

سلسله مباحثی در باب متدولوژی

«روش»

در گروه

«نگرش»

انتشارات مستضعفین



**شناسنامه کتاب:**

نام کتاب: «روش» در گرو «نگرش»

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: آبان ماه ۱۳۹۴

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)

[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

[info@nashr-mostazafin.com](mailto:info@nashr-mostazafin.com)

**انتشارات مستضعفین**



## فهرست مطالب

فصل اول.....	۷
چه نیازی به متدولوژی؟.....	۹
رسالت اول پیشگام.....	۱۲
رسالت دوم پیشگام.....	۱۴
چگونه حقیقت توسط پیشگام کشف می‌شود؟.....	۱۶
متدولوژی علمی لازمه کشف حقیقت برای پیشگام است.....	۲۵
کشف حقیقت در مرحله آزادی و استراتژی دو مرحله‌ای پیشگام.....	۲۸
فونکسیون سلاح کشف حقیقت پیشگام در عرصه مرحله اول استراتژی.....	۲۹
کشف حقیقت برای - دیدن و اندیشیدن و تولید فکر - درست توسط.....	۳۰
متدولوژی علمی تنها سلاح «کشف حقیقت» در دست پیشگام.....	۳۲
مبانی یا اصول پیش فرض متدولوژی محمد.....	۳۶
دیالکتیک کور و دیالکتیک روشن در گرو جهان‌بینی بسته و جهان‌بینی باز.....	۳۸
فصل دوم.....	۵۳
۱ - مقدمه.....	۵۵
۲ - تفسیر برای تغییر است یا تغییر برای تفسیر.....	۵۹
۳ - قرآن و منابع شناخت انسان.....	۶۳
۴ - امکان شناخت انسان از نظر قرآن.....	۶۶
الف - قوانین طبیعی آفاقی، قوانین انسانی - اجتماعی - تاریخی - انفسی.....	۶۸
ب - معرفت‌شناسی عینی - معرفت‌شناسی ذهنی - معرفت‌شناسی.....	۸۲



# فصل اول





## چه نیازی به متدولوژی؟

۱ - رسالت پیشگام در جامعه: رسالت پیشگام در هر جامعه‌ای بر پایه شرایط تاریخی- طبقاتی- فرهنگی و اجتماعی در آن جامعه شکل می‌گیرد، که شامل دو بخش می‌باشد:

الف - کشف حقیقت.

ب - تزیق خودآگاهی (طبقاتی یا خودآگاهی ملی و قومی و فرهنگی یا خودآگاهی انسانی) به متن طبقه و گروه اجتماعی مربوطه می‌باشد.

۲ - تعریف پیشگام: پیشگام عبارت است از عقلانیت نقادانه‌ای که رسالت خودآگاهی بخشیدن به مستضعفین جامعه خود را دارد.

۳ - تفاوت پیشگام با تکنوکرات: بر پایه مبانی این تعریف از پیشگام است که ما می‌توانیم به عنوان فونکسیون این مبانی تعریفی به طرح تفاوت - بین پیشگام و تکنوکرات- بپردازیم.

اولا - سازمان پیشگام؛ دارای رسالت مشخصی می‌باشد که آن؛ خودآگاه ساختن

مستضعفین جامعه می‌باشد، از آنجا که خودآگاهی که رسالت پیشگام است مانند - علم سیانس یا علم نالج - یک مقوله عام و مجرد و کلی و فرازمانی و فرامنطق‌های نمی‌باشد و صورت خاص و کنکرت دارد، لذا برعکس «علم» که؛ در بستر عقلانیت ابزاری که صورتی عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی دارد، همچنین «عالم» که در عرصه عقلانیت ابزاری جایگاهی عام و فرامنطق‌های و فرازمانی دارد<sup>۱</sup> و بر مبنای عقلانیت ابزاری پیشگام هم که - عقلانیت ابزاری- او اصطلاحاً تکنوکرات نامیده می‌شود، پس تکنوکرات هم می‌تواند به صورت عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی وجود داشته باشد.

اما در رابطه با پیشگام گفتیم که پیشگام عبارت است از؛ عقلانیت نقادان‌های که رسالت خودآگاهی بخشیدن جامعه را به عهده دارد (یعنی آنچنانکه در تکنوکرات «عقلانیت ابزاری» مطرح می‌باشد) در پیشگام «عقلانیت نقادانه» مطرح است، لذا در این رابطه تکنوکرات جایگاه خود را با پیشگام عقلانیت ابزاری تعریف می‌کند.

چرا که در پیشگام ابزاری (البته طرح ترم پیشگام ابزاری غلط می‌باشد و بیان آن در اینجا فقط جهت مقایسه بین عرصه عقلانیت ابزاری و عقلانیت نقادانه می‌باشد و در ادامه ما به جای «پیشگام ابزاری» که اصطلاحی غلط می‌باشد همان ترم «تکنوکرات» را به کار می‌بریم که اصطلاحی صحیح و علمی می‌باشد؛ و اصطلاح پیشگام را فقط در عرصه عقلانیت نقادانه به کار می‌گیریم) از آنجا که؛ «علم به معنای سیانس است و نه به معنای نالج» حال این سیانس می‌تواند در هر دیسیپلینی از آن مطرح شود؛ خواه دیسیپلین شیمی باشد و یا دیسیپلین طب باشد و یا دیسیپلین جامعه‌شناسی و... باشد، این سیانس که موضوع آن دیسیپلین است صورتی عام دارد و دلالت بر رابطه انسان با طبیعت و یا با جامعه و... می‌کند.

---

۱. یعنی در عرصه عقلانیت ابزاری ما همه جا یک پزشک داریم و یا یک عالم فیزیک داریم و یا عالم شیمی داریم. و عالم شیمی که در آمریکا تحصیل کرده است. می‌تواند در ایران و با همان فونکسیون که علم او در آمریکا دارد. در اینجا هم داشته باشد. یا پزشکی که صد سال پیش در هلند پزشک بوده است اگر امروز در قید حیات باشد می‌تواند با همان فونکسیون صد سال پیش در ایران هم به طبابت بپردازد. علی هذا.

اما در ترم پیشگام قضیه فرق می‌کند چرا که موضوع کار پیشگام) مانند تکنوکرات علم‌سیانس نیست و دیسیپلین‌های عقلانیت‌نقدانه مانند دیسیپلین‌های عقلانیت‌ابزاری بر پایه تمایز بین علم‌های سیانس شکل نمی‌گیرد، بلکه؛ بر پایه تنوع زمانی و مکانی و تاریخی جامعه بوجود می‌آید، به عبارت دیگر اگر در عرصه عقلانیت‌ابزاری ما می‌توانیم پزشکی ایران را به افغانستان یا لبنان یا عراق بفرستیم و در آنجا پزشکی ایرانی از همان فونکسیون‌برخوردار باشد که در ایران برخوردار است، در عرصه عقلانیت‌نقدانه ما نمی‌توانیم پیشگام مستضعفین ایران را به لبنان یا غزه یا افغانستان یا عراق بفرستیم، تازه اگر چنین کاری هم بکنیم پیشگام مستضعفین ایران در عراق و لبنان و غزه و افغانستان هیچ کاری نمی‌توانند انجام دهند! و تازه هر کاری هم که انجام دهند غلط می‌باشد و - سورنا را از دهان گشادش نواختن - خواهد بود.

چرا که موضوع کار پیشگام مستضعفین؛ «کشف پتانسیل‌های اجتماعی - سیاسی - طبقاتی در یک جامعه است» که دستاورد این کشف توسط پیشگام به صورت «خودآگاهی» مادیت‌سویژکتیو پیدا می‌کند، که پیشگام پس از کشف این خودآگاهی که برای او ایجاد مسئولیت می‌کند، رسالت دارد تا این خودآگاهی (طبقاتی یا خودآگاهی ملی یا خودآگاهی انسانی) را به درون طبقه یا گروه اجتماعی منتقل نماید، بر این اساس است که ما پیشگام مستضعفین به صورت کلی نداریم همچنین بر این مبنا است که ما نمی‌توانیم مانند تکنوکرات (عقلانیت‌ابزاری را که امری صادرات و واردات‌پذیر است)، پیشگام مستضعفین صادراتی به کشورهای دیگر داشته باشیم و یا پیشگام مستضعفین وارداتی از کشورهای دیگر جهان به کشور ایران داشته باشیم، همچنین ما نمی‌توانیم یک نشر مستضعفین عام داشته باشیم چرا که موضوع نشر مستضعفین «کشف خودآگاهی و انتقال خودآگاهی در عرصه عقلانیت‌نقدانه می‌باشد» طبیعی است که یک مقوله عام خودآگاهی مانند علم عام و همگانی سیانس در عرصه عقلانیت‌ابزاری نداریم، تا گفتیم خودآگاهی فوراً باید به آن اضافه کنیم که خودآگاهی در کدام جامعه؟ و آن جامعه در کدامین مرحله زمانی و مکانی و اجتماعی در تاریخ قرار دارد؟ اینجا است که تا گفتیم نشر مستضعفین، باید فوراً بپرسیم که نشر

مستضعفین در کدام جامعه؟ یا نشر مستضعفین در کدام طبقه؟ یا نشر مستضعفین در کدام مرحله تاریخی؟ یا در کدام شرایط اقلیمی و جغرافیائی و اجتماعی؟

به همین دلیل است که اگر به مرحله‌ای که معتقد گردیم نشر مستضعفین ما یک نشر مستضعفین عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی است، که در هر گوشه جهان و در هر مقطع تاریخی، و برای همه جوامع مختلف بشری می‌تواند مفید به فایده باشد! باید فاتحه این نشر مستضعفین را خواند و مطمئن باشیم که این نشر «خاکشیرسم مستضعفین» می‌باشد.<sup>۲</sup> بنابراین هر ملتی و کشوری باید نشر مستضعفین خاص خودش را داشته باشد و نشر مستضعفین ایران برای مستضعفین کشورهای دیگر از نگاه - اکسیولوژی یا ارزش‌شناسی - جز یک علم نالچ (نه علم سیانس) چیز بیشتری نخواهد بود و به همین ترتیب است که اگر نتیجه نشر مستضعفین برای جامعه ایرانی خودآگاهی باشد، برای پیشگام جامعه غیر ایرانی - صورت دانستن و دانائی پیدا می‌کند- و در این رابطه است که وظیفه پیشگام مستضعفین در هر جامعه‌ای این است که؛

### رسالت اول پیشگام:

خودآگاهی خاص و کنکرت آن جامعه را کشف کند و سپس آن را به جایگاه خاص خودش تزریق نماید. به عبارت دیگر نشر مستضعفین حق ندارد خودآگاهی طبقاتی را که خاص طبقه جامعه ایران می‌باشد و به جای آن طبقه، به یک طبقه اجتماعی دیگر در ایران تزریق کند، در آن صورت این خودآگاهی تزریقی هیچ فونکسیون نخواهد داشت؛ و یا در رابطه با خودآگاهی ملی که؛ در یک شرایط خاص اجتماعی و جهت وحدت ملی باید به گروه اجتماعی تزریق کند، اگر نشر مستضعفین اقدام به

۲. اشاره به داستان کیسه کش حمام و جویز خاکشیر برای هر کس که از او راجع به کمر درد تا بدهی و... سوال می‌کردند. که معلم کبیرمان در کنفرانس تشیع علوی و صفوی تحت عنوان «اسلام خاکشیرسیم» مطرح می‌کند.

چنین کاری بکنند فونکسیون آن ایجاد تفرقه در جامعه به جای وحدت ملی خواهد بود، در رابطه با خودآگاهی انسانی هم قضیه به همین ترتیب است، در زمانی که بحث خودآگاهی انسانی مطرح می‌شود موضوع آن «انسان» به معنای اعم کلمه است، نه طبقه خاص یا ملت خاص، نشر مستضعفین باید مخاطبش از طبقه در مرحله خودآگاهی طبقاتی و از ملت در مرحله خودآگاهی ملی، به کل بشریت از هر رنگ و پوستی برگرداند. البته آنچنانکه فوقاً مطرح شد؛ به موازات تغییر جامعه و طبقه و زمان تاریخی، نوع خودآگاهی هم عوض می‌شود و به موازات تغییر خودآگاهی - هم به لحاظ مضمونی و هم به لحاظ نوعی- خودآگاهی پیشگام مستضعفین هم عوض می‌شود.

به عبارت دیگر یک نفر مانند فرانتز فانون ممکن است برای ملت الجزایر در دهه ۵۰ و ۶۰ روشنفکر باشد، اما همین فرانتز فانون در آن دهه برای ملت ایران یک - عالم - است نه یک پیشگام، پیشگام بودن او فقط برای ملت الجزایر و در دهه ۵۰ و ۶۰ می‌باشد حتی او برای دهه ۸۰ و ۹۰ ملت الجزایر پیشگام نمی‌باشد، چرا که شرایط اجتماعی و طبقاتی و تاریخی ملت الجزایر بعد از پیروزی انقلاب تغییر کرده است و جامعه الجزایری نیازمند به پیشگام جدیدی می‌باشد تا خودآگاهی جدید ملت الجزایر را کشف کند و آن را به طبقه یا گروه اجتماعی الجزایری تزریق نماید. همچنین در رابطه با این موضوع اگر پیشگام ایرانی در خارج زندگی می‌کند و او در فکر آن است که به عنوان پیشگام ملت ایران یا جامعه ایران یا طبقه‌ای در ایران رسالت خود را ایفاء نماید، باید بر پایه کشف خودآگاهی جامعه ایران مسئولیت و وظیفه خود را تعریف کند و نه بر پایه خودآگاهی کشورهای اروپایی یا آمریکایی اگر برای ملت اروپا و آمریکا مقابله با گرم شدن زمین و نقش مخرب گازهای گلخانه‌ای یک وظیفه عمده می‌باشد، برای ملت ایران این یک وظیفه فرعی است، چرا که در این رابطه ملت ایران نه سر دیگ است و نه ته دیگ! ماحصل این که:

الف - پیشگام عقلانیت نقادی است نه عقلانیت ابزاری.

ب - عقلانیت ابزاری به خاطر این که موضوع کارش علم سیانس می‌باشد در هر دیسیپلین صورتی عام و کلی دارد، اما عقلانیت نقادی به خاطر این که موضوعش خودآگاهی اجتماعی می‌باشد دارای صورتی خاص و مشخص و کنکرت می‌باشد.

ج - عقلانیت ابزاری موضوع کار تکنوکرات است در صورتی که عقلانیت نقادی موضوع کار پیشگام می‌باشد.

د - عقلانیت نقادی پیشگام زمان پذیر و جامعه پذیر و... می‌باشد در صورتی که عقلانیت ابزاری نه زمان پذیر است و نه جامعه پذیر می‌باشد.

### رسالت دوم پیشگام:

که مبنای رسالت اولش می‌باشد کشف حقیقت است اگر پیشگام نتواند حقیقت را کشف کند طبعاً توانائی کشف خودآگاهی را هم نخواهد داشت، زیرا خودآگاهی پیشگام در کادر یک عقلانیت نقادانه حاصل می‌شود که هدف از انتقال این خودآگاهی کاهش درد و رنج اجتماعی جامعه می‌باشد و انجام این عقلانیت نقادانه با نقد قدرت در جامعه صورت می‌گیرد، از آنجائی که قدرت در جامعه بر سه پایه - زر و زور و تزویر - تقسیم می‌شود لذا عقلانیت نقادانه پیشگام هم بر پایه نقد سه قدرت زر و زور و تزویر در جامعه خودش به انجام می‌رسد، لذا بر پایه این اصل فوق که؛ چون قدرت در جوامع مختلف که سه پایه آن صورت خاص و کنکرت دارد، نمی‌شود دستاورد نقادانه آن کشور و آن جامعه را به یک کشور و یک جامعه دیگر منتقل کرد.

در همین راستا می‌توانیم به نکته مهم دیگری هم اشاره کنیم که در سوالی گفته می‌شود؛ چرا در نشر مستضعفین ارگان عقیدتی سیاسی و ثنوریک حزب مستضعفین ایران از مسائل سیاسی منطقه‌ائی یا کشورهای دیگر مطرح نمی‌شود؟ که برای پاسخ به این سوال و با اشاره به مقدمه‌ائی که سارتر بر کتاب مغضوبین زمین اثر فرانتز فانون می‌نویسد، در آن مقدمه می‌گوید که: «من این کتاب (فرانتز فانون) را در فرانسه

ترجمه کردم چراکه کتاب فانون یک کتاب نیست بلکه یک مبحث ساعتی است. که من آن را گرفته‌ام و در روسپی خانه پاریس منفرجه می‌کنم.» به عبارت دیگر آنچه سارتر در اینجا می‌خواهد بگوید عبارت از این حقیقت که؛ او یک روشنفکر فرانسوی و حداکثر یک روشنفکر اروپای غربی بود و زمانی سارتر اقدام به ترجمه و مقدمه نویسی بر کتاب مغضوبین زمین می‌کند که می‌داند این کتاب یک نقد قدرت - قدرت سه گانه حاکم- بر کشور فرانسه می‌باشد و از آنجائی که فانون قدرت حاکم بر فرانسه را نقد می‌کند، در نتیجه سارتر می‌تواند به عنوان روشنفکر جامعه فرانسه از کتاب او به عنوان یک - پیام خودآگاهی بخش- برای مردم فرانسه استفاده کند. بنابراین با توجه به این مساله است که نشر مستضعفین به عنوان ارگان حزب مستضعفین ایران وظیفه انتقال خودآگاهی در سه ساحت «خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی ملی و خودآگاهی انسانی» را برحسب شرایط مختلف زمانی خویش دارد و سر پل انتقال این خودآگاهی سه گانه؛ به توسط «خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی اجتماعی» صورت می‌گیرد.

لذا نشر مستضعفین ایران برای این که در این وظیفه و مسئولیت خود دچار مجرد اندیشی و ذهنی گریزانی نشود تنها در صورتی به تحلیل اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی کشورهای دیگر می‌پردازد که بدانند این تحلیل نه به عنوان دانستن که جهت اشباع نظری در اختیار طرفداران خود قرار می‌دهد، بلکه بالعکس به عنوان یک عامل یا کاتالیزور خودآگاهی بخش در خدمت جامعه ایران قرار می‌گیرد، و اگر نه بدون در نظر گرفتن این عامل، اگر تنها بخواهد بر پایه دانستن به تحلیل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی کشورها و ملت‌های دیگر بپردازد، حاصلی جز انباشت ذهنی و اشباع نظری که خود یک عامل پاسیفیسم است نخواهد داشت. البته باز هم تاکید می‌کنیم تا زمانی که تحلیل سرنوشت خلق‌های دیگر عامل انتقال تجربه و یا زمینه رشد خودآگاهی توده‌های خودمان بشود، و جهت رشد خودآگاهی توده‌ها صورت گیرد، عاملی برای انتقال تجربه مبارزاتی به توده‌های ما می‌گردد. بنابراین مسئولیت اولیه پیشگام کشف حقیقت می‌باشد و کشف حقیقت پیشگام بر پایه ادبیات نقادانه او

نسبت به قدرت سه گانه حاکم بر جامعه صورت می‌گیرد. اما سوال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود و این که:

### چگونه حقیقت توسط پیشگام کشف می‌شود؟

اگر آموختیم کشف حقیقت کلید «کشف خودآگاهی و زمینه انتقال خودآگاهی» به توده‌ها می‌باشد، حال این سوال فر به مطرح می‌شود که؛ این حقیقت کشف شده چه می‌باشد که مضمون خودآگاهی را برای توده‌ها دارد و در عرصه نقد قدرت‌های سه گانه حاکم بر جامعه بوجود می‌آید؟ در یک کلام مضمون حقیقت کشف شده عبارت می‌باشد از «باورهای استحال شده توده‌ها» به عبارت دیگر آنچه باعث می‌گردد که پیشگام در عرصه کشف - حقیقت خود - این حقیقت کشف کرده خود را بدل به خودآگاهی اجتماعی بکند، به عبارت دیگر پیشگام «توسط کشف حقیقت عامل تغییر باورهای اجتماعی را فراهم می‌کند» و با جایگزین کردن باور راستین کشف کرده، به جای باورهای گذشته - خودآگاهی طبقاتی و اجتماعی و اعتقادی - در جامعه بوجود می‌آورد، چراکه انسان‌ها همواره بر مبنای باورهای «اعتقادی یا سنتی یا تاریخی یا طبقاتی» زندگی می‌کنند و تا زمانی که این باورها تغییر نکند خودآگاهی در آن‌ها تحقق پیدا نمی‌کند.

مولانا در کل مثنوی فقط یک بار از لاک - دون نگرانه - عارفانه خود خارج شده و یا در وادی اجتماع و رسالت پیشگام و طریقه انتقال خودآگاهی از متن جامعه به درون خودآگاهی ساز توده‌ها را تبیین نموده است، و آن در داستان «مسجد مهمان کش» در دفتر سوم صفحه ۵۷۵ - از سطر دوازده به بعد می‌باشد، حقیقت این داستان بدین صورت است که: یک مسجدی بود در شهر ری و باور مردم بر آن بوده است که؛ هر کس شب در این مسجد مهمان شود، مسجد مهمانش را می‌کشد. البته در باب این که این مسجد وجود داشته یا نه، هم از خود داستان بر می‌آید، و هم با توجه به این که قضیه بیش از این که یک موضوع تاریخی باشد یک جنبه اساطیری در میان مردم



داشته است، لذا در این رابطه بود که مولانا از این قصه غیر تاریخی و غیر واقعی بهترین استفاده را می‌کند. به این صورت که مولانا آن - مسجد مهمان کش- را نماد باورهای سنتی و خرافه‌ای جامعه می‌گیرد که باعث زمین گیر شدن توده‌ها می‌گردد و تا زمانی هم که این باورهای سنتی و خرافه‌ای در جامعه توسط پیشگام عوض نشود، امکان تحقق خودآگاهی و انتقال آن به متن مردم وجود نخواهد داشت. او در آغاز این داستان به بیان باورهای سنتی و خرافه‌ای می‌پردازد:

مسجدی بد بر کنار شهر ری	یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی
که نه فرزندش شدی آن شب یتیم	هیچ کس در وی نخفتی شب ز بیم
صبحدم چون اختران در گور رفت	بس که اندر وی غریب عور رفت
صبح آمد خواب را کوتاه کن	خویشتن را نیک ازین آگاه کن
اندرو مهمان کشان با تیغ کند	هر کسی گفتی که پریانند تند
کین رصد باشد عدو جان و خصم	آن دگر گفتی که سحرست و طلسم
بر درش کای میهمان اینجا مباش	آن دگر گفتی که بر نه نقش فاش
ورنه مرگ اینجا کمین بگشایدت	شب مخسب اینجا اگر جان بایدت
غافل ی کاید شما کم ره دهید	وان یکی گفتی که شب قفلی نهید

مشاهده کردید که مولانا پس از طرح خرافات از زبان خود مردم، در باره آن مسجد مهمان کش یک مرتبه موضوع صحبت را عوض می‌کند و سکانس جدید نمایشنامه را به نمایش می‌گذارد و آن زمانی است که به شرح حال آن پیشگام شب جامعه می‌پردازد که در لباس آن مهمان تازه وارد شب هنگام به جامعه، جهت خوابیدن در آن مسجد مهمان کش (بخوان باورهای سنتی جامعه) وارد آن جامعه می‌شود و میهمان شب تصمیم می‌گیرد که باورهای خرافی مردم را در هم بشکند تا با جایگزین کردن باورهای نوین، زمینه خودآگاهی و تحول جامعه را فراهم کند. البته از نظر مولانا آنچنانکه در این سکانس داستان خواهید دید نخستین کاراکتر این چنین پیشگامی - مرگ جوئی- می‌باشد، چنان که در این داستان مولانا در رابطه با کاراکتر مرگ جوئی پیشگام، بزرگترین پیشگام بشر را حسین بن علی و صحنه کربلای حسین

می‌داند:

تا یکی مهمان در آمد وقت شب	کو شنیده بود آن صیت عجب
از برای آزمون می‌آزمود	زانک بس مردانه و جان سیر بود
گفت کم گیرم سر و اشکمب‌های	رفته گیر از گنج جان یک حبه‌ای

بعد از این که پیشگام وارد جامعه ری شد و تصمیم گرفت تا با باورهای مردم مقابله کند، برای شکستن باورهای مردم ابتدا تصمیم گرفت تا شب در مسجد بخوابد و مردم که دیدند این پیشگام تصمیم گرفته است تا باورهای خرافی آن‌ها را بدل نماید، ابتدا کوشیدند با نصیحت پیشگام را از برخورد با ذهنیت آن‌ها منع نمایند:

قوم گفتندش که هین اینجا مخسب	تا نکوبد جان ستانت همچو کسب
که غریبی و نمی‌دانی زحال	کاندر اینجا هرکه خفت آمد زوال
اتفاقی نیست این بارها	دیده‌ایم ما جمله اصحاب نهی

پس از این که مردم دیدند با طرح این خرافات (در باب مسجد مهمان کش) پیشگام تازه وارد مرعوب آن واقع نمی‌شود و آماده قبول این باورهای خرافی آن‌ها نمی‌باشد، تصمیم گرفتند از زاویه دیگری به تهدید پیشگام و ایجاد رعب در دل او بپردازند:

قوم گفتندش مکن جلدی برو	تا نگرده جامه و جانت گرو
آن زدور آسان نماید به نگر	که به آخر سخت باشد ره گذر

بالاخره آن مهمان شب در پاسخ به همه این آسمان و ریسمان‌ها که مردم در برابر او نشان دادند، با تاسی از کربلای حسین آخرین موضع خود را در برابر آن‌ها اعلام کرد:

آن غریب شهر سر بالا طلب	گفت می‌خسیم در این مسجد به شب
مسجدا گر کربلای من نشوی	کعبه حاجت روای من نشوی
هین مرا بگذارای بگزیده دار	تا رسن بازی کنم منصور وار

زیباترین ترمی که مولانا جهت تعریف پیشگام مطرح می‌کند همین «غریب سر بالا

طلب» می‌باشد که در این ترم و اصطلاح تمامی مشخصات یک پیشگام نهفته است، چرا که پیشگام در عرصه پراتیک خود غریب است و غربت او به خاطر فهم اوست و آنچنانکه مولانا می‌گوید؛ فهم او مضمون سر بالا طلب دارد، بالاخره آن مرد شب به درون مسجد رفت ولی تصمیم گرفت از درون -استراتژی تغییر باورهای مردم- را به اجرا بگذارد و نه از بیرون:

باز گو کان پاکباز شیر مرد	اندر آن مسجد چه به نمودش چه کرد
خفت در مسجد خود او را خواب کو	مرد غرقه گشته چون خسپد بجو
خواب مرغ و ماهیان باشد همی	عاشقان را زیر غرقاب غمی
نیم شب آواز با هولی رسید	کایم آیم بر سرتای مستفید
پنج کرت این چنین آواز سخت	می‌رسید و دل همی شد خت‌خت
گفت چون ترسم چو هست این طبل	عید تا دهل ترسد که زخم او را رسید
چونک بشنود آن دهل آن مرد دید	گفت چون ترسد دلم از طبل عید
گفت با خود هین ملرزان دل کزین	مرد جان بد دلان بی یقین
وقت آن آمد که حیدروار (علی ابن ابیطالب وار)	من ملک گیرم یا بپردازم بدن
بر جهید بانگ بر زد کای کیا	حاضرم اینک اگر مردی بیا
در زمان بشکست ز آواز آن طلسم	زر همی ریزید هر سو قسم قسم
ریخت چندان زر که ترسید آن پسر	تا نگیرد زر به بیرون راه در
بعد از آن برخاست آن شیر عتید	تا سحرگه زر به بیرون می‌کشی

چنانکه مشاهده کردید بالاخره آن مرد با خوابیدن در مسجد به صورت عملی با باورهای مردم مقابله کرد و بعد که توانست آن خرافه‌های اعتقادی مردم را توسط کشف حقیقت زیر و رو کند، آن باورهای سنتی و خرافه‌های مردم بدل به خودآگاهی شد و همین خودآگاهی بود که به صورت آن «زرها از آن گنج‌های پنهان» سر ریز شد، آنچنانکه مشاهده کردید مولانا در این داستان به بیان استراتژی پیشگام که در رابطه با تغییر باور جامعه که گرفتار سنت و خرافات و کلاسیسم است، می‌پردازد و در این رابطه است که اصول زیر را به عنوان پیش فرض دیدگاه خود قرار می‌دهد:

۱ - از نظر مولانا؛ مهم‌ترین عاملی که توده‌ها و جامعه را زمین گیر می‌کند سنت‌های اجتماعی است (که این سنت‌های اجتماعی یا به صورت تاریخی و یا به شکل فرهنگی و یا به صورت مذهبی و یا در شکل روابط تولیدی در میان جامعه رواج پیدا کرده است) و تا زمانی که این سنت‌ها در جامعه دچار تغییر و تحول نگردد، امکان تحول اجتماعی وجود نخواهد داشت. در این داستان مولانا سنت‌های اجتماعی را در شکل خرافاتی که مردم در رابطه با مسجد مهمان کش معتقد بودند و بر پایه آن خرافات آن مهمان را (یا آن پیشگام را) نصیحت می‌کردند، بیان می‌کند. شاید طرح مسجد در این داستان به صورت خرافه‌های اعتقادی و مذهبی باشد که اگر چنین باشد، مولانا وجه عمده سنت‌ها و خرافات اجتماعی را در قالب خرافات اعتقادی و مذهبی می‌داند، که در چنین صورتی دستاورد بسیار پر ارزشی خواهد بود.

