اسلام شناسی - درس پنجم

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۳۲

آخرین بررسی : ۸۷/۰۳

تاریخ تحریر : ۱۳۵۱

www.shandel.org

موضوع : طرحِ کلیِ درس

طرحِ کلیِ درس

طبقِ برنامه باید امروز درسِ توحید را دنبال کنم که پیش از این گفته بودم که توحید ـ به عنوانِ زیربنا ـ در مکتبِ اسلام، چهار وجهه دارد :

یکی توحید به عنوانِ یک جهان بینیِ فلسفی، در برابرِ ماتریالیسم، ناتورالیسم، ایده آلیسم، پانتئیسم(وحدتِ وجود) و در برابرِ جهان بینیِ شکاکیّت یا سپتی سیسم، در برابرِ جهان بینیِ عَبَث یعنی مبتنی بر **Absurdite** که به فارسی پوچی ترجمهٔ کرده‌اند، و ترجمهٔ درستی نیست؛ و این، به خاطرِ اینست که روشنفکرانِ ما که با اصطلاحاتِ فَرنگی آشنا هستند، متاسفانه با اصطلاحاتِ فرهنگیِ خودمان آشنا نیستند؛ اینست که متوجه نیستند که بسیاری از این اصطلاحات، در فلسفهٔ ما، فرهنگ و مذهبِ ما، و ادبیاتِ ما، اصطلاحاتِ مشابه و حتی دقیق‌تر و غنی‌تری دارد؛ و درنتیجه، آنها را به عنوانِ یک فکرِ تازه در زبانِ ما مطرح می‌کنند، در صورتی که آنچه مثلاً به نامِ فلسفهٔ پوچی،تئاترِ پوچ، جهان بینیِ پوچ، و انسانِ پوچ ـ و اصلاً مسالهٔ پوچی ـ الان مطرح است و با این سرعت و با این شدت مطرح‌اش می‌کنند(که مسلماً خالی از حکمت نیست!، و اساساً طرحِ مسالهٔ "پوچی" در جامعهٔ ما، مسالهٔ پوچی نیست! و طرحِ مسالهٔ بیهودگی، در زمانِ ما بیهوده نیست!)، اصطلاحِ **Absurdite** است به معنای "عبث" نه پوچی، و عَبَث اصطلاحی است که در قرآن هم هست، و قرآن آن را درست با همین معنی و مفهومی که مطرح شده، استعمال می‌کند و در فلسفه و فرهنگِ ما نیز وجود دارد. "عبث" اصلاحِ دقیق‌تر و حتی غنی‌تری است از معادلِ فرنگی‌اش، که در نوشته‌های امثالِ بِکِت، رگریه و در آثارِ آلبر کامو بکار رفته است.

به هر حال، عَبَث نیز امروز یک "جهان بینیِ" رایج است و شاید جهان بینیِ شاخصِ عصرِ حاضر؛ و توحید، به عنوانِ جهان بینی، در برابرِ آن است (که در درسِ پیش مطرح کردم).

در درسِ پیش، بُعدِ دومِ توحید را طرح کردم : توحید، به عنوانِ یک سیستمِ فکری که نظامِ اجتماعیِ خاصی را تفسیر می‌کند و با زیربنای اجتماعیِ خاصی قابلِ توجیه و تأویل و تطبیق است.

در این حال، توحید، کاملاً از آسمان به زمین می‌آید و از حوزه‌های تعلیم و بحث و تفسیر و جَدَلِ فلسفی و کلامی و یا علمی، واردِ درگیری‌های اجتماعی می‌شود و مسایلی را مطرح می‌کند که در روابطِ میانِ گروه‌ها مطرح است و روابطِ طبقات، جبهه گیریِ فرد، رابطهٔ فرد و جامعه، ابعادِ گوناگونِ اجتماعی، زیربنای اجتماع، روبناهای اجتماع، انستیتوسیون‌های اجتماع، خانواده، سیاست، فرهنگ، اقتصاد، مالکیت، اخلاقِ اجتماعی و رفتار و روابطِ جمعی و فردی و خانوادگی و طبقاتی و مسئولیت‌های فرد یا گروهی را مشخص می‌کند که در برابرِ جامعه، دارای پایگاهِ فکریِ توحید است. در یک معنیِ کلی، توحید، در این چهره‌اش ـ شالودهٔ ایدئولوژیک و سیمانِ فکریِ بنای اجتماعِ توحیدی است، اجتماعی بر زیربنای مادی و اقتصادیِ بی‌تضاد (توحیدِ اجتماعی) و بر زیربنای فکری و اعتقادیِ بی‌تضاد(توحیدِ جهانی).

در اینجا بحثِ توحید و شرک، یک فلسفهٔ جامعه شناسی است، یک بینشِ اقتصادی است، یک زیربنای اخلاقی است ـ از نظرِ اخلاقِ اجتماعی و عملی (رفتار و روابط) ـ و یک نظامِ سنتی و حقوقی است، ایدئولوژی‌ای است مربوط به زیربنای اجتماعی.

در یک معنیِ کلی، در اینجا، سخن از درگیریِ میانِ توحیدِ اجتماعی است با شرکِ اجتماعی، توحیدِ طبقاتی و شرکِ طبقاتی، و در یک معنای کلی‌تر، همان طور که جهان بینیِ توحید، یعنی توحید در جهان، تفسیرِ وحدت گونه‌ای از وجود می‌کند. در جامعه نیز تفسیرِ وحدت گونه‌ای از اجتماعِ بشری می‌کند، و همان طور که در صحنهٔ وجود، در نظامِ جهانی، توحید یک عاملِ مبارزه با قدرت‌های مُتِفَرق و متضاد و خدایانِ آسمانی و اربابِ انواع و نیروهای غیبی و ماورایی موثر در سرنوشتِ انسان‌ها، جامعه‌ها و نیروهای طبیعت است، در جامعهٔ بشری نیز توحیدِ اجتماعی به عنوانِ یک عاملِ نفی‌کنندهٔ خداوندانِ زمینیِ مسلط بر سرنوشت‌ها و غاصبانِ قدرت‌ها و تعیین کنندگانِ نظام‌های اجتماعی و شکلِ زندگیِ افراد، طبقات و روابطِ اجتماعی و در یک معنیِ کلیِ شرکِ انسانی، مطرح است.

توحیدِ تاریخی

بُعدِ سومِ توحید، توحید به عنوانِ یک بینشِ تاریخی است، توحید به عنوانِ فلسفهٔ تاریخ و به عنوانِ یک جبهه گیریِ معین در حرکتِ تاریخ و در

نبردِ مُستمرِ تاریخِ بشری مطرح است و توحید به معنای عینکی است که از پشتِ آن باید تاریخ را دید، تحلیل کرد، فهمید و ارزیابی و نتیجه‌گیری و قضاوت نمود و موضعِ تاریخیِ خود را یافت؛ و به خصوص و مهم‌تر از همه ـ روی این جمله لطفاً دقتِ بیشتری بفرمایید ـ توحید به عنوانِ یک بینشِ علمیِ تاریخی، عاملِ بزرگی است که هم به فرد و هم به جامعه ـ جامعهٔ بشری، جامعهٔ ملی، جامعهٔ طبقاتی و یا اعتقادی ـ یک نوع فهم و کشف و شناختِ درستِ تاریخی می‌دهد و درنتیجه کمک می‌کند تا هم مسیرِ حرکت و تحولِ تاریخیِ "گذشتهٔ" فرد، گروه، طبقه، ملت و نوعِ بشریت و نیز معنی و مبدأ و مقصد و نقشِ تاریخیِ هر مکتبی، نهضتی، فرهنگی، مذهبی و تمدنی توجیه شود و تعیین و هم سرنوشتِ تاریخی، یعنی آیندهٔ فرد، گروه، طبقه، ملت و نوعِ بشریت پیش‌بینی گردد، و این وجههٔ دوم بی‌نهایت حساس، زنده و حیاتی است، و نشان می‌دهد که بحثِ توحید برخلافِ آنچه که ما می‌فهمیم و به ما می‌فهمانند و اکنون مطرح است، یک بحثِ کلامی یا یک بحثِ کهنه و منتفی شده نیست، یا فقط یک حقیقتِ علمی و فلسفی نیست، بلکه در ابعادِ گوناگونِ خود، همهٔ ابعادِ گوناگونِ زندگیِ معنوی و مادیِ انسان را ـ از نوعِ تلقی‌اش نسبت به جهان گرفته تا رابطه‌اش با دیگری ـ در بر می‌گیرد و مشخص می‌کند، و نه تنها یک نوع بحثِ ذهنی است، بلکه زیربنای عمل و عقیده و تصمیم و ملاکِ ارزش‌های انسانی و اخلاقی و بنیادِ سیاست و اقتصاد و شکلِ زندگیِ اجتماعی نیز هست؛ و آن را نه تنها در مسجد و خانقاه و حوزهٔ علمیهٔ قدیم و دانشگاه و نه تنها نزدِ بوعلی و بوسعید و ملاصدرا، بلکه در کوچه و بازار و کارخانه و مزرعه و در سَر و وضعِ یک عَمَله، سَر و سامانِ یک دهقان، دَم و دستگاهِ یک ارباب، رفتارِ یک حاکم و سخن و سکوت و عقیده و عمل و نگاه و احساس و زندگیِ خصوصی و اجتماعی و علمیِ یک روشنفکر، معلم، نویسنده، هنرمند، عالِم، و بویژه روحانی باید به چشم دید و حس کرد و در همهٔ پدیده‌های فردی و اجتماعی، معنوی و مادی، اخلاقی و اقتصادی، سیاسی و علمی و... اختلافِ فاحشِ میانِ نظامِ اجتماعیِ جامعهٔ موحد و مشرک، رفتار و گفتار و مسئولیت و حتی شخصیتِ فردِ توحیدی و غیرِ توحیدی را لمس کرد.

