد و متحرک و هدفدار.

۶. برای نولیرالیست‌های مذهبی ایرانی مدعی طرفدار شریعتی وجود دارد که به صورت فرصت طلبانه می‌کوشند تا با لیبرالیزه کردن دموکراسی شریعتی و کاپیتالیزه کردن سوسیالیسم شریعتی و فرمیتنه کردن رادیکالیزم شریعتی، در اندیشه شریعتی به خیال خود اصلاحات تئوریک کنند.

۹ - آیا سوسیالیسم علمی شریعتی یک سوسیالیسم انطباقی^۷ می‌باشد یا یک سوسیالیسم دگماتیسم^۸ است یا اینکه اصلاً سوسیالیسم علمی شریعتی یک سوسیالیسم تطبیقی می‌باشد که بر سه پایه «تئوری تاریخ شریعتی» و «تئوری توحید شریعتی» و «تئوری انسانی شریعتی» - که بر پایه «من» حقیقی هایدگر که همان «من» کلکتیویته مشترک همه انسان‌ها می‌باشد- حاصل شده است؟

۱۰ - آیا سوسیالیسم علمی شریعتی یک سوسیالیسم سیاسی ضد دسپاتیسم حاکم است یا اینکه یک سوسیالیسم اقتصادی ضد سرمایه‌داری کمپرادور ایران می‌باشد و یا اینکه یک سوسیالیسم جامعه‌شناسانه ضد لیبرالیسم و تفکر اندیویدالیستی و... می‌باشد و یا اینکه یک سوسیالیسم الآمد تقلیدی ضد اپورتونیست‌های کودتاچی سازمان مجاهدین خلق می‌باشد و یا یک سوسیالیسم فرهنگی ضد اندیشه‌های متحجر قرون وسطائی فقهی حاکم بر حوزه‌های علمیه است و یا اینکه بالعکس همه این‌ها، سوسیالیسم علمی شریعتی یک سوسیالیسم تاریخی می‌باشد که از ابراهیم خلیل تا حاکمیت مستضعفین در زمین و نفی طبقه، استثمار، استعمار و استبداد دارای گستردگی تاریخی می‌باشد و تمامی مبارزات راستین ضد استثمار، ضد طبقاتی، ضد استعماری و ضد استبدادی بشر از ابراهیم تا آخر زمان بستر ساز آن می‌باشد؟

۱۱ - آیا در سوسیالیسم علمی شریعتی نظام کاپیتالیسم و سرمایه‌داری توسط سه نقد: «الف - ماشینیسم. ب - الیناسیون. ج - پراگماتیسم» و «بیلیم جیمز آمریکائی برای همیشه نفی نگردیده است؟

۱۲ - آیا در تئوری سوسیالیسم علمی شریعتی که توسط: «الف - اجتماعی شدن تولید. ب - اجتماعی شدن توزیع. ج - اجتماعی شدن خدمات» حاصل می‌شود، امکان آشتی با نظام طبقاتی، مزدوری، بهره‌کشانه، استثمارگرانه و ضد انسانی سرمایه‌داری وجود دارد؟

۱۳ - آیا اگر تئوری سوسیالیسم علمی شریعتی را از دل اندیشه‌های او بیرون بکشیم،

۷. مانند سوسیالیسم مجاهدین خلق که توسط اقتباس یک طرفه از اندیشه‌های اقتصادی مارکس، یا پرودن، یا سن سیمون، یا فوریه و... می‌کنند.

۸. مانند سوسیالیسم حزب توده و... که کپی برداری از برنامه‌های حزب کمونیست شوروی سابق یا حزب کمونیست چین و... می‌باشد.

تمام اندیشه‌های انسان شناسانه، جامعه شناسانه و تاریخ شناسانه شریعتی ابتر و عقیم نمی‌شود؟

۱۴ - چرا شریعتی در «حسین وارث آدم حسین» و «عاشورا» را در بستر سوسیالیسم تاریخی تبیین می‌نماید؟

۱۵ - چرا شریعتی در کنفرانس «قاسطین - ناکتین - مارقین» مبارزات پنجاه و سه ساله وحدت طلبانه و عدالت خواهانه و مکتب ساز امام علی را در بستر تئوری سوسیالیسم تاریخی تبیین می‌نماید؟

۱۶ - چرا شریعتی در نوشته «خودسازی انقلابی» و سخنرانی خانگی «عرفان و برابری و آزادی» خود، برادری را در گرو تحقق برابری می‌داند و دموکراسی را در گرو تحقق سوسیالیسم تبیین می‌نماید؟

۱۷ - چرا شریعتی از همان آغاز شکل گیری اندیشه سوسیالیسم خام طبقاتی تا آخرین فرآیند اندیشه سوسیالیسم علمی و تاریخی «شریعتی کامل»، ابوذر را به عنوان پارادایم کیس اندیشه سوسیالیسم اسلامی مطرح می‌کند؟ مگر شریعتی در اندیشه و مبارزات ابوذر چه می‌دید که او را به عنوان آموزگار بزرگ سوسیالیسم علمی و تاریخی خود انتخاب کرده بود؟

۱۸ - چرا شریعتی در پروسه تاریخی تبیین تئوری سوسیالیست علمی و تاریخی و تطبیقی خود هرگز به تدوین اقتصادی سوسیالیسم نپرداخت و فقط به تدوین تاریخی و جامعه شناسانه و انسان شناسانه سوسیالیسم بسنده کرد؟

۱۹ - چرا شریعتی تمامی مراحل مبارزات ابراهیم خلیل، از بت شکنی بتخانه اور بابل تا برپایی خانه کعبه و ذبح اسماعیل و... همه را بر پایه سوسیالیسم تاریخی و سوسیالیسم انسانی و سوسیالیسم اجتماعی خود تبیین می‌کرد؟

۲۰ - چرا شریعتی مبانی سوسیالیسم علمی و تاریخی و تطبیقی خود را بر سه پایه: «الف - زور. ب - مالکیت. ج - ماشین» استوار می‌کرد؟

۲۱ - چرا شریعتی در بستر تبیین تاریخ روابط تولیدی^۹، برعکس اندیشه‌های

۹. شریعتی بر پایه شکل مالکیت به دو فرآیند نظام اجتماعی مالکیت و نظام فردی مالکیت معتقد بود.

سوسیالیسم قرن نوزدهم^{۱۰} قائل نبود؟

۲۲ - چرا شریعتی در تبیین فلسفه تاریخی سوسیالیسم علمی خود، بر عکس اندیشه‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم که رشد ابزار تولید را عامل پیدایش و تکوین مالکیت می‌دانستند، شریعتی زور را عامل پیدایش مالکیت در تاریخ می‌دانست؟

۲۳ - چرا شریعتی در تبیین تکیه طبقاتی تحقق سوسیالیسم علمی و تطبیقی و تاریخی خود بر عکس سوسیالیست‌های نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که پرولتاریای صنعتی را به عنوان تکیه طبقاتی تحقق سوسیالیسم خود انتخاب کرده بودند، شریعتی بر مستضعفین به عنوان طبقه محکوم تاریخی جهت تحقق سوسیالیسم علمی خود تکیه می‌کرد و بزرگترین مسئولیت پیشگام در عرصه تبیین سوسیالیست مشخص علمی جامعه خود، مشخص کردن تیپ عینی و مشخص مستضعفین می‌دانست؟

۲۴ - چرا شریعتی در داستان برخورد امام علی با تقسیم خرماهای میثم تمار^{۱۱}، سوسیالیسم را در مصرف تبیین می‌کرد؟

۲۵ - چرا شریعتی در تدوین تئوری سوسیالیست تاریخی و علمی و تطبیقی خود، به تقدم زمانی برابری بر برادری و توحید فلسفی بر شرک فلسفی و توحید طبقاتی بر شرک طبقاتی معتقد بود؟

۲۶ - چرا شریعتی در تبیین تاریخی و فلسفی سوسیالیسم علمی خود تکوین و پیدایش شرک فلسفی را معلول تکوین و پیدایش شرک طبقاتی در جامعه انسانی می‌داند و معتقد است که تا زمانی که شرک طبقاتی در جامعه از بین نرود امکان تحقق توحید فلسفی وجود نخواهد داشت و تمامی مبارزات ضد بت‌پرستانه نهضت ابراهیمی از ابراهیم خلیل تا محمد و امام حسین و... در همین راستای سوسیالیستی تبیین می‌کرد؟

۲۷ - چرا شریعتی فلسفه مناسک حج^{۱۲} را بر پایه سوسیالیسم انسانی و اجتماعی و

۱۰. که بر پایه شکل تولید به شش فرآیند: «کمون اولیه، سروازی، برده‌داری، زمینداری، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» معتقد بودند.