۲ - از نظر مولانا سنت‌های اجتماعی به شکلی که در میان توده‌ها نهادینه شده باشد؛ خواه در شکل اقتصادی یا روابط تولیدی باشد و یا در شکل فرهنگی و تاریخی و یا در شکل مذهبی، به هر حال برای تحول آن باید فقط و فقط از طریق «عمل تحول سوژکتیوی پیشگام» آغاز گردد، چرا که سنت‌ها در شکل گیری خود اگرچه ریشه در ابژکتیو تاریخ و جامعه دارد، اما پس از این که نهادینه شدند، خود به صورت - سوژکتیو و مستقل - عمل می‌کند، لذا از نظر مولانا پیشگام در اولویت مسئولیت‌هایش باید - نقد فرهنگی - جامعه را در دستور کار خود قرار دهد.

آنچنانکه در تعریف پیشگام مطرح کردیم و گفتیم که؛ پیشگام عبارت است از؛ «عقلانیت نقادانه قدرت در سه شکل آن» که می‌تواند در هر جامعه باشد، اما آن تعریفی که مولانا در این داستان از پیشگام ارائه می‌دهد، غیر از تعریف فوق از پیشگام می‌باشد، از نگاه مولانا و مطابق آنچه در این داستان می‌گوید پیشگام عبارت از؛ مسئولیت نقادانه سنت‌های یک جامعه است. یعنی از نظر مولانا پیشگام با نقد قدرت‌های سه گانه حاکم در یک جامعه (آنچنانکه شریعتی می‌گوید) و انتقال آن به درون خودآگاهی توده‌ها، جامعه را دچار تحول نمی‌کند بلکه او با نقد - سنت‌های

اجتماعی- جامعه را آباستن تحول می‌کند، اگر بخواهیم همین نظر مولانا را تئوریزه و این چنین مطرح کنیم که؛ از نظر مولانا؛ فرهنگ (یا سوپزکتیو) جامعه زیربنای یک جامعه را تشکیل می‌دهد، و خود فرهنگ در جامعه عبارت می‌باشد از؛ مجموعه باورهای - فردی و اجتماعی و تاریخی و اعتقادی و قومی و ملی و...- که با تحول آن‌ها، جامعه دچار تحول زیرساختی می‌شود. یعنی از نظر مولانا؛ تا زمانی که باورهای شخصی، باورهای اجتماعی، باورهای تاریخی، باورهای قومی و ملی یک جامعه را عوض نکنیم، امکان تحول سوپزکتیو و تحول فرهنگی و تحول ابزکتیو در آن جامعه وجود نخواهد داشت. در استراتژی تحول فرهنگی و سنتی پیشگام از نظر مولانا (که بر پایه تغییر باورها امکان پذیر است) مشخص نشده است که کدام باورها اولویت پیدا می‌کند؟ نکته‌ای که در تئوری مولانا هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. اگر قبول کنیم که سوپزکتیو یک جامعه فرهنگ آن جامعه را تشکیل می‌دهد و اگر این را هم بپذیریم که زیرساخت فرهنگ آن جامعه باورهای آن جامعه را تشکیل می‌دهد. چنانکه فوقاً مطرح کردیم باورهای یک جامعه صورت یک دست ندارد و خود به چند دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

اول - باورهای شخصی و فردی؛ که شخص بر پایه احساسات و عواطف فردی خود و در بستر پراتیک شخصی بدست آورده است.

دوم - باورهای اعتقادی و مذهبی؛ که فرد باور اعتقادی را به صورت - خودآگاهی یا جبری- به یک مذهب و یا به یک مکتب در شکل مثبت یا منفی کسب می‌کند.

سوم - باورهای طبقاتی؛ که شخص این باورها را بر پایه جایگاه طبقاتی خود که به شکل جبری است و بر پایه روابط تولیدی و مشخص حاکم بر جامعه قرار دارد، در خود بوجود می‌آورد.

چهارم - باورهای اجتماعی و تاریخی و نژادی و قومی و جغرافیائی و... است؛ که در زندگی اجتماعی شخص در او بوجود می‌آید.

حال با توجه به این توضیح آنچه که در استراتژی - تغییر باورهای مولانا- قابل سوال می‌باشد، این که؛ هیرارشی و اولویت بندی جهت تغییر باورها چگونه می‌باشد؟ چراکه باورها را نمی‌توان در عرصه استراتژی به صورت فله‌ای دچار تحول کرد، بلکه برای تغییر باورها ابتدا باید یک آرایشی در باورها به وجود آورد و سپس بر پایه آن آرایش و هیرارشی، باورهائی را که جنبه زیربنائی دارد، مشخص کنیم و بر پایه تغییر باورهای زیربنائی «استراتژی تغییر باور» را به مرحله عمل درآوریم. زیرا تنها پس از تغییر آن باورهای - زیربنائی- است که باورهای - روبنائی- خود به خود تغییر می‌کند. این موضوع از اهم موضوعاتی است که در -استراتژی تغییر باور- مولانا مغفول افتاده است. البته اگر همین جا بین استراتژی تغییر باور در نگاه شریعتی و با استراتژی تغییر باور از نگاه مولانا - قیاس- بکنیم، موضوع بهتر معنی می‌شود، چراکه هم شریعتی و هم مولانا به استراتژی تغییر باور اعتقاد دارند، با این تفاوت که مولانا به استراتژی تغییر باور به صورت فله‌ای اعتقاد دارد و بدون تغییر آرایش آن‌ها. اما شریعتی بر پایه تعریفی که از پیشگام می‌کند و می‌گوید که: «پیشگام عقلانیت منتقد قدرت سه گانه جامعه است که بر پایه خودآگاهی اجتماعی و با معلول نقد قدرت سه گانه حاکم بر جامعه؛ ابتدا به تغییر باورهای اعتقادی و مذهبی در جامعه می‌پردازد و از آنجا که باورهای اعتقادی زیربنای تمامی باورهای تاریخی و فردی و... می‌باشد. لذا با تغییر باورهای اعتقادی (زیربنائی) تمامی - باورهای روبنائی- نیز دچار تغییر و تحول می‌شود.»

مثلا اگر از نگاه دکتر شریعتی بتوانیم در جامعه خودمان باورهای اعتقادی موجود را در بستر نقد قدرت سه گانه حاکم که ایجاد «خودآگاهی اجتماعی» می‌کند، عوض کنیم، باورهای دیگر درون جامعه هم عوض می‌شود و جامعه آماده «تحول اجتماعی» می‌گردد. در راستای استراتژی تغییر باور بود که شریعتی بزرگترین مسئولیت خود را تغییر بینش - تشیع صفوی- و تاریخی حاکم بر باور مردم به - تشیع علوی- تعریف می‌کرد. چراکه معتقد بود تشیع صفوی در جامعه ما مثل کارخانه پتروشیمی است که از - خون- تریاک می‌سازد؛ لذا اگر در صدد تغییر دوباره این تریاک به خون

هستیم، باید این تشیع استحاله شده به صفوی را به - تشیع اولیه علوی- که تشیع علی می‌باشد، باز گردانیم. اگر این استحاله اعتقادی را در جامعه به انجام برسانیم، قطعاً تمامی باورهای دیگر جامعه ما نیز دچار تحول می‌شود.

نکته مهم دیگری که داستان مولانا در عرصه استراتژی - تغییر باور خود- به عنوان بستر حرکت پیشگام و در جهت تغییر باور مردم بر آن تکیه می‌کند؛ «عمل اجتماعی» است.

البته مولانا برای این که به این داستان پایه اعتقادی ببخشد، آن را از زبان محمد پیامبر اسلام مطرح می‌کند، در دفتر سوم از صفحه ۵۸۰- سطر اول آمده که:

گفت پیغمبر سپهدار غیوب	لا شجاعه یا فتی قبل الحروب
وقت لاف عز و مستان کف کنند	وقت جوش جنگ چون کف بی فنند
وقت ذکر غز و شمشیرش دراز	وقت کرو فر تیغش چون پیاز
وقت اندیشه دل او زخم جو	وقت ضربت می‌گریزد کو بکو
من عجب دارم زجویای صفا	کو رمد در وقت صیقل از جفا
عشق چون دعوی جفا دیدن گواه	چون گواهد نیست شد دعوی تباه
چون گواهی خواهد این قاضی مرخ	بوسه ده بر مار تا یابی تو گنج
آن جفا با تو نباشدای پسر	بلکه با وصف بدی اندر تو در
بر نم چوبی که آن را مرد زد	بر نم آن را نزد بر گرد زد
گر بزد مر اسب را آن کینه کش	آن نزد بر اسب زد بر سسکش
تا زسکسک وا رهد خوش پی شود	شیره را زندان کنی تا می‌شود
گفت چندان آن یتیمک را زدی	چون نترسیدی زقهر ایزدی
گفت کی او را زدمای جان دوست	من بر آن دیوی زدم کو اندر وست
مادر ار گوید تو را مرگ تو باد	مرگ آن خو خواهد مرگ فساد
آن گروهی کز ادب بگیرختند	آب مردی آب مردان ریختند
عادلانشان از وغا واراندند	تا چنین حیز و مخنث ماندند

لا ف و غره ژاژ خارا کم شنو	با چنینهها در صف هیجا مرو
زانک زاد و کم خبالا گفست حق	کز رفاق سست بر گردان ورق
که گر ایشان با شما همره شوند	غازیان بی مغز همچون که شوند
خویشتن را با شما هم صف کنند	پس گریزند و دل صف بشکنند
پس سپاهی اندکی بی این نضر	به که با اهل نفاق اید حشر
هست بادام کم خوش بیخته	به زیسباری بتلخ آمیخته
تلخ و شیرین گره به صورت یک شی اند	نقص از آن افتاد که همدل نیند
گبر ترسان دل بود کو از گمان	می‌زید در شک زحال آن جهان
می‌رود در ره نداند منزلی	گام ترسان می‌نهد اعمی دلی
چون نداند ره مسافر چون رود	با تردها و دل پر خون رود
هر که گوید های این سو راه نیست	او کند از بیم آنجا وقف و ایست
ور بداند ره دل با هوش او	کی رود هر های و هو در گوش او
پس منشو همراه این اشتر دلان	زانک وقت ضیق و بیمند افلان
پس گریزند و تو را تنها هلند	گرچه اندر لاف سحر بابلند
تو ز رعنایان مجو هین کارزار	تو زطاوسان مجو صید و شکار
طبع طاوس است و وسواسست کند	دم زند تا از مقامت بر کند

آنچنانکه از ابیات فوق مولانا بر می‌آید:

الف - پیشگام در عرصه پراتیک اجتماعی است که جوهر و صداقت و ماهیت واقعی خود را به نمایش می‌گذارد.

گفت پیغمبر سپهدار غیوب لا شجاعه یا فتی قبل الحروب

ب - تنها عاملی که بستر خودسازی پیشگام می‌باشد همان سختی‌های پراتیک اجتماعی است.

من عجب دارم زوجویای صفا کو رمد در وقت صیقل از جفا



عشق چون دعوی جفا دیدن گواه  
چون گواهِت نیست شد دعوی تباه  
آن جفا در تو نباشدای پسر  
به لک در وصف بدی اندر تو در

ج - آنچه باعث می‌شود که فرد در عرصه پراتیک اجتماعی اسیر شک و تذبذب گردد انحراف نگرش و عدم هدفدار دیدن جهان هستی است.

گبر ترسان دل بود کو از گمان  
می‌زید در شک زحال آن جهان  
می‌رود در ره نداند منزلی  
گام ترسان می‌نهد اعمی دلی

د - شناخت به راه در استراتژی تغییر باور از نظر مولانا پله اول نیاز پیشگام می‌باشد.

چون نداند ره مسافر چون رود  
با تردها و دل پر خون رود  
هر که گویدهای این سو راه نیست  
او کند از ترس آنجا وقف و ایست  
ور بداند ره دل با هوش او  
کی رود هرهای و هو در گوش او

ه - شرط پیگیر بودن پیشگام در حرکتش داشتن توان مقاومت در برابر سختی‌های پراتیک اجتماعی می‌باشد.

تو ز رعنايان مجو هين كارزار  
تو زطاوسان مجو صيد و شكار

### متدولوژی علمی لازمه کشف حقیقت برای پیشگام است:

متطابق آنچه تاکنون در رابطه با مسئولیت پیشگام گفته شد در می‌یابیم که؛ لازمه اولیه حرکت پیشگام با هر تعریفی که از پیشگام بکنیم «کشف حقیقت» می‌باشد، یعنی چه پیشگام را عقلانیت نقادانه قدرت سه گانه حاکم در جهت خودآگاه کردن جامعه بدانیم (آنچنانکه شریعتی تعریف می‌کند) و چه پیشگام را مسئولیت انسانی جهت تغییر سنت و فرهنگ جامعه معنی کنیم (آنچنانکه مولانا مطرح می‌کند)، در هر دو حال نیاز اولیه حرکت پیشگام کشف حقیقت می‌باشد. چراکه توان کشف حقیقت در پیشگام

است که او را مبدل به انسانی می‌کند که می‌تواند جامعه و فرهنگ خود را بشناسد، و هم بر پایه شناخت جامعه و فرهنگ اجتماعی خود - توسط خودآگاهی اعتقادی و اجتماعی که از قبل دارا بود- و توان کشف حقیقت را به دست آورده بود، جامعه را دچار تحول اجتماعی بکند. در هر دو تعریف فوق عامل توان تحول اجتماعی توسط پیشگام به میزان توان او در کشف حقیقت منوط می‌باشد. با این تفاوت که در تعریف اول از پیشگام (که تعریف شریعتی می‌باشد) توان کشف حقیقت توسط پیشگام زمانی که از مرحله خودآگاهی اعتقادی خود او عبور کرد<sup>۳</sup> برای پیشگام باعث زایش مسئولیت اجتماعی می‌کند که مسئولیت اجتماعی عاملی می‌شود تا او بر پایه آن جهت خودآگاهی بخشیدن به جامعه‌ائی که - مسئولیت خودآگاه کردن آن را به عهده دارد- وارد کارزار شود.

برای پیشگام کشف حقیقت در عرصه استراتژی دارای دو مرحله رهائی (لا یا نفی زر و زور و تزویر) و آزادی (الا یا اثبات سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم) محسوب می‌گردد. مولانا می‌گوید:

چون به آزادی نبوت هادی است                      مومنان را ز انبیاء آزادی است

آنچنانکه مولانا می‌گوید مسئولیت اجتماعی مومنان یا پیشگام -آزادی- است. برای انجام این مسئولیت اجتماعی یا نیل به آزادی است که پیشگام بر پایه آن توان کشف حقیقت استراتژی دو مرحله‌ای «لا» و «الا» را برای خود تبیین می‌نماید، که عبارت می‌باشد از:

مرحله اول: مرحله لا (یا مرحله نفی، یا مرحله...) که انجام آن توسط پیشگام به وسیله خودآگاه ساختن جامعه به ماهیت قدرت سه گانه حاکم بر آن‌ها، یعنی همان «رب الناس» یا استبدادگران قدرت حاکم و «اله الناس» یا استعمارگران قدرت

۳. فراموش نکنید تعریف پیشگام در همین جا هم از نظر شریعتی همان تعریف مولانا از پیشگام می‌باشد. آنچنانکه مولانا هم می‌گوید: «آن غریب شهر سر بالا طلب».

حاکم و «ملک الناس» یا استثمارگران قدرت حاکم، که توده‌ها را اسیر زنجیر استبداد و استثمار و استعمار ساخته‌اند و امکان هر گونه تحول و رشد و اعتلای را از توده‌ها گرفته‌اند، تحقق پیدا می‌کند.

مرحله دوم: یا مرحله «الا» (یا مرحله اثباتی یا مرحله آزادی برای...) در این مرحله از استراتژی پیشگام و پس از این که توده‌ها از اسارت زنجیر سه گانه استبداد و استثمار و استعمار به مرحله رهائی رسیدند، مرحله آزادی توده‌ها شروع می‌شود. در مرحله مرحله اثباتی (یا «الا» و برعکس مرحله «لا» که مرحله ویرانی بود)، مرحله آبادانی است و توده‌ها در این مرحله باید به برپائی ساختمان آرمانی خود بپردازند، اگر مرحله ویرانی (لا) به مرحله آبادانی (الا) نرسد، تمامی دستاوردهای مرحله رهائی توده‌ها نصیب قدرت‌های سه گانه جدید و تازه به دوران رسیده می‌شود، که باعث می‌شود تا به شکل مهیب‌تری بر کرده توده‌ها سوار شوند.

به این علت است که کار پیشگام و کار توده‌ها در مرحله (الا) بسیار مشکل‌تر از مرحله (لا) می‌باشد، در مرحله (لا) کار پیشگام و کار توده‌ها تخریب و نقد و نفی است و این امر نسبت به مرحله سازندگی (یا مرحله الا) که کار پیشگام و توده‌ها «بنائی و سازندگی و اثباتی» می‌باشد، کاری چندان مشکل نمی‌باشد، زیرا در مرحله آزادی (یا الا) است که پیشگام و توده‌ها باید -آن را برپایه «سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم» و یا توسط -اجتماعی کردن اقتصاد و اجتماعی کردن سیاست و اجتماعی کردن معرفت- مادّیت عینی بخشند. بنابراین اگر در مرحله استراتژی (لا) که حاصل آن رهائی توده‌ها از سه قدرت زر و زور و تزویر می‌باشد، به مرحله استراتژی (الا) که حاصل آن آزادی توده‌ها توسط -سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم- است نیاانجامد، نه تنها مرحله رهائی در خدمت اعتلای توده‌ها نخواهد بود و عامل تحول اجتماعی نمی‌گردد، بلکه وسیله‌ائی جهت انحطاط بیشتر توده‌ها می‌گردد. چراکه تجربه تاریخ نشان داده است که همیشه گرگ‌ها و موش‌ها و روباه‌های تازه به دوران رسیده، پس از -رهائی توده‌های به آزادی رسیده- بسیار درنده تر و خونخوارتر و عوام فریب تر از مرحله قبل از رهائی می‌باشند!

## کشف حقیقت در مرحله آزادی و استراتژی دو مرحله‌ائی پیشگام:

آنچنانکه در مرحله نفی‌ائی (یا لا) نقد قدرت در سه مؤلفه؛ نفی قدرت سیاسی یا «نیروهای وادارنده جامعه» و نفی قدرت اقتصادی یا «نیروهای دارنده جامعه» و نفی قدرت معرفتی یا «نیروهای باورارنده جامعه» صورت می‌گرفت، در مرحله اثباتی (و الا یا مرحله آزادی) هم حرکت اثباتی در سه فرآیند؛ اجتماعی کردن قدرت اقتصادی یا «سوسیالیسم» و اجتماعی کردن قدرت سیاسی یا «دموکراسی» و اجتماعی کردن قدرت معرفتی یا «پلورالیسم» تحقق پیدا می‌کند. بنابراین استراتژی آزادی بر پایه اجتماعی شدن سه مؤلفه انحصاری مرحله ماقبل رهائی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب که در مرحله آزادی اقتصادی این امر توسط سوسیالیسم تحقق پیدا می‌کند، که منظور ما از «سوسیالیسم» در اینجا اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف در جامعه پس از رهائی می‌باشد، و بر عکس سرمایه داری که ماقبل از رهائی می‌باشد، (تعریف سرمایه داری از نظر ما؛ انحصاری شدن تولید و توزیع و مصرف در جامعه که ماقبل از رهائی است). مؤلفه دوم آزادی در مرحله استراتژی مرحله اثباتی یا (الا) آزادی سیاسی می‌باشد. که آزادی سیاسی در مرحله استراتژی اثباتی (الا) توسط «دموکراسی» تحقق پیدا می‌کند که منظور از دموکراسی در اینجا؛ اجتماعی شدن قدرت سیاسی در جامعه است؛ و مؤلفه سوم آزادی در مرحله «الا»ی استراتژی پیشگام مؤلفه «پلورالیسم» است که مقصود ما از پلورالیسم در اینجا اجتماعی شدن معرفت و آگاهی در جامعه می‌باشد.

بنابراین استراتژی تحول‌گرای اجتماعی پیشگام از دو مرحله تشکیل می‌شود؛ مرحله اول مرحله «لا» است این مرحله، مرحله «رهائی» نیز نامیده می‌شود مرحله رهائی در استراتژی پیشگام بر پایه خودآگاهی اعتقادی که پیشگام به توسط کشف حقیقت به دست آورده است و مسئولیت اجتماعی که زائیده آن است، می‌کوشد تا توده‌ها را توسط نقد سه گانه قدرت «زر و زور و تزویر» حاکم به خودآگاهی اجتماعی برساند و بر پایه این خودآگاهی اجتماعی در توده‌ها است که آن‌ها می‌توانند با نفی سه مؤلفه قدرت

حاکم به مرحله رهائی برسند. (نقد پیشگام در سوژکتیوی سه گانه قدرت حاکم و در مرحله رهائی توده‌ها به نفی ابژکتیوی سه گانه قدرت حاکم توده‌ها می‌انجامد) اما با رسیدن توده‌ها به مرحله رهائی هنوز کار تمام نشده است. چراکه توده‌ها در مرحله «از» گذشته‌اند و هنوز وارد مرحله «برای» نشده‌اند و لذا آنچنانکه در دو جنبش اجتماعی مشروطیت سال ۱۲۸۵ و جمهوریت فقهاتی سال ۵۷ کشور خودمان دیدیم؛ اگر توده‌ها از این تند پیچ تاریخی عبور نکنند و در آن مرحله رهائی باقی بمانند، تمامی دستاوردهای مرحله رهائی آن‌ها نابود می‌شود و دوباره در شکل جدیدی و به صورت وحشتناک‌تری همان سه مؤلفه سابق قدرت به شکل بختک بر سر توده‌ها هوار خواهد شد، آنچنانکه ما در دو جنبش اجتماعی مشروطیت و جمهوریت فقهاتی گذشته کشورمان دیدیم، که در این دو جنبش به علت این که توده‌های ما نتوانستند از مرحله رهائی وارد مرحله آزادی بشوند (و با انجام مرحله رهائی فکر کردند کار تمام است) و نیز به علت خلاء وجود پیشگام، پس از «رهائی» در دو جنبش اجتماعی فوق مرحله «آزادی» از سرگرفته نشد، در نتیجه دوباره قدرت‌های سه گانه به صورت قوی‌تر برگرده توده‌های ما هوار شدند. پس آنچه مرحله رهائی (با استراتژی لا) توده را واکنش می‌کند، ورود به مرحله آزادی در سه مؤلفه آن یعنی؛ آزادی اقتصادی با «سوسیالیسم» و آزادی سیاسی با «دموکراسی» و آزادی معرفتی با «پلورالیسم» است که تمامی این موارد را پیشگام با سلاح کشف حقیقت به انجام می‌رساند.