نه تنها در کتابِ عرفانی و فلسفی و تحقیقاتِ عمیقِ حُکمای الهی و الهیات و... که در برخوردِ دو انسان، در شیوهٔ راه رفتنِ یک جمع در کوچه، نشستنِ شان در مجلس، ایستادنِ یک فرد در برابرِ یک مقام و حتی بر سَرِ سفرهٔ یک خانواده باید به سادگی حضورِ توحید را به چشم دید و در نخستین

نگاه بتوان تشخیص داد که اینجا توحید حکم می‌کند و یا شرک، و این کار، ساده است، زیرا هر جا اثری از توحید نباشد، بی‌شک شرک حاضر است زیرا این دو با هم نقیض‌اند؛ ممکن نیست هر دو باشند و ممکن نیست هیچ کدام نباشند.

توحیدِ اجتماعی در متنِ مسئولیت‌هایی قرار دارد که متوجهٔ انسان است و توحیدِ تاریخی توجیه می‌کند که طبقاتِ اجتماعی، گروه‌های اجتماعی و نوعِ انسان از آغازِ پیدایش بر روی خاک تا الان چگونه تحول پیدا کرده و چه مراحلی را طی کرده است، و از این مراحلِ گوناگون که گذشته، تا چه حد انحرافی بوده، و توحید ـ که خود یک خطِ سیرِ مشخص در حرکتِ تاریخی دارد ـ این انحراف‌ها را، به عنوانِ میزانِ دقیقِ سنجش، نشان می‌دهد و هم نشان می‌دهد که عللِ علمی ـ از طبیعی گرفته تا انسانی، یعنی عواملِ جغرافیایی، نژادی، اقتصادی، فکری، سیاسی و... ـ و عواملِ ضدِ علمی و ضدِ انسانی و روابطِ غیرِ علمیِ انسان با طبیعت و روابطِ غیرِ انسانیِ انسان با انسان، یعنی خُرافه، جادو، مذاهبِ دروغین و یا توجیه‌های دروغین از مذاهبِ راستین، بیماری‌های اجتماعی، قدرت‌های ضدِ اجتماعی، نظام‌های ضدِ انسانی، جهل، زور، فریب، تضادهای طبقاتی، نژادی، قومی و غیره، تا چه حد در مسیرِ حرکت و تحولِ بشریت ـ در نوعیتِ کلی‌اش ـ و جامعه‌های ملی ـ در وحدتِ نژادی یا ملی یا اجتماعیِ شان ـ و یا طبقاتِ اجتماعی و گروه‌های اختصاصی و عرضی ـ به عنوانِ گروه‌های خاصِ انسانی که به هر حال هر فردی وابسته به اینها هست ـ دست اندرکار بوده‌اند و در انحرافِ جوهری و تقدیرِ تاریخی و سِرشت و سرنوشتِ هر طبقه، گروه، جامعه، ملت، نوعیتِ بشری، نقش‌های گوناگون داشته‌اند و نیز توحید ـ به عنوانِ یک مکتبِ انسان شناسیِ مشخص، یک بینش و منطقِ ویژهٔ تحلیلِ تاریخی و یک فلسفهٔ اجتماعیِ خاص و در عین حال، شالودهٔ اساسیِ مذهب ـ دقیقاً ارزیابی می‌کند که مذهب به صورتِ انحرافی یا به صورتِ دُرست، چه نقشی در تعیینِ سرگذشتِ تاریخیِ انسان داشته و همچنین چه عواملی به صورتِ نادرست و ناهنجار، با تحریفِ مذهب و مَسخِ نوعِ انسان، بر تاریخ حاکم بوده‌اند و چگونه چنین موفقیتِ عظیمی را در شکستِ انسان و اسارتِ زمان کسب کرده‌اند؟

بنابراین، توحید به عنوانِ یک نگاهِ دقیق و شیوهٔ منطقی و درست و عمیقِ تحلیل و ارزیابی، انسان را به کشفِ سرگذشتِ خود، یعنی گذشتهٔ حقیقیِ خود، یعنی تاریخِ انسان، طبقه و حتی فرد کمک می‌کند، و همچنین به عنوانِ یک علم و یک نوع ایدئولوژی و یک نوع بینشِ دقیق و متعهدِ علمی، به

پیش بینیِ سرنوشت و آینده نگری و به تعبیرِ دیگر ـ "تاریخِ فردا "ی[1] فرد، ملت، گروه و نوعِ بشر می‌تواند بپردازد و اساساً گذشته شناسی تنها ارزشی که می‌تواند داشت، اینست که انسان را در آینده شناسی کمک کند و رسالتِ تاریخ اینست که فردا را کشف و یا تعیین کند، و برای نوشتنِ تاریخِ فردا است که تاریخِ دیروز را بررسی می‌کنیم و اینکه امروز می‌بینیم تحقیقاتِ تاریخیِ ما بوی مرگ می‌دهد و به قولِ جلال، بیشتر "نبشِ قبر" است، برای اینست که مورخینِ ما از زمانِ حال به گذشته می‌روند و همان جا می‌مانند و دیگر بر نمی‌گردند! حتی مردم را هم می‌خواهند با خود به عقب ببرند! در حالی که برای شناختنِ خطِ سیرِ آینده است که باید به سراغِ گذشته برویم و اینست که تاریخ، علمِ انسان شناسی است و دانشِ تکوینِ نوعِ انسان یا یک ملت، یک فرهنگ، در زمان، وگرنه آنچه هست، غیبت کردن پشتِ سرِ مُرده‌ها است!

با این تلقی، توحید، به عنوانِ یک "فلسفهٔ تاریخ"، هم کشف کنندهٔ سرگذشتِ انسان و اجتماع است و هم پیش بینی کنندهٔ سرنوشتِ انسان و اجتماع.

معنیِ تاریخ

این توضیح را هم در پرانتز بدهم که وقتی می‌گوییم فلسفهٔ تاریخ ـ برخلافِ آنچه که به ذهنِ مان می‌آید ـ مقصود تنها، گذشته نیست؛ تاریخ، به معنای فلسفهٔ تاریخ، اطلاع بر حوادثی که پیش از این اتفاق افتاده نیست؛ حتی علمِ کشف و نقد و تحلیلِ حوادث نیز نیست. در یک کلمه که درست‌ترین تعریفِ تاریخ است : تاریخ، "علمِ شدنِ انسان" است و این بحثی است که در فلسفهٔ خلقتِ انسان خواهم گفت که قرآن تا چه حد به این امر تکیه دارد و خواهم گفت که بزرگ‌ترین بخشِ قرآن، به نسبتِ بخش‌های دیگر (با اینکه قرآن کتابِ آسمانی و کتابِ نجات و هدایت و آگاهی است، یعنی هدفاش و موضوعاش معنویت است و اخلاق)، بخشِ تاریخیِ این کتاب است، به طوری که می‌شود گفت به طورِ معدل، بیش از پنجاه درصد از متنِ قرآن به تاریخ بستگی دارد.

گاهی دیده‌ام که بعضی از کسانی که ـ به معنیِ رایجِ کلمه ـ روحیهٔ خیلی مذهبی دارند، به من انتقاد کرده‌اند که : "این حرف‌ها (مقصود بحث‌هایی

است که من در زمینه‌های گوناگونِ اسلام شناسی مطرح کرده‌ام) به بحث‌های دینی مربوط نیست، اینها مربوط به مسایلِ جامعه شناسی، انسان شناسی، فلسفه و بیشتر تاریخ است! و گذشته از آن، فلانی(یعنی بنده)، هر مسالهٔ خاصِ اعتقادی و دینی را که صد در صد جنبهٔ الهی و غیبی و قلبی دارد و باید به صورتِ تَعبُّدی قبول کرد و در آن چون و چرا نکرد و اساساً نباید آن را تجزیه و تحلیلِ عقلی و توجیهٔ منطقی و علمی کرد و راه را برای چون و چرای در آن باز نمود، به صورتِ یک مسالهٔ جامعه شناسی و تاریخی و ایدئولوژیک، مطرح می‌کند و برایش فلسفه و علت و هدفِ عقلی و علمی می‌سازد! مثلاً قرآن است، آن را مثلِ یک کتابِ فلسفی و ادبی و تاریخی تحلیل می‌کند؛ امامت است، مثلِ یک رژیمِ سیاسی و فلسفهٔ رهبریِ اجتماعی حَلّاجی می‌نماید؛ یک حکمِ شرعی است؛ اَمر یا نهیِ فقهی است، برایش علتِ حُرمت یا جَواز یا استحباب و وجوب می‌تراشد و... کم کم، مذهب به صورتِ یک مکتبِ عقلی و علمیِ بشری درمی‌آید و جنبهٔ الهی و غیبی و تَعبُّدی‌اش فراموش می‌شود و همان طور که خودش رسماً اعتراف کرده، اسلام را می‌خواهد یک "ایدئولوژی" کند، در صورتی که اسلام یک ایمانِ غیبی و اعتقادِ قلبی و اِشراقی است و منشاءِ آن هم خدا است و زبان‌اش هم وَحی.