۱۱. که جهت فروش آن‌ها را در طبق خرماهای خود دسته بندی کرده بود و امام علی با اعتراض به این عمل میثم تمار که چرا با این عمل خود بندگان خدا را در مصرف کالای خود دسته بندی می‌کنی با داستان خود خرماها را مخلوط کرد و سپس به میثم تمار گفت حال خرماها را به قیمت میانگین بفروش.

تاریخی تبیین می‌کرد؟

۲۸ - چرا شریعتی توحید را چه در عرصه توحید فلسفی آن، چه در عرصه توحید اجتماعی آن، چه در عرصه توحید انسانی آن و چه در عرصه توحید تاریخی آن، همه را بر پایه سوسیالیسم نظری، سوسیالیسم انسانی، سوسیالیسم اجتماعی و سوسیالیسم تاریخی تبیین می‌کرد؟

۲۹ - چرا شریعتی قصه هابیل و قابیل^{۱۳} و تبیین جنگ آن‌ها در کانتکس مبارزه طبقاتی و کل ماجرا را در عرصه سوسیالیسم تاریخی تبیین نماید؟

۳۰ - چرا شریعتی بر عکس دیدگاه سوسیالیسم ابزاری - که ماشین را در کانتکس سرمایه‌داری تبیین می‌کردند-، سرمایه‌داری را در کانتکس ماشین‌بیس تبیین می‌نماید؟

۳۱ - چرا شریعتی در تبیین تاریخی سوسیالیسم علمی خود، شکل مالکیت را بر شکل تولید یا شکل ابزار مقدم می‌داند؟

۳۲ - چرا شریعتی در عرصه تبیین اجتماعی سوسیالیسم علمی خود، جنگ پراگماتیسم سرمایه‌داری آمریکائی با پراکسیس سوسیالیستی پرولتاریای جهانی به صورت جنگ بین سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم دولتی تبیین می‌نماید؟

۳۳ - چرا شریعتی تضاد ابوسفیان با محمد، تضاد بلال با امه ابن خلف، تضاد عمار و یاسر و سمیه با ابوجهل، تضاد ابی لهب با محمد، تضاد طلحه و زبیر و سعد ابن ابی وقاص و عمر و عبدالرحمن و ابوبکر با علی، تضاد ابوذر با عثمان و عبدالرحمن عوف و معاویه، تضاد تسنن اموی با تسنن محمدی و یا شیعه صفوی با شیعه علوی ... همه و همه را در کانتکس مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم اجتماعی تبیین می‌کرد؟

۳۴ - چرا شریعتی تضاد معرفت شناسی در عرصه اپیستمولوژی در بستر روانشناسانه توسط تضاد طبقاتی اجتماعی تبیین می‌کرد^{۱۴}؟

۱۲. از احرام تا طواف و از طواف تا سعی صفا و مروه و از سعی تا عرفات و از عرفات تا مشعر و از مشعر تا منی و در منا از رمی جمره تا قربانی و عید.

۱۳. که در آیه ۲۷ - سوره المائده به شکل سمبلیک مطرح شده است و تقریباً در تمامی کتب ادیان ابراهیمی به شکلی مطرح گردیده است. با در نظر گرفتن هابیل به عنوان نماینده نظام دامپروری اولیه و قابیل به عنوان نماینده نظام زمین‌داری.

۳۵ - چرا شریعتی روانشناسی فردی را در بستر جامعه شناسی تبیین می‌نماید و جامعه شناسی را در عرصه تاریخ طبقاتی تبیین فلسفی می‌نماید و همه این‌ها را در کادر سوسیالیسم تاریخی مدون می‌نماید؟

۳۶ - چرا شریعتی «فهم قرآن را از خود قرآن جدا» می‌داند و فهم قرآن را یک امر طبقاتی، انسانی و اجتماعی می‌داند، در صورتی که خود قرآن را یک طبیعت کلمه‌ای تبیین می‌نماید و در کادر این نگرش است که شریعتی علت تنوع تفسیرها و برداشت‌ها از قرآن را همگی در کادر تضاد طبقاتی تبیین می‌نماید؟

۳۷ - چرا شریعتی به تفاوت دو جهان شناسی بطلمیوسی از یک طرف و کپلر، کپرنیک و گالیله از طرف دیگر در کادر تبیین جامعه طبقاتی می‌نگرد؟

۳۸ - چرا شریعتی سیانس را از سیانتیسم، ماشین را از ماشینیسم، تکنوکراسی را از تکنیک، بوروکراسی را از بورو و اداره و... جدا می‌کند و به ماشینیسم، تکنوکراسی، بوروکراسی و سیانتیسم به عنوان رابطه اجتماعی در عرصه مبارزه طبقاتی اجتماعی نگاه می‌کند؟

۳۹ - چرا شریعتی خداشناسی را با خود خدا متمایز می‌سازد و خداشناسی را یک امر اجتماعی و طبقاتی می‌داند که در کادر شرک معرفتی تعدد خدایان را به عنوان تعدد طبقات اجتماعی و مبارزه طبقاتی تبیین می‌نماید؟

۴۰ - چرا شریعتی انبیاء تاریخ را به دو دسته ابراهیمی و غیرابراهیمی تقسیم می‌کند و تمامی پیام آوران ابراهیمی از ابراهیم تا محمد را در خدمت منافع طبقه محروم می‌داند و پیام آوران غیرابراهیمی از کنفوسیوس حکیم تا مانی و... همه در خدمت منافع طبقه حاکمه تبیین می‌نماید؟

۴۱ - چرا شریعتی تضاد بین پروتستانتیسم و کاتولیک در اروپا که در قرن شانزده و هفده به قتل عام توده‌های اروپا و غرب انجامید را در کادر مبارزه طبقاتی بین فئودالیسم و بورژوازی تبیین می‌نماید و آنچنانکه پروتستانتیسم را نماینده بورژوازی اروپا می‌داند و کاتولیک را نماینده مناسبات فئودالیسم اروپا ارزیابی می‌کند و تضاد آن‌ها را در کادر این مبارزه طبقاتی تبیین می‌نماید؟

- ۴۲ - چرا شریعتی این سخن کالون نماینده پروتستان‌تیسیم اروپا که می‌گفت: «برای جلوگیری از تسلط کارگران بر جامعه غرب اگر لازم هم باشد باید دست به یک قتل عام کارگران بزنیم»، دال بر مبارزه طبقاتی بین کارگران با بورژوازی اروپا ارزیابی می‌کرد؟
- ۴۳ - چرا شریعتی حمایت بنی‌امیه از اشاعره و حمایت بنی‌عباس از معتزله، همه بر پایه مبارزه طبقاتی تبیین می‌نماید؟
- ۴۴ - چرا شریعتی جنگ شیخ فضل نوری با بهبهانی، طباطبائی، نائینی، آخوند خراسانی و... در مشروطیت را یک جنگ طبقاتی تبیین می‌نماید؟
- ۴۵ - چرا شریعتی اختلاف معرفتی در عرصه روانشناسی را ناشی از اختلاف طبقاتی در عرصه مبارزه طبقاتی تاریخی می‌داند؟
- ۴۶ - چرا شریعتی «جهان‌بینی شرک را انعکاس جامعه در جهان» تبیین می‌کند اما «جهان‌بینی توحیدی را انعکاس جهان در جامعه» می‌بیند؟
- ۴۷ - چرا شریعتی تضاد بین زن سنتی با زن متجدد و زن تاریخی را در عرصه مبارزه طبقاتی نظام زمین‌داری و سرمایه‌داری تبیین می‌نماید؟
- ۴۸ - چرا شریعتی اصل مهدویت را در بستر انتظار مکتب اعتراض با تاریخی کردن مهدویت و تبیین آن در بستر سوسیالیسم تاریخی، بزرگترین پایه اعتقادی اسلام دگماتیسم و فقهاتی را به ویرانی می‌کشاند؟
- ۴۹ - چرا شریعتی با تغییر عاشورای فقهاتی اسلام دگماتیسم که وسیله اشک‌گیری از توده‌های محروم ما می‌باشد به عاشورای تاریخی و تبیین عاشورای تاریخی در بستر مبارزه طبقاتی - تاریخی توانست بزرگترین تکیه‌گاه اعتقادی اسلام دگماتیسم و فقهاتی شیعه را ویران کند؟
- ۵۰ - چرا شریعتی جنگ سنت و مدرنیته را در کادر جنگ طبقاتی بین بورژوازی و فئودالیسم تبیین می‌نماید؟
- ۵۱ - چرا شریعتی تضاد بین شیعه و سنی در دوران صفوی را در کادر جنگ بین صفویه و عثمانی تبیین می‌نماید؟
- ۵۲ - چرا شریعتی کلام مقوله فقه چه در حوزه‌های شیعه و چه در حوزه‌های سنی را

کلا یک مقوله طبقاتی می‌داند نه یک مقوله معرفتی؟

۵۳ - چرا شریعتی در عرصه متدولوژی دست یابی به اسلام سلفیه و بازگشت به قرآن و تشیع علوی معتقد به صیقل‌زدائی طبقاتی از دین و مذهب و دست‌پرودگان محمد می‌باشد و در این راستا معتقد است که تا زمانی که نتوانیم این صیقل‌زدائی طبقاتی را به انجام برسانیم، امکان دست یابی به اسلام تطبیقی وجود ندارد؟

الف - سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری، سوسیالیسم برنامه‌ائی شریعتی

آنچه به طور مشخص در رابطه پروسه شکل‌گیری اندیشه سوسیالیسم شریعتی می‌توانیم در اینجا مطرح کنیم عبارت از اینکه اندیشه سوسیالیستی در شریعتی به صورت بالبداهه شکل نگرفته است، بلکه این اندیشه به موازات زمان و رشد و تحول شریعتی از «شریعتی سیاسی» به «شریعتی جامعه شناس» و از «شریعتی جامعه شناس» به «شریعتی تئوریسین یا شریعتی کامل» پروسه سوسیالیسم هم در اندیشه شریعتی دچار تحول و تکامل شده است، که فرآیند این تحول را می‌توان به سه مرحله سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری و سوسیالیسم برنامه‌ائی تقسیم کرد.