## **فونکسیون سلاح کشف حقیقت پیشگام در عرصه مرحله اول استراتژی (دو مرحله‌ای خود) یعنی مرحله رهائی:**

آنچنانکه به نقش فونکسیون سلاح کشف حقیقت پیشگام در مرحله دوم استراتژی دو مرحله‌ای پیشگام یعنی؛ مرحله «الا» پی بردیم، سلاح کشف حقیقت پیشگام در مرحله اول استراتژی خود یعنی مرحله «لا» نیز دارای فونکسیون می‌باشد، که

تبلور این فونکسیون در مرحله اول خودآگاهی اجتماعی توده‌ها نسبت به سه قدرت حاکم بر جامعه مادّیت پیدا می‌کند. همان فونکسیونی که در تحلیل نهائی عامل نفی سه قدرت حاکم توسط توده‌ها می‌گردد. علی‌هذا در مرحله مسئولیت اجتماعی پیشگام یعنی مرحله «لا» موضوع در کشف حقیقت از صورت - نقد سوپژکتیو - پیشگام به صورت - نقد ابژکتیو - اجتماعی قدرت در می‌آید، که از این مرحله به بعد موضوع کشف حقیقت بر پایه نقد سه گانه قدرت اجتماعی در دستور کار پیشگام قرار می‌گیرد. حقیقت برای پیشگام در این مرحله روشن کردن ماهیت واقعی قدرت‌های سه گانه‌ای است که بر گرده توده‌ها حکومت می‌کنند و توسط استثمار و استبداد و استعمار نو و کهنه، امکان هر گونه اعتلائی را از توده‌ها می‌گیرند.

### **کشف حقیقت برای - دیدن و اندیشیدن و تولید فکر - درست توسط پیشگام است:**

نکته‌ای که لازم است در رابطه با کشف حقیقت مطرح کنیم آن‌که؛ کشف حقیقت برای پیشگام نه تنها در عرصه استراتژی دو مرحله‌ای در تحول اجتماعی، (آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم) لازم و حیاتی است، بلکه کلاً لازمه وجودی برای پیشگام شدن - توانائی کشف حقیقت - می‌باشد، چراکه تنها با توانائی کشف حقیقت است که پیشگام می‌تواند دارای - نگاه و دیدن و اندیشیدن - بشود و توانائی تولید فکر پیدا کند و تا زمانی که پیشگام توانائی تفکر و اندیشیدن و تولید فکر پیدا نکند پیشگام نیست، زیرا مضمون هدف نهائی حرکت پیشگام آموختن تفکر به توده‌ها می‌باشد و با این قدرت تفکر است، آنچنانکه ولتر می‌گوید: «زمانی که توده‌ها اندیشیدن را آغاز کنند هیچ نیرویی را یارای آن نیست که پیروزی آن‌ها را سد نماید.» این کلام ولتر است که هدف نهائی حرکت پیشگام را به صورت یک پرچم به نمایش می‌گذارد، در تحلیل نهائی پیشگام رسالت و مسئولیتی غیر از این ندارد که قدرت «اندیشیدن و دیدن و نگاه کردن و تولید فکر کردن به توده‌ها بیاموزد» و اگر پیشگام در مرحله‌ای از حرکت

خود به این هدف نائل شد، رسالت پیشگام و مسئولیت حزب پیشگام تمام می‌شود و خود توده‌ها از آن به بعد با پتانسیل - سوپژکتیو و ابژکتیو- آن را پیدا می‌کنند و استراتژی رهائی و استراتژی آزادی را تا پایان پیش می‌برند و نسبت به تمامی آفت‌های مسیر مبارزه هم واکنش‌گرند و هیچ عاملی هم در مسیر راه توان آن را پیدا نکند که توده‌ها را - دوپینگ سوپژکتیو یا دوپینگ ابژکتیو- نماید، حتی رهبری طبقه متوسط هم دیگر نمی‌تواند مبارزات توده‌ها را به انحراف بکشانند.

بنابراین در تحلیل نهائی هدف پیشگام آن است که اندیشیدن را به توده‌ها بیاموزد. آنچنانکه مولانا در همین رابطه در دفتر دوم مثنوی - صفحه ۳۵۷ از سطر سیزدهم به بعد می‌گوید:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای	مابقی خود استخوان ریشه‌ای
جان نباشد جز خبر در آزمون	هر کرا افزون خبر جاننش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کو منزه شد زحس مشترک
وز ملک جان خداوندان دل	باشد افزون تو خیر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان	جان افزون‌تر از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری	امر کردن هیچ نبود در خوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار	که گلی سجده کند در پیش خار
جان چو افزون شد گذشت از انتها	شد مطیعش جان جمله چیزها

در همین رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی در درس اسلام‌شناسی تحت نام - برخیزید گامی فرابیش نهد- می‌گوید: «به مردم راه نشان ندهید. اندیشیدن بیاموزید. خود راه را خواهند یافت» و با این صیورورت است که توده‌ها مرحله تکلیف و تعبد را پشت سر می‌گذارند و وارد مرحله حق و عقلانیت می‌شوند، همان دستاوردی که کانت لازمه اولیه رهائی و آزادی انسان می‌داند. تا زمانی که توده‌ها عرصه تقلید و تعبد و تکلیف را پشت سر نگذارند و وارد سرزمین نور یعنی ساحت «حق و تعقل» نشوند،

اگر به هر درجه تکاملی از اعتلای اجتماعی هم که برسند، تکامل آن‌ها برگشت پذیر خواهد بود! حال که دانستیم اندیشیدن به توده‌ها توسط عقلانیت نقادانه اجتماعی (آنچنانکه شریعتی در تعریف پیشگام می‌گوید و به آن اعتقاد دارد) صورت می‌گیرد، و همین که توده‌ها اندیشیدن را آغاز کردند، رسالت پیشگام تمام است چراکه خود توده‌ها در آن صورت پیشگام هستند و دیگر نیازی به غیر از خود نخواهند داشت.

### **متدولوژی علمی تنها سلاح «کشف حقیقت» در دست پیشگام:**

حال که تا اینجا به اهمیت نقش کشف حقیقت در تولید فکر و اندیشیدن در دو ساحت پیشگام و توده‌ها پی بردیم می‌توانیم این سوال مهم را مطرح کنیم که در چه صورتی پیشگام و جامعه تفکر و اندیشیدن و تولید فکر را آغاز می‌کنند؟ آنچه می‌توان در اینجا به عنوان یک پاسخ اجمالی به سوال فوق مطرح کنیم در یک کلام فقط و فقط با - متدولوژی علمی- و صحیح است که هم پیشگام و هم توده‌ها می‌توانند توسط آن صاحب سلاح برنده اندیشیدن شوند و بدون دارا شدن متدولوژی علمی نه توده‌ها و نه پیشگام به هیچ وجه امکان توانائی کشف حقیقت، و امکان اندیشیدن و تولید فکر را پیدا خواهند کرد، بنابراین برای اندیشیدن و تولید فکر و بالا بردن توانائی برای کشف حقیقت، از طریق مطالعه زیاد و افزایش دانستنی‌ها و برف انبار کردن مطالب در حافظه و مغز حاصل نمی‌شود، بلکه تنها و تنها باید صاحب متدولوژی علمی شد تا این محصول حاصل شود.

به خاطر همین جایگاه متدولوژی در عرصه اندیشیدن بود که مدت دو هزار سال متدولوژی ارسطویی که همان متدولوژی - قیاسی و منطق صوری و ذهنی‌گرایانه و مجرداندیشانه بود- بر اندیشه مغرب زمین حاکم گشت و در مدت دو هزار سال غرب به اندازه یک گام هم نتوانست به سوی روشنائی اندیشه حرکت کند و بشریت در عرض این دو هزار سال اندکی هم نتوانست در عرصه درست اندیشیدن و تولید فکر پیش برود و دیگران را به اندیشیدن وادار سازد. اما همین مغرب زمین به خاطر این



که چتر حاکمیت متدولوژی قیاسی را که متدولوژی استقرائی بود کنار زد، اندیشیدن و تولید فکر را آغاز کرد و این امر از زمانی برای غرب محقق شد که اندیشمندانی چون کانت و بیکن و... توانستند تا چتر متدولوژی صوری و قیاسی و ذهنی و مجرد اندیش ارسطویی حاکم بر اندیشه مغرب زمین را پاره کنند و با جایگزین کردن متد استقرائی به جای متد صوری - ارسطویی - توان اندیشیدن را به توده‌ها بیاموزند و از این لحظه بود که طبقه انتلکتوئل (و یا انتلجنزیا) اروپائی شروع به زایش کردند و رنسانس غرب شروع به وزیدن کرد، به عبارت دیگر ریشه پیدایش رنسانس اروپا که سرآغاز شکل‌گیری تمدن جدید مغرب زمین می‌باشد در جایگزین شدن متد استقرائی - بیکنی - به جای متد صوری و قیاسی - ارسطویی - است.

البته از این مهم‌تر تحولی است که در قرن هفتم میلادی در مشرق زمین و توسط محمد در شبه جزیره عربستان آغازیدن گرفت و در مدت کوتاهی تمامی مشرق زمین را تحت تاثیر خود قرارداد، زیرا بزرگترین کاری که محمد در قرن هفتم میلادی و در جهت تحول بشریت صورت داد؛ نگاه بشریت را عوض کرد، حال چگونه محمد نگاه بشریت را عوض کرد؟ تنها در یک کلام و همان پاسخی که به رنسانس اروپا دادیم باید اینجا نیز بدهیم<sup>۴</sup> یعنی محمد توانست با پاره کردن چتر منطق (صوری و متدولوژی قیاسی) ارسطویی بر اندیشه بشری این نگاه بشریت را عوض کند، اما سوال مهم دیگری که در همین جا مطرح می‌شود؛ محمد با چه متدولوژی توانست از یک طرف چتر حاکمیت متدولوژی ارسطویی را پاره کند و از طرف دیگر بشریت را به اندیشیدن و کشف حقیقت وادار سازد؟

محمد با توسل به متدولوژی علمی دیالکتیکی و استقرائی و با جایگزین کردن آن به جای - متدولوژی قیاسی و کلی نگر و صوری و مجرد اندیش ارسطویی - این تحول را پدید آورد، و تا زمانی که در طول قرن اول و دوم متدولوژی محمد بر اندیشه مسلمانان مشرق زمین حکم‌فرمائی می‌کرد دامنه رنسانس سوبرکتیو محمد

۴. البته لازم بود که پیش از آن این پاسخ را به «رنسانس محمد» در قرن هفتم می‌دادیم، چراکه رنسانس فکری محمد ده قرن با هزار سال قبل از رنسانس فکری اروپا انجام گرفت.

روز بروز گسترش پیدا می‌کرد، و از زمانی اندیشیدن و کشف حقیقت و تولید فکر در جامعه مسلمان تعطیل شد که به اواخر قرن دوم بر می‌گردد و توسط عباسیان با ورود متد - صوری ارسطویی- به جامعه مسلمانان، دوباره گردونه فکر مسلمانان را به عقب هدایت کردند و از آن زمان و برای بار دوم اندیشیدن در میان مسلمانان تا این زمان به رکود و تعطیلی کشیده شد، اما چرا عباسیان جهت نهادینه کردن جامعه و دیپولاریزاسیون کردن توده‌ها از تغییر متدولوژی محمد به متدولوژی ارسطویی استفاده کردند؟ پاسخ در این است که؛ با تغییر در متد بود که عباسیان توانستند به تغییر نگاه و دید مردم بپردازند! و خود این امر، معرف این حقیقت می‌باشد که؛ سیاسی کردن و خودآگاه کردن جامعه (آنچنانکه عباسیان برای نهادینه کردن اندیشه‌ها و توده‌ها از تغییر متدولوژی شروع کردند)، از طریق ایجاد تحول اجتماعی و سیاسی و مومنان سازی، نشان می‌دهد که ما نیز از تغییر «متدولوژی حاکم بر اندیشه‌ها» شروع بکنیم. در این راستا بود که محمد نیز رنسانس فکری خود را با تغییر - متدولوژی و ایجاد تحول در متدولوژی- شروع کرد.

چارت تحول متدولوژی محمد بر چه چهارچوب و استخوان بندی قرار داشت؟ بزرگترین وجه تمایز رنسانس فکری محمد در قرن هفتم با رنسانس فکری قرن هفدهم اروپا؛ تفاوت در دو نوع پروژه است که در عرصه دو نوع - رنسانس فکری اروپا و اسلام- صورت گرفته است، بدین ترتیب که در پروژه تحول متدولوژی محمد در قرن هفتم او ابتدا اقدام به تحول در نگرش و جهان‌بینی بشر بر پایه توحید و نفی شرک پرداخت و در بستر تحول در نگرش و جهان‌بینی که بر پایه توحید بود، او دست به تحول و تغییر در روش و متدولوژی ارسطویی زد، به عبارت دیگر در نگاه محمد امکان تحول در روش (یا متدولوژی) در گرو تحول در «نگرش» بود و بدون تحول در نگرش ما نمی‌توانیم در روش یا متدولوژی صاحب تحول بشویم، چراکه با جهان‌بینی و نگرش است که روش - هدفدار یا بی هدف- یا کور و روشن می‌شود، در مغرب زمین پروژه تحول در روش (یا متدولوژی) صورتی کاملاً عکس پروژه محمد داشت، زیرا مغرب زمین پروژه تحول را مانند پروژه محمد از

تصحیح نگرش شروع نکردند تا به تصحیح در روش برسند، بلکه در یک حرکت - رفلکسی- در برخورد با اندیشه قرون وسطائی و اسکولاستیک قرار گرفته و به صورت مکانیکی به جنگ با اندیشه‌های قرون وسطائی اسکولاستیک پرداختند، حرکت آنتی‌تز مغرب زمین در قرن هفدهم که نسبت به اسکولاستیک وجود داشت، باعث گردید تا تمامی برخوردهای طبقه انتلکتول قرن هفدهم اروپا بیش از آنکه از - ماهیت دینامیکی- برخوردار باشند - صورتی مکانیکی- به خود بگیرد، از جمله برخورد با اندیشه ارسطویی توسط پروژه تغییر با - متدولوژی استقرائی بیکنی- بود، که متدولوژی استقرائی که به زایش رنسانس در اروپا منجر شد، پس از زایش در خدمت نگرش‌های مختلف قرار گرفت.

از ماتریالیسم مکانیکی سرمایه‌داری گرفته تا امپریالیسم و پوزیتیویسم و بالاخره ماتریالیسم دیالکتیک درآید، زیرا روش نمی‌تواند بدون آن که در خدمت نگرش باشد حیات یابد. محمد برای تغییر نگاه مردم که با تغییر متدولوژی امکان پذیر بود ابتدا اقدام به تغییر در نگرش و جهان‌بینی کرد و با جایگزین کردن جهان‌بینی توحید (که بر پایه پنج اصل استوار بود) به جای جهان‌بینی شرک، امکان تغییر در متدولوژی و روش را فراهم سازد، پنج اصل زیربنائی که عامل تغییر جهان‌بینی شرک به جهان‌بینی توحید به توسط محمد گردید عبارت است از:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (سوره الصافات - آیه ۳۵)،

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (سوره البقره - آیه ۵۶)،

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (سوره القصص - آیه ۸۸)،

«لا حول ولا قوة إلا بالله»،

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (سوره شوری - آیه ۵۳).

که در شعار اول یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» محمد به طرح اصل - توحید اجتماعی و تاریخی- می‌پردازد.

در اصل دوم یعنی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» محمد به طرح - توحید انسانی - می‌پردازد.

در اصل سوم یعنی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» محمد به طرح - هدفداری هستی - می‌پردازد.

در اصل چهارم یعنی «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» محمد به طرح - توحید فلسفی - در رابطه با کلیت وجود می‌پردازد.

در اصل پنجم یعنی «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ» محمد به تبیین - تکاملی بودن هستی - می‌پردازد.

در راستای این پنج اصل بود که محمد سعی می‌کرد ابتدا تحولی توحیدی در نگرش انسان پدید آورد و سپس بر پایه این تحول در نگرش بود که او اصل تحول در روش متدولوژی را مطرح کرد.

### مبانی یا اصول پیش فرض متدولوژی محمد:

۱ - تاریخی دیدن تمامی پدیده‌های انفسی در برابر طبیعی دیدن تمامی پدیده‌های آفاقی. توضیح آنکه یکی از تحولات عمیقی که محمد در عرصه -اپیستمولوژی بشریت- بوجود آورد افزودن موضوع تاریخ به منابع شناخت بشریت بود، یعنی قرآن با قرار دادن تاریخ در کنار - طبیعت و نفس- (یا درون آدمی) یک تحول عظیم در بستر اپیستمولوژی بشریت بوجود آورد، تاریخی که محمد آن را جزو منابع شناخت بشریت قرار داد و با آن انقلاب اپیستمولوژی بوجود آورد نه تاریخ به عنوان یک وسیله نقالی و جهت نقل حوادث گذشته بشر بوده باشد، بلکه آنچه محمد در لوای تاریخ به عنوان یکی از منابع شناخت بشریت قرار داد «علم شدن انسان» می‌باشد، که با این نگاه به تاریخ و با چنین تکیه‌ائی به تاریخ بود که به صورت یک دستگاه تبیین کننده تمامی پدیده‌های انفسی - انسانی درآمد. در این راستا بود که محمد سعی می‌کرد تمامی

پدیده‌ها را به صورت تاریخی تبیین نماید تا بتواند به تبیین تکاملی آن‌ها دست یابد.

۲ - مطالعه پدیده‌ها به صورت مشخص و کنکرت و عینی؛ این اصل پیش فرض و مورد تکیه محمد در برابر کلیه اصول مورد اتکای ارسطویی بود که در کادر متدولوژی صوری و قیاسی، اشیاء یا موضوعات مورد مطالعه خود را به صورت کلی و عام و فلسفی و مجرد مطالعه می‌کردند، اما محمد پدیده‌ها را به صورت خاص و مشخص و کنکرت و عینی و ابژکتیوی مورد مطالعه قرار می‌داد.

۳ - مطالعه پدیده‌ها به صورت تضادمند و دینامیک: این اصل (برعکس دیدگاه ارسطویی که تحول و حرکت را به صورت یک امر مکانیکی و برونی تبیین می‌کرد، از طرف محمد مطرح گردید) از دیدگاه محمد؛ حرکت به صورت یک امر دینامیک و درونی و جوهری در پدیده‌ها می‌باشد و وجود امر تضاد در ساختار پدیده‌ها در همین راستای درونی و ذاتی و دینامیک تبیین می‌گردد (نه آنچنانکه ارسطو معتقد بود به صورت یک امر برونی و مکانیکی باشد).

۴ - مطالعه پدیده‌ها مبتنی بر پراکسیس: محمد تمامی پدیده را در عرصه پراکسیس مورد مطالعه قرار می‌داد و هیچ پدیده‌ای را در جهان به شکل عام و کلی و مجرد و ذهنی تعریف نمی‌کرد، به همین خاطر است که ما در تمامی قرآن مثلاً یک بار هم حتی با نام و یا با تعریف مجرد از فربه‌ترین پدیده‌های عالم اندیشه که -عقل- می‌باشد برخورد نمی‌کنیم، بلکه هر جا قرآن می‌خواست که از عقل یاد کند، از فونکسیون آن که تفکر و تعقل و... بوده است، یاد کرده است و برای قرآن -عمل عقل که اندیشه می‌باشد- مهم است و اگر بخواهیم به صورت یک موضوع کلی و مجرد به تعریف عقل یا روح و یا... بپردازیم، تا آخر زمان ارائه تعریف کلی از عقل پایان نمی‌پذیرد و این همه تعریف مجرد از عقل هم نمی‌تواند کوچک‌ترین گره‌ائی از زندگی بشر بگشاید.

از نظر قرآن و محمد ارزش عقل در خودش نیست بلکه در عملکرد آن که؛ تفکر و

تعقل- می‌باشد است، به همین خاطر قرآن این فربه‌ترین پدیده انفسی (عقل) را حتی یک بار به صورت مجرد یاد نکرده است بلکه هر گاه از آن یاد می‌کند، به صورت «فعل و عمل» انسان از او یاد کرده است، و به همین ترتیب در رابطه با پدیده‌های دیگر هم همینطور است، حتی خدا هم در قرآن هر وقت می‌خواهد به تبیین وجودی از «الله» بپردازد در کادر عملکرد الله که - توحید- می‌باشد می‌پردازد. بنابراین دیدگاه و روش محمد یک روش اگثنی بوده است یعنی محمد در عرصه پراکسیس پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌داده است نه در عرصه عام و کلی و مجرد ذهن آنچنانکه ارسطو می‌کرد.

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

آنچنان‌که معلم کبیرمان شریعتی در مقدمه کنفرانس‌های -امت و امامت و شناخت اسلام و مقدمه درس پانزدهم و شانزدهم تاریخ ادیان یا درس اول اسلام‌شناسی ارشاد در بهمن ماه سال ۱۳۵۰- مطرح کرد که؛ رابطه ما با - وحی و دین و اسلام- با «خود» وحی و دین و اسلام- فی نفسه متفاوت می‌باشد، چراکه وحی و دین یک «واقعیت» و یک فکت خارجی است که توسط دستگاه دراکه (یا ذهن و عقل) ما به صورت حقیقت‌های نظری که خود مقوله ذهنی می‌باشند ادراک می‌گردند، به عبارت دیگر؛ اصل شناخت دین و وحی و قرآن و اسلام غیر از خود دین و اسلام و قرآن و وحی می‌باشند (آنچنانکه اصل هر حقیقت نظری غیر از اصل واقعیت خارجی که موضوع آن حقیقت نظری ذهنی می‌باشد<sup>۵</sup>).

۵. زیرا اصل وحی و قرآن و دین و اسلام یک واقعیت و فکت بیرونی طبیعی و اجتماعی و تاریخی است اما شناخت دین یا شناخت قرآن یا شناخت اسلام که به غلط ما آن را خود وحی یا خود دین یا خود قرآن یا خود اسلام می‌نامیم. حقیقت‌های نظری هستند که از طریق دستگاه دراکه فرد فرد. افراد حاصل شده است و به همین خاطر است که ما به تعداد اسلام شناسان اسلام داریم و به تعداد مفسرین قرآن. قرآن داریم و به تعداد متکلمین دین و به تعداد عرفای حقیقی عرفان و باز به همین خاطر است که (آنچنانکه معلمان شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» می‌گویند پیامبر در وصف تفاوت دو شناخت ابوذر و سلمان

پس شناخت ما از اسلام غیر از خود اسلام است و شناخت ما از قرآن غیر خود قرآن است و شناخت ما از دین نیز غیر از خود دین است و به علت همین تنوع تاریخی (یا طولی) و فردی (یا عرضی) شناخت‌های افراد از قرآن و وحی و دین و... می‌باشد که شریعتی (در مقدمه اسلام‌شناسی ارشاد) اصل تکامل در شناخت را مطرح می‌کند و معتقد است که؛ «تکامل در شناخت دین و اسلام و قرآن تکامل در فهم ما از دین است که باید پیوسته و تا آخر زمان ادامه داشته باشد» این تکامل در رابطه عقلانی و نظری ما با دین است و نه تکامل در خود دین (یا خود وحی و یا خود اسلام) از نظر شریعتی برای این که؛ وحی و قرآن و اسلام و دین محمد بتواند در زمان زندگی کند، باید با - زبان زمان- او را شناخت<sup>۶</sup> و به خاطر این نیاز به شناخت زمانی و عصری از قرآن و دین و اسلام و وحی و... است که شریعتی موضوع متدولوژی دیالکتیکی را در عرصه «اپیستمولوژی دینامیک توحیدی» مطرح می‌کند و عنوان می‌سازد که این بزرگترین کشف پیامبر می‌باشد، او معتقد است که تنها از طریق این متدولوژی است که ما می‌توانیم قرآن را بشناسیم، اسلام را فهم کنیم و شیعه را تبیین نمائیم و به همین علت بود که شریعتی از زمانی که به مرحله - شریعتی کامل - که همان شریعتی دیالکتیسیس یا شریعتی تطبیقی بود رسید و با شریعتی جوان یا شریعتی انطباقی (که اوج آن در شریعتی اسلام‌شناسی مشهود بود) خداحافظی کرد، تمامی تحلیل‌های تاریخی خود را از ابراهیم خلیل (در کنفرانس‌های از اسلام می‌فرماید: «لو علم ابودر ما فی قلب سلمان فقد كفره یا فقد قتله» - اگر ابودر از شناخت سلمان به اسلام آگاه می‌شد، ابودر (توسط مقایسه شناخت سلمان از اسلام و وحی و دین محمد با شناخت خودش از این سه مقوله) سلمان را کافر می‌شمرد یا ابودر سلمان را به قتل می‌رساند. از نگاه پیامبر تفاوت دو نوع شناخت ابودر و سلمان که هر دو از مومنان خاص و خیره و فرهیخته و دست پرورده مستقیم محمد می‌باشند، از یک واقعیت واحد وحی تفاوت از کفر تا ایمان است. البته از نگاه خودشان و اگر نه از نگاه «دیالکتیک بین محمد» این تضاد در شناخت رحمت است چنان که در این رابطه می‌فرماید: «ان فی اختلاف علماء امتی رحمه یا ان فی اختلاف امتی رحمه» - تضاد بین امت من و بین علماء امت من رحمت است (چرا که این تضاد است که عامل خُرک و خَوَل و تکامل و اعتلا و استحاله امت من می‌گردد.