این بحث‌ها علومِ اجتماعی و طبیعی و تاریخ است؛ راست است اما، قرآن هم علومِ طبیعی و انسانی و بویژه تاریخ است، علمِ "شدنِ" انسان است. یعنی حقیقتِ همهٔ افرادِ انسانیْ، یک فرد است، و نام‌اش "آدم"؛ در میلیون‌ها میلیون فرد، در بی‌نهایت فرد، یک وجودِ حقیقی به نامِ انسان هست؛ این انسان، در حالِ "شدن" است، و این انسان شدن، حقیقتی است که در یک وضعِ زمانیِ خاص و در یک جریانِ علمیِ معینی که تاریخ است، تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، علمِ تاریخ، در یک بُعدِ دیگر و در یک وجههٔ دیگر، علمِ شناختِ خودِ انسان است، نه حوادثِ گذشته، حوادثِ مربوط به زمان، یا زمانِ گذشته. اینست که تاریخ، مطالعه در صِیرورتِ حقیقتی است به نامِ انسان که در تاریخ شکل می‌گیرد؛ و این انسان شدن از گذشته تاکنون ادامه یافته، و از حالا تا آخر به سوی خدا ادامه پیدا خواهد کرد؛ و این تداوم؛ تداومِ تاریخی است که طیِ آن؛ خلقتِ انسانِ ایده‌آل تحقق پیدا می‌کند، اصالتِ تاریخ هم یعنی این.

و در اینجاست که می‌بینیم ـ برخلافِ آنچه که ظاهراً به ذهن می‌آید، و حتی برخلافِ آنکه اکثرِ مذهبی‌های عالَم (مسلمین که زیاد به این مسایل توجه ندارند، مقصود مسیحی‌ها و یهودی‌ها و حتی بسیاری از متفکرین و فلاسفهٔ مذهبیِ غیرِ این دو تیپ) به شدت "هِگِل" را به عنوانِ ضدِمذهبی

محکوم کردند ـ و من هم معتقدم که یک آدمِ مذهبی نیست ـ اما اگر اصطلاحات و تعبیراتِ هِگِل را در فلسفهٔ تاریخ و در ایده‌آلیسمِ تاریخِ انسانیِ خاص‌اش، خوب بفهمیم و تحلیلِ دقیق بکنیم، و از گستاخیِ اصطلاحات‌اش، و از بدی و زننده بودنِ تعبیراتی که انتخاب می‌کند ـ که به شدت ضدِ مذهبی است ـ نهراسیم، و یک وسعتِ مَشربِ علمی داشته باشیم، آن وقت می‌فهمیم که در پُشتِ این چهرهٔ ضدِ خدا و کفرآمیزِ مکتبِ هگل، حقیقتی نهفته است که همسایهٔ دیوار به دیوارِ فلسفهٔ خداشناسی، و انسان شناسی است، در رابطهٔ انسان و خدا، آن چنان که در مذهبِ ما مطرح شده است؛ و این را در فلسفهٔ تاریخ خواهم گفت.

اما در زیربنای توحید، وجههٔ دوم آن همین فلسفهٔ تاریخ است. وجههٔ سوم، جامعه شناسیِ توحید، و وجههٔ چهارم، اخلاق یا انسان شناسی است که بحثِ ارزش‌های مبتنی بر توحید است.

این چهار وجه، چهار بُعدِ توحید است.

بنابراین، توحید، اول به عنوانِ یک جهان بینی مطرح است، در برابرِ آن مکتب‌هایی که گفتم، دوم به عنوانِ یک زیربنای جامعه شناسی و طبقاتی، سوم ـ که امروز باید مطرح می‌کردم ـ به عنوانِ یک نوع بینش و فلسفهٔ تاریخی ـ و نه به آن معنایی که در ذهن‌ها هست و در دانشکده‌ها غالباً درس می‌دهند[۲] ـ و نه آنچنان که باز به نامِ گذشته و تاریخِ مذهبی به ما می‌گویند[۳]، بلکه ـ همان طور که گفتم ـ تاریخ در معنی و به عنوانِ علمِ "شدنِ انسان" و در نتیجه، کشفِ انسان و افکندنِ پروژکتوری به آیندهٔ انسان و آیندهٔ خودمان و آیندهٔ گروه، طبقه، جامعه، ملت و منطقه و نوع.

آخرین درس، یعنی بُعدِ چهارمِ توحید، به معنایِ زیربنای اخلاق و مسالهٔ ارزش‌ها، در تاریخِ انسان، عاملی است که در تربیتِ فردِ انسانی، نقشی عمیق بازی می‌کند؛ چه، توحید در فلسفهٔ انسان شناسی ـ بر اساسِ مکتبِ اسلام و اسلام شناسی ـ از انسان، یک انسانِ خدایی می‌سازد. به جای حیوانِ ناطق، حیوانِ ابزارساز، حیوانی که می‌خندد، حیوانِ ایده آل ساز، ایده ساز و حیوانِ اجتماعی که فلاسفه و انسان شناس‌های گوناگون تعریف می‌کنند، در اسلام شناسی، تعریفِ انسان اینست که انسان یک "حیوانِ خدایی" است و نه تنها یک حیوان را موجودی خدایی می‌کند و یک انسانِ ماوراءِ روزمرگی

و ماوراءِ پستی ـ یعنی دنیا ـ می‌سازد، در عینِ حال از هر فرد ـ که در نظام‌های اجتماعی و اقتصادی، به ذلت و ضعف و استضعاف و پلیدی و بیچارگی و حتی به تسلیم و تَمْکین دچار می‌شود ـ یک قهرمان می‌سازد.

توحید از فردی که در هوا مُعَلَق است، یک انسان می‌سازد که بر دیواری تکیه می‌کند که همهٔ وجود بر آن تکیه دارد؛ و چنین کسی که چنین تکیه‌گاهی در "وجود" پیدا می‌کند، مسلماً با هیچ بادی، با هیچ سیلی‌ای، با هیچ تازیانه‌ای، با هیچ خطری، با هیچ تهدیدی، تکان نمی‌خورد. انسانی که در زندگی مُعَلّق است و تکیه‌گاه ندارد و به پوسیده‌ها و حَشیش‌ها، توسل می‌جوید، آدمی است تَرسان، لرزان و ضعیف، که باید به هر جایی متوسل بشود؛ توسل به آن ریسمانِ زندگی که همهٔ وجود را شیرازه‌بندی کرده، انسان را یک کوهی می‌کند که دیگران به آن تکیه کنند، نه کاهی که رقصان در دستِ هر نسیمی و هر تندبادی است، و به هر حال باید به یک جایی تکیه بکند، که اگر نکند نیست و اینست که توحید، ملاکِ ارزش‌های انسانی می‌سازد. این بحثِ چهارم را ممکن است که فرصت نیابم تا مستقلاً مطرح کنم. در اصلِ آخرین، از اصولِ کتابِ اسلام‌شناسیِ مشهد (بخشِ اولش)، توحید را به عنوانِ یک عاملِ انسانی و اخلاقی تفسیر کرده‌ام؛

مسایلِ دیگری که الان در توحید مطرح می‌کنم، در آنجا هنوز به ذهن‌ام نرسیده بود و متوجهٔ این ابعادِ دیگرِ توحید نبودم ـ و این خود نمونه‌ای است برای این که هر حرفی را هر وقت می‌زنم، به معنای "این است و جز این نیست" نباید تلقی شود.

در سه سالِ پیش، من توحید را فقط به عنوانِ یک زیربنای اخلاقی طرح کردم ـ اخلاق نه به معنایی که به ما می‌گویند و به دردِ موضوعِ انشاءِ دبیرستان می‌خورد ـ اخلاق به عنوانِ چگونه انسان شدن و چگونه انسان بودن، و به عنوانِ اینکه ارزش‌های انسانی چه‌چیز هست، و چگونه می‌توان آنها را در خود آفرید، و پرورش داد و چگونه فرد را در جامعه، قهرمان و در زندگی، بی‌نیاز و در جهان، سر برآورده از سقفِ کوتاهِ آسمان ساخت و به‌خصوص این بحث را که مطرح کردم از آن‌رو بود که عصرِ ما، عصرِ بحرانِ اخلاق است. در نظامِ زندگیِ اجتماعی‌ای که بر انسانِ فِعلی تحمیل است و خطرِ مُنحرف شدن و عوض شدنِ انسان از انسان بودن در پیش است، این بالاتر از همهٔ خطرات است که پیش از این، مرگ بود و قتلِ‌عام بود و بردگی بود و استعمار بود و

استثمار بود و امثالِ اینها و حالا همهٔ اینها هست ـ و بیشتر هم هست ـ اما خطرِ بزرگ‌تر اینست که ماهیتِ انسان به کلی عوض بشود، به حیوانِ دیگری تبدیل گردد، و در اینجاست که توحید نقشی دارد که از همهٔ نقش‌هایی که در تاریخ و در گذشته و در نظام‌های گوناگون و مراحلِ مختلفِ تحولِ اجتماعی و تاریخی داشته، فوری‌تر و عمیق‌تر و سازنده‌تر است. در اسلام‌شناسی فقط این وجههٔ توحید را گفته‌ام و سه وجههٔ دیگرش را مطرح نکرده‌ام ـ یعنی توحید به عنوانِ جهان‌بینی، توحید به عنوانِ جامعه‌شناسیِ نظامِ اجتماعی و توحید به معنای فلسفهٔ تاریخ را.

در بخشِ چهارم، توحید به عنوانِ عاملی مطرح است که انسان را، "دِز اَلِینِه" می‌کند، در روزگاری که خطرِ "الینه شدنِ" انسان بیش از هر هنگامی وجود دارد، توحید عاملِ دز الینه کردنِ انسان و عاملِ بازگرداندنِ انسان به خویشتنِ انسانی و سالم و بزرگ و متعالی و خدایی‌اش است؛ و اگر شما آن بحث را مطالعه کنید، دیگر من می‌توانم یکی از درس‌ها را حذف کنم و زودتر به بحث‌های دیگر برسم. برنامهٔ آینده، این خواهد بود که تمامِ مکتب‌های بزرگ و زنده‌ای ـ نه همهٔ مکتب‌ها و یا همهٔ نظریه‌ها ـ که در ذهنِ روشنفکرِ امروزِ دنیا ـ در فلسفهٔ تاریخ ـ مطرح است یکی یکی و دقیق، در اینجا تدریس می‌کنم و البته نه کامل ـ برای این که این کار، خود لااقل یک دورهٔ یک ساله لازم دارد ـ فقط به عنوانِ اینکه از این مکتب‌ها یک شکلِ کلی در ذهن مشخص بشود و به عنوانِ این که برای مطالعه این مکتب‌ها نوعی مِتُد به دست بیاید که بعد با مطالعهٔ آگاهانه و بیشتری، خود تکمیل‌اش کنید.