۱- سوسیالیسم طبقاتی شریعتی

منظور از سوسیالیسم طبقاتی شریعتی «تضادمند دیدن جامعه، تاریخ و انسان می‌باشد که پایه این تضادها، تضاد طبقاتی بین طبقه حاکم و طبقه محکوم در جامعه می‌باشد» که مطابق این نگرش دیالکتیکی است که، شخص دارای بینش سوسیالیستی طبقاتی می‌گردد و در این رابطه بود که شریعتی جوان با ترجمه کتاب «ابوذر غفاری» جوده السحار و همکاری با سوسیالیست‌های خداپرست محمد نخشب دارای بینش ضد طبقاتی^{۱۵} گردید، همین موضوع بود که باعث گردید تا شریعتی صاحب بینش سوسیالیسم طبقاتی بشود. پر واضح است که در مرحله سوسیالیسم طبقاتی اگرچه شریعتی بر پایه متدولوژی دیالکتیکی تمامی سوژه‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی را به صورت تاریخی تبیین می‌نماید ولی این بینش طبقاتی در عرصه سوسیالیسم

۱۵. با توجه به این از همان آغاز مسلح به متدولوژی دیالکتیک بود.

طبقاتی توسط «شریعتی سیاسی جوان» نمی‌تواند پتانسیل سوسیالیسم تاریخی و سوسیالیسم برنامه‌هایی داشته باشد، در این مرحله تنها چیزی که شریعتی صاحب آن می‌گردد پیدا کردن عینک طبقاتی است که توسط این عینک طبقاتی شریعتی فقط می‌تواند تمامی امور انسانی و تاریخی و اجتماعی را توسط بینش طبقاتی خود تبیین طبقاتی کند. ولی برنامه عملی و نظری برای مقابله کردن به این جامعه طبقاتی ندارد^{۱۶}، لذا در این راستا بود که ابوذر سوسیالیسم در دامن شریعتی زائیده می‌شود و به موازات آن امام علی ضد طبقه و خود اسلام ضد طبقه و پیغمبر ضد طبقه و... متولد می‌گردد.

۲- سوسیالیسم ساختاری شریعتی

رفته رفته آنچنانکه به اشاره رفت مفاهیم کلان مذهبی توسط شریعتی صیقل‌زدائی ضد طبقاتی می‌شوند که این امر باعث ورز اندیشه سوسیالیستی در شریعتی می‌گردد که حاصل این ورز سوسیالیستی در اندیشه شریعتی زایش سوسیالیسم ساختاری بود. در عرصه سوسیالیسم ساختاری بود که شریعتی معتقد به نقش محوری جامعه گردید و بر پایه حرکت جامعه بود که شریعتی حتی کاراکترهای فردی را توسط جامعه تبیین می‌کرد. پیوند بین سوسیالیسم ساختاری و سوسیالیسم طبقاتی در این مرحله باعث گردید تا رفته رفته اندیشه تاریخ و سوسیالیسم تاریخی از دل آن اندیشه شروع به زایش کند که مطابق آن سوسیالیسم تاریخی شریعتی متولد شد. تولد سوسیالیسم تاریخی باعث گردید تا شریعتی جامعه طبقاتی را در عرصه زمان مورد تبیین و مطالعه قرار دهد و همین امر باعث گردید تا شریعتی تمامی مفاهیم و امور را به صورت تاریخی و طبقاتی مورد مطالعه قرار دهد و یک تبیین کلی طبقاتی از امور بدست آورد و رفته رفته شریعتی را آبدستن زایش سوسیالیسم برنامه‌هایی بکند.

۱۶. البته آنچه «شریعتی جوان» در عرصه سوسیالیسم تاریخی ورز می‌دهد فقط و فقط صیقل ورزی مفاهیم کلان، توسط شریعتی بود که در این مرحله تمامی مفاهیم را زیر ذره بین تشریح مبارزه طبقاتی قرار می‌دهد و از خدا گرفته تا توحید، امامت، انواع اسلام و... همگی توسط شریعتی بر پایه کانتکس مبارزه طبقاتی به صیقل‌زدائی طبقاتی کشیده می‌شود که البته رفته رفته با رشد معرفتی شریعتی این صیقل‌زدگی شریعتی عمق بیشتری پیدا می‌کند.

۳- سوسیالیسم برنامه‌های شریعتی

در عرصه سوسیالیسم برنامه‌هایی است که شریعتی معتقد به اجتماعی شدن تولید و توزیع و خدمات به عنوان راه حل مقابله با نظام طبقاتی جامعه سرمایه‌داری می‌گردد و باز در مرحله سوسیالیسم برنامه‌هایی است که شریعتی معتقد به «اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی» می‌شود.

ب - توحید فلسفی، توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی

برخلاف بنیانگذاران سوسیالیسم علمی قرن نوزدهم که از طریق بینش اقتصادی و نگاه تحلیل‌گرانه اقتصادی به نقد سرمایه‌داری صنعتی اروپا می‌پرداختند و از طریق این نقد علمی سرمایه‌داری و کاپیتالیسم به کشف سوسیالیسم علمی دست یافتند^{۱۷}، در صورتی که شریعتی از طریق نقد اقتصاد علمی سرمایه‌داری ایران به سوسیالیسم علمی خود دست پیدا نکرد، دلیل آن هم این بود که اصلاً در این رابطه سر رشته علمی نداشت، سر رشته علمی شریعتی تاریخ و جامعه‌شناسی بود و توسط این دو عصاره بود که شریعتی توانست به نقد سرمایه‌داری جهان و بالطبع نقد سرمایه‌داری ایران بپردازد. بنابراین آنچه که در نخستین قدم در رابطه با سوسیالیسم علمی شریعتی باید مد نظر قرار گیرد عبارت است از این حقیقت است که شریعتی از

۱۷. بطوریکه مثلاً در اثر بزرگی مانند کاپیتال هدف نویسنده این اثر بزرگ و عمیق و علمی که خود از بنیانگذاران سوسیالیسم علمی در نیمه دوم قرن نوزدهم می‌باشد در تمامی مراحل این کتاب آن است که با آنالیز دقیق علمی اقتصادی تمامی تضادها و بحران‌های و پیچ و خم‌های مناسبات سرمایه‌داری را به نمایش بگذارد تا توسط آن به این اصل علمی برسد که نظام سرمایه‌داری از درون در حال اضمحلال است زیرا پیدایش ماشین رشد تولید رقابت سرمایه‌دارها در عرصه توزیع و بازار که باعث کاهش قیمت می‌گردد همگی زمینه افزایش استثمار هر چه بیشتر طبقه پرولتاریای صنعتی که تنها با زوری تولید نظام سرمایه‌داری می‌باشند فراهم می‌کند که به موازات افزایش استثمار این طبقه با توجه به پتانسیل تان‌سینته طبقه پرولتاریای صنعتی در نظام سرمایه‌داری این طبقه که در مبارزه با سرمایه‌داری چیزی برای از دست دادن ندارد جز زنجیرهای مزدوری و استثماری که بر دست و پای او بسته‌اند بر علیه نظام سرمایه‌داری دست به انقلاب می‌زند و نظام سوسیالیسم که آلت‌رناتیو مثبت نظام سرمایه‌داری می‌باشد بر پایه نفی مالکیت انحصاری بورژوازی نظام سرمایه‌داری از ابزار تولید و بازارهای توزیع مالکیت ابزار تولید را در اختیار خود در می‌آورد و آن را از انحصار مالکیت طبقه بورژوازی خارج می‌کند و معیار توزیع به جای سرمایه، کار قرار می‌گیرد اینجا است که رفته رفته نظام سوسیالیسم علمی مآبیت خارجی پیدا می‌کنند بنابراین بنیانگذاران قرن نوزدهم سوسیالیسم علمی از طریق آنالیز علمی نظام سرمایه‌داری اروپا به سوسیالیسم علمی دست پیدا کردند.