۶. آنچنانکه شریعتی می‌گوید: با زبان روز حرف اسلام را زنده - اسلام تطبیقی - نه با زبان اسلام حرف روز را بزیند - اسلام انطباقی لیبرالیسم‌ها و نئولیبرالیسم‌ها و مجاهدین خلق - و نه با زبان دکماتیسم فلسفه یونانی ارسطوئی حرف اسلام را بزیند - اسلام دکماتیسم مطهری.

میعاد با ابراهیم - سال ۴۸) گرفته تا امام حسین (در مقاله و کنفرانس حسین وارث آدم سال ۴۹ و کنفرانس شهادت) و علی (در کنفرانس قاسطین و مارقین و ناکثین - آبان ۵۱) تا بودا و لائوتسو و کنفسیوس و زردتشت و... (در درس‌های تاریخ ادیان از درس یک تاریخ ادیان تا درس ۱۴ تاریخ ادیان که از فروردین سال ۵۰ تا بهمن ماه سال ۵۰ طول کشید) (همچنین تمامی تبیین‌های فلسفی انسان‌شناسی (در کنفرانس‌های انسان و اسلام در سال ۴۹ و کنفرانس‌های اسلام‌شناسی ارشاد در درس‌های ۱۵ و ۱۶ اسلام‌شناسی که در ماه‌های بهمن و اسفند سال ۵۰ ایراد گردید) و تبیین‌های جامعه‌شناسی (در کنفرانس‌های درس‌های سوم و چهارم و پنجم اسلام‌شناسی ارشاد ایراد شده در فروردین و اردیبهشت سال ۵۱) و تبیین‌های تاریخی (در کنفرانس درس‌های ششم تا بیست و هفت اسلام‌شناسی ارشاد که از اردیبهشت سال ۵۱ تا آبان ماه ۵۱ یعنی زمان بسته شدن ارشاد ادامه داشت) و... قرآن‌شناسی (که در جلسات خانگی و پس از آزادی از زندان مطرح کردند)، که همه بر پایه دیالکتیک استوار بود. به طوری که اگر عینک دیالکتیکی را از چشمان شریعتی کامل (که تا لحظه مرگ بر چشمان او قرار داشت) برداریم، عمود خیمه اندیشه شریعتی فرو خواهد ریخت و دیگر از اندیشه او به جز مثنی اطلاعات عمومی چیزی باقی نخواهد ماند.<sup>۷</sup>

آنان نخستین حملات خاموش خود به اندیشه شریعتی را از طریق حمله به همین دیالکتیک شریعتی شروع کردند چراکه نئولیبرالیسم به خوبی دریافته بود که اگر متدولوژی دیالکتیک را از اندیشه شریعتی بگیریم؛ «اصل مبارزه طبقاتی در فلسفه

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



تاریخ، اصل سوسیالیسم در بینش اقتصادی، اصل تکامل تاریخی و تکامل اجتماعی و تکامل اپیستمولوژی و تکامل طبیعی و شدن انسانی» او نفی خواهد شد، اینجا بود که جریان نئولیبرالیسم سرش بر عکس جریان لیبرالیسم بازرگان، که سعی می‌کرد در اتحاد با ارتجاع و جذمیت و دکماتیسم<sup>۸</sup> به موزه تاریخ فرستادن اندیشه شریعتی بود! غافل از آن که «بُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ - هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ - می‌خواهند نور خدا را با باد دهانشان خاموش کنند در صورتی که خداوند پشتیبان این نور است اگرچه کافران را این خوش نیاید - آن نور خدا همانی است که فرستاد پیامبران خود را برای هدایت مردم و دین حق، همان هدایت و دینی که بر تمامی اندیشه‌های راست و ارتجاعی دیگر پیروز خواهد شد، اگر چه مشرکین را خوش نیاید» (سوره صف - آیات ۸ و ۹).

علی ایحاله بدون مسلح شدن به این متدولوژی دیالکتیکی شناخت عصری و زمانی اسلام و قرآن و وحی و دین و... به صورت تطبیقی امکان پذیر نخواهد بود و آنچه مرز نگرش اسلام انطباقی و اسلام تطبیقی و اسلام دکماتیسم مشخص می‌کند همین نگاه دیالکتیکی به وحی و قرآن و اسلام و شیعه داشتن است و بدون این متدولوژی دیالکتیکی هرگز نمی‌توانیم صاحب یک بینش تطبیقی از دین و اسلام و شیعه و وحی بشویم و همین مرز از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر بود که آنچنانکه زرتشت می‌گفت؛ صراط بین جهنم و بهشت- اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی گردید، به طوری که باعث شد تا اندیشه شریعتی را از اندیشه بزرگان و احیاء گران قرن نوزدهم و

---

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

بیستم از؛ سیدجمال الدین اسدآبادی گرفته تا محمد عبده و حتی اقبال لاهوری جدا کند، اگرچه آن اندیشمندان بزرگ پیشکسوتان حرکت شریعتی بودند ولی به خاطر نداشتن عینک و نگرش دیالکتیکی باعث گردید تا همگی در عرصه اندیشه به ورطه انطباقی با علم پزیتویستی در غلطند و این تنها شریعتی تک سوار عرصه اندیشه تطبیقی بود که توانست بر پایه متد دیالکتیک خود سنگرهای تطبیقی را یکی پس از دیگری در نوردد و هرگز گرفتار دام‌های انطباقی نشود و همین موضوع بود که باعث گردید تا شریعتی شعار سلفیه سیدجمال را گذشته‌گرائی و گذشته پرستی معنی نکند بلکه بالعکس آن را - گذشته شناسی- برای زندگی در حال بداند.

شریعتی تنها با متدولوژی دیالکتیکی خود بود که به حفاری در معادن گذشته اسلام و وحی و قرآن و شیعه و... پرداخت و با حفاری توسط این متدولوژی توانست به معادن دست نخورده وحی و اسلام و قرآن و... دست پیدا کند و صاحب نگاه ابودر و سلمان و علی و... به اسلام شود، و توسط این متدولوژی بود که شریعتی توانست به جنگ - منطق ارسطویی و دکارتی و جهان‌بینی بطلمیوسی و اسلام فرهنگی سینوی ابوعلی سینائی و قرآن بر سر نیزه معاویه و تشیع صفوی و اقتصاد سرمایه‌داری و نقد قدرت‌های سه گانه زر و زور و تزویر- برود، شریعتی که دیالکتیک را ابتدا در ینورسال وجود مشاهده کرده بود، آن را به عرصه ذهن کشانید و از آن منطقی برای اندیشیدن و متدی برای اپیستمولوژی خود و انسان ساخت، و از آن عینکی جهت نگاه ذهن و عقل انسان برای جویدن تمامی صورت‌های ذهنی بیرونی بر پا کرد! البته عینکی که بر پایه توحید به عنوان جهان‌بینی باز استوار بود و نه عینکی که در زندان ماتریالیسم و یا جهان‌بینی بسته محصور گردد، اینجا بود که دیالکتیک شریعتی در عرصه اپیستمولوژی به صورت عینکی روشن در آمد در برابر دیالکتیک ماتریالیسم که عینکی تاریک به جهان بود، چراکه از نگاه شریعتی؛ «علم انسان به واقعیت خارجی توسط حقیقت نظری که محصول دستگاه دراکه او می‌باشد، تحقق پیدا می‌کند و هیچ واقعیت بیرونی و خارجی فی نفسه نمی‌تواند موضوع علم انسان قرار گیرد و به صورت ابژکتیو وارد - ذهن و عقل و دراکه- انسان شود» بلکه حتما باید یک

استحاله سوپژکتیوی در آن صورت بگیرد تا آن ابژکتیو بیرونی بتواند موضوع عقل و ذهن قرار گیرد.

بنابراین «ابژکتیو بیرونی» بدواً توسط حواس انسانی که سر پنجه‌های ادراکی انسان هستند به صورت سوپژکتیو درمی‌آیند و این تصورات ذهنی سوپژکتیو هستند که صورت‌های ذهنی را از واقعیت عینی خارجی تشکیل می‌دهند و به عنوان ماتریال اولیه دستگاه ادراکی (یا ذهن یا عقل) انسان در می‌آیند و سپس عقل انسان (یا ذهن افراد بشر) پس از تصاحب این ماتریال اولیه شروع به چکش کاری و استحاله دیالکتیکی بر روی آن می‌کند، لذا در این رابطه است که علمای منطق می‌گویند: «من فقد حساً فقد علماً - کسی که حس ندارد نمی‌تواند صاحب علمی نیز بشود.» یا آنچنانکه قرآن می‌گوید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ تَشْكُرُونَ - خدا شما را از شکم‌های مادرانتان زمانی خارج کرد که هیچ چیز نمی‌دانستید، پس برای علم و دانستن شما سمع و بصر و دل قرار داد (تا شما توسط آن شناختن را شروع کنید) شاید سپاس گزار خداوند گردید» (سوره نحل - آیه ۷۸).

ماحصل؛ شناخت یک «حقیقت نظری» است در صورتی که خود دین و وحی و قرآن یک «واقعیت عینی» مانند یک واقعیت خارجی می‌باشند، شاید بزرگ‌ترین کشف شریعتی در عرصه اپیستمولوژی کشف همین پیش فرض بزرگ اپیستمولوژیک باشد چراکه بعد از کشف این اصل بزرگ توسط شریعتی بود که باران اندیشه‌ها بر او باریدن گرفت، ابتدای این سرازیر شدن کاروان اندیشه‌ها بر شریعتی در زمانی بود که دیالکتیک به صورت سوال‌های تاریخی و اجتماعی در ذهن او هویدا گردید، یعنی این سوال‌های دیالکتیکی بودند که شریعتی را به پاسخ‌های دیالکتیکی کشانید، زیرا تا زمانی که سوال‌ها ذهن و عقل انسان را آبتن نکنند امکان زایش مولودهای طبیعی از ذهن نخواهد بود و براین مبنا بود که شریعتی آنچنانکه در ذهن خود این حقیقت بزرگ را تجربه کرده بود که سوال‌های بزرگ و دیالکتیکی می‌توانند ذهن انسان را به صورت دینامیک به حرکت در آورد، همین مکانیزم را نیز در رابطه با تحول

جامعه به کار گرفت، به طوری که معتقد بود؛ برای به حرکت درآوردن جامعه و ایجاد تحول در آن ابتدا باید آن را سوال دار کرد تا جامعه با سوال دار شدن به تکاپوی افتاده و برای کسب پاسخ به آن سوال‌ها برآید؛ لذا بزرگترین خود ویژگی استراتژی تحول سوژکتیوی اجتماعی شریعتی سوال دار کردن جامعه بود، یعنی زمانی که مثلا ما کنفرانس - پدر و مادر ما متهمیم- شریعتی را می‌خوانیم یا گوش می‌دهیم، آنچه در پایان کنفرانس و کتاب برای ما به عنوان یک سوال بزرگ مطرح می‌شود، این است که شریعتی با این مطلب به دنبال چه منظوری بوده است؟

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

سوال‌های کلیدی که توسط آن‌ها شریعتی توانست به کشف دیالکتیک به عنوان یک متدولوژی شناخت دست یابد عبارت اند از:

۱ - آیا شناخت دین خود دین می‌باشد؟

۲ - اگر شناخت دین و اسلام و وحی و قرآن و شیعه و... خود وحی و خود قرآن و خود دین و... می‌باشد پس چرا این همه تعدد و تکثر و تنوع در برداشت و فهم از یک واقعیت واحد (وحی و یا قرآن و یا اسلام و...) وجود دارد؟ چرا ما یک دین داریم ولی انواع برداشت از دین داریم؟ چرا ما یک قرآن داریم ولی انواع تفاسیر گوناگون از قرآن داریم؟ چرا ما یک علی داریم ولی انواع شیعه علی داریم؟ و...

۳ - اگر شناخت انسان توسط ذهن و ادراک او صورت می‌گیرد، آیا رابطه بین ذهن

و جهان خارج به صورت یک طرفه است یا نه ذهن انسان در عرصه شناخت به همان میزان که تماشاگر است، بازیگر نیز می‌باشد؟

۴ - آیا بازیگری ذهن صورت خود به خودی دارد یا این که هدفمند و قانونمند می‌باشد؟

۵ - آیا فونکسیون ذهن که به صورت تئوری شناخت «مادیت تئوریک» به خود گرفته است، به صورت مستقل از ذهن هویت دارد؟

۶ - آیا منطق ارسطویی (که نخستین تئوری نظری کار ذهن بشر در ۲۵۰۰ سال پیش بوده است) می‌تواند تعالی بخش و هدایتگر ذهن انسان گردد؟

۷ - برای تحول سوپژکتیو جامعه چه نوع استراتژی باید اتخاذ گردد؟

این سوال‌ها زمینه‌ای گردید جهت آبنستن شدن اندیشه بزرگ او و زایش و کشف اصول و پیش فرض‌های بعدی که به عنوان بزرگترین دستاوردهای ایپستمولوژیک تاریخ تئوریک ما مطرح گردید. کشفیات تئوریک شریعتی عبارت می‌باشد از:

الف - اسلام‌شناسی غیر از اسلام است. چراکه تعریف اسلام‌شناسی عبارت از شناخت ما از اسلام. طبیعی است که برای فهم شناخت ما از اسلام قبل از اینکه به اسلام توجه کنیم باید به ذهن به عنوان تنها وسیله شناخت واقعیت خارجی توجه کنیم.

ب - شناخت هر کس نسبت به یک واقعیت بیش از آنکه یک مقوله جهان‌شناسی صرف باشد و یا یک انعکاس تماشاگر آئینه‌ای صرف باشد یک موضوع دیالکتیکی است. شریعتی می‌گوید هر کس جهان را آنچنانکه واقعیت دارد و هست نمی‌بیند بلکه بالعکس هر کس جهان را آنچنانکه «خود» هست می‌بیند، به قول مولانا:

دفتر چهارم مثنوی - صفحه ۲۵۳ سطر ۲۹ به بعد:

چون تو برگردی و برگردد سرت	خانه را گردنده بیند منظر
ور تو در کشتی روی بریم روان	ساحلیم را چو خودبینی دوان

چون تو جزء عالی پسای مهین کل آن را همچو خود دانی یقین

به عبارت دیگر از نگاه شریعتی جهان‌بینی عبارت است از؛ شناخت واقعیت بیرون از ذهن انسان بر مبنای ذهن و بینش خود.

ج - اصل بزرگ اپیستمولوژی دیگری که شریعتی مطرح کرد عبارت است از این که؛ انسان در تماشای واقعیت بیرون از خود به همان میزان که تماشاگر است، بازیگر نیز می‌باشد و همین بازیگری انسان در عرصه شناخت و اپیستمولوژی است که باعث می‌گردد، تا ماهیت شکل گرفته تاریخی وجود فرد در شکل جهان‌بینی و در نتیجه در کار ذهن یا منطق و تئوری اپیستمولوژی دخالت کند و شناخت (یا کار ذهن) را به صورت تاریخی در آورد، با تاریخی شدن شناخت (یا اپیستمولوژی یا منطق ذهن)، انسان به صورت یک مقوله تاریخی درمی‌آید، که بر این اساس دیگر ذهن یک مقوله فیزیولوژی یا پسیکولوژی و... نیست بلکه خود یک مقوله تاریخی خواهد بود.

د - بر پایه کشف اصل تاریخی بودن ذهن و فونکسیون ذهن بود که شریعتی به حقیقت بزرگ «تئوری اپیستمولوژی» پی برد که؛ (برعکس آنچه در اندیشه و منطق صوری ارسطویی مطرح می‌شود) شناخت انسان یک رابطه یک طرفه - مکانیکی و مانند دوربین عکاسی یا آئینه- با جهان خارج ندارد، بلکه آنچنانکه قوانین دیالکتیک بر کل کاسموس وجود حاکم می‌باشد، همین قوانین در شکل منطقی بر رابطه ذهن انسان با واقعیت جهان خارج نیز حاکم می‌باشد؛ لذا در این رابطه برای شریعتی خود «شناخت به عنوان یک پراکسیس ذهنی که کنشی بر پایه دیالکتیک دارد» مطرح شد. از این مرحله شریعتی در عرصه اپیستمولوژی با منطق صوری ارسطویی<sup>۹</sup>، در افتاد و تنها راه رنسانس فکری و تحول سوپژکتیو جوامع بشری و از جمله جوامع مسلمان را نفی این منطق صوری ارسطویی و جانشین کردن «منطق دیالکتیکی»

۹. که همان منطق دکارتی غرب نیز بود و برای مدت بیش از دو هزار سال اندیشه بشریت را در مرداب سکون و ثبوت و یک طرفه نگری و بر خورد مکانیکی فرو برده بود.

اعلام کرد، که از دیدگاه شریعتی منطق دیالکتیکی عبارت بود از:

۱ - منطقی که برعکس منطق صوری که پدیده‌ها را در شکل عام و کلی و مجرد و ذهنی مورد مطالعه قرار می‌داد، این منطق پدیده‌ها را به صورت مشخص و کنکرت مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۲ - منطق دیالکتیکی (برعکس منطق صوری که پدیده‌ها را جدای از جایگاه واقعی‌شان که «حرکت» می‌باشد مطالعه می‌کند این منطق) پدیده‌ها را جهت مطالعه از جایگاه طبیعی و واقعی خود خارج نمی‌کند و در همان جایگاه طبیعی مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۳ - منطق دیالکتیکی (برعکس منطق صوری که توسط عوامل مکانیکی و برونی به تبیین حیات و حرکت پدیده می‌پردازد، این منطق) پدیده‌ها را در بستر حرکت درونی و جوهری و دینامیسم خود آن‌ها مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۴ - منطق دیالکتیکی (برعکس منطق صوری که پدیده‌ها را در بستر تضادهای بیرونی مورد تحلیل و شناخت قرار می‌دهد، این منطق) پدیده‌ها را در بستر تضاد درونی آن‌ها مورد مطالعه قرار می‌دهد.

مطابق این منطق دینامیک بود که شریعتی علاوه بر این که در عرصه اپیستمولوژی رابطه ذهن با عین یا سوژکتیو با ابژکتیو (برعکس منطق مکانیکی صوری ارسطویی که یکطرفه از عین به ذهن می‌دانست) او بر پایه منطق دینامیک و دیالکتیکی خود رابطه - ذهن و عین- را دو طرفه می‌دانست، یعنی آنچه‌ا‌که «عین» در عرصه تکوین شناخت به عنوان یک تز عمل می‌کند، این انعکاس - عین در ذهن- توسط ذهنی انجام می‌گیرد که نه به عنوان یک پدیده فیزیولوژی، بلکه به عنوان یک مقوله تاریخی که همان «جهان‌بینی تاریخی فرد» می‌شود، به صورت تنگاتنگ و دیالکتیکی، در فرآیند و هم در تهیه فرآورده «شناخت» در آن دخالت می‌کند. اینجا است که چهارمین اصل اپیستمولوژی اندیشه شریعتی مطرح گردید و آن دخالت جامعه‌بینی در جهان‌بینی و دخالت جهان‌بینی در اپیستمولوژی بود.

به عبارت دیگر مطابق این کشف بزرگ شریعتی انسان جهان را آنچنان می‌بیند که جامعه را می‌بیند و جهان آنچنان می‌شناسد که جهان را می‌بیند. در این رابطه بود که این اصل پنجم اپیستمولوژی برای شریعتی کشف گردید که جهان‌بینی انعکاس جامعه در جهان است و جهان‌شناسی انعکاس جهان در جهان‌بینی شخص است. از پیوند دیالکتیکی این اصول بود که شریعتی علاوه بر اینکه پی برد که شناخت انسان یک مقوله تاریخی می‌باشد که مانند تمامی پدیده‌های تاریخی به صورت بررسی در تاریخ شکل گرفته و رشد کرده است و پیوسته تکامل می‌کند. به خاطر اینکه ریشه اصلی تکوین آن جامعه طبقاتی می‌باشد، لذا اپیستمولوژی انسان بر پایه جامعه‌بینی یک صورت طبقاتی دارد. یعنی انسان بر پایه جایگاه طبقاتی و عینک طبقاتی جهان را می‌بیند. در این رابطه بود که شریعتی آن آزمایش سکه را به عنوان دلیل نظرگاه خود مطرح کرد.

بدین شکل که شریعتی معتقد بود که اگر چند سکه را داخل یک کیسه بیاندازیم و بعد دو نفر یکی از طبقه پرولتاریا و یک نفر از طبقه بورژوازی انتخاب بکنیم و بعد چشم بسته بگوئیم دست در داخل کیسه کند و یک سکه را بیرون بیاورد و بدون آنکه سکه را ببیند بگوید سکه بیرون آورده چند ریالی می‌باشد. آنکه از طبقه پرولتاریا است سکه مثلاً پنج ریالی را ده ریالی اعلام می‌کند و آنکه از طبقه بورژوازی است سکه مثلاً ده ریالی را پنج ریالی اعلام می‌کند که با طرح این آزمایش شریعتی اصل طبقاتی بودن مقوله اپیستمولوژی انسانی به نمایش می‌گذارد.

ه - علاوه بر آنچه که فوقاً مطرح گردید از نظرگاه شریعتی؛ اسلام‌شناسی غیر از اسلام می‌باشد و شناخت دین غیر از خود دین است چراکه شناخت دین رابطه ما با دین است در صورتی که جوهره دین وحی است که امری واقعی و خارج از ذهن و مانند طبیعت می‌باشد. این است که شناخت دین و شناخت اسلام‌شناسی و شناخت ما از قرآن دایماً در حال تحول و تکامل می‌باشد. در صورتی که گوهر دین که همان حکمات وحی می‌باشد امری ثابت و لایتغیر می‌باشد. در اینجا است که شریعتی پروسه اسلام‌شناسی (یا قرآن‌شناسی یا دین‌شناسی یا وحی‌شناسی) را در تاریخ اسلام



مطرح می‌کند و به طرح تاریخی، و طبقاتی و دیالکتیکی و دینامیکی آن پرداخته، و پروسه شکل‌گیری شناخت را همراه با نفی منطق ثبوتی و صوری و مکانیکی ارسطویی مطرح می‌کند.

اما داستان کشفیات اپیستمولوژی شریعتی به این امور پایان پیدا نکرد. چراکه شریعتی پس از کشف این امور به دستاوردهای عظیم‌تری نیز دست یافت که مهم‌ترین آن‌ها اسلام و دین و شیعه و... به صورت تاریخی می‌دید که مطابق این کشف عظیم و سترگ شریعتی که زائیده همان پروسه اپیستمولوژی قبلی او بود، همه چیز از نگاه شریعتی عوض شد. برای او دیگر سخن گفتن از اسلام دین یا وحی یا قرآن و یا سخن از شیعه و... دیگر به صورت عام و کلی و مطلق و مجرد (به شکل ارسطویی و بر پایه منطق صوری) سخنی بی‌معنی بود، چراکه تا صحبت از اسلام و شیعه و یا قرآن و یا... می‌شد شریعتی می‌گفت کدام اسلام؟ کدام شیعه؟ کدام قرآن؟ آیا قرآن بر سر نیزه‌های معاویه را در جنگ صفین می‌گویند؟ یا قرآن ناطق مظلوم سقیفه؟ کدام شیعه؟ آیا شیعه علوی را می‌گویند؟ که شعارش در طول تاریخ عدالت بوده است، یا شیعه صفوی؟ که شعارش پیوند - تصوف و شیعه و ایرانیت- جهت مقابله کردن با امپراطوری عثمانی بوده است؟ کدام اسلام؟ آیا اسلام ابودر را می‌گویند؟ که در صحرای ریزه به دست خلیفه رسول الله به بند کشیده شده و آنجا خاموش می‌شود، یا اسلام مروان بن حکم و عبدالرحمن بن عوف؟ که منادی آن کعب الاحبار یهودی زاده‌ای است که با شعار کنز - گنج‌های باد آورده عبدالرحمن عوف- را مشروعیت مذهبی می‌بخشد. کدام دین؟ دین فرهنگی ابوعلی سینائی؟ یا دین ایدئولوژیکی ابوذری؟ کدام شیعه؟ شیعه ابوسفیانی<sup>۱۰</sup> یا شیعه علی؟ که زمانی که می‌شنود در حمله لشکریان معاویه به مرزهای حکومتش یکی از لشکریان معاویه به زور خلخالی را از پای یک زن یهودی که در زمه حکومتش بوده است بیرون آورده است، بر منبر می‌رود

۱۰. که هنوز جنازه پیامبر به خاک نرفته بالای جنازه پیامبر ظاهر شده و به حمایت از علی در برابر سقیفه می‌پردازد و خطاب به علی می‌گوید: ای دلیل‌ها وای بدبخت‌ها چرا در برابر سقیفه ساکت نشست‌اید حرکت کنید تا به حمایت شما تمام کوچه‌های مدینه را از سواره و پیاده پر کنم و علی در جوابش می‌گوید ای ابوسفیان چقدر کینه‌ات به اسلام طولانی شد برو بدبخت. خری است که بر آن بار می‌کشند و ذلیل. گوسفندی است که شیر آن را می‌دوشند برو ما را نیازی به حمایت تو نیست.

و بر صورت خود سیلی می‌زند و بعد می‌گوید که؛ اگر از حسرت این عمل مسلمانی بمیرد جای سرزنش و حسرت ندارد. یعنی احتمال می‌داده به خاطر این موضوع شاید خودش قالب تهی کند، لذا پیشاپیش جامعه و مردم را از نظر ذهنی آماده می‌کند که اگر از حسرت این عمل علی مرد او را سرزنش نکنید! و...

این کشفیات عظیم شریعتی بر پایه آن تئوری شناخت اولیه (او که فوقاً مطرح کردیم)، باعث گردید تا شریعتی از مرحله تاریخی دیدن شناخت به مرحله تکاملی از شناخت برسد و آن دیدن تمامی مقولات فرهنگی و ایده لوژیک و دینی به صورت تاریخی بود، اینجا است که اندیشه شریعتی دچار یک تحول معجزه آسا شد. به طوری که تمامی دیدگاه‌های گذشته خود را به زیر سوال کشید و اندیشه‌های نوین تاریخی سیل آسا از ذهن او شروع به ریزش کرد. تمامی دستاوردهای فکری شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ تا آبان ۵۱ همگی معلول این مرحله از فرآیند اپیستمولوژی او بود.