یک یکِ این مکتب‌ها را باید طرح کنم و یا شما باید مطالعه کنید :

۱. فلسفهٔ تاریخِ ابن خَلدون، که بنیان گذارِ فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی در جهان ـ به معنای علمیِ کلمه ـ است و کارش فقط یک عیب دارد و به همین دلیل هم فاقدِ ارزش شده است! آن عیبِ بزرگش هم، همه این که منسوب به ما ها است، و منسوب به ما بودن جُرمی است که هرگز بخشیده و بخشودنی نیست؛ مثالِ خیلی روشن‌اش را که می‌شناسیم، زینب و ژاندارک است؛ این دو تا را با هم مقایسه کنید : زنی در چنان دورانی که اصحابِ قهرمان و شمشیر زن‌های پهلوان، که جهان را عوض کردند و در رِکابِ پیغمبر جنگیدند، از ترس، خفه دَم گرفته بودند و به ریاضت و عبادت، پناه آورده بودند، آن هم پس از آنکه، مکتبِ جهاد و قرآن و وَحی و بهشت و شهادت و قهرمانی را از خودِ پیغمبر آموخته بودند، اما بعد به "پُفیوزیسم" معتقد شده

بودند! و نشانه‌اش هم این که حسین به عنوانِ بزرگ‌ترین ملاکِ حق و باطل در جامعهٔ خودش است[۴] ـ همهٔ اینها می‌دانستند که حسین معنیِ اسلام است ـ و کاری که می‌کند، کاری است که هر مسلمان باید انجام بدهد، بعد اعلام هم می‌کند، به گوشِ همه می‌رساند، دو ماه هم زمینه‌سازی می‌کند، و بعد می‌آید از مدینه به مکه تا به همهٔ گروه‌ها و به همهٔ ملت‌ها و به همهٔ جناح‌ها، که از همه جا آمده‌اند، اعلام بکند که من می‌خواهم چه کار بکنم؛ و می‌دانیم که ۷۲ نفر گلچین می‌شوند از همهٔ جامعهٔ اسلامیِ بزرگ، جامعه‌ای که دیگر امپراطوری شده و خشونت و قِساوت و قتلِ عام‌ها همه را خفه کرده است؛ آن وقت زینب بعد از این که این ۷۲ تن هم می‌روند و او، یک زن، در قلبِ قساوت تنها می‌ماند، مبارزه‌اش را آن چنان پیگیر، قاطع، و با شهامت و آگاهانه دنبال می‌کند و رسالتِ همه را به دوش می‌گیرد. آن وقت این چنین کسی را به صورتِ زنِ ضعیفِ نوحه‌گری در آورده‌اند که جز گریه بر برادرش هیچ رسالتی ندارد، و به صورتِ یک شخصی که ما عاجزهای مُرده، باید بر او بگرییم!

و در آن سو، ژاندارک است، دختری احساساتی، نمک میوه‌ای، جوشی و خیالاتی، که در خواب می‌بیند ـ و معلوم است که خواب نما شده‌ها، چه کسانی هستند ـ که کسی می‌گوید : "برخیز و برای بازگشتِ سلطنتِ فرانسه قیام کن"! و سپس از خواب می‌پَرَد و آن داد و بیدادها را راه می‌اندازد. آن وقت ببینید غرب از آدمی با این رسالت و آگاهی و هدف و شخصیت و مکتب و شکلِ الهام، چه چهره‌ای می‌سازد، که شُعرا و اُدبا و آزادی‌خواهان و انسان‌دوستان و انقلابیونِ دنیا ـ و حتی خودِ ما ـ ، قرن‌ها است که از او الهام می‌گیرند. این است سزای وابسته نبودنِ به ما، و آن هم کیفرِ وابسته بودنِ به ما!

ابنِ خَلدون، برای اولین بار جامعه‌شناسی و فلسفهٔ اجتماعی و فلسفهٔ تاریخ را، به شکلِ تحلیلِ علمی ـ به همین معنی که امروز مطرح است ـ و به همان معنا و متدی که فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی در قرنِ ۱۹ پی گرفت و شکل یافت، و در قرنِ ۲۰ ادامه دارد، به وجود آورد؛ و از مقامِ ارجمندش همان قدر نزدِ ما تقدیر شد که به دشنام‌اش گرفتند که چرا این حُکم را گفته که از لحاظِ فقهی صحیح نیست، و آن را گفته که از نظرِ شرعی... کوچک‌ترین اشتباه‌اش را نبخشیدند، اما بزرگ‌ترین خدمت‌هایش را ندیده گرفتند.

بعضی از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسانِ اروپایی (که گویا تمامِ شرق و اسلام، ادبیات و عرفان است و نمی‌شود به مسایلِ دیگرِ شرق و اسلام پرداخت!)

که اندکی مُنْصف بوده‌اند و احساساتِ مذهبی و ضدِ اسلامی و احساساتِ ملیِ ضدِ شرقی و احساساتِ نژادی و غرورِ غرب پرستی و نوکریِ استعمار و مُزدوریِ دستگاه‌های سیاسی، در تحققِ آزادانهٔ شان دخالت نداشته است، کشف کرده‌اند و معترف‌اند که جامعه شناسی، نه از "پرودن" است و نه از "افلاطون" ـ که گفته‌های افلاطون مسایلِ اجتماعی و اجتماعیات است، نه تحلیلِ علمی ـ بلکه از "ابنِ خلدون" است که تاریخ را از صورتِ نقالیِ حوادثِ گذشته، بر اساسِ تحلیلِ علمی و بر اساسِ عللِ علمی توجیه کرد.

نمی‌خواهم بگویم که تمامِ نظریاتِ "ابنِ خلدون" درست است، که صحبتِ درست بودن و غلط بودن نیست، بلکه سخن از متدِ علمیِ کار است و سخن از کسی که جامعهٔ بشری را به صورتِ پدیدهٔ عینیِ علمی، که حرکات‌اش بر اساسِ یک علیّت، قابلِ توجیه و تعبیر و پیش بینی و قابلِ فهم است، مطرح کرد.

زبانِ "ابنِ خلدون"، نو است و نگاه‌اش خشک و دقیق و علمی است؛ و هم جامعه شناسی دارد و هم تاریخ، و هر دو را یکی تلقی می‌کند که یکی هم هست. دو بُعد و دو چهره از یک وجود است، چرا که جامعه، همان تاریخِ ساکن است و تاریخ، جامعهٔ متحرک.

۲. ویکو

۳. هگل : بزرگ‌ترین فلسفهٔ تاریخِ قرونِ ۱۹ و ۲۰ از آنِ هگل است.

۴. مارکس : مارکس فقط، مخروطِ فلسفهٔ تاریخ، جامعه شناسی و دیالکتیکِ هگلی را وارونه کرده اما همه‌اش را حفظ کرده، و به قولِ خودش، مخروطِ او را از قاعده‌اش روی زمین قرار داده است. از آسمان به زمین آورده و زمینی کرده است.

و در این مسیر، طرحِ نظریاتِ ویژهٔ اِنگلس، پله خانف، ژرژ پلیتسر و شوارتس و اَمثالِ اینها، که همه در خطِ مکتب‌اند.

۵. تاین بی : بزرگ‌ترین و مشخص‌ترین چهرهٔ فلسفهٔ تاریخ، در امروز، تاین بی است. بعضی‌ها معتقدند ـ که من، از آن گروه نیستم ـ که بعد از

"ابنِ خلدون" بزرگ‌تر از "تاین بی" نیامده است. من معتقدم که در مکتب‌های فلسفهٔ تاریخ و جامعه شناسی‌ای که در این دو قرنِ اخیر بسیار یکنواخت شده بود، "تاین بی" در مکتبِ تاریخ، انقلابیِ بزرگی است. اما اینکه حرفهایش تا چه حد دُرست است و تا چه حد دُرست نیست، در ارزیابیِ مکتبِ او خواهم گفت. البته ایدهٔ "تاین بی"، هنوز به صورتِ فلسفه‌ای که در جامعه‌ها رشد کرده باشد، در نیامده است. نظریهٔ بزرگی است در فلسفهٔ تاریخ که منسوب به خودِ اوست و جنبهٔ فردی دارد و جز خودش کسی بدان معتقد نیست.

۶. اگزیستانسیالیسم، به عنوانِ فلسفهٔ تاریخ

اگزیستانسیالیسم از "کی یِر که گارد"، "یاسپرس" و به خصوص از "هایدگر" است که عمیق‌تر از همه است و استادِ "سارتر"؛ با این تفاوت که اگزیستانسیالیسمِ سارتر، آمیزه‌ای است از اگزیستانسیالیسمِ هایدگر و مارکسیسم، اما اگزیستانسیالیسمِ "هایدگر" اگزیستانسیالیسمی ناب است. "سارتر"، اگزیستانسیالیسم را از صورتِ یک مکتبِ صد در صد فلسفی، به صورتِ یک ایدئولوژیِ اجتماعی در آورده و بدان شکلِ مثبت و سازنده داده، اما از صورتِ نوعی انسان شناسیِ بسیار عمیقِ عرفانی، به یک نوع انسان شناسیِ عامه پَسند و کم عمق‌تر تبدیل‌اش کرده است. پس اگزیستانسیالیسمِ "سارتر" از نظرِ اجتماعی به درد خورتر از اگزیستانسیالیسمِ هایدگر است اما در عوض سطحی و عامیانه‌تر از فلسفهٔ او است؛ و به همین دلیل است که سارتر و فلسفه‌اش این همه شورانگیز است و در جهان مطرح است، اما "هایدگر" ناشناخته مانده است، و نه پا به مجله‌ای باز کرده و نه در مصاحبه‌ای شرکت یافته است و مردِ عکس و تفصیلات نیست!