طریق نقد اقتصادی سرمایه‌داری ایران به سوسیالیسم علمی نرسیده است.^{۱۸}

پس تا اینجا دریافتیم که شریعتی از طریق نقد جامعه‌شناسانه و تاریخی نظام سرمایه‌داری توانست به سوسیالیسم علمی دست پیدا کند نه از طریق نقد اقتصادی نظام کاپیتالیسم. اما سوالی که بلافاصله در اینجا مطرح می‌شود عبارت است از اینکه چگونه شریعتی توانست از طریق نقد جامعه‌شناسانه و تاریخی سرمایه‌داری به سوسیالیسم علمی و برنامه‌هایی دست پیدا کند؟ برای پاسخ به این سوال مردافکن باید در کادر یک پاسخ اجمالی بگوئیم که شریعتی از طریق فلسفه تاریخ به توحید رسید و از طریق توحید فلسفی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی بود که به سوسیالیسم علمی دست پیدا کرد.^{۱۹} اما اینکه شریعتی از چه طریق توانست دارای بینش سوسیالیسم طبقاتی بشود البته خود موضوع پیچیده‌ای می‌باشد، چرا که در این رابطه - با توجه به اینکه شریعتی قبل از «شریعتی جامعه‌شناس» یعنی زمانی که حتی هنوز دیپلم هم نگرفته بود - فرضیه‌های متفاوتی مطرح می‌گردد که از جمله آن یکی همان آشنائی تصادفی او با ابوزر بود.^{۲۰} اما این امر تصادفی، زمینه‌ای می‌شود تا شریعتی صاحب بینش سوسیالیستی شود و به همین دلیل هم بود که شریعتی تا آخر عمر در این رابطه، خود را وام دار ابوزر می‌دانست و رابطه‌اش با ابوزر در میان تمامی صحابه پیامبر صورتی برجسته داشت. بطوریکه می‌توان گفت که این رابطه صورت معلم و شاگردی نداشت، بلکه رابطه مرید و مرادی بود. آنچنانکه شریعتی بیش از دوبرابر به علت حمله دانشگاه الازهر مصر به ابوزر این دانشگاه را به چالش کلامی کشید. اما فریضه دومی که در این رابطه مطرح می‌باشد عبارت از اینکه علت

۱۸. اگرچه در این رابطه دارای بینش اقتصادی بوده است ولی در رابطه با بینش اقتصادی شریعتی، اولاً باید توجه داشته باشیم که بینش اقتصادی با علم اقتصاد متفاوت می‌باشد. در ثانی خود همین بینش اقتصادی شریعتی هم محصول پتانسیل علمی جامعه‌شناسانه و تاریخی او بوده است.

۱۹. البته آنچنانکه فوقاً هم به صورت تلویحی مطرح کردیم منظور ما از سوسیالیسم شریعتی در اینجا فرآیند سوسیالیسم علمی شریعتی می‌باشد و گرنه در عرصه بینش سوسیالیسم طبقاتی و سوسیالیسم ساختاری شریعتی از همان مرحله آغاز حرکت خود، یعنی «شریعتی جوان» دارای بینش سوسیالیسم طبقاتی بود که ترجمه کتاب جوده السحار و انتخاب عنوان «ابوزر سوسیالیسم خداپرست» و همکاری با گروه محمد نخشب که خود دارای بینش سوسیالیسم طبقاتی بودند همگی دلالت بر این امر می‌کند.

۲۰. که به پیشنهاد پدرش و به دلیل مشغله کاری پدرش و عدم امکان ترجمه کتاب فوق توسط پدرش پیشنهاد ترجمه را به شریعتی می‌دهد که شریعتی هم قبول می‌کند.

بینش سوسیالیستی طبقاتی شریعتی پیوند و رابطه شریعتی با گروه سوسیالیست‌های خدایپرست محمد نخبش بود. به هر حال آنچه در رابطه با بینش سوسیالیست طبقاتی شریعتی حائز اهمیت می‌باشد فرضیه‌های شکل‌گیری آن در شریعتی نیست، بلکه توجه به این حقیقت است که در پروسه شکل‌گیری اندیشه سوسیالیسم علمی در شریعتی، سوسیالیسم علمی آخرین فرآیند این پروسه بوده است که قبل از آن از آغاز جوانی شریعتی دو فرآیند سوسیالیسم طبقاتی و سوسیالیسم ساختاری طی کرده است که البته سوسیالیسم ساختاری شریعتی مختص مرحله «شریعتی جامعه‌شناسی» می‌باشد که به صورت مشخص با اندیشه‌های سوسیالوژیستی دورکهمی، گورویچ، سن‌سیمون، فوریه و... آشنا بوده است که توسط این آشنائی معرفتی بوده است که شریعتی در این مرحله توانست توسط جوهر اجتماعی انسان را کشف نماید و بر پایه محوریت جامعه و پراکسیس اجتماعی به کشف تاریخ برسد و «تاریخ را علم شدن» انسان تعریف کند، آنچنانکه «جامعه را مهد شدن انسان» تعریف کرده بود و «پراکسیس اجتماعی را به عنوان موتور شدن جامعه» بداند. در این رابطه بود که شریعتی پس از سپری کردن دو فرآیند سوسیالیسم طبقاتی و سوسیالیسم ساختاری به مرز سوسیالیسم علمی رسید اما در مرز سوسیالیسم علمی شریعتی با عصای توحید فلسفی و توحید تاریخی بود که وارد عرصه سوسیالیسم علمی گردید.

پس شریعتی از طریق جامعه، انسان را شناخت و از طریق انسان، تاریخ را تعریف کرد و از طریق تاریخ به توحید تاریخی، فلسفی، اجتماعی و اخلاقی رسید و از اینجا بود که مرزهای سوسیالیسم بر او هویدا گشت. طبیعی است که سوسیالیسم علمی شریعتی با چنین پروسه‌ائی ماهیت تاریخی دارد تا ماهیت اقتصادی، آنچنانکه سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا ماهیت اقتصادی داشتند تا ماهیت جامعه‌شناسانه و تاریخی و به این دلیل است که هر چند سوسیالیسم علمی شریعتی در مدت آخر حیات شریعتی توانست در عرصه تاریخ و جامعه و انسان ورز بخورد، اما در عرصه اقتصاد این سوسیالیسم دچار ورز نشد و از این رابطه این سوسیالیسم هنوز دوران خامی طی می‌کند^{۲۱}. اما باز سوالی که در این رابطه هنوز پاسخ داده نشده

۲۱. به این دلیل است که نئولیبرالیست‌های مذهبی برای اینکه بتوانند زیر علم شریعتی تحت عنوان ارشاد و... دروازه‌های لیبرالیسم اقتصادی، سیاسی و معرفتی بر اندیشه شریعتی باز کنند اولین سنگری از اندیشه شریعتی که تسلیم لیبرالیسم اقتصادی و معرفتی و سیاسی کردند سنگر سوسیالیسم شریعتی بود و بعد از تسلیم سنگر سوسیالیسم شریعتی بود که سنگر رادیکالیسم شریعتی را تسلیم لیبرالیسم معرفتی

است اینکه، شریعتی چگونه در این رابطه توانست به توحید تاریخ که سر پل انتقال به سوسیالیسم علمی بود، دست پیدا کند؟ برای پاسخ به این سوال باید به این حقیقت توجه داشته باشیم که شریعتی بر مبنای بینش جامعه شناسانه‌ای که داشت ابتدا به شرک اجتماعی در نظام سرمایه‌داری پی برد و سپس از طریق شرک اجتماعی بود که به کشف توحید اجتماعی دست پیدا کرد و از طریق توحید اجتماعی بود که به توحید فلسفی رسید و از طریق توحید فلسفی به توحید تاریخی و بالاخره به سوسیالیسم علمی هدایت شد.