و - سومین دستاورد و کشفیات شریعتی؛ در این راستا علاوه بر تاریخی دیدن و طبقاتی دیدن و دیالکتیکی دیدن و دینامیک دیدن شناخت و اپیستمولوژی و تاریخی دیدن تمامی مقولات وحی و دین و مذهب و ایدولوژی، او مراحل زندگی افراد را هم متأثر از فرآیندهای تکاملی شناخت اعلام کرد که برحسب این کشف بود که شریعتی بیوگرافی و فرآیندهای شخصیت‌های بزرگ را نیز بر پایه فرآیندهای اپیستمولوژیک آن‌ها ارزیابی می‌کرد. طبق این دیدگاه بود که برای شریعتی در زمانی که شخصیت افرادی مثل مارکس یا حافظ یا غزالی یا ابوالعلا معری یا... را ارزیابی می‌کرد، دیگر کافی نبود که گفته شود مارکس، چراکه برای شریعتی شخصیت افراد در گرو شناسنامه آن‌ها نمی‌باشد بلکه در گرو «فرآیندهای اپیستمولوژیکی» است که آن افراد در تاریخ شناسنامه‌ای خود طی می‌کنند.

اینجا بود که شریعتی مطابق این کشف جدید خود زمانی که در برابر مارکس قرار می‌گرفت می‌گفت؛ دیگر کافی نیست بگوئیم مارکس، بلکه باید بگوئیم کدام مارکس؟ آیا مارکس فیلسوف شاگرد هگل؟ یا مارکس جامعه شناس کامل؟ یا مارکس ایدئولوگ پیر؟ همچنین در رابطه با حافظ نیز، شریعتی فوراً می‌گفت؛ کدام حافظ؟ آیا حافظ منتشرع جوان؟ یا حافظ رند کامل؟ یا حافظ عارف پیر؟ و یا شریعتی در رابطه با

غزالی فوراً می‌گفت؛ کدام غزالی؟ آیا غزالی دربار ملک‌شاه و مدرس نظامیه را می‌گوئید؟ یا غزالی شوریده بر خویش فراری به دمشق؟ و یا غزالی زاهد خائف پیری؟ و... مطابق این دریافت‌ها از کشفیات شریعتی بود که او تمامی اندیشه خود را بر پایه این اپیستمولوژی بنا کرد.

ز - آخرین دستاورد اپیستمولوژیک شریعتی در رابطه با تئوری عام و خاص و مشخص اسلام است که او آن را «دستگاه‌مند یا هندسی» کرد که بر پایه آن با زیربنا قرار دادن جهان‌بینی و تبیین سوژکتیویته -انسان و جامعه و تاریخ- به عنوان زیربنا و زیرساخت نظری ایدئولوژیک و نیز طرح توحید در عرصه اپیستمولوژیک بر پایه «جهان‌بینی بودن توحید» و تبیین سوژکتیوی -انسان و جامعه و تاریخ- را بر پایه دستگاه فوق به شکل «اپیستمولوژی دینامیک و متدولوژی دیالکتیک» تبیین کرد.

پایان



# فصل دوم



## ۱ - مقدمه:

علت تکیه و تاکید ما بر این موضوع دلالت بر جایگاه موضوع شناخت در حرکت می‌کند که بدون آن رفتن هر چند هم که با برنامه باشد هم کاروان را زمین گیر می‌کند و هم مسافر را، و لذا در این رابطه است که قرآن زمانی که می‌خواهد به تبیین و ارزش موضوع شناخت پردازد این موضوع را در کانتکس داستان تکوین خلقت انسان تبیین می‌کند که در سوره‌های بقره، اعراف، اسراء، کهف و طه به تفصیل مطرح شده است، اما از آنجائیکه در سوره بقره کامل‌تر از سوره‌های دیگر مطرح شده است ما در این مقدمه برای تبیین اهمیت و ارزش موضوع شناخت از نظر قرآن به تفسیر آیات سوره بقره در این رابطه می‌پردازیم.

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - آن زمانی را متوجه باش که پروردگار تو به ملائکه گفت: من می‌خواهم در زمین برای خود جانشینی بیافرینم، گفتند در کره زمین مخلوقی می‌آفرینی که پیوسته فساد کند و خون‌ها بریزد؟ با اینکه ما تو را به پاکی می‌سنائیم و تقدیس می‌گوئیم؟ گفت من چیزهائی میدانم که شما نمی‌دانید - و خداوند همه نام‌ها را به آدم پیاموخت و آنگاه همه آنان را به ملائکه عرضه کرد پس گفت مرا به اسم‌های اینان آگاه سازید اگر شما راستگو هستید - پس گفتند خداوند تو بس منزهی ما دانشی جز آنچه تو به ما آموخته‌ائی نداریم همانا تو خداوند بس دانای حکیم هستی - پس خداوند گفت ای آدم ملائکه را از نام ایشان آگاه کن پس آدم ملائکه را به اسم آگاه نمود خداوند به ملائکه گفت مگر به شما نگفتم که من نهفته‌های آسمان و زمین را می‌دانم همچنین می‌دانم آنچه که شما آشکار کرده‌اید و آنچه پنهان دارید» (سوره بقره - آیات ۳۰ تا ۳۳) نکاتی که در رابطه با این آیات به آن باید توجه بشود اینک:

الف - هرگز نباید اینچنین تصور کرد که خداوند واقعا با ملائکه صلاح مشورتی و جلسه و امتحانی داشته است چرا که تمامی اینگونه تصورات شرک به خداوند خواهد بود، لذا طرح موضوع به این صورت علاوه بر اینکه صورت سمبلیک دارد، قرآن می‌خواهد با این بیان به مخاطبین خود بفهماند که دارد از مهم‌ترین و عظیم‌ترین موضوع صحبت می‌کند.

ب - ملائکه در قرآن نظام قانونمند و اسط حاکم بر وجود است که باعث گردیده تا کل وجود پیوسته دارای حیاتی هدفدار و قانونمند و رو به جلو داشته باشند.

ج - بنابراین نه خداوند مانند انسان حرف می‌زند و نه ملائکه اصلا موجودی شبیه انسان هستند که بتوانند حرف بزنند، پس طرح موضوع توسط قرآن به صورت دیالوگ بین ملائکه و خداوند یک شیوه سخن گفتن قرآن است تا توجه مخاطب را به موضوع بیشتر جلب نماید مثل اینکه مثلا حافظ در یکی از غزل‌های معروفش می‌گوید:



دوش وقت سحر از غصه نجات دادند      و اندر آن ظلمت شب آب حیات دادند  
بی خود از شعلشعه پرتو ذاتم کردند      باده از جام جلی صفاتم دادند  
چه مبارکی سحری بود چه فرخنده شبی      آن شب قدر که این تازه براتم دادند

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۹۱

پر واضح است که حافظ در این غزل می‌خواهد به مرحله‌ائی از اعتلای معرفتی خودش اشاره کند اما این مرحله اعتلای معرفتی به صورت شب، سحر، آب حیات، باده و... مطرح می‌کند که در عین حالی که درست نیست، درست هم است. درست نیست زمانی که ما بخواهیم به ظاهر این غزل تکیه کنیم و بگوئیم حافظ در یکی از سحرها به خاطر خوردن آب حیات و باده از دست ملائکه عارف شده است و از غصه نجات پیدا کرده است. درست است زمانی که ما این بیان حافظ را یک شیوه سخن گفتن تلقی کنیم که حافظ با این شیوه سخن گفتن می‌خواهد ارزش مرحله معرفتی خودش را به مخاطب بشناساند یا حافظ با این شیوه سخن گفتن می‌خواهد اهمیت موضوع معرفتی که توانسته در بستر اکسپریانس یا تجربه عارفانه خود در یک مرحله از زندگی‌اش صاحب بشود برای مخاطب خود تبیین نماید. بنابراین با نگاه دوم دیگر نه شبی در میان بوده و نه آب حیاتی و نه باده‌ائی و غیره، بلکه ممکن است این مرحله برای حافظ در طی روزهای متوالی یا غیر متوالی اتفاق افتاده باشد.

در خصوص این آیات هم صحبت از همین قرار است چراکه نه خداوند مانند انسان حرف می‌زند و نه ملائکه مانند بشر دارای گوش و زبان هستند و نه اصلاً مشورتی توسط خداوند با ملائکه انجام گرفته است، خلقت یک پروسس عظیمی است که از آغاز تا کنون به صورت قانونمند و هدایت شده طی میلیون‌ها سال پیش می‌رود در یک فرآیند از این پروسس عظیم انسان به صورت قانونمند و هدایت شده از دل همین پروسس تکوین پیدا کرده است حال قرآن در این آیات برای ما انسان‌ها می‌خواهد با یک زبان سمبلیکی که ما آن را خوب می‌فهمیم به تبیین ارزش و اهمیت آن مرحله از پروسس تکامل وجود توسط پیدایش انسان اشاره کند و پیدایش انسان را هم در گرو

پتانسیل و قابلیت انسان در کسب معرفت و خودآگاهی اعلام کند، آن هم در ۱۴۰۰ سال پیش چه زبانی زیباتر از این بیان می‌تواند برای بشر همه زمان‌ها این ارزش را که همان ارزش شناخت انسان می‌باشد، می‌تواند تبیین کند.

د - آنچه قرآن در این آیات می‌خواهد تبیین نماید قابلیت و پتانسیل انسان در کسب شناخت است که از نظر قرآن باعث شده تا بشر اولیه توسط این شناخت و معرفت بدل به انسان بشود، به عبارت بهتر بشر انطباقی اولیه توسط علم و شناخت و معرفت و خودآگاهی توانست بدل به انسان تطبیقی فعلی گردد، بنابراین موضوع اصلی این آیات همان توان انسان در فهم جهان و وجود است.

ه - قرآن در این آیات با طرح «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» می‌خواهد ظرف و حد شناخت پذیری انسان را مطرح کند که مطابق این بیان قرآن، انسان ظرفیت شناخت کل وجود را دارد به عبارت دیگر از نظر قرآن شناخت انسان نامحدود می‌باشد و از نظر قرآن این فقط انسان است که توان شناخت و فهم جهان را دارد هیچ موجود دیگری در وجود غیر از انسان توان شناخت هستی را ندارد، حداکثر شناخت حیوانات ماقبل انسان یک شناخت حالی و منطقه‌ای و ظاهری می‌باشد.

و - طرح مقام خلیفه الهائی برای انسان در این آیات دلالت بر توان آفرینندگی انسان در کنار قدرت شناخت او می‌کند، بنابراین در این آیات قرآن دو خودویژگی مختص انسان برای انسان قائل است، یکی قدرت شناخت انسان، دوم قدرت آفرینندگی انسان. همین دو ویژگی انسان است که باعث گردید تا انسان توسط آن هم در خود و هم در جهان نقشی نو در اندازد.

ز - طرح بیان قرآن در این آیات از آنجائیکه جاعل بودن یا خلیفه الهائی انسان را معلول توان شناخت او در کل وجود می‌داند، نشان دهنده آن است که آفرینندگی انسان از نظر قرآن در گرو توان شناخت او می‌باشد و قطعاً از نظر قرآن اگر انسان توان شناخت و آگاهی به وجود نمی‌داشت هرگز نمی‌توانست توان تولید و آفرینندگی پیدا کند، بنابراین از نظر قرآن انسان تنها موجودی است که می‌تواند بر جهان آگاهی پیدا

کند و در کانتکس این آگاهی می‌تواند دست به تولید و آفرینندگی بزند.

حال با توجه به این آیات می‌توان به جایگاه شناخت در قرآن پی برد و به نقش شناخت در قدرت خلاقیت یا آفرینندگی انسان که همان قدرت تولید کننده‌گی انسان می‌باشد توجه کرد، در همین رابطه سوالی مطرح می‌شود اینکه، آیا از دیدگاه قرآن علم یا شناخت یا تفسیر جهان توسط انسان برای آفرینندگی و خلاقیت و تغییر است یا برعکس خلاقیت و آفرینندگی برای علم یا شناخت یا آگاهی و یا تفسیر انسان می‌باشد؟

## ۲ - تفسیر برای تغییر است یا تغییر برای تفسیر:

گرچه به لحاظ نسب‌شناسی و تاریخی توجه به موضوع شناخت انسان به صورت یک موضوع قانونمند عقبه ۲۶۰۰ ساله دارد، یعنی از زمانی که فلاسفه یونان و در راس آن‌ها ارسطو به جایگاه ذهن انسان در شناخت جهان پی برد و کوشید در چارچوب منطق صوری یا منطق صورت خود به خیال خود کار ذهن انسان را به سمت شناخت هدایتگری کند، از همان زمان موضوع جایگاه شناخت یا آگاهی انسان به جهان یا فهم وجود در دستور کار انسان قرار گرفت اما از آنجائیکه منطق ارسطو به علت دو نقص و ضعف کلیدی در رنج بود نتوانست در این رابطه مشکل‌گشای راه انسان بشود. دو ضعف کلیدی منطق ارسطو عبارت بودند از:

الف - ذهن آینه‌ای: زیرساخت اندیشه ارسطو در تدوین منطق خود برای کسب شناخت توسط انسان ذهن آینه‌ای بود به این ترتیب که ارسطو مکانیزم شناخت و فهم و تفسیر جهان توسط انسان را بوسیله خاصیت آینه‌ای ذهن تبیین و تفسیر می‌کرد و به این ترتیب شناخت از نظر ارسطو انعکاس جهان یا عین در آینه ذهن می‌دانست. ارسطو در این رابطه هیچگونه دخالت تعیین کننده‌ای برای ذهن انسان قائل نبود و لذا از نظر او، منطق او کشف قانونمندی صحیح، کار ذهن می‌باشد که توسط آن با این منطق می‌توان به هدایتگری ذهن جهت شناخت و فهم و تفسیر جهان پرداخت غافل از اینکه آنچه ارسطو در منطق خود به آن دست پیدا کرده بود قوانین جبری

کار ذهن انسان بود که به صورت جبری و غریزی همه ذهن‌های بشر چه به منطق ارسطو آگاهی داشته باشند و چه نداشته باشند، ذهن خودبخود به صورت اتوماتیک آن کار را می‌کند و در این رابطه منطق ارسطو تنها به صورت یک سلسله معلومات و دانستی در باب کار ذهن در آمد و هیچ تاثیری نتوانست در افزایش و هدایتگری شناخت انسان بگذارد و برای بیش از دو هزار سال بشریت را سر کار گذاشت.

ب - اشکال دوم منطق ارسطو که نشأت گرفته از اشکال اول بود و باعث گردید تا به صورت زیرساختی دستگاه منطق ارسطو را فلج کند این بود که آنچنانکه از نام و عنوان منطق ارسطو پیدا است منطق ارسطو یک منطق صوری یا یک منطق صورت بود در برابر منطق بیکن و دکارت که منطق ماده بود. اختلاف این دو منطق که اولی باعث زمین گیر شدن اندیشه بشر برای بیش از دو هزار سال شد و دومی باعث متولد شدن رنسانس یا رستاخیز شناخت انسان گردید، در این می‌باشد که منطق ارسطو از آنجائیکه به ذهن آئینه‌ای معتقد بود اصلاً برای ماتریال یا مواد خام ورودی دستگاه ذهن انسان از بیرون ارزشی قائل نبود او تمام جوهر و ارزش شناخت را در صورت کار ذهن می‌دانست و لذا معتقد بود که اگر ما بتوانیم کار ذهن را هدایتگری بکنیم به همه چیز دست پیدا می‌کنیم و با این انگیزه منطق خود را تدوین کرد، اما کار بزرگی که بیکن و دکارت کردند این بود که گفتند مهم‌تر از کار ذهن ماتریال یا مواد خام، ورودی ذهن انسان می‌باشد چراکه در خصوص کار ذهن خود ذهن به صورت جبری کار خود را انجام می‌دهد چه ما توسط منطق ارسطو به کار ذهن آگاهی داشته باشیم و چه نداشته باشیم لذا در این رابطه بود که رفته رفته پارادایم متدولوژی به صورت یک آلترناتیو تعیین کننده در برابر پارادایم منطق صوری ارسطو قرار گرفت.

به این ترتیب که در پارادایم بیکن و دکارت آنچه که در اپیستمولوژی یا شناخت‌شناسی دارای اهمیت تعیین کننده است مواد ورودی ذهن انسان می‌باشد برعکس پارادایم ارسطو که معتقد بود که آنچه که در اپیستمولوژی دارای اهمیت می‌باشد کار ذهن

انسان است در این رابطه بود که رفته رفته ذهن آئینه‌ای ارسطویی انسان در پارادایم بیکن و دکارت و بعد کانت و در نهایت هگل جای خود را به ذهن فعال انسان داد و به همین علت به موازات اینکه در پروسس اپیستمولوژی ذهن اکتیو جایگزین ذهن پاسیف ارسطویی می‌شد، نقش مواد خام ذهن دارای ارزش بیشتری می‌گردید.

به عبارت دیگر در مرحله ذهن فعال سوال اصلی انسان در اپیستمولوژی این شد که چه موادی وارد ذهن انسان بکنیم و یا ذهن انسان را در برابر چه منابعی از شناخت قرار دهیم تا این ذهن بتواند انسان را به طرف فهم بیشتر جهان هدایتگر باشد، از این مرحله متد یا روش جایگزین منطق ارسطو جهت هدایتگری ذهن انسان شد و در عرصه تولد متد و متدولوژی بود که دیگر برعکس منطق ارسطو رابطه انسان با محیط در دستور کار انسان قرار گرفت. به عبارت دیگر در عرصه فرآیند متدولوژی دیگر برعکس دوران و فرآیند منطق ارسطویی انسان موظف بود رابطه خود را با محیط تعریف کند، لذا در این رابطه بود که دو سوال دیگری در جلو راه انسان در عرصه رابطه با محیط قرار گرفت و آن اینکه محیط چیست؟ و چطور می‌توان آن را فهم کرد؟

اینجا بود که تعریف از محیط در اندیشه‌های مختلف متفاوت شد، مثلاً قرآن محیط را طبیعت و تاریخ و نفس انسان تعریف می‌کند در صورتی که کانت و دکارت در تعریف از محیط به همان جهان خارج ذهن بسنده می‌کنند. به هر حال پس از تعریف از محیط، سوال دوم شناخت محیط است، آیا تنها توسط یک رابطه ذهنی صرف ما می‌توانیم محیط را بشناسیم یا اینکه نه؟

از این مرحله بود که دیالکتیک در عرصه اپیستمولوژی متولد گردید چراکه اصل سوم دیالکتیک که همان اصل رابطه متقابل است اعلام کرد که انسان چیزی نیست جز همان رابطه‌هایش با محیط و محیط به صورت یک موجود جدای از انسان نیست که ما بخواهیم به صورت مکانیکی آنچنانکه ارسطو و دکارت و کانت و هیوم

می‌گویند با آن رابطه برقرار نکنیم. این نگاه دیالکتیکی به محیط کار انسان را سخت کرد چراکه وقتی که محیط شد رابطه من با محیط و محیط هر کس جز رابطه‌های او با محیط چیز دیگری نیست این تعریف از محیط باعث گردید تا تنها یک راه برای شناخت انسان از محیط تکوین پیدا نکند و آن اینکه محیط را تغییر بدهیم تا محیط را بشناسیم یعنی دیگر بدون تغییر محیط تنها با نظاره‌گری ارسطویی یا دکارتی یا کانتی به جهان ما نمی‌توانیم جهان را بشناسیم، پس اگر ما می‌خواهیم جهان را بشناسیم باید به تغییر در جهان پردازیم تا بتوانیم آن را بشناسیم حال اگر محیط را فقط طبیعت تعریف کردیم باید با تغییر در طبیعت توسط کار، طبیعت را بشناسیم اگر محیط جامعه و تاریخ و طبیعت تعریف کردیم باید با تغییر در جامعه و تاریخ و طبیعت محیط را بشناسیم و در این رابطه است که سر و کله پراکسیس در عرصه اپیستمولوژی پیدا می‌شود که حاصل همه آن‌ها این می‌شود که تغییر می‌دهیم تا تفسیر کنیم، نه تفسیر می‌کنیم تا تغییر دهیم. هر چند این تفکیک‌سازی تغییر از تفسیر در عرصه پراکسیس یک تفکیک‌سازی ذهنی برای فهم مطلب است چراکه در بستر پراکسیس اصلاً تغییر و تفسیر تفکیک پذیر نیست؛ لذا در این رابطه است که قرآن در آیه ۶۹ - سوره عنکبوت تغییر را برای تفسیر می‌داند و عمل را در خدمت شناخت تبیین می‌کند «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» اول حرکت و عمل و تغییر می‌کنند بعد از آن معرفت به راه برایشان حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر در این آیه قرآن عمل و کار و تغییر را یکی از منابع شناخت انسان در کنار منابع دیگر شناخت مثل طبیعت و تاریخ و نفس خود می‌داند و یا در آیه ۲۹ - سوره انفال می‌فرماید «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» ای کسانی که ایمان آوردید اگر عمل تقوا انجام بدهید ما در بستر عمل تقوا به شما معرفت و شناخت فرقان می‌دهیم تا توسط آن شما بتوانید حق را از باطل تمیز دهید» بنابراین از نظر قرآن عمل تغییر برای شناخت و معرفت است هر چند معرفت در عرصه رابطه دیالکتیکی خود باعث اعتلای عمل و تغییر می‌شود.

### ۳ - قرآن و منابع شناخت انسان:

الف - قرآن دعوت به شناخت می‌کند: اولین موضوعی که در عرصه اپیستمولوژی یا شناخت‌شناسی در قرآن باید به آن توجه بکنیم اینکه قرآن به شدت در صورت‌های مختلف انسان را تشویق به شناخت می‌کند مثل:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» بر هر امری که شناخت ندارید تکیه نکنید» (سوره اسراء - آیه ۳۶).

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...» بگو طبیعت را مورد مطالعه قرار دهید تا رمز خلقت را کشف کنید» (سوره عنکبوت - آیه ۲۰).

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» آیا تاریخ را مطالعه کرده‌اید تا سرگذشت جوامع ما قبل خودتان را بشناسید» (سوره یوسف - آیه ۱۰۹).

«سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» بزودی با رشد اندیشه بشر حقیقت جهان طبیعت و جهان درون روشن می‌شود» (سوره فصلت - آیه ۵۳).

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ - جهان طبیعت موضوع شناخت برای صاحبان اندیشه است» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۰).

ب - قرآن بر طبیعت و تاریخ و درون خود انسان به عنوان منبع شناخت انسان تکیه می‌کند.

«نخستین نکته‌ای که در باره روح فرهنگ اسلامی باید به خاطر بسپاریم این است که در اسلام برای دست یافتن به معرفت نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌کند دیگر اینکه آشکار است که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام در نتیجه سازش با اندیشه یونانی صورت نگرفته بلکه نتیجه جدال ممتدی با آن بوده است در واقع تاثیر یونانیان که به گفته بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل

عملی و واقعیات پرده‌ائی در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید و مدت دو قرن مزاج عملی اعراب را از اینکه به خود آیند و به آنچه دارند بپردازند باز داشت بنابراین قصد من آن است که به صورت قطعی این سوء فهم را که اندیشه یونانی به هر صورت که باشد تعیین کننده رنگ و خصوصیات فرهنگ اسلامی بوده است از ریشه بر کنم. قرآن، علم و معرفت را از آنچه عینی و آفاقی است آغاز می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - صفحه ۱۵۰-۱۵۱ - سطر ۲۷ به بعد).

طبیعت به عنوان منبع شناخت «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ - در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در توالی شب و روز و در کشتی که برای سود بردن مردمان در دریا پیش می‌رود و در آبی که خدا از آسمان فرو فرستاد و با آن زمین را پس از مرگش زنده کرد و در آن از هر گونه جنبنده پراکنده ساخت و در گرداندن بادها و در ابری که میان آسمان و زمین به فرمان است پیام‌ها و نشانه‌هایی است برای مردمی که خرد خود را بکار اندازند» (سوره بقره - آیه ۱۶۴).

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ - وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ - وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ - چرا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه افراشته شده؟ و به کوه‌ها که چگونه راست ایستاده؟ و به زمین که چگونه گسترده شده؟» (سوره غاشیه آیات ۱۷ الی ۲۰).

«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ - و از نشانه‌های او است آفرینش آسمان‌ها و زمین و تفاوت داشتن زبان‌ها و رنگ‌های شما و در این برای همه جهانیان نشانه‌ها و پیام‌ها است» (سوره روم - آیه ۲۲).



«يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِهِ سُلْطَانٍ - ای انسان‌های حال و آینده اگر می‌توانید به کران‌های هستی راه یابید ولی جز به قدرت نمی‌توانید از این حدود بگذرید» (سوره الرحمن - آیه ۳۳).

ج - دومین منبع معرفت از نظر قرآن درون انسان است:

«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ - وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ - و در زمین آیاتی است برای موقنین و در خودتان نیز آیاتی است آیا نگاه نمی‌کنید» (سوره ذاریات آیات ۲۰ و ۲۱).

د - «تاریخ یا به زبان قرآن روزهای خدا همان گونه که قرآن گفته است منبع سوم علم و معرفت است یکی از اساسی‌ترین تعلیمات قرآن این است که اقوام و ملت‌ها به صورت دسته جمعی داوری می‌شوند.» (بازسازی فکر دینی در اسلام - صفحه ۱۵۹ - سطر ۶).

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ - موسی را با آیات خود فرستادیم و به او فرمان دادیم که قوم خود را از تاریکی‌ها به روشنائی بر و روزهای خدا را به یادشان آور به راستی که در این برای هر شکیبائی سپاسگزاری نشانه‌ها است» (سوره ابراهیم - آیه ۵).