"فلسفهٔ تاریخ"، مکتبی شرقی

برخلافِ آنچه که اروپاییان می‌گویند، و ما ترجمه‌اش می‌کنیم ـ که غالباً کارِ مترجمینِ خوب و صادق را ترجمه می‌خوانند، و آنهایی که ترجمه کردن نمی‌دانند، کارِ بَدشان را تالیف می‌گویند و خودِشان را مولف می‌نامند ـ می‌خواهم بگویم که "فلسفهٔ تاریخ" فکری شرقی است و در شرق ریشه دارد، اما نه مثلِ روشنفکرانی که تا در اروپا چیزی کشف می‌شود می‌گویند ما هم داریم، در فلان کتاب، که قبلاً نمی‌دانستیم و حالا که گفتند، یادمان آمد!!

"فلسفهٔ تاریخ" به عنوانِ یک بینشِ خاصِ علمی که تاریخ را یک جریانِ پیوستهٔ واحد و یک واقعیتِ عینیِ خارج از دسترسِ اراده‌های فردی و شخصیت‌های گذشته و قهرمان‌ها و حادثه‌ها و تصادف‌ها تلقی می‌کند و بدان یک مسیر و یک سرنوشت می‌بخشد، بینشِ شرقی است : چهره‌های مشخصِ هندوئیسم و بودیسم، اصلاً فلسفهٔ تاریخ است؛ مذهبِ زرتشت ـ که تمامِ جهان را چهار دوره می‌داند، و هر دوره را سه هزار سال، و در هر هزار سالی یکی می‌آید و تکان و حرکتی به تاریخِ بشری می‌دهد، و در پایان هم، "سوشیانت" می‌آید که زمان را به نهایت می‌رساند و سرنوشتِ انسان را عوض می‌کند ـ باز فلسفهٔ تاریخ است؛ و هم‌چنان که در جزوهٔ "انتظار، مذهبِ اعتراض" اشاره کردم، اعتقادِ ما نیز به امامِ زمان، در عینِ حال که یک نوع فلسفهٔ اجتماعی است، فلسفهٔ توجیهِ تاریخ هم هست ـ که بی‌اعتقاد به اینکه تاریخ یک جریانِ پیوسته است، امکانِ بحثِ آخر الزمان، وجود ندارد ـ و فلسفه‌های تاریخِ بابلی و سومِری، که کهنه‌تر از آنها است. البته چین و مصر هم هست که اگر رسیدم، لااقل به چین اشاره‌ای می‌کنم ـ که چون متاسفانه نمی‌توانم همه را در یک فرصتِ زمانیِ لازم، مطرح کنم، باید ناقص مطرح کنم و با اشاره‌ای بگذرم، و این تحقیق و دنباله گیریِ شماست که می‌تواند این طرح‌ها را پُر کند ـ و بالاخره، فلسفهٔ تاریخِ ابراهیمی است که در ایدئولوژیِ اسلام مطرح است [۵]، و از الان تا پایان، هر جا که از اسلام سخن بگویم، اسلام را به همان معنایی به کار می‌برم که قرآن (به کار برده)، یعنی دینی که در زمان‌های مختلف، و در چهرهٔ پیغمبران و شَرع‌ها و قوانینِ مختلف تجلی کرده است؛ این اسلام جریانی پیوسته بوده است، و در چهرهٔ ابراهیم و به نامِ ابراهیم مشخص است، که بزرگ‌ترین چهرهٔ مشخص و تعیین کننده و مُعرفِ این نهضت است.

اومانیسم

"اومانیسم"، انسان شناسی است، که ابتدا اومانیسمِ یونان است و بعد در قرنِ ۱۲ و ۱۳ میلادی به بعد است که انسان شناسی یا اومانیسمی به وجود می‌آید که رنسانس را پایه گذاری می‌کند، که رنسانس، نهضتی است علیهِ فلسفهٔ اِسکولاستیک و به سودِ بازگشت به اومانیسم. رسالتِ واقعیِ عینیِ رنسانس اینست که : نهضتی است که قرونِ جدید را به وجود می‌آوَرَد و قُرونِ وسطی و فلسفهٔ اسکولاستیک را نفی می‌کند.

اِسکولاستیک

اسکولاستیک، در یک تعریف، علوم و مجموعه‌ای از فرهنگِ دینی است که اصالت را به آسمان می‌بخشد، و زمین را و انسانی زمینی را نفی می‌کند؛ معتقد است که بزرگ‌ترین چهرهٔ آسمان، خدا است ـ این تعبیراتِ خودِ آنها است ـ و بزرگ‌ترین چهرهٔ زمین، انسان.

اسکولاستیک ـ یا کاتولیسیسم، یا مذهب به شکلی که در قُرونِ وسطی هست ـ اصالت را به خدا می‌دهد، به‌صورتی که همهٔ ارزش‌ها و اصالت‌های انسان را نفی می‌کند و تَجلیلِ خدا را مُستلزمِ تَحقیرِ انسان می‌داند، و هر چه به نامِ ادبیات، زندگی، اخلاق، ارزش، فلسفه و همهٔ ابعاد و تجلیاتِ معنوی، و هر چه را که مُنْبَعِث از ذاتِ خدا است، اصیل و باارزش می‌شمارد و هر چه را که مَنسوب به حقیقت و واقعیتِ نوعیِ انسان است، لَجن و مُتَعَفن و بی‌ارزش و میرا و زشت می‌خواند.

رنسانس، بازگشت به این فکر است که : انسان، ملاکِ حقیقت و اصالت است، و هم، ملاکِ ارزش‌ها و زیبایی است.

این، اومانیسم است، یعنی "اصالتِ انسان"، در برابرِ اصالتِ آسمان یا اصالتِ خدایان و خدا. هنرمندِ اسکولاستیک، انسان را زشت می‌بیند، چون خداوند را مظهرِ جمال می‌داند، اینست که فقط پیکرِ انسانیْ تراشیده و ریخته می‌شود و صورتِ کسانی نقش می‌شود، که منسوب به خدا و مذهب‌اند و جلوه‌ای از نورِ قِداست در سیما دارند. به همین دلیل است که به نامِ نقاشی و مجسمه سازی، کلیساها را با چهرهٔ مسیح و مریم و قِدیسین می‌آرایند.

این، اندیشه‌ای ضدِاومانیستی است، فکرِ اصالتِ آخرت است؛ و رنسانس دیگر بار به سوی انسان می‌آید و ملاک را انسان می‌داند و حقیقت را آنچه که انسان، حقیقت می‌شمارد.

در ادبیات ـ رُمان‌ها، قصه‌ها، تئاترها، فیلم‌ها و حوادثی که احساسات و غَرایز و تمایلات و کوشش‌ها و نیازها و روابطِ میانِ انسان‌ها را مطرح می‌کند ـ از انسانِ کوچه و بازار سخن می‌گوید که بر زمین نَفَس می‌کشد، و درد و نیاز و ضعف و قدرت دارد و تشنه و مُلتهب است. و در هنر نیز چنین است : انسان

ملاکِ زیبایی می‌شود و تنِ انسان، به عنوانِ پدیده‌ای بسیار زیبا، مایهٔ اساسیِ نقاشی و مجسمه سازی می‌شود. اینست که مجسمه‌ها و نقاشی‌ها، باز عریان می‌شوند[۶] هم‌چنان که در یونان و رمِ قدیم بودند؛ چرا که در دورهٔ عتیق و عصرِ طلاییِ یونان نیز، اومانیسم حاکم است. بعد که مسیحیت می‌آید، انسان نفی می‌شود و خدا اصالت پیدا می‌کند؛ و هنر در خدمتِ خدا قرار می‌گیرد ـ به همان معنایی که آنها می‌گویند ـ و بعد رنسانس به اصالتِ انسان برمی‌گردد. بنابراین، اومانیسم ابتدا در یونان و رُمِ قدیم است، و قُرونِ وسطی دورهٔ ضدِاومانیستی است، تا دیگربار در رنسانس، اومانیسم تجلی می‌کند و بعد تا قرنِ بیستم رشدش را ادامه می‌دهد.

مکتب‌های اومانیستی

۱. رادیکالیسم : تاریخِ رادیکالیسم، درست در سالِ ۱۸۰۰ مشخص شده است، سالِ صدورِ اعلامیهٔ رسمیِ رادیکالیست‌ها. اینها کوشیدند تا اخلاق و تعلیم و تربیت را بر اساسِ عقل و منطقِ اجتماعی و نه خدا و نه مذهب، پی بریزند؛ ولی در این تلاش به سرعت شکست خوردند.

۲. اومانیسم در غرب : در قرنِ ۱۹ و ۲۰، اگزیستانسیالیسم، بزرگ‌ترین مکتبِ خاصِ اومانیسمِ غربی است که اکنون هم وجود دارد.

۳. اومانیسم در شرق : هم‌چنان که فلسفهٔ تاریخ، جریانِ غربی و شرقی دارد، اومانیسم نیز شرقی و غربی است، که غربی‌اش را گفتم و اینک شرقی‌اش.