ج - تقدم توحید اجتماعی بر توحید فلسفی، مبنای فلسفی سوسیالیسم علمی شریعتی می‌باشد

آنچه در اندیشه سوسیالیستی شریعتی مبنای فلسفی تئوری سوسیالیستی شریعتی گردید، تقدم توحید اجتماعی بر توحید فلسفی بود. یعنی شریعتی در پروسه کشف توحید خود آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم از آنجائیکه از طریق شرک اجتماعی^{۲۲} به جایگاه توحید اجتماعی^{۲۳} رسید و در همین رابطه بود که از طریق توحید اجتماعی معتقد به تحقق توحید فلسفی گردید. چراکه از دیدگاه شریعتی تا زمانی که در یک جامعه توحید اجتماعی تحقق پیدا نکند صحبت از توحید فلسفی کردن امری ذهنی و خیالی می‌باشد و اندیشه‌ای ارسطویی می‌باشد که بر پایه منطق صوری ابتدا کلی در شکل ذهنی تعریف می‌کنند و بعد بر پایه آن تعریف کلی به تعریف مصداق می‌پردازند و این موضوع کلید رمز انحراف اپیستمولوژی فهم توحید در طول چهارده قرن گذشته مسلمانان بوده است. چراکه در طول چهارده قرن گذشته یعنی از زمانی که بنی‌عباس بر سرنوشت مسلمانان مسلط گردیدند بنی‌عباس بر عکس بنی‌امیه (که کوشیدند بر پایه گسترش نحله اشعری‌گری و مذهب جبر فلسفی، اجتماعی، انسانی و... توده‌های سیاسی را دپلیزه کنند) به جای تکیه بر اشعری‌گری به فلسفه یونانی و

و سیاسی و اقتصادی کردند و...

۲۲. که در جامعه ما و در عصر ما مادیت این شرک اجتماعی مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد.

۲۳. که از دیدگاه شریعتی انجام توحید اجتماعی در جامعه‌ای که شرک اجتماعی‌اش مناسبات سرمایه‌داری تشکیل می‌دهد فقط توسط سوسیالیسم امکان پذیر می‌باشد و هر گونه راه حل غیر سوسیالیستی جهت برخورد با مناسبات سرمایه‌داری افتابه خرج لحیم کردند می‌باشد.

منطق ارسطویی روی آوردند و با تکیه بر مذهب اعتزالی‌گری و جایگزین کردن آن به جای مذهب اشعری‌گری، بنی‌عباس شرایط را جهت گسترش نظری اندیشه یونانی فراهم ساختند و از آنجائیکه پایه اندیشه یونانی بر مبنای منطق صوری قرار داشت و منطق صوری برعکس منطق دیالکتیکی که بر مصداق‌ها و واقعیت‌ها و عمل محسوس تکیه می‌کرد بر تصورات کلی نظری بدون در نظر گرفتن مصداق‌های عینی آن‌ها بود، این امر باعث گردید که در نخستین خاکریز اصل اساسی توحید که زیربنای تمامی اصول اسلام می‌باشد از صورت مشخص اجتماعی خارج گردد و جنبه نظری و ذهنی به خود بگیرد، اینجا بود که اشکال توحید قرآن که عبارت بود از «توحید اجتماعی، توحید انسانی، توحید تاریخی و توحید فلسفی» با انتقال پیدا کردن از عرصه کنکریّت به ذهنیت و کلیت نظری بدل به توحید افعالی، توحید صفاتی، توحید ذاتی و... گردید، که عبارت بودند از یک سلسله امور نظری، ذهنی، کلی مجرد کلامی و... و همین تندپیچ انحراف بود که برای چهارده قرن مسلمانان را در خواب جهل و بی‌عملی و بی‌مسئولیتی فرو برد که حاصل آن جدای از آنکه باعث دپلیزه شدن مسلمانان شد، کلاً انحطاط مسلمین را باعث گردید^{۲۴}، یک مرتبه بحث توحید را از عرصه جامعه و تاریخ و انسان و وجود خارج کردند و به عرصه کلام کشانیدند که اگر هزار سال هم به طرح و بحث آن می‌پرداختیم کوچکترین فونکسیون در زندگی اجتماعی ما نداشت و این درست همان هدفی بود که بنی‌عباس دنبال می‌کردند تا توحید اجتماعی را بدل به توحید کلامی کند.

اما شریعتی اگرچه حتی تا سال ۱۳۴۷ که اسلام‌شناسی مشهد مطرح می‌کرد به جایگاه توحید در عرصه اندیشه اسلامی پی نبرده بود و تنها به توحید اخلاقی، آن هم نه در متن بلکه در حاشیه اندیشه فرید وجدی اعتقاد داشت، به یکباره در سال ۱۳۴۸ در ضمن اولین سفر حج خود به جایگاه توحید در اندیشه اسلامی پی برد و در این رابطه بود که سال ۱۳۴۸، سال تولد «شریعتی کامل» گردید و شریعتی با شناخت و کشف توحید از مرحله «شریعتی جامعه‌شناس» وارد مرحله «شریعتی کامل» گردید

۲۴. چراکه همان مسلمانانی که توحید را آنچنان می‌فهمیدند که آن سرباز عرب در زمان حمله به ایران به فرمانده لشکر ایران رستم فرخ زاد می‌گفت که: «بعثت لنخرج العباد من عبادت العباد الی عبادت الله و من جور الادیان الی عدل الاسلام و من ذل ارض الی عز السماء - ما آماده‌ایم تا شما را از استبداد سیاسی که معول بندگی نسبت به یکدیگر می‌باشد و از استثمار اقتصادی که با جایگزینی عدالت اسلامی به جای جور ادیان حاصل شده است و از استثمار مذهبی که عاملی شده است تا شما از عزت آسمانی به ذلت زمین باز گردید نجات دهیم.»

و یا از مرحله «شریعتی انطباقی» وارد مرحله «شریعتی تطبیقی» گردید و بدین علت بود که از این تاریخ تا زمان مرگش، شریعتی هرچه گفت در توضیح و تبیین و تدوین و تشریح این کشف بزرگ خود یعنی توحید بود. شریعتی، با توحید شریعتی شد و با کشف توحید بود که شریعتی با همه گذشته خود خداحافظی کرد و مانند چاه زمزم توحید ابراهیمی بر نسل‌های آینده جاری و ساری گردید. پس بدون شناخت توحید هرگز نمی‌توان شریعتی را شناخت و بدون شناخت توحید شریعتی، هرگز نمی‌توان به جوهر نهضت ابراهیمی شریعتی پی برد و بی شناخت توحید شریعتی هرگز نمی‌توان به جوهره سوسیالیست تطبیقی و علمی شریعتی آگاه گردید. با کشف توحید توسط شریعتی بود که اندیشه شریعتی حالت منشوری پیدا کرد که از هر وجهی از آن چشمه زمزم ابراهیمی جاری می‌باشد. با توحید است که انسان شناسی شریعتی معنی پیدا می‌کند. با توحید است که جامعه شناسی شریعتی معنی پیدا می‌کند. با توحید است که تاریخ از دیدگاه شریعتی معنی پیدا می‌کند. با توحید است که هستی شناسی از منظر شریعتی معنی پیدا می‌کند. قبل از کشف توحید، شریعتی هم انسان شناسی داشت هم جامعه شناسی و هم تاریخ و هم هستی شناسی، ولی تمامی این اندیشه‌ها به صورت یک مجموعه ناهماهنگ و کلی و لش و ذهنی و مجرد مطرح بودند که توانایی هیچگونه ارزش و حرکت آفریدن نداشتند. آنچه به اندیشه‌های پراکنده و مکانیکی شریعتی از سال ۱۳۴۸ حیات ارگانیک بخشید توحید بود و لذا در این رابطه است که بدون شناخت توحید هرگز نمی‌توان جز استفاده آکادمیک از اندیشه شریعتی به عنوان راهنمای عمل استفاده کرد و حاصل همه این‌ها آن گردید که فونکسیون این کشف تاریخی شریعتی در سال ۱۳۴۸ باعث شد تا اولاً توحید از عرصه نظری و ذهنی و کلی منطق و فلسفه ارسطویی پس از چهارده قرن آزاد گردد، در ثانی پس از رهائی توحید از عرصه توحید کلامی، توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی و ورود توحید به واقعیت‌ها و مصداق‌ها و عرصه‌های کنکریّت انسان، هستی، جامعه و تاریخ، سرنوشت و حیات منحن مسلمانان را به چالش بکشد، بدین سبب بود که شریعتی از توحید اجتماعی آغاز کرد و از توحید اجتماعی به توحید فلسفی رسید^{۲۵}.