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - پیش از شما سنت‌ها و راه و رسم‌هایی بوده است پس در زمین گردش کنید و ببینید که پایان کار تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است» (سوره آل عمران - آیه ۱۳۷).

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ - و هر قومی را زمان معین محدودی است» (سوره اعراف - آیه ۳۴).

#### ۴ - امکان شناخت انسان از نظر قرآن:

شاید طرح موضوع امکان شناخت در قرآن در قرن بیست و یکم یک موضوع بدیهی باشد ولی باید به یاد داشته باشیم که بشریت برای قرن‌ها گاهی اصل وجود جهان خارج در بیرون ذهن را نفی می‌کرد و زمانی جهان بیرون از ذهن را قبول می‌کرد، اما عقل و ذهن انسان را در شناخت آن عاجز می‌دانست یک زمانی علاوه بر اینکه وجود جهان خارج را قبول می‌کرد و آن را هم قابل شناخت می‌دانست قدرت انسان در شناخت آن محدود می‌دانست مثلاً سوفسطائیان و از جمله خود برکلی جهان خارج را ساخته ذهن انسان می‌دانستند و نه به وجود آن اعتقاد داشتن و نه به امکان شناخت آن، اما شکاکان یا سپتیست‌ها از جمله خود پیرهن گرچه وجود جهان خارج را قبول داشتند اما آن را قابل شناخت برای انسان نمی‌دانستند.

افلاطون برای شناخت اصالتی قائل نبود چراکه معتقد بود که شناخت حقیقی برای روح در عالم مُثُل فقط امکان پذیر است اما از بعد از اینکه روح از عالم مُثُل به عالم خاکی نزول کرده در این جهان شناخت برای روح تنها به صورت تداعی معانی و یادآوری آنچه که در عالم مثل شناخته است انجام می‌گیرد. افلاطون عالم عینی خارجی هم سایه عالم مثل می‌دانست ولی چون معتقد بود به خاطر اینکه ما عادت به دیدن سایه کرده‌ایم چنین تصور می‌کنیم که عالم موجود عین واقع و حقیقت است. افلاطون برای اثبات نظر خودش به ذکر مثالی بسنده می‌کند او می‌گوید: «ما اگر یک فرد را از آغاز تولد در غاری قرار دهیم بطوریکه او اصلاً جهان خارج را نبیند و پشت سر او در روشنایی بیرون افرادی به شکلی عبور دهیم که هنگام عبور بر اثر تابش نور سایه این افراد در دیوار غار بیافتد از آنجائیکه این فرد اصلاً جهان بیرون غار و افراد را ندیده و تنها تصورش از جهان خارج فقط همین سایه‌های روی دیوار غار می‌باشد. او بی شک به این سایه‌ها اصالت می‌دهد و این سایه را واقعیت می‌پندارد.»

هیوم امکان شناخت را از طریق حواس تحلیل می‌کرد. دکارت امکان شناخت را از طریق عقل انسان می‌دانست، اما برگسون امکان شناخت برای انسان فقط از طریق

دل می‌دانست، بنابراین اصل قبول جهان خارج و قابل شناخت بودن جهان خارج در عرصه ایپستمولوژی بشر کم دستاوردی نبود که قرآن برای بشریت به ارمغان آورد. «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ» - خداوند آسمان و زمین را به حق خلق کرده است این جهان خارج از ذهن آیتی است برای مومنین» (سوره عنکبوت - آیه ۴۴).

در این آیه قرآن وجود جهان خارج را تائید می‌کند و آن را برای مومنین قابل شناخت می‌داند.

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِنًا وَهُوَ حَسِيرٌ» - آنکه آفرید هستی و جهان را در خلقت جهان خارج از ما هیچ اختلال و ناهماهنگی نیست اگر تفاوتی در شناخت آن برای شما حاصل شد اشکال را در شناخت خود بدانید نه در جهان خارج و دوباره هستی را مورد مطالعه مجدد قرار دهید تا به توحید در هستی ایمان پیدا کنید» (سوره ملک - آیات ۳ و ۴) بنابراین آنچه‌انکه مشاهده می‌کنید در این آیات قرآن علاوه بر اینکه به جهان خارج ذهن ما باور دارد، آن را برای بشر قابل شناخت می‌داند و معتقد است که هستی جهان خارج از ذهن علاوه بر اینکه قانونمند و توحید همه جانبه بر آن حاکم می‌باشد، می‌تواند مورد شناسائی کامل انسان قرار گیرد.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» - و یاد دادیم آدم را کل اسما» (سوره بقره - آیه ۳۱). طبق این آیه از نظر قرآن قدرت شناخت انسان در جهان خارج محدود نیست و انسان توانائی شناخت نامحدود از جهان خارج دارد.

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» - و خداوند زمانی شما را از شکم‌های مادرانتان خارج کرد که اصلا نسبت به جهان خارج خود شناختی نداشتید و این شناخت در همین جهان برای شما حاصل می‌شود» (سوره نحل - آیه ۷۸). آنچه‌انکه مشاهده می‌کنید در این آیه هر گونه شناختی برای انسان آنچه‌انکه افلاطون و کانت می‌گویند، قبل از این

جهان نفی می‌کند و قرآن معتقد است که تمامی شناخت انسان در این جهان بوسیله ابزار شناخت و منابع شناخت حاصل می‌شود، لذا تمامی اندیشه‌های امثال افلاطون و کانت که معتقد به شناخت قبلی برای انسان هستند قرآن مردود می‌داند و انسان را در مرحله تولد در مرحله صفر معرفتی می‌داند.

### **الف - قوانین طبیعی آفاقی، قوانین انسانی - اجتماعی - تاریخی - انفسی:**

در جلد اول روش در نگرش که در سال ۵۹ انتشار یافت، هدف ما این بود که به چند سوال کلیدی و فربه و راه گشا پاسخ بدهیم و آن اینکه، آیا در طبیعت و وجود فقط قوانین طبیعی بر طبیعت و اجتماع و تاریخ و انسان حاکم می‌باشد یا اینکه بالعکس، دو نوع قوانین بر طبیعت و انسان و جامعه و تاریخ حاکم می‌باشد؟ که با تاسی از آیه ۵۳ - سوره فصلت «سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...» - به زودی آیات ما را در آفاق و در انفس خواهید دید» یا به عبارت دیگر «به زودی آیات ما در آفاق و در انفس بر شما روشن و آشکار خواهد شد» این قوانین حاکم بر وجود و جهان را به دو دسته تقسیم کردیم که عبارتند از:

الف - قوانین آفاقی.

ب - قوانین انفسی.

منظور ما از قوانین طبیعی آن دسته از قوانین حاکم بر وجود می‌باشند که از جامعیت برخوردارند و به صورت عام بر پدیده‌های طبیعت حکومت می‌کنند که برای تبیین این پدیده‌ها ما تنها می‌توانیم با شناخت و فهم این قوانین طبیعی و عام و جامع، آن پدیده طبیعی را در هر جای کره زمین که قرار داشته باشند بشناسیم و تبیین علمی بکنیم، زیرا تبیین ما از آن پدیده‌ها از آنجائیکه در کانتکس آن قوانین جامع و کامل انجام می‌گیرد صورت علمی دارد؛ لذا از آنجائیکه کشف قوانین طبیعی توسط انسان توسط ذهن و عقل انسان انجام می‌گیرد و از آنجائیکه ذهن و عقل انسان در کشف قوانین طبیعت به صورت تماشاگر صرف عمل نمی‌کند و خود به صورت بازیگر

عمل می‌کند، این بازیگری عقل و ذهن انسان باعث می‌گردد که کشف قوانین طبیعی توسط انسان صورت پروسه‌ائی و نسبی پیدا کند که حاصل آن این خواهد بود که ما در هر زمانی با علوم طبیعی و قوانین طبیعی خاص آن زمان دست پیدا کنیم، یعنی یک زمانی علوم و قوانین طبیعی را با عینک بطلمیوس ببینیم و زمانی دیگر با افروج و رویکرد و عینک کلپری یا کپرنیکی نگاه کنیم. به عبارت دیگر یک زمانی با عینک بطلمیوسی هستی و وجود پیازی نگاه کنیم، زمان دیگر با عینک فرانسیس بیکن و راجرز بیکن قوانین طبیعی را برعکس «روش لمی» ارسطوئی که از کلی به جزئی به کشف قوانین می‌پرداختند به صورت آئی از معلول به علت و از جزء به کل تبیین کنیم.

در همین رابطه آنچه در عرصه این دسته قوانین طبیعی با همه تفاوت در نگرش مهم می‌باشد، اینکه بشر از همان آغاز به یک اصل در خصوص قوانین طبیعی معتقد بوده است و آن اینکه از آنجائیکه قوانین طبیعی هر چند توسط بازیگری ذهن و عقل انسان نتواند در طول تاریخ علم آنچنانکه قوانین هستند توسط انسان کشف بشود و انسان تنها توسط فهمی تاریخی از آن قوانین در هر زمانی نوعی از برداشت خود را به صورت قوانین مطرح کند با همه این احوال انسان از همان آغاز معتقد بوده که این قوانین در طبیعت آنچنانکه هست - نه آنچنانکه انسان توسط ذهن خود آن را فهم کرده است - یک سلسله قوانین عام و کلی حاکم بر همه پدیده‌های طبیعی وجود می‌باشد، خواه این پدیده آفاقی یا طبیعی در قاره آسیا باشند یا در قاره اروپا و آمریکا و آفریقا باشند. خواه این پدیده‌های طبیعی در پنج قرن قبل از میلاد مورد مطالعه قرار گرفته شده باشند، خواه در قرن بیست و یکم مورد مطالعه قرار گیرند هیچ فرق نمی‌کند. اگر ما به درستی بتوانیم واقعا این قوانین طبیعی را کشف کنیم، می‌توانیم به صورت و روش علمی آن پدیده‌های طبیعی را تبیین صحیح علمی بکنیم، چراکه قوانین طبیعی در علوم طبیعی از جامعیت برخوردار می‌باشند و بر تمامی طبیعت در همه تاریخ این قوانین واحد و عام حاکم می‌باشند و به علت همین جامعیت و فراگیری قوانین طبیعی است که در عرصه پدیده‌های طبیعی روش کشف ما در گرو کشف قوانین است و

از آنجائیکه در عرصه پدیده‌های طبیعی روش کشف قوانین طبیعی در گرو نگرش علمی انسان در آن زمان تاریخی به هستی و وجود می‌باشد.

در این رابطه ما در هر شرایط تاریخی می‌توانیم قوانین را - آنچنانکه پیامبر اسلام می‌گفت «اطلبوا العلم و لو بالسین - علم را بیاموزید هر چند در چین باشد» - در بستر پتانسیل عمومی انسان در کشف این قوانین به درک و فهم این قوانین دست پیدا کنیم، یعنی در عرصه پدیده‌های آفاقی یا طبیعی ما می‌توانیم از قوانین جامع و فراگیر استفاده بکنیم اما در عرصه پدیده‌های انفسی یا پدیده‌های اجتماعی و انسانی و تاریخی قضیه کاملاً عکس پدیده‌های طبیعی می‌باشد، چراکه در پدیده‌های انفسی ما دیگر مانند پدیده‌های طبیعی با یک سلسله قوانین جامع و فراگیری روبرو نیستیم تا توسط کشف آن‌ها در هر کجای زمین که باشد و یا اینکه در هر جایگاه تاریخی که قرار داشته باشند بتوانیم آن پدیده انفسی را بشناسیم. در این رابطه بهتر است بگوئیم که در عرصه پدیده‌های انفسی هر پدیده انفسی قوانین کنکریت خاص خود را دارد که با قوانین خاص و کنکریت پدیده انفسی دیگر متفاوت می‌باشند، که برای شناخت آن پدیده خاص باید به کشف کنکریت آن قوانین بپردازیم. بنابراین ما حاصل آنچه در این مقدمه گفته شد اینک:

۱ - مادیت توحید حاکم بر وجود به صورت نظم و نظام و شکل مهندسی در کلیت وجود تبلور یافته است.

۲ - گرچه این نظم و نظام و توحید به صورت قانونمندی در کلیت وجود به نمایش در می‌آید هرگز نباید به این بیاندیشیم که پس کلیت این قانونمندی باید در تمام وجود شکلی واحد داشته باشد، چراکه که این اندیشه انحرافی در باب توحید ایجاد مابه ازاء انحرافی در استراتژی ما می‌کند بطوریکه ما در برابر آن اینچنین حکم خواهیم کرد که آنچنانکه قوانین در قانونمندی کلی قوانین طبیعی و آفاقی در همه جا واحد می‌باشد، در عرصه قانونمندی انفسی یا انسانی - اجتماعی هم واحد می‌باشد. یعنی آنچنانکه قوانین رشد گیاه در همه جای کره زمین صورتی یکسان دارد قوانین رشد اجتماعی جوامع مختلف کره زمین نیز صور واحدی خواهد داشت. به عبارت دیگر اینچنین

نتیجه گیری کنیم که آنچنانکه دیالکتیک حیات و شدن در عرصه پدیده‌های طبیعی در همه جای کره زمین برای گیاه و نبات صورت یکسانی دارد، دیالکتیک حیات و شدن برای همه جوامع انسانی در کره زمین صورتی یکسان خواهد داشت.

۳ - این برداشت غلط - یا شاید بهتر باشد که بگوئیم این تعمیم غلط - در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم باعث ایجاد یک انحراف در رویکرد اندیشه فلسفی مارکسیسم شد، چراکه از سال ۱۸۷۸ که انگلس کتاب «آنتی دورینگ» را به نگارش در آورد، بر پایه این رویکرد انحرافی کوشید تا توسط یکسان‌سازی مونیستی قوانین طبیعت و قوانین اجتماع اقدام به تعمیم تئوری فلسفی دیالکتیک در عرصه طبیعت و جامعه انسانی بکند. به عبارت دیگر فردریک انگلس بر پایه این رویکرد انحرافی کوشید تا قانونمندی فلسفی دیالکتیک را که از نظر مارکس - «دست نوشته‌های فلسفی» و «ایدئولوژی آلمانی» منحصر در رابطه با تاریخ و جامعه و انسان مطرح می‌باشند - توسط همان اصل یکسان‌سازی انحرافی به عرصه طبیعت هم تعمیم و تسری دهد. از نظر انگلس همان دیالکتیک اجتماعی کارل مارکس آنچنانکه قانون تکامل تاریخ و جامعه‌های انسانی می‌باشد، قانون تکامل طبیعت و اندیشه انسانی نیز می‌باشد. البته بعداً افرادی چون کائوتسکی و پلخانوف و لنین و در آخر استالین به ورطه این انحراف فلسفی غلط‌پدند که سرانجام نهائی این انحراف فلسفی زایش یک غول توتالی‌تر استالینی شد که تمام اعمال و اندیشه‌هایش در این رابطه در کتاب «ماتریالیسم تاریخی» خود تبیین کرده است. به عبارت دیگر شاید بهتر باشد که بگوئیم تمامی انحراف مارکسیسم دولتی از بدو پیدایش خود تا فروپاشی بلوک شرق در اواخر قرن بیستم، معلول همین انحراف رویکرد فلسفی مونیستی قوانین طبیعت و قوانین جامعه انسانی می‌باشد.

۴ - علت ترکیب اندیشه مارکس با اندیشه داروینیسم در خصوص قوانین تکامل طبیعی توسط کائوتسکی ریشه در این انحراف و رویکرد داشته است، چرا که کائوتسکی چنین می‌پنداشت که با پیوند بین اندیشه مارکس و داروین می‌تواند به تعمیم دیالکتیک اجتماعی و انسانی کارل مارکس - آنچنانکه انگلس می‌پنداشت - در

عرصه طبیعت هم تعمیم دهد، البته این انحراف به نحوی در اندیشه مارکسیست‌های فرانکفورتی که مارکسیسم را با اندیشه فروید پیوند دادند و اندیشه مارکسیست‌های اطریشی که مارکسیسم را با اندیشه کانت و پوپر پیوند دادند و اندیشه سارتر که مارکسیسم را با آگزیستانسیالیسم ترکیب کردند، وجود دارد.

۵ - این گفته لنین که می‌گفت: «ماتریالیسم تاریخی تسری ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم فلسفی می‌باشد ریشه در این انحراف رویکردی داشت.»

۶ - بنابراین هرگز نباید اینچنین بیان‌دیشیم که آنچنانکه که بر طبیعت قوانین عامی حاکم می‌باشد، بر تاریخ و جامعه انسانی همان قوانین عام حاکم می‌باشند؛ لذا در این رابطه است که قرآن در آیه ۵۳ با بیان «سُرِّیْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اِنَّهُ الْحَقُّ...» به تقسیم بندی دوگانه نظم و قانونبندی هستی می‌پردازد که از نظر قرآن این تقسیم بندی به صورت تقسیم قوانین به قوانین آفاقی یا طبیعی و قوانین انفسی یا قوانین اجتماعی تقسیم می‌شوند.

۷ - به علت همین خودویژگی قوانین انفسی است که گروپیچ می‌گوید «نه تنها ما جامعه نداریم. بلکه جوامع انسانی داریم» مهم‌تر از آن می‌گوید «ما دیالکتیک نداریم. بلکه دیالکتیک‌ها یا دیالکتیک در دیالکتیک داریم.»

۸ - از آنجائیکه در عرصه پدیده‌های انفسی ما بر عکس پدیده‌های طبیعی با تنوع و تعدد و تکثر قانونمندی روبرو هستیم، این امر باعث می‌شود تا ما نتوانیم در عرصه تبیین قوانین عام حاکم بر پدیده‌های انفسی مانند پدیده‌های طبیعی اقدام به ارائه تئوری جهانشمول و عام بکنیم، لذا به جای آن راهی دیگر برای ما نمی‌ماند جز اینکه به جای خودویژگی‌های انسانی و اجتماعی در عرصه تبیین تئوری عام یا قانونمند آن جامعه، به خصوص تئوری کنکریت جایگزین تئوری عام جهانشمول بکنیم که این تئوری کنکریت همان پارادایم یا نظریه‌ها می‌باشند که جایگزین تئوری عام فلسفی پدیده‌های طبیعی می‌شود، زیرا آنچنانکه در عرصه تبیین قانونمندی عام و فلسفی پدیده‌های آفاقی یا طبیعی ما می‌توانیم به ارائه مدل کلی و جهانشمول بپردازیم، در عرصه



پدیده‌های انفسی چنین مجوزی نداریم و تنها می‌توانیم در عرصه تبیین قوانین کلی آن جامعه به خصوص یا آن انسان کنکریّت به مدل‌سازی کنکریّت نه عام و جهانشمول اقدام کنیم که ما این مدل‌سازی کنکریّت را در اینجا تحت عنوان پارادایم‌سازی مطرح کردیم.

۹ - پس از اینکه پذیرفتیم که در عرصه پدیده‌های انفسی یا انسانی و اجتماعی تنها ما امکان پارادایم‌سازی داریم نه تئوری عام‌سازی مانند پدیده‌های طبیعی، باید به این حقیقت هم اذعان و اعتراف کنیم که دیگر در کانتکس پارادایم‌سازی، ما حق نداریم مدل حرکت و تکامل و تحول یک جامعه را عیناً به جوامع دیگر - هر چند به لحاظ مناسبات و ساختاری شبیه و مشترک هم باشند - تعمیم دهیم، آنچنانکه تمامی جریان‌های چپ و راست سیاسی کشورمان در دهه چهل و پنجاه دست به انجام آن زدند و آن به این صورت بود که هر جریانی در داخل کشور برای اعلام هویت و استقلال دیسکورس سیاسی و نظامی خود سعی می‌کرد قبل از اعلام موجودیت یک مدلی از تحول جوامع دیگر را به صورت تقلیدی تاسی نماید و سپس با سینه زدن در پای بیرق آن مدل یا آن پارادایم هویت مستقل خود را نسبت به جریان‌های دیگر به نمایش بگذارد و لذا آن مدل را بر تن جامعه خود بکند.

برای مثال یکی مدل ارتش خلقی مائو را علم می‌کرد، دیگری مدل ارتش خلقی انقلاب الجزائر و سومی مدل جنگ چریکی کاسترو و چه گوارا را علم می‌کرد و چهارمی مدل حزب تراز نوین لنین و پنجمی مدل جنبش اجتماعی روزا لوکزامبرگ و ششمی جنگ چریک شهری انقلابیون آمریکای لاتین و هفتمی جنگ چریک روستائی انقلابیون چین و هشتمی جنگ چریک کوهستانی آمریکای مرکزی و بالاخره هر جریانی از جنبش سیاسی قبل از اینکه به مطالعه جامعه‌شناسی مردم ایران و طبقه کارگر و طیف گسترده طبقه متوسط ایران بپردازد، به مطالعه مدل‌های موفق در کشورهای دیگر می‌پرداخت و تازه اگر هم می‌خواست به مطالعه جامعه ایران بپردازد بعد از انتخاب مدل کشورهای دیگر جهت انطباق آن مدل با جامعه ایران به مطالعه جامعه ایران می‌پرداخت.

اینکه مثلا کدام بخش از اقوام و اقلیت‌های قومی و مناطق ایران جهت جنگ‌های چریکی کوهستانی یا روستائی یا شهری آماده تر می‌باشد؟ مثلا بیژن جزنی و مهندس محمد حنیف نژاد بر جنگ چریک شهری تکیه می‌کردند یا صفائی فراهانی بر جنگ چریکی کوهستانی و طرفداران مائو و چین بر جنگ چریکی روستائی و محاصره شهرها از طریق روستاها تکیه می‌کردند. حزب توده بر حزب طراز نوین لنین تکیه می‌کرد، معلم کبیرمان شریعتی تا زمانی که در فرانسه بود بر جنگ ارتش خلقی انقلاب الجزائر تکیه داشت و قس علی هدا؛ لذا در این رابطه بود که هرگز در طول دهه ۴۰ و ۵۰ (منهای حرکت سه ساله ارشاد معلم کبیرمان شریعتی) ما شاهد یک جریان سیاسی در ایران نبودیم که به صورت تطبیقی (نه انطباقی) بیابند، ابتدا قبل از هر تعیین استراتژی و تاکتیک محوری، جامعه ایران را به لحاظ تاریخی، فرهنگی، انسانی، اجتماعی، و اقلیمی، قومی و طبقاتی مورد شناسائی قرار دهند و سپس از دل این شناخت و فهم کنکریت و مشخص جامعه یا جامعه‌های ایرانی مدل یا پارادایم استراتژی یا تاکتیک محوری خاص حرکت جامع ایرانی را کشف نمایند.

از جنبش فرهنگی قرن نوزدهم که توسط سونامی ترجمه دستاوردهای اجتماعی انقلاب کبیر فرانسه بوسیله طلایه داران جنبش روشنفکری ایران شروع شد تا جنبش ضد استعماری سیدجمال الدین اسدآبادی که به جنبش تنباکو و انقلاب مشروطیت انجامید و جنبش مسلحانه اجتماعی ستارخان و باقرخان که باعث انقلاب دوم مشروطیت شد و جنبش‌های اجتماعی مسلحانه منطقه‌ائی بعد از جنگ اول جهانی اعم از جنبش جنگل، جنبش کلنل پسیان، شیخ محمد خیابانی، جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق، جنبش کارگری و دانشجویی و جنبش سیاسی ایران از بعد از شهریور ۲۰، جنبش اجتماعی خرداد ۴۲، جنبش‌های چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ و غیره، همگی به صورت انطباقی توسط هژمونی این جنبش‌ها با مطالعه اولیه جوامع دیگر و کشورهای دیگر (از غرب تا شرق از آسیا تا آمریکای مرکزی و آمریکای لاتین و افریقای شمالی) قبل از مطالعه ساختاری، یا طبقاتی، یا تاریخی، یا اجتماعی و سیاسی جامعه ایران تعیین شده بود و بعد از تعیین استراتژی بیرونی بوده که برای به تن

جامعه ایران کردن این لباس تنگ یا گشاد هژمونی این جنبش‌ها در بستر آزمون و خطا به شناخت و مطالعه جامعه ایران می‌پرداختند و از این جا بود که جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته موش آزمایشگاهی پاولف تمامی استراتژی‌های موفق جهان در کشور خودشان شد، بدون اینکه کمترین دستاورد تاریخی برای جامعه ما داشته باشد و لذا به این دلیل بوده که در طول ۱۵۰ سال گذشته تمامی استراتژی‌های انطباقی ایران که هژمونی جنبش‌های مختلف ایران اعم از جنبش‌های ملی، قومی، اجتماعی، طبقاتی و دموکراتیک در دست داشته‌اند، می‌کوشیدند در نهایت در کانتکس تز انقلاب کاریزماتیک ماکس وبری و قرار دادن عکس رهبر در ماه هدف کسب قدرت خود را دنبال کنند که صد البته نخستین قربانی پای انقلابات کاریزماتیک، آگاهی و دستاوردهای دموکراتیک توده‌های مردم می‌باشد، آنچنانکه در انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ شاهد آن بودیم.

بنابراین اگر در این رابطه بگوئیم که دلیل اصلی شکست همه جنبش‌های ملی و اجتماعی و طبقاتی و دموکراتیک ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، همین رویکرد انطباقی به جامعه ایران بوده است سخنی به گزاف نگفته‌ایم و طبیعی است که تا زمانی که این رویکرد انطباقی ما به یک رویکرد تطبیقی استحاله نشود هیچگونه تحول استراتژیکی از این جنبش‌ها ساخته نیست؛ لذا برای شروع رویکرد تطبیقی باید از شناخت طبقاتی و تاریخی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران شروع کنیم، همان کار ناتمامی که شریعتی شروع کرد ولی با دستگیری و مرگ او ناتمام ماند.