به عنوانِ سلیقهٔ علمیِ شخصی، بهترین سرچشمه‌های یافتن و فهمیدنِ انسان را در اساطیرِ ملی و قصصِ مذهبی می‌بینیم؛ که چون به گذشتهٔ دور باز می‌گردیم، فاصلهٔ ملی و مذهبی از بین می‌رود، و هر دو یکی می‌شود. بهترین ملاک برای شناختنِ انسان در بینش و فلسفه و تلقیِ شرقی، قصهٔ خلقتِ انسان است در مذاهب و فرهنگ‌ها و اساطیرِ شرقی. هر مذهبی یک قصهٔ خلقت دارد، که داستانِ چگونگیِ آفرینشِ انسان است ـ که یا به صورتِ افسانه یا داستان است و یا به صورتِ یک واقعیتِ مذهبی، که واقعیتِ تاریخی و یا رمزی و سمبلیک بودن‌اش مهم نیست، چون نمی‌خواهیم در قصهٔ خلقتِ یک

مذهب، چگونگیِ آفرینشِ انسان را دریابیم، بلکه می‌خواهیم ببینیم که انسان را چگونه تلقی می‌کرده‌اند ـ و در این قصه‌ها است که می‌توان اومانیسم را مطالعه کرد و انسان را شناخت.

همین‌جا بگویم که یکی از دلایلی که سبب شده تا مذهبِ مان اسلام را چنین مُبهم و غیرِروشن در ذهن داشته باشیم، اینست که نمی‌دانیم اسلام، انسان را چگونه معنی کرده است، در حالی که هر حکم و عقیده و فرمان و سنتی که به نامِ اسلام وجود دارد، بر اساسِ انسان و "چگونه بودن" و "چگونه باید شدنِ" انسان است. ابتدا، باید بفهمیم که اسلام، انسان را چگونه معنی می‌کند، تا آنگاه دریابیم که آنچه می‌گوید چه معنایی دارد. یکی از بزرگ‌ترین سرچشمه‌های شناختِ انسان در شرق، اساطیر و قصصِ فلسفی و مذهبی و تاریخی است؛ اما متاسفانه برخلافِ غرب، که کوچک‌ترین اسطوره و حقیرترین اثرِ ادبیِ شان را تصحیح و تحلیل کرده‌اند و صد بار توجیهِ فلسفی و علمی و ادبی و دینی، آن چنان که اگر بخواهی مثلاً اومانیسمِ یونان را بشناسی، لااقل پنجاه کتابِ بزرگ و نو می‌یابی که یکایکِ چهره‌های اساطیری و آثاری را که مربوط به اومانیسم است، تحلیل و توجیه کرده‌اند، در شرق، در عوضِ همهٔ اینها، آداب‌الخلایی نوشته‌اند که اگر اجرا شان کنی، تمامِ عُمرت صرفِ خالی کردن می‌شود(!!)، در شرق، برای تصحیح و توضیح و معرفی و چاپِ اساطیر، کاری نشده است، مخصوصاً در اسلام، با آن همه تاکید و تکیه‌ای که قرآن روی کلمهٔ انسان و آدم دارد. در کشورهای دیگرِ شرقی نیز به همچنین.

در هر صورت، قصه‌های خلقتِ انسان در هند، چین، ایران و در اساطیرِ بین‌النهرین ـ که همه، به قصهٔ خلقتِ آدم، در مکتب‌های دینِ ابراهیمی بسیار نزدیک است ـ اومانیسمِ شرقی است؛ و کامل‌ترین فلسفهٔ اومانیسم، قصهٔ "آدم" است در فرهنگِ ابراهیمی و مِن جمله قرآن؛ و بعد، روایاتِ بسیاری در این باره، در متونِ ما هست که بی‌نهایت عجیب و شگفت‌انگیز است؛ آن چنان که چهار سال است در این اندیشه‌ام ـ و در این کار ـ که باید اومانیسم را از قصهٔ آدم در آوریم.

من، مدت‌ها است که دربارهٔ اساطیر کار می‌کنم، چرا که اساطیر را بیشتر از تاریخ دوست دارم و حتی معتقدم که در اساطیر، حقیقت بیشتر از تاریخ است؛ اساطیر داستان‌هایی است که در ذهنِ انسان به وجود آمده است. تاریخ، حقایقی است، آن چنان که به وجود آورده‌اند، در صورتی که اساطیر، تاریخ‌ای

است آن چنان که باید به وجود می‌آمد.

اینها، کلیدِ انسان شناسی و اومانیسم است در مکتب‌های شرقی، تا می‌رسد به قصهٔ آدم در مکتبِ ابراهیم، و فلسفهٔ خلقتِ آدم در قرآن و در متونِ ما، به عنوانِ "اومانیسم در ایدئولوژیِ اسلامی".

باید چند جلسه را صرفِ "اومانیسم" کنیم در مکتب‌های شرقی و غربی و دیگر، به "انسان شناسی در مکتبِ ابراهیمی" بپردازیم؛ سومین مرحله، جامعه شناسی است.

جامعه شناسی

جامعه شناسی‌ای که می‌خواهم مطرح کنم، یکی جامعه شناسیِ قدیم است، به معنایی که ارسطو و افلاطون ـ پیشکسوت‌های غربی ـ می‌گویند، و یکی جامعه شناسیِ "سَن سیمون"، "پرودن"، "مارکس" و جامعه شناسیِ تحلیلیِ قرنِ بیست، که نمی‌توان در یک چهره اسم گذاری‌اش کرد، و بعد به جامعه شناسی‌ای می‌پردازم که از متنِ اسلام برمی‌آید؛ به عنوانِ زمینه‌ای برای شناختِ جامعه شناسی‌ای که می‌شود از قرآن استخراج کرد. یک جامعه شناسیِ مذهبی نیز به جامعه شناسیِ اسلام اضافه خواهم کرد (اینجا است که مسأله بسیار حساس می‌شود، و امیدوارم بتوانیم قسمت‌هایی از قرآن را که مربوط به فلسفهٔ تاریخ، انسان شناسی و جامعه شناسی است، در اینجا بخوانیم).

اسلام به عنوانِ ایدئولوژی

در این قسمت، سرچشمه‌های نخستینِ اصولِ اساسی یا عناصرِ اساسیِ تشکیل دهندهٔ مکتبِ اسلام، طرح می‌شود؛ اولین سرچشمه ـ که باید اسلام را از آنجا استخراج کرد ـ کتاب است، و دیگری زندگیِ پیغمبر و اصحابِ او و نمونه‌های پرورده و مدل‌هایی که مکتبِ اسلام، به عنوانِ انسان‌های نمونه عرضه کرده است. پس، برای شناختنِ اسلام، به شناختنِ "الله" ـ به عنوانِ مَعبودِ مکتب ـ نیازمندیم، آن چنان که در متونِ اولیهٔ اسلامی معرفی می‌شود[۷] بعد

نیازمندِ شناختِ تیپِ انسانیِ پیغمبرِ اسلام‌ایم، در مقایسه با قهرمانان و پیامبران و بنیان گذارانِ دیگر. و دیگر، تیپِ جامعهٔ "مدینه" به عنوانِ الگو از یک "سیته"، یک جامعهٔ انسانیِ نمونهٔ موقتی، یک مُدل، یک ماکت و یک جامعهٔ بسیار ساده ولی بسیار روشن. همچنین احتیاج به شناختِ تیپ‌های نمونهٔ انسانی‌ای که به عنوانِ الگو، عرضه کرده است، داریم. اینها، سرچشمه‌های استنباطِ اسلام است؛ و با فهم و شناختِ اینها است که می‌توان به اسلام راه یافت، نه با استفاده از تقسیم‌بندی‌های کلامِ قدیم؛ که آن تقسیم‌بندی‌ها، خوب بوده است، اما برای گذشته، نه امروز،[۸] که در این روزگار کهنه شده است و فرمی نیست که وَحی مُنزل‌اش پنداشت؛ و همین جا بگویم، که گروهی فرصت نیابند و تهمتِ مخالف نزنند، و مثلِ آن جناب که در نیمهٔ سخن‌ام آمده بود و چون شنیده بود که دلایلِ منکرانِ خدا را نقل می‌کنم، تهمتِ ضدِخدایی و لامذهبی زده بود، و پنداشته بود که عقایدِ خودم را می‌گفته‌ام، در حالی که فقط نقلِ قول بوده است ـ و باید بیشتر می‌آمد و بیشتر می‌نشست، تا حقیقت را می‌فهمید ـ ، دیگرانی ننشینند و بگویند، با هر چه قدیمی است مخالف‌ام، که سخن بر سَرِ موافقت و مخالفت نیست، سخن از کدام راه رفتن و چگونه رفتن است، برای رسیدن به بهترین نتیجه.

بنابراین، سرچشمه برای تحقیق در اسلام، همان کتاب و سنت است[۹] اما نه به معنایی که در ذهن‌ها‌مان هست ـ که عقایدِ قبلیِ خود را بر کتاب تحمیل کنیم و یا فقط سخن و سکوت و اعمال و اقوالِ پیامبر را سنت بدانیم ـ بلکه مهم‌تر و فوری‌تر و حساس‌تر و آموزنده‌تر ـ که همیشه نو است و مطرح ـ بُعدِ سومِ سنت است که متدِ کارِ اجتماعیِ پیغمبر است در تحققِ ایده‌آل‌هایش در جامعه و در تغییر و تبدیلِ نظامِ اجتماعیِ موجود برای ایجادِ حرکت و انقلاب در متنِ جامعه.