۲۵. و اگر در این راستا شریعتی مانند نویسنده کتاب «راه طی شده» از توحید فلسفی می‌خواست به توحید اجتماعی برسد، در همان ورطه هولناکی می‌افتاد که نویسنده کتاب «راه طی شده» گرفتار آن گردید و هرگز نتوانست از توحید فلسفی خود را نجات دهد و تا آخر عمر در همان توحید انطباقی فلسفی باقی ماند و حتی برای یک لحظه هم نتوانست این توحید فلسفی خود را به جامعه بکشد و لذا تا آخر عمر در عین اعتقاد به توحید فلسفی در عرصه جامعه ستایش‌گر نظام سرمایه‌داری غرب، بزرگترین

به هر حال آنچه از کشف توحید شریعتی مهمتر بود هیرارشی و آرایش و متدولوژی توحید شناسی شریعتی بود و آن اینکه شریعتی حفاری معدن توحید را از توحید اجتماعی شروع کرد نه توحید فلسفی و نه توحید انسانی و نه حتی توحید تاریخی، چراکه اگر شریعتی این حفاری را از توحید فلسفی شروع می‌کرد آنچنانکه فوقاً در باب نویسنده «کتاب راه طی شده» گفتیم شریعتی گرفتار ورطه بازرگان می‌شد و هرگز نمی‌توانست از توحید فلسفی به عرصه توحید اجتماعی پا بگذارد و باز اگر به جای توحید اجتماعی، شریعتی حفاری معدن توحید را از توحید انسانی شروع می‌کرد گرفتار ورطه هولناکی می‌شد که نویسنده مثنوی و دیوان شمس گرفتار آن گردید و هرگز نتوانست از عرصه توحید انسانی خود خارج شود و نگاهی به جامعه خود - که در زیر حمله بی‌امان مغول‌ها نابود می‌شدند - بیندازد و حتی اگر از توحید تاریخی هم آغاز می‌کرد باز گرفتار همان ورطه هولناکی می‌شد که هگل گرفتار آن گردید و با تاریخی کردن همه چیز حتی خدا در نهایت سیستم تاریخی او دستگاهی گردید جهت نژاد پرستی و دولت پرستی آلمان و... بنابراین همین آرایش مراتب توحید توسط شریعتی بود که توحید شریعتی (برعکس توحید صاحب کتاب راه طی شده که به علت شروع از توحید فلسفی توحید انطباقی بود) را توحید تطبیقی کرد.

بنابراین علت تطبیقی شدن توحید شریعتی آغاز حفاری او از توحید اجتماعی بود و به علت اینکه شریعتی شرک اجتماعی را در این عصر مناسبات سرمایه‌داری تشخیص می‌داد (همانی که بازرگان در کادر نمونه‌های سوئدی و دانمارکی و... تحت اتوپیای نظری‌اش ستایش می‌کرد) لذا خود به خود شریعتی از توحید اجتماعی به سوسیالیسم علمی رسید، بنابراین ماحصل همه این تقریرات آنکه شریعتی در سال ۱۳۴۸ در ضمن اولین سفر حج خود به بزرگترین کشف خود دست یافت و آن عبارت بود از توجه به توحید به عنوان سنگ زیربنای تمامی اعتقادات و احکام و عبادات اسلام و متدی که شریعتی جهت آرایش این کشف بزرگ خود در نظر گرفت

شرک اجتماعی عصر که همان لیبرالیسم اقتصادی بود باقی ماند و تازه در آخر عمر هم وقتی که دریافت که این توحید فلسفی او هیچ فونکسیون اجتماعی برایش جز خدمت گذاری آستانه ولایت مطلقه فقهانی نداشته است، به جای تجدید نظر در اندیشه گذشته خود، همین توحید فلسفی را مانند بنی‌عباس خرج آخرت و علم کلام کرد تا نکند توده‌های دربند مسلمان از این توشه ره آوردی نصیب خود سازند. آنچنانکه نائینی در آخر عمر برای اینکه بتواند مسند از دست رفته مرجعیت خود را که بر پایه نوشتن کتاب «تنبیه امه و تنزیه مله» خود از دست داده بود (و توسط این کتاب به صورت فقهی از مشروطیت حمایت کرده بود) دستور داد تا کتاب «تنبیه امه و تنزیه مله» او را جمع کنند و به دجله بریزند تا اگر برای میرزا آقاسی آبی فراهم نشده، برای مقنی‌های میرزا آقاسی هم نانی نصیب نگردد.

شروع از توحید اجتماعی بود، بطوریکه به صراحت معتقد گردید که «توحیدی که به درد اجتماعی مسلمانان نخورد و توانائی تغییر در جامعه مسلمانان را نداشته باشد هر قدر هم که در عرصه فلسفی فربه گردد، نمی‌تواند توحید محمد باشد»، اینجا بود که توحید در اندیشه سوسیالیستی شریعتی به عنوان زیربنای فلسفی این اندیشه مطرح گردید. بنابراین برعکس توحید دگماتیسم حوزه که توحید را اسیر کلام در عرصه‌های افعال و ذات و صفات ساخته بود و هیچ فونکسیون اجتماعی برای توحید قائل نبودند و برعکس توحید انطباقی بازرگان و مجاهدین خلق و... که توحید را اسیر توحید فلسفی کرده بودند و هرگز نتوانستند دامن خود را از عرصه توحید فلسفی نجات دهند، توحید شریعتی به علت اینکه ریشه اجتماعی داشت یک توحید تطبیقی و کنکریت و ابژکتیو گردید و از اینجا است که می‌توانیم به تمایز سوسیالیسم شریعتی با سوسیالیسم مجاهدین خلق پی ببریم، چرا که سوسیالیسم مجاهدین خلق به علت اینکه زائیده توحید اجتماعی و بینش فلسفی توحیدی آن‌ها نبود^{۲۶} یک سوسیالیسم انطباقی می‌باشد، آنچنانکه اعتقاد به سرمایه‌داری بازرگان هم یک اعتقاد انطباقی می‌باشد. اما سوسیالیسم شریعتی به علت اینکه پایه فلسفی توحید دارد یک سوسیالیسم تطبیقی می‌باشد که هم با سوسیالیسم انطباقی مجاهدین خلق دارای مرزبندی تئوریک می‌باشد و هم با سوسیالیسم دگماتیسم حزب توده.

د - کشف مستضعفین به عنوان تکیه طبقاتی سوسیالیسم تطبیقی و علمی شریعتی

پس از کشف توحید به عنوان پشتوانه فلسفی و اعتقادی سوسیالیسم علمی شریعتی بزرگترین کشف دیگری که دستگاه سوسیالیسم تطبیقی شریعتی را کامل کرد^{۲۷}

۲۶. بطوریکه این موضوع در جلسات کنفرانس تبیین جهان مسعود رجوی در دانشگاه شریف دیدیم که هر چند کوشید که دامنه تبیینات توحیدی خود را به عرصه توحید انسانی و اجتماعی بکشاند نتوانست و حاصل آن شد که پس از سی سال هنوز تبیین جهان مسعود در همان دایره فلسفی باقی مانده است و هنوز نتوانسته گامی بسوی توحید اجتماعی یا توحید تاریخی بردارد و مانند کتاب راه طی شده پشت دیوار توحید فلسفی به گل نشسته است.

۲۷. که البته این کشف بزرگ شریعتی هم باز در سال ۱۳۴۸ صورت گرفت که نشان دهنده این حقیقت است که شریعتی در همین ایام که از طریق توحید اجتماعی توانسته است سوسیالیسم خود را از مرتبه سوسیالیسم طبقاتی و سوسیالیسم ساختاری به سمت سوسیالیسم علمی هدایت دهد و به این حقیقت بزرگ علمی واقف گشته که تا زمانی که سوسیالیسم او دارای تکیه عینی طبقاتی در جامعه نباشد یک سوسیالیسم تخیلی و اخلاقی بیشتر خواهد بود، زیرا تمایز سوسیالیسم علمی با سوسیالیسم تخیلی در

کشف ترم مستضعفین توسط شریعتی بود. البته این موضوع نیاز به شرح و تفصیل زیادی ندارد که ترم مستضعفین یک ترم قرآنی می‌باشد که آنچنانکه در آیه ۵ - سوره القصص آمده است: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ - و اراده ما خداوند بر حاکمیت سیاسی و حاکمیت اقتصادی مستضعفین بر کل زمین قرار دارد»، ولی با اینکه به صراحت قرآن از این ترم به عنوان طبقه محرومی نام می‌برد که به عنوان پشتوانه طبقاتی نهضت توحید در زمین می‌باشند که در نهایت به حاکمیت سیاسی و اقتصادی این طبقه محروم در زمین می‌انجامد، با عین حال یکی از ترم‌های قرآنی که بعد از توحید در طول چهارده قرن گذشته گرفتار تحریف مضمونی گشته است، همین ترم مستضعفین می‌باشد. آنچه دستگاه‌های تحریف کننده غاصب از این اصطلاح استراتژیک قرآن ساخته بودند دلالت بر گروهی می‌کرد که آنچنانکه ارسطو می‌گفت: «نظام خلقت بر این قرار گرفته که گروهی برده باشند و گروهی برده دار، چرا که برده از آغاز در نظام خلقت برای بردگی خلق شده آنچنانکه برده دار برای سروری و هرگز جایگاه این‌ها قابل تغییر نمی‌باشد.» در دستگاه تقدیر، خلقت مستضعفین را به عنوان گروهی تلقی می‌کردند که به علت تقسیم کار در نظام خلقت از همان آغاز خلقت به دست خالق به صورت مستضعف آفریده شده و تا نهایت هم به این صورت باقی خواهد ماند و هیچ راه گریزی از آن وجود ندارد و تنها وظیفه ما ترحم به این طبقه می‌باشد.^{۲۸}

به هر حال این سرنوشت مستضعفین در طول چهارده قرن در جامعه، فرهنگ، تفسیر، سنت، مذهب و فقه حوزه ما بود، تا اینکه در سال ۱۳۴۸ برای اولین بار در جلسه پرسش و پاسخ دانشکده نفت آبادان پرده‌های تاریخی تحریف چهارده قرن را از روی این ترم استراتژیک برداشته شد و برای اولین بار در آن جلسه شریعتی مستضعفین را به عنوان تکیه طبقاتی سوسیالیسم علمی خود انتخاب کرد و اینجا بود دو امر خلاصه می‌شود، اول در شرایط تاریخی است دوم در تکیه طبقاتی است، یعنی تا زمانی که شرایط عینی سوسیالیسم که همان مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد بوجود نیاید و تا زمانی که تکیه طبقاتی سوسیالیسم که همان نیروی برپا کننده سوسیالیسم می‌باشد مشخص نباشد، صحبت از سوسیالیسم کردن امر اخلاقی و تخیلی می‌باشد.