۱۰ - بنابراین برای تعیین استراتژی یا تاکتیک محوری تحول در یک جامعه، ما نمی‌توانیم مانند پدیده‌های آفاقی یا طبیعی دست به تئوری‌سازی عام و کلی بزنیم - آنچنانکه اعلام می‌کنیم که در هر کجای زمین و در هر مرحله تاریخی که آب به صد درجه برسد به جوش می‌آید و تبخیر می‌شود - جوامع انسانی هم دارای این قانونمندی ثابت و لایتغیر تحول تاریخی و اجتماعی می‌باشد. البته این اشتباه بزرگی بوده که از قرن هجدهم و از بعد از انقلاب کبیر فرانسه به موازات رشد فراگیر علمی و

تکنولوژی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری در جهان، تمامی تئوریسین‌های غرب و شرق گرفتار آن شدند چراکه به نحوی می‌کوشیدند تا نظام انفسی یا قانون بندی‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی هم در کانتکس همان نظام طبیعی و آفاقی تئوریزه کنند، آنچنانکه در نیمه دوم قرن نوزدهم دیدیم که چگونه تئوریسین‌های سوسیالیسم کلاسیک کوشیدند توسط این تعمیم‌سازی غیر علمی زمین و زمان را به هم بدوزند و در نتیجه به ارائه تئوری‌های عام و کلی و فرازمانی و فراتاریخی و فرامنطقه‌ای بپردازند. البته هر چه از قرن نوزدهم دور بشویم و به ویژه از بعد از دو جنگ بین‌الملل، بشریت به این فاصله بین نظام آفاقی و انفسی دست پیدا کرده است. آنچنانکه می‌توان به ضرس قاطع اعلام کرد که بشریت امروز تقریباً به این اصل گرانگه رسیده است که برای تنظیم و تبیین استراتژی تحول یک جامعه، باید به جای تکیه انطباقی توسط ارائه تئوری‌های کلی و عام و فراگیر و جهانشمول، باید به ارائه پارادایم‌های کنکریت در جوامع مختلف تکیه کرد.

۱۱ - به لحاظ ساختاری این مدل‌ها یا نظریه‌ها یا پارادایم‌های اجتماعی و انفسی را می‌توانیم به دو قسمت:

الف - پارادایم‌ها یا مدل‌های انطباقی.

ب - پارادایم‌ها یا مدل‌های تطبیقی، تقسیم کرد.

در پارادایم‌های مدل‌های انطباقی، باز مانند تئوریسین‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم ما پارادایم‌ها یا مدل‌های یک جامعه را می‌گیریم و مانند یک لباس آماده بر تن جامعه دیگر می‌کنیم و دوباره گرفتار همان چاه و چاله‌ای می‌شویم که تئوری سازهای همسانی‌سازی پدیده‌های آفاقی و انفسی گرفتار آن شدند، بنابراین در پارادایم‌سازی انطباقی باز همان آفات تئوری‌سازی‌های گذشته پدیده‌های انفسی در کمین است، در صورتی که در پارادایم‌های تطبیقی به دلیل اینکه ما ابتدا به شناخت کنکریت آن جامعه مشخص می‌پردازیم و سپس در کانتکس شناخت همه جانبه آن جامعه مشخص به صورت علمی به کشف مدل تحول و حرکت آن جامعه

می‌پردازیم، دیگر آن آفت‌های تئوری‌سازی و پارادایم‌های انطباقی در کمین نمی‌باشد؛ لذا در این رابطه است که باید بگوئیم علت شکست تمامی جریان‌های سیاسی در طول جنبش بیش از صد سال گذشته ایران همین الگوبرداری انطباقی از جوامع دیگر، حال یا به صورت تئوری‌سازی بوده یا به صورت پارادایم‌سازی انطباقی و انطباق دادن این تئوری‌ها یا این پارادایم‌های انطباقی با جامعه ناشناخته ایران بوده است. از شکست سیدجمال گرفته تا شکست حیدر عموآغلی و شکست کوچک خان، مصدق، نهضت آزادی، چریک‌های دهه ۴۰ و ۵۰ همه ریشه در این انحراف داشته است.

۱۲ - طرح این موضوع نباید تداعی این مفهوم غلط را بکند که از نظر ما تاریخ و جامعه انسانی از قوانین معینی پیروی نمی‌کند بلکه بالعکس، آنچه که در همین جا باید در این رابطه مطرح کنیم اینکه از نظر ما تاریخ و جامعه انسانی دارای قوانین معینی می‌باشند و تنها با کشف این قوانین معین توسط پیشگام است که ما می‌توانیم آن جامعه مشخص را به حرکت درآوریم و هرگز بدون کشف آن قوانین معین امکان تحول یک جامعه به صورت خود به خودی وجود نخواهد داشت. آنچه که ما در این رابطه مطرح کردیم تنها این است که برعکس پدیده‌های طبیعی، جوامع انفسی هر کدام دارای قوانین خاص به خود می‌باشد نه اینکه جوامع انسانی فاقد قوانین معین هستند و به علت همین کنکریت و غیر عام بودن قانونمندی جوامع گوناگون بشر است که ما تنها با پارادایم‌سازی انطباقی در بستر تحلیل مشخص از جامعه مشخص در شرایط مشخص می‌توانیم به کشف استراتژی تحول یک جامعه دست پیدا کنیم.

۱۳ - بنابراین از آنجائیکه در عرصه پدیده‌های انفسی یا انسانی و اجتماعی و تاریخی ما نمی‌توانیم سخن از قوانین جامع و فراگیر و جهانشمول و تاریخ شمول بگوئیم، مجبوریم که برای تحول یک جامعه مشخص و معین در شرایط مشخص و معین تاریخی، اقدام به مدل‌سازی یا پارادایم‌سازی بر پایه قوانین کنکریت همان جامعه مشخص و معین تاریخی بکنیم. طبیعی است که با چنین رویکردی به قانون تحول یک جامعه، بزرگترین مسئولیت پیشگام و رمز موفقیت پیشگام در آفرینش یک تحول مثبت در هر جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد کشف پارادایم تطبیقی

تحول آن جامعه مشخص و کنکریت می‌باشد. با چنین رویکردی به استراتژی و تاکتیک محوری تحول یک جامعه، دیگر ما با یک ترم عام و کلی و جهانشمول پیشگام روبرو نیستیم بلکه بالعکس، با «کدامین پیشگام؟» و «در کدامین جامعه؟» و «در کجای تاریخ؟» روبرو هستیم؛ و به همین دلیل جنگ حیدر نعمتی و ملا لغتی بین ترم‌های روشنفکر، روشنفکر دینی، نواندیش دینی و... پایان می‌یابد و پیشگام مستضعفین در هر جامعه‌ای متعلق به گروهی می‌شود که توانایی کشف پارادایم تطبیقی تحول آن جامعه مشخص و معین و کنکریت در کانتکس تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جامعه معین به لحاظ تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و طبقاتی پیدا کرده باشد. تنها اینچنین پیشگامی است که می‌تواند در جهت بر طرف کردن و کاهش درد و رنج اقتصادی و اجتماعی و تاریخی مردم گام بر دارد. او، هم روشنفکر است و هم نواندیش، او آنچنانکه پیامبر فرمود، «خود پیامبری است برای جامعه خود» (العلماء ورثة الانبياء).

۱۴ - نخستین تنوریسینی که بمب تکیه بر پارادایم تطبیقی به جای تکیه بر تنوری‌سازی دگماتیسم و انطباقی در جهان اسلام را منفجر کرد، حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود بود. مولانا علامه اقبال لاهوری در جهت مقابله با اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام دگماتیسم که می‌کوشند با فرازمانی و فرامنطقه‌ای و فرامکانی کردن احکام فقهی قرآن - که کمتر از ۵٪ آیات قرآن را تشکیل می‌دهد و بغیر از بخش عبادات آن همگی آن‌ها مخصوص جامعه و تاریخ کنکریت عصر و دوران پیامبر اسلام می‌باشد - توسط تنوری پارادایم‌سازی تطبیقی، یک انقلاب حقوقی در جامعه امروز مسلمانان<sup>۲</sup> بوجود

۱. که مدتی است توسط افرادی مثل عبدالکریم سروش و مجتهدی شبستری و ملکیان بازاری در ایران گرم شده و هر کدام می‌کوشد در این رابطه تعریفی از این ترم‌ها ارائه کند که تنها به اندام و قد و قیافه خودش می‌خورد. آنچنانکه مرحوم مهندس بازرگان در خصوص خمینی می‌گفت که لباسی که خمینی از ولایت فقیه ساخته تنها در حد و اندازه خودش است و کس دیگری توان پوشیدن آن را ندارد.

۲. که همگی آن‌ها در حال قربانی شدن در پای اسلام‌های دولتی فقهاتی هستند و آتش جنگ اسلام

بیاورد، همان انقلاب حقوقی که جامعه امروز ایران بیش از هر جامعه دیگر جهان امروز نیازمند به آن می‌باشد. چرا که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران ۳۵ سال است که توسط این اسلام دگماتیسم فقه‌ای دولتی و مطلقه خود، خشن‌ترین رژیم توتالی‌تر تاریخ بشر را بر جامعه ایران تحمیل کرده است و توسط این اسلام مطلقه فقه‌ای آنچنانکه در تابستان ۶۷ دیدیم، دست به نسل‌کشی می‌زند و کمترین حقوق انسانی زن ایرانی را نفی می‌کند و آپارتاید جنسی و آپارتاید مذهبی و آپارتاید قومی در جامعه ایران توسط این فقه دگماتیسم دولتی توجیه شرعی و فقهی می‌کند. قانون حقوق بشر را در لوای این فقه سنتی و دگماتیسم به مسخره می‌گیرد، مصدق را کافر اعلام می‌کند و جبهه ملی را مرتد می‌خواند. اقتصاد را مال‌گاو و خر می‌داند، زن ایرانی را سنگسار می‌کند. آزادی بیان و آزادی اندیشه را تحت عنوان حکم ارتداد لگد مال می‌کند و قس علیهذا.

در این رابطه مولانا علامه اقبال لاهوری برای تنویر ذهن مردم موضوع پارادایم‌سازی با تاسی از اندیشه شاه ولی‌الله دهلوی می‌کوشد که به تبیین این مهم بپردازد. از نظر حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری رویکرد شاه ولی‌الله دهلوی به حرکت پیامبر در این کانتکست انجام گرفته است، چراکه آنچنانکه اقبال می‌گوید: «از نظر شاه ولی‌الله دهلوی اینکه مدل‌سازی پیامبر اسلام تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است؟ با توجه به اینکه در بعضی از حالات پیامبر اسلام آن‌ها را دست‌نخورده باقی گذاشته و در بعضی از حالات پیامبر اسلام آن‌ها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است چرا که نویسندگان قدیم ما همیشه به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیامبر اسلام به صورت صریح و تلویحی در آن‌ها تغییری نداده غرض کلیت استعمال آن‌ها بوده است یا که نه. شاه ولی‌الله حقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیامبرانه به عقیده شاه ولی‌الله عبارت از این است که به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود

فقه‌ای دولتی امروز تحت عنوان سلفی‌گری و تکفیری و جنگ شیعه و سنی جوی خونی راه انداخته است که از شرق آسیا تا شمال آفریقا ادامه گسترده می‌باشد.

توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده نه می‌تواند اصول فراگیر و فراتاریخی و فرامکانی برای ملت‌های گوناگون وضع کند و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد و رفتار و کردار وضع کنند. روش پیامبر اسلام این بوده است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم را همچون هسته‌ائی برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل پیامبر اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را با در نظر گرفتن رسم و عادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام فقهی که از این راه فراهم می‌شود از لحاظی مخصوص آن قوم است نه همه بشریت در همه زمان‌ها و همه جوامع و چون مراعات همه این احکام فقهی به خودی خود هدف نیستند. لذا نباید منحصرًا همان‌ها را عینا در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (بازسازی فکر دینی در اسلام ص ۱۹۶-۱۹۵ سطر ۱۹ به بعد).

بنابراین آنچنانکه از این کلام حضرت مولانا اقبال لاهوری به تاسی از شاه ولی الله دهلوی بر می‌آید، برخورد ما با آیات فقهی قرآن - که کمتر از ۵٪ آیات قرآن می‌باشد منهای آن بخش عبادتش که فراگیر و فراتاریخی می‌باشد - نباید به صورت قانون‌سازی برای همه جوامع و برای همه نسل‌های تاریخ - آنچنانکه اسلام فقاهتی، اسلام روایتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران، ۳۵ سال است که در ایران انجام می‌دهد، باشد. بلکه بالعکس، تنها راه قرآنی برخورد با این احکام فقهی، برخورد پارادایمی کردن است، چراکه اصلاً پیامبر اسلام از نظر علامه اقبال به احکام فقهی غیر عباداتی جهانشمول برای همه جوامع معتقد نبوده است تا مطابق آن بخواهد به طرح فقه جهانشمول فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی برای همه جوامع مسلمانان در طول تاریخ بپردازد. همچنین پیامبر اسلام به جای اعتقاد به جامعه واحد برای همه انسان‌ها، معتقد به جوامع انسانی بوده است و هرگز اعتقادی به تکوین درازمدت یک جامعه واحد نداشته است؛ لذا وجود جامعه‌ها را برتر از وجود جامعه واحد می‌دانسته است.



«يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» - ای همه انسان‌های حال و آینده تاریخ {بدانید} که ما خداوند، شما را آنچنانکه از جفت نر و ماده در زمین آفریدیم و {در استمرار این نظام طبیعی قانونمند شما را به صورت طبیعی} شعبه شعبه کردیم تا دیالکتیک معرفت همدیگر در بین شما حاصل شود - {لذا ضمن رد آپارتاید نژادی و قومی و قبائلی} تنها معیار ارزشیابی بین شما تقوای الهی می‌باشد همانا خداوند بر شما دانای آگاه است» (سوره حجرات - آیه ۱۳) و در بستر اعتقاد به وجود جوامع متنوع به جای جامعه واحد، معتقد بوده که هر کدام از این جامعه انسانی در طول تاریخ دارای یکسری آداب و فرهنگ و قانونمندی خاص خود می‌باشند که هر گونه تحولی در آن جامعه به خصوص باید در کادر آن قانونمندی خاص انجام گیرد؛ لذا در این رابطه آنچنانکه اقبال و شاه ولی الله دهلوی می‌گوید، پیامبر با ساختن مدینه النبی خود از مردم مدینه و بادیه نشین عربستان کوشید تا روش پارادایمی‌سازی را به پیروان خود در طول تاریخ آموزش دهد تا توسط آن، جوامع بعد از پیامبر مسلمانان آینده تاریخ بتوانند بر پایه این مدل‌سازی خود، با شناخت از جوامع خود و کشف قانونمندی حرکت جامعه خود، دست به پارادایمی‌سازی یا مدل‌سازی تطبیقی بر سان محمد بزنند.

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» - و بدین سان است که ما شما مدینه النبی پیامبر را یک پارادایم و الگو برای آینده تاریخ مسلمانان ساختیم آنچنانکه امروز خود پیامبر برای شما نمونه و الگو می‌باشد» (سوره بقره آیه ۱۴۳).

لذا در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری تعمیم فقه قرآن از زمان پیامبر به این زمان را توسط اسلام فقه‌تبی، اسلام روایتی، اسلام دولتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی عملی انحرافی می‌داند. یعنی از نظر حضرت علامه اقبال لاهوری ما هرگز حق نداریم از مدل‌سازی فقهی و اخلاقی پیامبر در قرآن یک فرارادایمی بسازیم تا توسط آن بتوانیم در هر شرایطی فقه قرآن را مانندی لباسی انطباقی بر تن جوامع مختلف بشری بکنیم. آنچنانکه رژیم مطلق فقه‌تبی حاکم بر

ایران مدت ۳۵ سال است که تلاش می‌کند تا این لباس فقهاتی که در عصر خودش به لحاظ حقوقی و انسانی و اجتماعی و تاریخی مترقی بوده است، در قرن بیست و یکم بر تن جامعه مظلوم ایرانی بکند تا آنجائیکه یک روز با این فقه دولتی دستور قصاص می‌دهد و هزاران نفر را در سال به جوخه اعدام و مرگ می‌سپارد و روز دیگر عمل سنگسار را در باب زن مظلوم ایرانی به اجرا در می‌آورد و با این فقه علوم انسانی و اجتماعی بشر قرن بیستم را به رمی جمره می‌کشاند و با این فقه فرمان تعدد زوجات و صیغه صادر می‌کند و قس الی هذا.

بنابراین از نظر حضرت علامه اقبال لاهوری ما هرگز حق نداریم تا از فقه قرآن یک فراپارادایمی بسازیم که بر تن هر جامعه‌ای می‌تواند پوشیده شود و هرگز حق نداریم در علوم اجتماعی از قوانین جامع و فراگیر جهت فراپارادایم‌سازی استفاده بکنیم؛ لذا از نظر اقبال، پارادایم‌های فقهی در طول تاریخ اسلام می‌تواند تبیین‌کننده وجوه مختلف جوامع مسلمانان باشد و امری مثبت و انسانی است یعنی از نظر علامه اقبال لاهوری آیات فقهی قرآن - به غیر از بخش عبادات آن - برای مسلمانان تنها یک پارادایم است نه فراپارادایم و برخورد ما با پارادایم‌سازی پیامبر اسلام در قرآن باید یک برخورد تطبیقی باشد نه برخورد انطباقی و دگماتیسم؛ لذا در این رابطه است که اقبال مخالف اجرای حکم ارتداد و احکام تائید کننده آپارتاید طبقاتی و آپارتاید جنسی و آپارتاید مذهبی و اعتقادی و آپارتاید قومی و نژادی در شرایط فعلی تاریخ بشر است، اقبال مخالف اجرای قانون قصاص در شرایط اجتماع امروز بشر می‌باشد.

### **ب - معرفت‌شناسی عینی - معرفت‌شناسی ذهنی - معرفت‌شناسی وجودی:**

انسان از زمانی که خود را شناخته و توانسته است تا در این جهان پیوند خود را با این جهان و محیط احساس و فهم بکند، در پی شناخت و فهم جهان بیرون از خود بوده است و لذا در این رابطه گاهی جهان بیرون خود را انکار می‌کرده است و زمانی دیگر با اصالت بخشیدن به جهان بیرون می‌کوشیده تا با آینه پنداشتن ذهن

خود، از زاویه این آینه به تماشای جهان بیرون از خود بپردازد. البته زمانی دیگر اصالت را از جهان خارج می‌گرفته و به ذهن خود می‌داده است و در چارچوب ذهن فعال خود به بازسازی جهان بیرون از خود می‌پرداخته و جهان را آنچنانکه خود می‌خواسته آرایش ذهنی می‌داده. البته یک زمان دیگر نه تنها جهان و محیط را نفی وجودی نمی‌کرده و نه با اصالت بخشیدن به آن توسط ذهن آینه‌ای خویش به تماشای آن می‌نشسته است و نه با اصالت بخشیدن به ذهن خود می‌کوشیده تا به بازسازی آن - آنچنانکه خود می‌خواهد - بپردازد بلکه برعکس، همه اینها راهی دیگر برای فهم محیط و وجود انتخاب می‌کرده و آن اینکه به جای ذهن آینه‌ای ارسطویی و به جای ذهن فعال دکارتی - کانتی از درون خود آینه‌ای برای تماشای وجود بسازد، چراکه در چارچوب ذهن آینه‌ای ارسطویی انسان تنها تماشاگر است و هستی و محیط سوژه تماشای او می‌باشد و در ذهن فعال کانتی، ذهن انسان بازیگر است و انسان تماشاچی ولی در نوع سوم انسان هم بازیگر است و هم تماشاچی، چراکه بازیگر است در بازسازی وجود خود و تماشاگر است در فهم جهان برون توسط آینه وجودی خود.

در این رابطه ما در اینجا این سه نوع فهم جهان برون را به صورت سه ترم معرفت‌شناسی عینی و معرفت‌شناسی ذهنی و معرفت‌شناسی وجودی مطرح می‌کنیم، زیرا مقصود ما در اینجا از معرفت عبارت است از هر آنچه که متعلق آگاهی انسان قرار می‌گیرد، لذا برحسب اینکه آگاهی انسان را چگونه تعریف کنیم معرفت معنای خود را پیدا می‌کند. طبیعی است که اگر آگاهی را فقط به صورت یک مقوله صرف ذهنی معنی کردیم، باید به ذهن انسان به عنوان یک عامل تعیین کننده تکیه بکنیم و کار ذهن انسان را جدای از محیط به صورت مطلق تبیین نمایند و هیچ عامل برونی در کار ذهن موثر ندانیم، آنچنانکه کانت و دکارت تبیین می‌کردند. اما اگر آگاهی را به صورت امر دیالکتیکی معلول درون و برون دانستیم دیگر برعکس آنچه که دکارت و کانت و پوپر می‌گویند، ذهن به صورت یک خالق مطلق عمل نمی‌کند بلکه به همان اندازه که موثر در محیط است متأثر از محیط نیز می‌باشد.

در این رابطه است که تمام روش معرفت‌شناسانه انسان از آغاز تاکنون را می‌توانیم

به سه مؤلفه بزرگ تقسیم کنیم:

مؤلفه اول معرفت‌شناسی، که همان معرفت‌شناسی عینی می‌باشد که از زمان ارسطو شکل گرفت، از آنجائیکه ارسطو به ذهن انسان به عنوان یک آینه نگاه می‌کرد لذا در تعریف معرفت، آگاهی را انعکاس عین در ذهن تعریف می‌کرد چرا که ارسطو به محیط به صورت مکانیکی از انسان اصالت می‌داد و هرگز معتقد به حداقل رابطه دیالکتیکی بین محیط و انسان نبود؛ لذا در این رابطه اصالت در تکوین معرفت به محیط ساکن و جدای از انسان می‌داد و انسان را تنها توسط ذهن آینه‌ای خود تماشاگر این جهان مکانیکی و ساکن می‌دانست. بنابراین مبنای معرفت‌شناسی عینی ارسطو عبارتند از:

۱ - جهان خارج واقعیت دارد و برعکس آنچه که ایده‌آلیست‌ها و شکاک‌های عصر ارسطو و - حتی استاد ارسطو - افلاطون می‌گفت، جهان خارج ساخته ذهن انسان نیست بلکه واقعیتی است که در بیرون ذهن انسان وجود دارد.

۲ - جهان خارج از ذهن انسان به علت اینکه از نظر ارسطو دارای یک خلقت دفعی و مکانیکی می‌باشد و حرکت آن به صورت مکانیکی توسط خالق بیرونی به آن تزریق گردیده است هیچ رابطه وجودی و دیالکتیکی با ذهن آینه‌ای و صاحب ذهن آینه‌ای ندارد.

۳ - رابطه ذهن آینه‌ای با واقعیت بیرونی یا به عبارت دیگر رابطه بین انسان و جهان در معرفت‌شناسی ارسطو رابطه تماشاگر و موضوع می‌باشد؛ لذا به این دلیل از نظر ارسطو ذهن انسان هیچ دخالتی در شناخت و معرفت جهان خارج ندارد و منفعل کامل می‌باشد و معرفت ما عکس و تصویری است که از جهان خارج در ذهن انسان انعکاس پیدا می‌کند که ارسطو در منطق خود آن را «تصور» می‌نامد.

۴ - مکانیزم معرفت‌شناسی ارسطو که پس از انتقال تصویر یا تصور به ذهن شکل می‌گیرد به این ترتیب است که از نظر ارسطو مبنای معرفت ذهن انسان یا تصویر است و یا تصدیق، که هم تصویرها و هم تصدیق‌ها از نظر ارسطو به دو قسمت

تقسیم می‌شود:

الف - تصویر و تصدیقات بدیهی.

ب - تصویر و تصدیقات نظری.

از نظر ارسطو بن مایه و پایه معرفت انسان چه در مرحله تصورات و چه در مرحله تصدیقات همان تصورات و تصدیقات بدیهی می‌باشد نه تصویر و تصدیقات نظری، که در تحلیل نهائی از نظر ارسطو محصول همان تصورات و تصدیقات بدیهی می‌باشد.

۵ - تصدیقات ذهنی چه تصدیقات بدیهی و چه تصدیقات نظری حکم‌هائی هستند که از نظر ارسطو توسط ذهن بین تصورات به شکل منفعلانه ایجاد می‌شود.

۶ - بنابراین ارسطو بر ذهن آینه‌ائی تکیه می‌کند و لذا در این رابطه تعریفی که ارسطو برای معرفت می‌کند اینکه معرفت عبارت از انعکاس عین در ذهن.

۷ - از نظر حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری<sup>۲</sup> نخستین ضربه‌ائی که بر معرفت‌شناسی عینی ارسطو وارد گردید اعلام قرآن به جهان بالان و اینکه خداوند دائماً در حال خلق جدید می‌باشد.

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» - ای پیامبر از تو در باب خلقت جهان سوال می‌کنند بگو عمل آفرینش جهان به صورت خلاق و مستمر در حال انجام است» (سوره الرحمن - آیه ۲۹).

«پیش از اینکه در بحث خود پیش‌تر رویم سوالی هست که باید به آن جواب گوئیم: و آن اینکه فعالیت خلاق خدا به چه صورت به عمل آفرینش می‌پردازد؟ سنتی‌ترین و در عین حال رایج‌ترین مکتب کلامی اسلامی یعنی مکتب اشاعره چنان تصور می‌کند که روش آفرینش الهی، روش ذره‌ائی یا اتمی است و چنان می‌نماید که پایه اعتقاد ایشان این آیه از

۳. بعد از اینکه بیش از هزار و صد سال معرفت‌شناسی استاتیک و عینی ارسطو بر پایه جهان ساکن اندیشه بشریت را به رکود کشانیده بود.

قرآن است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۸۰-۷۹ سطر ۱۸ به بعد).

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ - و هیچ چیز نیست که خزینه‌های آن نزد ما نباشد و آن را جز به اندازه معین فرو نمی‌فرستیم» (سوره حجر - آیه ۲۱) پیدایش و افول مذهب اتمی یا ذره‌ائی گری در اسلام که نخستین نشانه مهم آن طغیان عقلی بر ضد فکر ارسطوئی جهان ثابت است یکی از جالبترین فصول تاریخ اندیشه اسلامی می‌باشد.