اسلامِ مقایسه‌ای یا سنجشی (به عنوانِ روشِ تحقیق)

مقایسه‌ای یا سنجشی، همان است که امروز تطبیقی می‌گویند، که درست نیست. مقایسه به عنوانِ متدِ علمی، برای شناخت و ارزیابیِ دقیق، به خصوص در علومِ انسانی، عاملِ یاری کنندهٔ بسیار بزرگی است. اگر "علی" را از تاریخ و از چهره‌ها و رقبا و مشابهینِ ظاهری‌اش در تاریخ، مُجَرد کنیم و فقط به عنوانِ پدیده‌ای مُجَرد، درباره‌اش سخن بگوییم و معرفی‌اش کنیم، شاید در عظمت، به خدایش هم برسانیم ـ هم چنان که می‌رسانند ـ اما از او هیچ نمی‌فهمیم و

نمی شناسیم. برای شناختِ ائمهٔ شیعه ـ که اکنون از آنها جز شمارهٔ ردیف چیزی نمی‌دانیم، و تنها اگر روز وفاتِ شان به ذهنِ مان بیاید، جمله‌ای اخلاقی و یا کرامتی می‌گوییم و می‌گذریم، و اگر هم به یادِ مان نیاید، همان هم، نیست ـ غیر از خواندنِ بیوگرافیِ شان و غیر از نقل و بازگوئیِ جملاتی که از آنان مانده و غیر از ارزیابیِ محیط و شخصیتِ شان به صورتِ مُجَرد، باید دست به مقایسه بزنیم تا چهرهٔ شان دقیقاً ارزیابی شود و به شخصیتِ شان راه بیابیم؛ یعنی چهرهٔشان را در برابرِ چهره‌های متضادِ عصرِ شان بگذاریم، و در مقایسه با چهره‌های صاحب قدرتِ حاکم بر جامعه، بشناسیمِ شان.

پس هنگامی ائمهٔ شیعه را خواهیم شناخت که آنان را در قرون و دوره‌های سیاسی و اجتماعی و فکریِ خودِشان، و حتی چهرهٔ رهبرانِ فکری و اجتماعیِ تاریخِ بشر قرار دهیم، و با چهره‌هایی که آنتی تزِ شان هستند، مقایسه کنیم. در این صورت است که به شناختِ دقیق و غیرِقابلِ انکارِ شان دست خواهیم یافت.

مقایسه، روشی دیالکتیکی است که برخلافِ آنکه مارک اش را بر پیشانیِ غرب زده‌اند، طرزِ تفکری شرقی است. بارها گفته‌ام که مسالهٔ "علی" ـ به عنوانِ شخصیتی که باید شناخت ـ هم برای شناختِ تشیع لازم است و هم برای شناختِ خودِ علی، و هم شناختِ اسلام و فهمِ تکنیک و مکانیسمِ این نمونهٔ عالیِ کارخانهٔ آدم سازی . یکی از مِتُدهای شناختِ علی، مقایسه است، نه بدان معنا است که فقط در محدودهٔ تنگ و بسیار سطحیِ رقابت با چهرهٔ ابوبکر و عمر و عثمان و معاویه، سنجیده شود (گر چه همین هم دقیق نبوده است و تازه اگر درست هم صورت می‌گرفت، باز در اِشِلی بسیار محدود و کوچک سنجیده شده بود و قابلِ نتیجه گیری نبود) بلکه بدان معنا است که نویسنده‌ای، علی ـ این پدیدهٔ معجزه آسا ـ را، از تنگنای مدینهٔ بعد از پیامبر بر دارد و در مدینهٔ تاریخ و در جامعهٔ بشری، به تالارِ بزرگی ببرد، که در آن، همهٔ قهرمانانِ تاریخ جمع‌اند، و شکوه‌اش را در برابرِ همهٔ چهره‌های شکوهمندِ تاریخ ببیند، آنگاه است که عظمت و ارزشِ علی را دقیقاً دیده است.

مقایسه، هم شخص و ارزش‌اش را به ما می‌فهماند و هم تضادِ نوعِ اعتقاد به این شخص و تحولِ فکر و شخصیتِ او را در ذهن‌ها.

علی را در برابرِ خلفایی که رقیبِ او هستند قرار بدهید، در برابرِ اصحابی که حقِ او را غصب کردند، اما دارای ارزش‌های انسانی هم بودند، و از حق

و باطل ـ هر چه را که به خودخواهی و قدرتِ شخصیِ شان صدمه نمی‌زد ـ مراعات می‌کردند. ابوبکر ـ صحابیِ مسلمان و مهاجر و فداکار و سابقه‌دار در اسلام ـ صفتی منفی دارد، که غاصب بودنِ اوست. از ابوبکر که می‌گذریم، به عُمَر می‌رسیم، با همان خصوصیات، و صفتی منفی‌تر از ابوبکر، چون غیر از این‌که غاصب است، خشن و سطحی است؛ و هنگامی که علی را "تز"، و عُمَر را "آنتی تز" می‌گیریم، بزرگواریِ مهربانانهٔ علی را با مردم و عُمقِ فلسفی و قرآن‌شناسی و اسلام‌فهمی و علمِ او، مشخص‌تر می‌شود.

و بعد، عُثمان می‌آید، با همان صفاتِ منفیِ عُمَر، به اضافهٔ یک صفتِ منفیِ دیگر، چون اشرافی و ابزارِ دستِ فامیل است و به جاهلیتِ اجتماعی و اقتصادی گرایش دارد. اینجا است که در حرکت برای شناختِ علی، به کشف‌های تازه‌ای می‌رسیم : پارساییِ علی را کشف می‌کنیم، چون "آنتی تز"اش یک ناپارسای آلوده است؛ عدالت‌اش را کشف می‌کنیم، چون "آنتی تز"اش یک ظالم و زراندوز و مال پرست است؛ بی‌اعتنایی و خشونت‌اش را در اجرای عدالت، و مبارزه‌اش را با توقعاتِ قوم و خویش‌ها، کشف می‌کنید، چون "آنتی تز"اش عدالتی نمی‌شناسد که به اجرایش بیندیشد، و قوم و خویش پَرست است.

در چنین مقایسه‌ای است که منحنیِ خلافت و خلیفه‌ها سقوط می‌کند و به میزانِ سقوطِ منحنیِ اینها، منحنیِ زندگیِ علی صعود می‌نماید، و خُلفا در تاریخ، از صورتِ یک صحابیِ خطاکار و مسلمانِ خودخواه، اندک اندک به ظالمی ستمگر، و بعد به ظلمِ مُسَلّم، و در نهایت به جهل و انحطاطِ مطلق، تبدیل می‌شوند؛ و در برابر، علی، به صورتِ عدل و علم و عصمتِ مطلق تجلی می‌کند.

در مقایسه و رابطهٔ دیالکتیکی است که "آنتی تز" و قطبِ ضدِعلی و نفی کنندهٔ او، به صورتِ شیطان در می‌آید، و درنتیجه، علی، در سیمای الله جلوه می‌کند در احساسِ برخی توده‌های مظلوم! دیگر مخالفِ علی، صحابی‌ای خطاکار و فاسد و مسلمانی فاسق و حاکمی خودخواه نیست، متوکل است، تیمور است، چنگیز است، اتابکان و تیموریان ـ و امثالِ اینها ـ هستند که به نامِ حاکمِ اسلامی در جامعهٔ اسلامی حکومت می‌کنند و خَلق را پوست می‌کنند و در کاسهٔ سرِ مردم شراب می‌نوشند و بعد ـ به قولِ بیهقی ـ به نماز می‌ایستند، و هم‌چنان و در نماز، با اشاره به گلو، دستورِ قتلِ اُسرا را می‌دهند.

اگر عثمان نبود، ابوذر وجود نداشت و اگر "یزید" نبود، تاریخِ بشری، حسین را نداشت، و اگر معاویه نبود، حُریّت و عدالت و آگاهی و انسان بودن از

علی محروم بود، و بالاخره اگر در تاریخ، جنایت و ظلم و ابلیس بودن، نبود، انسانِ خدایی و آزاده و شهیدی که می‌تواند همه چیزش را در برابرِ ایمان‌اش ببخشد، وجود نداشت؛ برای اینکه زمینهٔ پیدایش‌اش نبود.

تضادِ دیالکتیکیِ تاریخ و انسان و جامعه، یعنی این؛ سه پایه‌ای که در طرحِ اسلام شناسی؛ از توحید مُنشَعب شده، دارای وحدت است، اما هر سه پایهٔ انسان و تاریخ و جامعه، بر اساسِ تضاد است، ولی تضادی که از روی حکمت و رابطه‌ای منطقی است و اگر به جای منطقِ ارسطویی ـ که در حوزه‌های ما به اسمِ منطقِ اسلامی خوانده می‌شود ـ که منطقِ جاهلیت و منطقِ صورت‌های خشکِ ذهنی و قالبی است، بینشِ دیالکتیکی می‌داشتیم، اسلام را به عنوانِ حیات و حرکت می‌فهمیدیم، نه به صورتِ قالب‌های مُتِحَجِری که باید برایش حَد و رسم و جنس و فاصله و تعریف‌های جامدِ ثابت بسازیم و خود نیز در آن قالب‌های تَحَجُر سنگ شویم.

امامت

چند سالِ پیش، در چند جلسه، سخنرانی‌هایی داشتم در ارشاد تحتِ عنوانِ "جامعه شناسیِ امت و امامت" ـ که زیرِ چاپ است و می‌خوانید ـ در آنجا، بیشترِ مسایل را مطرح کرده‌ام، جز آنچه که بعداً به ذهن‌ام آمده است. اما تزِ اساسی همان است که در آنجا گفته‌ام.

از نقشِ امام به عنوانِ ـ "نمایندگانِ انسانیت" می‌گویم ـ آن چنان که "امرسون"[۱۰] می‌گوید ـ یعنی مشخص و مُعرفِ آن حقیقتِ ذهنی که به صورتِ ایده آل در انسان هست.

"امت" را ـ به عنوانِ جامعهٔ ایده آل ـ با "جامعهٔ بی طبقهٔ" مارکس، یا "مدینهٔ طاهرهٔ" ژان ایزوله، و یا "اوتوپیا"ی افلاطون و "شهرِ خورشیدِ" توماس مور و همچنین "جامعه‌های آرمانی"ای که ایدئولوژی‌های مختلف می‌سازند ـ چه نظام‌های مختلفی چون بورژوازی و چه ایدئولوژی‌های گوناگون، مثلاً آن چنان که سن سیمون به نامِ "جامعهٔ صنعتی" آرزو می‌کند ـ مقایسه می‌کنم.