۲۸. البته این جایگاه مستضعفین در دستگاه حکومت مطلقه قهاختی که از سال ۵۷ چهره سیاسی به خود گرفت صورت عریان‌تری به خود گرفت و طرح نهادهای قدرت اقتصادی و... خود تحت این عنوان معتقد بودند که این طبقه را باید در بودن تاریخی خودشان نهادینه کردند و آن را به صورت یک نهاد محروم شده در دستگاه خلقت معرفی کرد که وظیفه ما فقط ترحم بر آن‌ها جهت ماندن آن‌ها در بودنشان می‌باشد.

که دستگاه سوسیالیسم علمی شریعتی که بر سه پایه «امت و توحید و مستضعفین» استوار شده بود کامل گردید و سوسیالیسم شریعتی از مرتبه طبقاتی و اخلاقی و ساختاری وارد مرحله سوسیالیسم علمی گردید و از این مرحله بود که مستضعفین از دایره طبقه محروم ارسطویی که در نظام خلقت دست تقدیر تا ابدالدهر او را گرفتار این سرنوشت ساخته است، خارج کرد و او را به صورت یک طبقه دینامیک در آورد که رسالت رهبری اقتصادی و سیاسی کل بشریت را در آینده زمین به عهده دارد. شاید در این رابطه بگوئیم که این کشف شریعتی همان کلام صریح قرآن در آیه ۵ - سوره القصص می‌باشد^{۲۹}. به هر حال آنچه شریعتی در آن جلسه پرسش و پاسخ در باب مستضعفین مطرح کرد عبارت می‌باشد از:

۱ - مستضعفین دلالت بر طبقه محروم در هر نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی می‌کند که مسئولیت روشنفکر در هر نظام و مناسباتی شناخت این طبقه محروم می‌باشد.

۲ - مستضعفین با اینکه دلالت بر طبقه محروم جامعه می‌کند، اما این طبقه محروم به لحاظ تاریخی یک طبقه بالنده و دینامیک می‌باشد که به علت دو ویژگی «نداشتن و نخواستند» به عنوان انقلابی‌ترین نیروی جامعه می‌باشد، چرا که انقلاب و تغییر تنها چیزی را که از او می‌گیرد جز زنجیرهای استبداد، استثمار و استعمار که بر دست و پاهای او بسته‌اند، نخواهد بود.

۳ - مستضعفین در بستر مبارزه طبقاتی تاریخ صورت واحدی ندارد و در هر مناسبات اقتصادی - اجتماعی، مصداق مستضعفین متفاوت می‌باشد که این مصداق در مناسبات برده‌داری «برده» است و در مناسبات سرواژی «سرو» است و در مناسبات زمینداری «دهقان» است و در مناسبات سرمایه‌داری «پرولتاریای صنعتی و کارگران زحمتکش» می‌باشد و در شرایط دیگر تاریخی باز ممکن است این مصداق تغییر نماید.

۲۹. شریعتی چیزی جز طرح ترجمه آن آیه مطرح نکرده است، ولی البته این قضاوت برای زمانی است که «معما چه حل گشت آسان شود» برای اینکه به عظمت کار شریعتی در این کشف تاریخی پی ببریم تنها کافی است که جایگاه ترم مستضعفین در دستگاه سوسیالیسم علمی شریعتی را با جایگاه ترم مستضعفین در دستگاه سوپزکتیو رژیم مطلقه فقهانی حاکم قیاس کنیم تا دریابیم که در این نظام مطلقه فقهانی مستضعفین به مراتب جایگاهی محروم‌تر از دستگاه فلسفی و سوپزکتیو ارسطو نسبت به برده دارند.

۴ - وظیفه روشنفکران جامعه یا پیشگامان مستضعفین شورانیدن آن‌ها بر بودنشان توسط آتش خودآگاهی اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و طبقاتی است، نه انقلاب کردن به جای آن‌ها است.

وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ - سوره الماعون - آیه ۳ و یا

وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ - - سوره الحاقه - آیه ۳۴ و یا

وَلَا تَحَاضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ - سوره الفجر - آیه ۱۸

۵ - تا زمانی که این مصداق مستضعفین توسط آتش خودآگاهی، اندیشیدن را آغاز نکنند زمان قیام، حرکت، سازماندهی و ایجاد حزب مستضعفین وجود ندارد و هر حرکتی که در جامعه صورت گیرد چه در کادر رفرم باشد، چه در کادر اصلاحات، چه در کانتکس چریک گرائی و ارتش خلقی باشد محکوم بشکست خواهد بود «لِيُقَوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ - سوره الحديد - آیه ۲۵»

۶ - تا زمانی که استثمار در زمین وجود دارد مستضعفین به صورت طبقه می‌باشند و پس از اینکه استثمار بساطش از زمین برداشته شد طبقه از میان می‌رود، ولی با وجود استثمار تمامی تضادهای دیگر اجتماعی تحت الشعاع استثمار و هژمونی مصداق عینی آن طبقه محروم می‌باشد.

۷ - تا زمانی که این طبقه محروم یعنی مستضعفین تحت حاکمیت سیاسی و اقتصادی بر زمین مستقر نگردند، عدالت به معنای واقعی کلمه بر زمین مستقر نخواهد شد و هر زمان امکان بازگشت جور و ستم بر زمین - که در سه صورت استبداد، استثمار و استثمار تجلی می‌کند - وجود دارد.

پس، از نظر شریعتی مستضعفین یک طبقه محروم نیستند که توسط ترحم و اعطاء و بخشش بخواهیم آن‌ها را در بودن خودشان نگه داریم. همچنین از نظر شریعتی مستضعفین یک طبقه محروم اجتماعی نیستند که تا ابد بر پایه یک سیستم کاستی بخواهند در مرتبه استضعاف خود باقی بمانند. همچنین از نظر شریعتی مستضعفین یک طبقه محافظه کار اجتماعی نیستند که پاسدار نظام طبقاتی حاکم باشند، بلکه بالعکس از دیدگاه شریعتی مستضعفین به عنوان تکیه طبقاتی سوسیالیسم علمی دلالت

بر آن طبقه اجتماعی می‌کند که اولاً انقلابی است، ثانیاً محروم و بالنده می‌باشد، ثالثاً تنها تضمین‌کننده رهبری نهضت ضد استبدادی، ضد استثمار و ضد استعماری می‌باشد.

و بدین ترتیب بود که نشر مستضعفین از همان آغاز تکوین حرکت خویش یعنی سال ۱۳۵۵ چه در مرحله حرکت درونی خویش و چه در مرحله حرکت برونی خود تکیه استراتژی و تاکتیکی خود را بر پایه این ترم بالنده و دیالکتیکی تاریخ مبارزه طبقاتی قرار داده است و هرگونه حرکت سازمان‌گرایانه حزبی که سمت و سوئی در جهت خودآگاهی ساز این طبقه نداشته باشد را، مردود می‌داند و معیار تمامی موفقیت‌های خود را انتقال آتش خودآگاهی اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و طبقاتی به این طبقه می‌داند.