و باز در همین رابطه اقبال در بازسازی فکر دینی در اسلام - صفحه ۸۳ - سطر ۱۲ می‌گوید: «پیش از این گفتم که به عقیده من روح قرآن به صورت کلی ضد تعلیمات ارسطو است. اندیشه اشعری را در این باره همچون کوشش اصیلی می‌بینم که به کار برده است تا بر پایه یک اراده یا نیروی نهائی نظریه‌ای طرح ریزی کند که با همه نقصی که دارد، بسیار بیش از فکر ارسطوئی جهان ثابت با حقیقت قرآن سازگار است وظیفه علمای الهی آینده جهان اسلام آن است که این نظریه پژوهشی را از نو بسازند و میان آن و علم جدید که ظاهراً در همین جهت سیر می‌کند تماس نزدیک‌تری برقرار کنند.»

۸ - به علت اینکه ارسطو در عرصه معرفت عینی خود توسط ذهن آینه‌ائی انسان پیوسته دنبال واقعیت ساکن و ثابت بیرونی بوده است و در این رابطه هیچ نقشی برای ذهن انسان جز انفعال در برابر محیط بیرون به شکل آینه‌وار قائل نبوده، اندیشه ارسطو را تحت ترم آنولوژی یا موجودشناسی مطرح می‌کنند هر چند که در ترجمه اندیشه ارسطو به غلط این موجودشناسی به صورت وجودشناسی ترجمه شده است، ولی در همین جا باید به این اختلاف فاحش بین وجودشناسی و موجودشناسی توجه کرد. چرا که معرفت‌شناسی قرآن معرفت‌شناسی وجودشناسی است نه موجودشناسی ارسطوئی و تفاوت وجود و موجود در این است که در موجود، واقعیت به صورت مکانیکی و برون از انسان به صورت ثابت و ساکن مورد مشاهده قرار می‌گیرد در صورتی که در معرفت وجودشناسی قرآن علاوه بر اینکه قرآن تمام وجود و انسان دائماً به صورت دیالکتیکی در حال شدن می‌باشد، هیچگونه انفصال و جدائی بین وجود انسان و ذهن انسان با جهان خارج وجود ندارد بلکه بالعکس، آنچه‌آنکه

میرفندرسکی فیلسوف قرن دهم هجری دوران صفویه می‌گفت «از نظر قرآن خود ذهن انسان و تصویر و تصدیقات ذهنی انسان به صورت وجود تلطیف شده می‌باشد یعنی آن‌ها هم جز وجود می‌باشند» یا آنچه‌انکه ملاصدرا در اسفار تبیین کرده است «در عرصه حرکت جوهری وجود آنچه که باید به عنوان یک اصل زیربنائی و پایه به آن توجه کرد اینکه وجود در کانتکس قرآن به عنوان یک حقیقت مشککه ذومراتب می‌باشد.»

البته اشکال ملاصدرا در این بود که او این امر مشککه ذومراتب را تا مرحله انسانی تبیین کرد و حرکت جوهری وجود را که تنها در بستر تکامل وجود قابل تبیین است نتوانست به عرصه انسان و اجتماع انسانی تعمیم دهد آنچه‌انکه در عصر حاضر علامه محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان گرفتار همین ورطه فاحش ملاصدرا شده است و لذا نتوانست تن به تکامل انسان و اجتماع انسانی بدهد، هر چند شیخ مرتضی مطهری در این رابطه می‌کوشید به صورت شتر سواری دولا و دولا راه رفتن یکی به نعل بزند و یکی به میخ، ولی بالاخره در این رابطه ناکام ماند و تا آخر جسارت تائید تکامل در انسان و جامعه را در راستای تعمیم حرکت جوهری به عرصه انسان و جامعه انسانی پیدا نکرد.

۹ - بنابراین مرز بین معرفت‌شناسی قرآن با معرفت‌شناسی ارسطویی در این است که معرفت‌شناسی قرآن یک معرفت‌شناسی وجودی است، در صورتی که معرفت‌شناسی ارسطو یک معرفت‌شناسی موجودی است. آنچه‌انکه معرفت‌شناسی کانت و دکارت تا پوپر یک معرفت‌شناسی ذهنی می‌باشد، لذا در این رابطه تا زمانی که ما نتوانیم دو ترم موجود و وجود را فهم کنیم، امکان شناخت تفاوت بین معرفت‌شناسی قرآن و ارسطو و کانت و دکارت و پوپر برای ما وجود نخواهد داشت.

۱۰ - تفاوت وجود و موجود از دیدگاه قرآن اینکه:

الف - وجود به عنوان یک پروسس دائما در حال شدن و سیلان و نآرام می‌باشد، در صورتی که موجود ماهیتی ساکن و ثابت از وجود می‌باشد.

ب - وجود صورت بی صورت تمام هستی است که در کانتکس شدن دیالکتیکی

چهره‌های مختلف هستی را به نمایش می‌گذارد، در صورتی که موجود چهره ایستا و ساکن پدیده‌های هستی می‌باشد.

۱۱ - قرآن در قرن هفتم میلادی با جایگزین کردن وجود به جای موجود در دستگاه معرفت‌شناسی ارسطو یک انقلاب کپرنیکی در دستگاه معرفت بشری بوجود آورد که حاصل این انقلاب کپرنیکی قرآن این شد که آنچنانکه حضرت علامه اقبال لاهوری می‌گوید در عرصه وجود فکر و اشراق به هم متصل شد.

«کانت برای آنکه نسبت به اصول خویش پایبند بماند نمی‌توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به فکر خلیلی نداشت به آزمایش باطنی متوسل شد و در آن پایگاه مستقلی برای دین یافت. به این ترتیب بود که غزالی موفق شد که برای موضوع دین در عرصه معرفت، حق زیستن مستقل از علم و مابعد الطبیعه را تامین کند ولی جلی نامتناهی کلی در تجربه اشراق غزالی را به متناهی بودن و غیر قطعی بودن معرفت ذهنی معتقد ساخت و غزالی را بر آن داشت تا خط افتراقی میان معرفت ذهنی با معرفت وجودی یا اشراق رسم کند. غزالی توفیق آن را نیافت تا ارتباط اساسی میان معرفت ذهنی کانتی و معرفت وجودی قرآنی دریابد و به این مطلب توجه کند که معرفت ذهنی کانتی و معرفت موجود ارسطویی از آن جهت که با زمان گذران مسلسل بستگی دارد بالضروره با تناهی و عدم قطعیت ملازم است و لذا این تصور که معرفت وجودی به علت اینکه متناهی است به همین جهت برای فراگرفتن نامتناهی ناتوان است، تصور نادرست از حرکت معرفت وجودی می‌باشد. نقض فهم منطقی که ما کثرتی از افراد را که دافع یکدیگرند می‌بینیم و هیچ منظره‌ائی از بازگشت آن کثرت به وحدت در برابر خود نمی‌یابیم سبب آن می‌شود که ما در باره قطعیت فکر دچار شک بشویم. حقیقت این است که فهم منطقی از آن عاجز است که این کثرت را یک جهان دارای نظم و ارتباط ببیند روش منحصر آن تعمیمی است بر پایه مشابَهت. ولی تعمیم‌های ما تنها وحدت‌های مجازی است که از واقعیت اشیاء عینی حکایت نمی‌کند. اما معرفت وجودی قرآن برعکس معرفت موجودی ارسطو و معرفت ذهنی کانتی در حرکت عمیق‌تر خود می‌تواند به یک نامتناهی پایدار برسد که در حرکت باز شدن طوماری آن تصورات



متناهی گوناگون تنها عنوان لحظه‌هایی را دارند. بنابراین معرفت وجودی قرآن برعکس معرفت موجودی ارسطوئی و معرفت ذهنی کانتی در ماهیت اساسی خود ساکن و ایستاد نیست بلکه برعکس معرفت وجودی قرآن متحرک و بالان است و عدم تناهی خود را در زمان طوماروار باز می‌کند و مانند دانه‌ائی است که از همان آغاز در درون خود وحدت درخت را به عنوان یک واقعیت وجودی حمل می‌کند. از این جهت فکر در خود نمائی حرکتی خویش کل است و در مقابل روئت زمان همچون یک رشته تعیین‌هایی متناهی ظاهر می‌شود که جز با استناد و ارجاع آن‌ها با یکدیگر قابل فهم نیستند. معنی و مفهوم آن‌ها در هویت خود آن‌ها نیست بلکه در کل بزرگ‌تری است که آن‌ها سیمایابی تعیین یافته آن هستند. این کل بزرگ‌تر به تعبیر قرآن نوعی از لوح محفوظ است که همه امکانات نامعین معرفت را همچون یک حقیقت حاضر در بردارد و خود را در زمان زنجیری به صورت سلسله‌ائی از تصورات متناهی ظاهر می‌سازد که آشکارا می‌خواهند به وحدتی برسند که پیش از آن در آن‌ها موجود بوده است. در حقیقت حضور نامتناهی کلی در حرکت معرفت وجودی قرآن است که تفکر متناهی را امکان پذیر می‌سازد. کانت و غزالی هر دو از دریافت این امر عاجز ماندند که معرفت وجودی برعکس معرفت ذهنی و معرفت موجودی در بحبوحه عمل معرفت و شناختن به ماورای محدودیت و تناهی خویش می‌رسد. تناهی‌های طبیعت در معرفت موجودی ارسطوئی متعاکسا مانع یکدیگرند در صورتی که تناهی معرفت وجودی این چنین نیست چه بنابر گوهر اصلی خویش غیر قابل محدود شدن است و نمی‌تواند در دایره تنگ فردیت خود زندانی بماند» (بازسازی فکر دینی صفحه ۱۰-۹-۸ سطر ۱۴ به بعد).

۱۲ - بنابراین در یک تقسیم بندی کلی معرفت انسان به لحاظ ساختاری از آغاز تاکنون می‌توانیم به سه شاخه بزرگ:

الف - معرفت موجودی ارسطوئی،

ب - معرفت وجودی قرآن،

ج - معرفت ذهنی کانتی، تقسیم بکنیم.

۱۳ - تفاوت معرفت موجودی ارسطویی با معرفت ذهنی کانتی گرچه برعکس معرفت وجودی قرآن هر دو بر ذهن انسان در شناخت واقعیت برونی تکیه دارند، اما ذهن در دستگاه معرفت موجودی ارسطویی - آنچنانکه قبلا هم اشاره کردیم - یک ذهن آینه‌ای می‌باشد که صورت انفعالی نسبت به واقعیت خارجی دارد اما ذهن در دستگاه معرفتی ذهنی کانتی - دکارتی - پوپری صورت فعال دارد، لذا در این رابطه است که در معرفت موجودی ارسطو شناخت عبارت است از انطباق عین ثابت و ساکن با تصویر خود در آینه ذهن در صورتی که در معرفت ذهنی کانتی - پوپری شناخت عبارت است از انطباق ذهن با عین است. بنابراین ذهن ارسطویی یک ذهن انفعالی است در صورتی که ذهن کانتی - پوپری یک ذهن فعال می‌باشد.

۱۴ - تا قبل از معرفت وجودی قرآن - به علت حاکمیت دستگاه معرفت موجودی ارسطو - دغدغه بشریت و واقعیت بیرونی بود که ایده‌آلیست‌ها به نحوی آن‌ها را نفی و انکار می‌کردند اما از زمان انقلاب کپرنیکی، قرآن در عرصه دستگاه معرفت به علت جایگزین کردن وجود سیال و بالان به جای موجود ایستا و ساکن و محدود و واقعیت برونی ارسطو، موضوع و پارادایم معرفت، جایگزین پارادایم واقعیت خارجی شد.

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ - او است خدائی که بی نهایت فضای تو در توی آسمان‌ها را خلق کرد آیا شما در این دستگاه شکاف و انحرافی می‌بینید اگر دیدید بدانید که اشکال در شناخت شما است نه در واقعیت خارجی که شما آن را مطالعه می‌کنید لذا به تصحیح شناخت خود بپردازید حال بعد از این تصحیح شناخت معرفتی دوباره به مطالعه واقعیت جهان خارج بپردازید آیا باز هم کجی و انحرافی در جهان خارج می‌بینید اگر باز هم انحرافی دیدید دوباره به تصحیح معرفت خود بپردازید نه در واقعیت اینچنین خواهد بود که معرفت و شناخت شما دچار تحول می‌شود» (سوره ملک - آیات ۳ و ۴).

بنابراین آنچنانکه در این آیات مشاهده کردید قرآن برعکس معرفت موجودی ارسطویی که برای شناخت به تصحیح واقعیت موجود تکیه می‌کرد و هیچ نقش

مستقلی در شناخت برای خود معرفت قائل نبود، در دستگاه معرفت وجودی قرآن به جای تکیه بر واقعیت که از نظر قرآن امری یقینی می‌باشد و جای هیچگونه چکش کاری از نظر قرآن ندارد. قرآن اشکال در فهم و واقعیت را معلول دستگاه معرفت انسان می‌داند و این یک انقلاب کپرنیکی دیگر است که قرآن انجام داد، چراکه با محور قرار گرفتن دستگاه معرفت انسان توسط قرآن علاوه بر اینکه بستر ختم نبوت پیامبر اسلام آماده شد، شرایط جهت تولد عقل استدلال‌گر به قول حضرت مولانا اقبال لاهوری فراهم شد.

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۲ - سطر ۷).

۱۵ - تا قبل از انقلاب کپرنیکی قرآن در معرفت در کانتکس دستگاه موجود ارسطویی، معرفت بشر صورت فردی داشت چراکه هر کس بر پایه ذهن آینه‌ائی منفعل خود می‌کوشید تا واقعیت جهان را فهم کند و طبیعتاً به خاطر انفرادی بودن ذهن انسان شناخت او هم جنبه انفرادی داشت که همین ماهیت انفرادی شناخت طبق دستگاه معرفت وجودی ارسطویی باعث گردید تا معرفت و شناخت در جامعه صورت فردی داشته باشد. اما با تولد اسلام در قرن هفتم و انقلاب کپرنیکی قرآن در عرصه معرفت وجودی ارسطویی و جایگزین کردن معرفت وجود به جای معرفت وجودی ارسطویی به موازات اینکه معرفت وجودی در عرصه عقل و اشراق جایگزین معرفت ذهن آینه‌ائی ارسطویی گردید، این امر باعث شد تا معرفت و شناخت از صورت فردی زمان ارسطو به صورت جمعی درآید و لذا در این رابطه است که حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید:

«حضرت محمد به آسمان و به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت - عبدالقدوس گنگھی - را کلامی است بدین مضمون. سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد... بازگشت پیغمبر جنبه

خلاقیت و ثمربخشی دارد. پیامبر به جامعه بر می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ائی از کمال مطلوب‌ها را خلق کند. برای پیامبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۴۳ سطر یک به بعد).

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» - بر آنچه که معرفت و شناخت ندارید پیروی مکنید چرا که مسئولیت شما معلول آگاهی شما می‌باشد» (سوره اسرا - آیه ۳۶).

۱۶ - مهم‌ترین و بزرگ‌ترین تحفه‌ائی که پیامبر اسلام برای بشریت در همه قرون و اعصار به همراه آورد خدای اسلام و خدای قرآن و خدای محمد بود. چراکه هر کس بر مبنای نوع اعتقاد و نوع تبیینی که برای خدا می‌کند به نگرش جهان می‌پردازد. به عبارت دیگر اینچنین نبوده که قبل از پیامبر بشریت به خدا اعتقاد نداشته و پیامبر برای بشریت خدا به ارمغان آورده باشد بلکه بالعکس آنچنانکه استنسیس می‌گوید: «حتی بودائی‌ها هم در عصر و دوران پیامبر اسلام به خدا و خدائی معتقد بودند» یعنی در عصر پیامبر و قبل از پیامبر تمامی بشریت تجربه خداشناسی داشته‌اند. مشکل و تفاوت گروه‌های بشریت در تفسیر خدا بود نه در تجربه خدا. بنابراین پیامبر اسلام - هر چند آنچنانکه حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید -، خودش در کانتکس تجربه نبوی که داشت خداشناسی نوینی تجربه کرد، اما در عرصه آیات قرآن پیامبر اسلام توانست آن تجربه شخصی و نبوی خود از خداشناسی را برای بشریت تفسیری نو بکند و همین تفسیر نو از تجربه نو پیامبر اسلام از خدا بود که توانست نگرش بشریت به وجود را دچار تحول بکند. به عبارت دیگر پیامبر اسلام با تفسیری نوین از تجربه نوین نبوی خود در باب خدا توانست نگرش بشریت را به جهان دچار تحول و دگرگونی کند، چراکه در عصری که پیامبر اسلام بعثت کرد دو تفسیر از خداشناسی بر جهان حاکم بود. یکی تفسیر خداشناسی ارسطویی، دوم تفسیر خداشناسی تصوف هند شرقی. در تفسیر ارسطویی از خدا آن خدائی که ارسطو برای

بشریت تفسیر می‌کرد دارای این مشخصات بود:

الف - خدای ارسطو محرک اولیه وجود بود.

ب - خدای ارسطو محرک غیر متحرک بود.

ج - خدای ارسطو یک بودن ثابت و ساکن مستقر در عالم ماوراءالطبیعت تماشاگر به جهان بود.

د - خدای ارسطو از جنس ماوراءالطبیعت بیگانه با طبیعت بود.

ه - خدای ارسطو تنها محرک یک حرکت مکانیکی اولیه در جهان بود.

بر پایه این تفسیر ارسطو از خدا بود که نگرش فلسفی که در طول ۱۲۰۰ سال - از پنج قرن قبل از میلاد تا قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام بعثت کرد - بر اندیشه بشریت حاکم بود، عبارت بود از یک نگرش فلسفی که بین طبیعت و ماوراءالطبیعت دیوار چین ایجاد کرده بود و تکوین هستی را به صورت غیر تکامل پذیر و دفعی تبیین می‌کرد و به موازات جدائی طبیعت از ماوراءالطبیعت به نگرش دوآلیسم در انسان و جدائی روح از بدن معتقد بود که روح در انسان از نظر ارسطو از جنس ماوراءالطبیعت می‌باشد، آنچنانکه بدن از جنس طبیعت است.

بنابراین شکل ذهنی نگرشی که ارسطو در طول ۱۲۰۰ سال برای بشریت به همراه آورد نگرش دوآلیسم در وجود در چارچوب طبیعت و ماوراءالطبیعت، روح و بدن، محرک و متحرک، ماده و قوه، قوه و فعل بود که این نگرش علاوه بر اینکه از زمان مامون عباسی برای بیش از ۱۳ قرن بر اندیشه فلسفی مسلمانان حاکم بوده است در شرایط فعلی به عنوان یک نگرش مسلط بر فلاسفه و مفسرین مسلمانی امثال علامه طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری هم حاکم می‌باشد و در قرون گذشته به عنوان نگرش مسلط بر اندیشه تمامی فلاسفه و متکلمین مسلمان بوده است و اولین فیلسوف مسلمانی که تمام قد در قرن بیستم بر علیه این نگرش قیام کرد، حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری بود که با تفسیر مونیستی از خدای جهان نگرش دوآلیسم ارسطو را

دچار دگرگونی و زلزله کرد.

«چنانکه همگان می‌دانیم فلسفه ارسطوئی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است ولی تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی اسلامی که به الهام از اندیشه ارسطو طلوع کرد این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه ارسطو به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید بطور کلی بینش مسلمانان را در باره فهم قرآن دچار تاریکی کرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۶ - سطر ششم به بعد).

«قرآن که سمع یا شنیدن و بصر دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد همان چیزی است که طلاب حوزه‌های فقه‌های در نتیجه افسوس تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند چراکه حوزه‌های فقه‌های قرآن را در پرتو فکر ارسطوئی تلاوت می‌کردند و قرن‌ها طول کشید تا آنان دریافتند که روح قرآن ضد یونانی است» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۶ - سطر ۱۸ به بعد).

دومین تفسیر خداشناسی یا نگرش مسلط بر اندیشه بشر قرن هفتم میلادی، تفسیر خداشناسی یا نگرش هند شرقی بود که مطابق آن:

الف - این نگرش تمام توجه خویش را تنها به جهان درون آدمی محدود کرد و برای آن‌ها موضوع اصلی، موضوع درون خود آدمی می‌باشد نه جهان برون اعم از طبیعت و اجتماع. آنچنانکه مولوی سخنگوی این نگرش در این رابطه می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو به تر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
سهل شیری دان که صف‌ها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد:

ب - قربانی کردن عقل جمعی استدلال‌گر انسان در پای عشق سرکش فردی او، آنچنانکه مولوی منادی این نگرش می‌گوید:

عقل قربان کن به پیش مصطفی	حسبی الله گوچه الله ام کفی
خویش ابله کن تبع میرو سپس	رستگی زاین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنه البله دان ای پدر	بهر این گفتست سلطان البشر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقلها باری از آن سویست کوست

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۶۹۲ - سطر ۴ به بعد:

این نجوم و طب وحی انبیا است	عقل و حس را سوی بیسو ره کجا است
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست

دفتر چهارم - ص ۶۸۶ - سطر ۱۵

ج - تقلید کورکورانه مرید از مراد، آنچنانکه حافظ در این رابطه می‌گوید:

به می‌سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید      که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها

و مولوی در این رابطه می‌گوید:

هر که او بی سر بجنبد دم بود      جنبش او جنبش کژدم بود

در این رابطه بود که پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی با تفسیر نو از خدای نو، نگرشی نو به بشریت بخشید که این نگرش نو در بشریت بسترساز بازخوانی روش‌های گذشته‌اش در مطالعه جهان و وجود شد. تفسیر نو از خدای نو که بسترساز نگرش نو در جهان نو توسط محمد شد برای اولین بار در مرحله مبارزه آگاهی بخش خود در دوران ۱۳ ساله مکی توسط سوره چهار آیه‌ائی توحید یا اخلاص اعلام شد که در این سوره ۴ آیه‌ائی (آنچنانکه پیامبر اسلام فرموده خود این چهار آیه کوتاه هم وزن ثلث کل آیات قرآن دارای وزن و ارزش می‌باشد) پیامبر اسلام که کل هدفش را می‌توان در سه آیتم:

الف - تفسیر نو از خدای نو و جهان نو،

ب - تفسیر نو از انسان نو در جهان نو،

ج - تفسیر نو از جامعه نو در جهان نو، خلاصه کرد.

از آنجائیکه تنها با این چهار آیه سوره توحید یا سوره اخلاص، تفسیر نو از خدای نو در جهان نو کرده است لذا پیامبر اسلام ارزش این سه آیه را هم وزن یک سوم کل آیات قرآن دانسته است. چراکه بقیه آیات قرآن توسط پیامبر برای تفسیر انسان نو و جامعه نو در جهان نو می‌باشد:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - به نام خداوندی که رحمان بر جهان و وجود و رحیم بر انسان می‌باشد».

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - ای پیامبر بگو خدای من آن خدائی است که احد است»<sup>۴</sup>.

«اللَّهُ الصَّمَدُ - همان احدیتی که از کمال خدا نتیجه گرفته می‌شود».

«لَمْ يَلِدْ - کمال وحدت زائی که نیاز به زایش تز - یا ولد - از او نمی‌باشد».

«وَلَمْ يُولَدْ - کمال وحدت زائی که بستر ساز احدیت او می‌باشد، به زایش تز و آنتی تز - یا یولد - بعدی از او نمی‌شود».

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ - کمال و صمدیت وحدت زائی که نیاز به زایش ولد و تز و یولد یا آنتی تز از وجود او نفی می‌شود، لذا خود به خود بی نیازی به سنتز و همسر و کفو از وجود کامل او حاصل می‌شود».

بنابراین آنچه‌آنکه در این چهار آیه مشاهده می‌شود پیامبر اسلام برای تبیین خدای نو

۴. توجه به شعار بلال در همین زمان بعد از نزول این آیات در زیر شکنجه اشراف مکه و امه ابن خلف که پیوسته می‌گفت احد. احد. احد. برای فهم احد در این سوره قابل توجه می‌باشد. چراکه برای بلال احد در این سوره آنچه‌آنکه اسلام کلامی و اسلام فلسفی و اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی می‌گوید یک احد صرف فلسفی و کلامی که مربوط به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی خداوند می‌باشد. نیست. بلکه بالعکس آنچه بلال از احد این آیه می‌فهمد توحید نژادی. توحید جنسی. توحید مذهبی. توحید اجتماعی. توحید اقتصادی و توحید انسانی است. به همین دلیل در جنگ بدر پیامبر اسلام به تاسی از شعار احد. احد بلال در زیر شکنجه امه ابن خلف. دستور داد تا مسلمانان در ضمن جنگ فقط همین یک شعار احد. احد بلال را بدهند که همه این شعارها توجه دادن مسلمانان به مضمون احد در این آیه می‌باشد.



خود سه مشخصه مطرح می‌کند:

الف - احدیت،

ب - کمال،

ج - نفی دیالکتیک وجودی، که پیامبر اسلام با اعلام هر یک از این مشخصات خدای نو، مشخصه‌ائی از جهان نو مورد نظر خودش ترسیم می‌کند چراکه احدیت خدای محمد تبیین کننده نفی دوآلیسم در نگرش و جهان دوآلیسم ارسطویی می‌شود. آنچنانکه کمال وحدت ساز خدای محمد، بستر ساز تکامل تمام وجود به سوی او می‌باشد، همان تکاملی که تنها در کانتکس شدن دیالکتیکی تز و آنتی تز و سننز در عرصه جهان اعداد و اضداد ممکن می‌باشد توسط این خدای نو بود که محمد توانست تغییری در نگرش انسان قرن هفتم میلادی ایجاد کند.

۱۷ - جهانی که محمد به تبیین آن در چارچوب توحید و نفی دوآلیسم قوه و فعل، روح و بدن، ایده و ماده، درون و برون تبیین کرد، یک جهان پیکپارچه و واحدی است که به همان اندازه آفاقی است، انفسی نیز می‌باشد و به همان اندازه که درونی است، بیرونی نیز می‌باشد.

والسلام