۵ - مبارزه طبقاتی بر پایه استثمار توسط دو مؤلفه مالکیت و ماشین، تعیین‌کننده فلسفه تاریخ سوسیالیستی شریعتی می‌باشد

شریعتی در تبیین فلسفه تاریخ سوسیالیستی خود، برعکس دیدگاه فلسفه تاریخ سردمداران سوسیالیسم علمی قرن نوزده - که فلسفه مبارزه طبقاتی سوسیالیستی خود را بر پایه ابزار تولید یا شکل تولید تبیین می‌کردند و مالکیت و انحصار و استثمار را نتیجه رشد ابزار تولید می‌دانستند-، شریعتی با عینک شکل تولید توسط نگرش ابزاری به تبیین فلسفه تاریخ مبارزه طبقاتی خود نمی‌پردازد، بلکه بالعکس او با جایگزین کردن شکل مالکیت به جای شکل تولید می‌کوشد تا تبیین جدیدی از فلسفه تاریخ مبارزه طبقاتی بشریت از آغاز تاریخ تاکنون ارائه دهد که برای این منظور شریعتی معتقد گردید که در دو مرحله حرکت کمی تاریخ بشر دچار تحولات کیفی سرنوشت ساز گردید:

۱ - مرحله اول از شش قرن قبل از میلاد تا دویست سال بود که از نظر شریعتی این مرحله مصادف با پیدایش مالکیت می‌باشد.

۲ - مرحله دوم قرن نوزدهم بود که این مرحله مصادف است با پیدایش ماشین در غرب، شریعتی برای تبیین دیدگاهش در این رابطه که شکل مالکیت را عامل تحول تاریخ مناسبات اقتصادی بشر می‌داند نه شکل تولید.

آنچنانکه سردمداران سوسیالیست قرن نوزدهم می‌گویند به دو پارادایم کیس فوق که در تاریخ بشر اتفاق افتاده است تکیه می‌کند و طبق ارائه این دو پارادایم کیس معتقد است که تمامی مکتب‌های و فلسفه‌ها و نحله‌های فکری بشری در این دو مرحله تکوین پیدا کرده‌اند، یعنی از لائوتسو و کنفوسیوس چین گرفته تا بودای هند و زرتشت ایران و فلاسفه سبعه یونان و... که همگی متعلق به شش قرن تا چهار قرن قبل از میلاد می‌باشند، از نظر شریعتی این ایام مصادف است با پیدایش مالکیت در تاریخ بشر و انتقال بشر از مرحله اشتراک اولیه به جامعه طبقاتی و برده‌داری. مرحله دوم قرن نوزدهم است که ماشین وارد عرصه اقتصادی می‌شود و سرمایه‌داری صنعتی - که همان کاپیتالیسم می‌باشد - در غرب تکوین پیدا می‌کند، از نظر شریعتی پیدایش ماشین صرفاً توسعه آلت و ابزار تولید نبود چراکه ماشین به سرعت از جایگاه ابزاری خارج شد و جانشین انسان گردید و به عبارت دیگر ماشین در تئوری سوسیالیستی شریعتی ابزار کاری در عرض ابزار کارهای گذشته بشر در طول تاریخ نبود، بلکه ابزار کاری در طول انسان بود و به همین خاطر جانشین انسان گردید. شریعتی بر پایه این نگرش به ماشین است که تئوری اقتصادی سوسیالیسم علمی خود را نه مانند سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا که بر پایه ارزش اضافی بنا کردند و کلاً معتقد گشتند که ارزش اضافی از آن کارگر می‌باشد، شریعتی ارزش اضافی زائیده ماشین را نه کلاً و تماماً از آن کارگر می‌داند و نه از آن سرمایه دار، بلکه معتقد گردید که این ارزش اضافی منهای ارزش کار کارگر، از آن جامعه می‌باشد و کارگر به جز ارزش کارش از این ارزش اضافی سهم نمی‌باشد. به این دلیل بود که ماشین مانند مالکیت تاریخ مبارزه طبقاتی بشر را دچار تحول کرد و این موضوع عاملی گردید تا دوباره موج فلسفه‌ها و نحله‌ها و اندیشه‌ها و مکتب‌ها راه افتد. البته شریعتی کشف این دو فرآیند در تاریخ بشر را یکی فتوحات فکری خود می‌داند ولی آنچه در این رابطه مهم است نتیجه‌ای است که شریعتی از این مساله می‌گیرد و آن تبیین مناسبات تاریخ بر این پایه است که به صورت مشخص شریعتی معتقد است که اگرچه ما بر مبنای شکل تولید و عامل ابزاری می‌توانیم به فرآیندهای شش گانه «کمون، برده‌داری، سرواژی، زمین‌داری، سرمایه‌داری و سوسیالیسم» معتقد گردیم، ولی آنچه در این رابطه شریعتی مدعی است اینکه عامل تحول فرماسیون‌های تولیدی، شکل تولید نیست بلکه شکل مالکیت می‌باشد. که مطابق این نظریه، شریعتی معتقد است که ما دو شکل مالکیت بیشتر نداریم:

۱ - شکل اجتماعی مالکیت

۲ - شکل فردی مالکیت

که اگر بخواهیم بر پایه این دو نوع شکل مالکیت به تبیین تاریخ مناسبات اقتصادی بپردازیم، تمامی مناسبات برده‌داری، سرواژی، زمین‌داری و سرمایه‌داری دارای شکل واحد مالکیت می‌باشند که آن عبارت است از شکل انحصاری مالکیت مناسبات کمون اولیه و سوسیالیسم، نیز به دلیل اینکه بر پایه شکل اجتماعی مالکیت استوار می‌باشد دارای صورت واحدی هستند و در عرصه سوسیالیسم به دلیل اینکه سوسیالیسم علمی بر پایه سرمایه‌داری صنعتی یعنی پس از پیدایش ماشین بوجود آمده است، از نظر شریعتی نظر به اینکه ماشین برعکس آنچه که سردمداران سوسیالیسم علمی قرن نوزدهم قائل بودند، ابزار تولیدی در ادامه ابزار قبلی نمی‌باشد تا ارزش اضافی که از طریق آن حاصل می‌شود متعلق به کارگر گردد، لذا به علت اینکه ماشین خود یک موقعیت نیروی کاری دارد تا ابزار کاری، البته آن هم به شکل اگر ندیسمان شده‌ای - لذا در این رابطه است که شریعتی در عرصه تئوریزه کردن سوسیالیسم علمی خویش معتقد است که این ارزش اضافی که ماشین در نظام سوسیالیستی بوجود می‌آورد منهای ارزش کار کارگر، مال کارگر نیست، بلکه مال کل جامعه است و کارگر فقط بر مبنای ارزش کار خود از این ارزش اضافی برخوردار می‌شود و از اینجا است که سوسیالیسم علمی شریعتی از سوسیالیسم علمی قرن نوزدهم‌های اروپا فاصله می‌گیرد و بر این پایه است که شریعتی تعریف نهائی سوسیالیسم علمی مورد ادعای خود را مطرح می‌کند که سوسیالیسم عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و ...

زنده باد سوسیالیسم

زنده باد دموکراسی

زنده باد پلورالیزم معرفتی خلق‌ها

زنده باد برابری و برادری

زنده باد عدالت

زنده باد قسط

زنده باد توحید اجتماعی

دروود بر مستضعفین ایران

دروود بر کارگران صنعتی ایران پیشقراولان نهضت سوسیالیسم ایران

سلام بر زحمتکشان ایران متحدان تاریخی طبقه کارگر ایران

سلام بر شریعتی فریاد آگاهی بخش خلق محروم ایران

سلام بر شریعتی نخستین منادی توحید اجتماعی و توحید انسانی و توحید تاریخی و

توحید فلسفی در عصر ما

سلام بر شریعتی ادامه دهنده نهضت تسلسلی توحید ابراهیم در عصر ما

سلام بر سوسیالیسم طبقاتی شریعتی پرچم دار مبارزه خاموش ابوذر در ربه تاریخی

ایران

سلام بر سوسیالیسم ساختاری شریعتی انتقال دهنده قدرت سیاسی و اقتصادی و

معرفتی از طبق حاکم جامعه به طبقه محکوم ایران

سلام بر سوسیالیسم برنامه‌ای شریعتی تنها نظام اجتماعی کننده تولید و توزیع در

جامعه ایران

سلام بر مستضعفین ایران تنها تکیه طبقاتی سوسیالیسم علمی شریعتی

برقرار باد پیوند زحمتکشان ایران

برقرار باد هژمونی سیاسی، اقتصادی، معرفتی مستضعفین ایران

بر افراشته باد نشر مستضعفین ایران پرچم خودآگاهی بخش اعتقادی، طبقاتی،

سیاسی، اجتماعی مستضعفین ایران

پیش بسوی پیوند پیشگامان مستضعفین ایران با طبق محروم جامعه ایران

زنده باد جنبش ضد طبقاتی کارگران ایران

زنده باد جنبش دموکراتیک دانشجویان ایران

زنده باد جنبش دموکراتیک زنان ایران

زنده باد جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ ایران

زنده باد پیوند دانشجوی ایران با طبقه کارگران ایران

برافراشته باد پرچم رهبری جنبش دانشجویی ایران در عرصه جنبش اجتماعی ۲۲
خرداد ۸۸

سلام بر نشر مستضعفین بازوی سازمان گریانه حزب مستضعفین ایران

والسلام