پس از مقایسهٔ "امت" با جامعه‌های ایده‌آل و تاریخی و نظام‌های موجودِ اجتماعی، به آخرین مرحله می‌رسیم که انسان در قُلهٔ این تصویر، جانشینِ خدا می‌شود. در اینجا دیگر "اومانیسم" مطرح نیست؛ مسالهٔ "انسان"ی است که باید "بشود" و آرزو می‌کنیم که به طرفِ او بشویم، انسانی که برای همیشه به سوی خدا می‌رود، و ما نیز در تاریخ، همیشه باید به سوی آن انسان برویم، و اسلحهٔ انسان برای رفتن به سوی آن، مکتب، ایدئولوژی و ایمان است، اما نه ایمانی به صورتِ سنت‌های جامدِ ارثی و یک نوع ارزش‌های قومی و نوعی احکامِ تَحَکّمی و تلقینی و تَعَبُدی، و نه به صورتِ نوعی احساسِ ناخودآگاه و عاطفی و غریزی، و باز نه فقط به صورتِ علوم و فلسفه و تمدن و فرهنگ، بلکه ایمانی که به صورتِ یک مکتبِ آگاهانهٔ آگاهی‌بخش، انسان را در حرکتِ تکاملیِ همیشگی‌اش رهبری کند.

هدفِ ما

اینها چیزهایی است که آرزومندم در دورهٔ "اسلام‌شناسی" مطرح کنم. اما همین جا بگویم که هدفِ من و موسسهٔ ارشاد این نبوده و نیست، که مثلاً ما هم یک کلاسی علمی داشته باشیم، و یا مجلسی تَر و تمیز و شسته و رفته، و یا اینکه بخواهیم عُقدهٔ کار نکردن برای دین را بدین ترتیب ارضاء کنیم، یا برای ثوابِ فردیِ آخرت و ارواحِ گذشتگانِ‌مان کاری بکنیم، که ما از آنهاییم که نه در قالب‌های ارثی و تقلیدی آرام دارند و نه در قالب‌های تحمیلیِ فَرنگ؛ نه هرچه را، همین که از گذشته است می‌پذیرند، و نه هرچه را که جدید است و از آن سوی مرزها آمده است. کسی را روشنفکر می‌دانیم که نسبت به خود و عقایدِ خود و رابطهٔ خویش با جامعه و مسئولیت‌هایش در محیط و زمان، آگاهی دارد؛ و به همین دلیل باید کارِ نو و جدی‌ای کرد، و برای چنین کاری، نه می‌توان در مجالس و مراسمِ معمول ساخته شد، و نه می‌توان با مطالعهٔ ترجمه‌هایی که از چهره‌های آلامد، در ویترین‌ها می‌چینند، روشنفکر شد و نُشخوار کرد و فَخر فروخت. پس باید کارِ نو و تولیدی تازه یافت که هم به آن آگاهیِ فکریِ‌مان برسیم و هم ایمانِ‌مان را به صورتِ یک ایدئولوژیِ آگاهانه دربیاوریم. اگر مومنیم ـ چه در گروهِ عوام و چه جزءِ دانشمندان و عالِمانِ علومِ دینی ـ باید معارفِ دین و معلوماتِ اسلامیِ‌مان را ـ که مواد است، موادی بسیار پُرارزش ـ در ساختمانِ مَسلَکی و مَرامی و ایدئولوژی به کار بریم و بنا کنیم، مَرام و ایدئولوژی‌ای که از متنِ اسلام و از کشفِ

راستینِ جهتِ تاریخی و اجتماعی و نفسِ رسالتِ اسلام گرفته‌ایم؛ یعنی معلوماتِ اسلامی را وسیلهٔ آگاهی و عقیدهٔ اسلامیِ خود قرار دهیم، نه به صورتِ علمِ اسلامی. هدفِ ما از این نوشتن‌ها و گفتن‌ها و کوشش‌ها، در پیِ دو آرزو است، که بسیار روشن و واضح است : یکی اینکه ما خود ـ به عنوانِ گروهی که در این زمان و در این عصر و با این شرایط و امکاناتِ محدود و معلوم ـ خودآگاهیِ فکری و اعتقادی بیابیم، و دیگر اینکه به عنوانِ یک مسلمانِ آزاده و روشنفکر، آگاهیِ فکری و اجتماعی را به متنِ جامعه بدهیم. بنابراین هدفِ ما دو مرحله بیشتر ندارد، یکی یافتنِ خودآگاهی و خودآگاه شدنِ خودِ ما، و یکی آگاه کردنِ مردم، یعنی امرِ به معروف و نهیِ از منکر. و به سرعت همین جا بگوییم که با آن شعارِ گریز از مسئولیت، "اول خود را اصلاح کن و بعد به اصلاحِ جامعه بپرداز" اشتباه نشود که در آنجا تا اصلاح کردنِ کاملِ خود باید صبر کنی، و اصلاح شدنِ کامل هم هرگز فرا نمی‌رسد، پس جامعه را به حالِ خویش بگذار. می‌بینید که جمله‌ای زیبا و فریبنده، و بسیار وحشتناک و ضدِاسلامی است؛ زیرا اسلام به ما آموخته است که فرد، جز در راهِ تلاش برای اصلاحِ جامعه، اصلاح نمی‌شود.

اگر بینش داشته باشیم و اسلام به صورتِ ایدئولوژی برایمان مطرح باشد. بسیاری از مسایلِ حل نشده را ـ که هیچ نویسنده و دانشمند و محققی شرح و تفسیر نکرده است ـ تا ببینیم، می‌فهمیم، چرا که "جهان بینی" نوعی روشنایی دادن به اندیشه و نگاه بخشیدن به چشم است. با انبار کردنِ همهٔ علوم ـ بدونِ "ایدئولوژی" ـ شاید دانشمندِ محترم و "گرامی"! بشویم، اما نه تنها در جامعه و محیطِ کوچکِ مان، که در قلبِ مان نیز نوری نخواهیم یافت :

"العلم نور یقذفها الله فی قلب من یشاء" نوری که خدا در دل می‌اندازد نورِ علمِ خدایی است، نه فیزیک است و نه شیمی، نه فقه است و نه کلام و اصول، نه جامعه شناسی است، نه روان شناسی، و نه انسان شناسی ـ که اینها همه مواد است ـ بلکه خودآگاهیِ انسانی و عقیدهٔ آگاهانهٔ روشن است. علمی است که انسان را روشنفکر و آگاه و مجاهد می‌سازد، نه فاضل و دانشمند؛ علمی است سازندهٔ "ابوذر"، نه "ابوعلی".

همین اسلامی که یا به صورتِ تلقیناتِ عاطفیِ مُکررِ سنتی درآمده ـ و همه ناخودآگاه انجام می‌دهند ـ و یا به صورتِ مجموعه‌ای از علوم که تخصصی شده است، اگر به صورتِ آگاهی‌ای برای ما و جامعهٔ مان درآید، حرکتِ جامعه و عزت و نجاتِ مردمِ اسیرِ جهل و ذلت که هم‌اکنون در این منطقهٔ بزرگِ

اسلامی وجود دارند و دست به گریبانِ ناهنجاری‌های بسیاری هستند، تضمین است. اما مجموعه‌ای از علوم ممکن است در خدمتِ "هیچ" قرار بگیرد و در گوشه‌ای مدفون شود و ممکن است در کلاس یا حُجره‌ای، مَحصور در گروهی از شاگردان و عُلما و فُضلا، بماند؛ و یا در میانِ تودهٔ عامی، به صورتِ احساساتِ سنتیِ عاطفیِ تلقینیِ ناخودآگاه ـ حتی اگر نامِ دین هم داشته باشد ـ مُنحرف یا نابود شود، و اگر بماند هم هیچ تاثیری در سرنوشتِ ما نداشته باشد.

بنابراین، نه اسلامِ عالمانه، نه اسلامِ عامیانه، اسلامِ آگاهانه! نه مسلمانِ عالِم، نه مسلمانِ عامی، مسلمانِ روشنفکر! اسلام نه به عنوانِ فرهنگ، نه به عنوانِ سنت، بلکه به عنوانِ عقیده!

در اسلام، "خودسازی" و "دیگرسازی" لازم و ملزومِ هم‌اند، نه دو مرحلهٔ اولی و بعدی، اسلام در همان حال که می‌گوید نماز بخوان، روزه بگیر، فرمانِ "امرِ به معروف و نهیِ از منکر" را هم صادر می‌کند. نمی‌گوید چون که به مقامِ "ابوذر" رسیدی، حکم و مسئولیتی تازه به نامِ "امربه معروف و نهی‌از منکر" شاملِ حال‌ات می‌شود؛ بلکه همراهِ همهٔ حُکم‌های خودسازی، احکامِ "دیگرسازی" نیز صادر می‌شود.

و اما از نظرِ شیوهٔ بیان و شکلِ زبان، لازم است توضیح دهم که چون خویش را در برابرِ شما ـ کسانی که مسئولیتِ آگاهی بخشیدن به جامعه را بر دوش می‌کشند ـ احساس می‌کنم، به ناچار با اصطلاح حرف می‌زنم و سخن‌ام تا سطحِ اندیشهٔ شما اوج می‌گیرد، و مسائل خود به خود در سطحِ بالا مطرح می‌شود و امکانِ پایین آمدن و در سطحِ پایین مطرح شدن را از دست می‌دهد و شما به عنوانِ مسئولِ آگاهی‌بخشی به جامعه، باید "تز" خامِ مرا ـ اگر معتقدید ـ بپَزید و کامل‌تر کنید و در مسیرِ بینش و نگاهِ مشترکِ ما، مسایلِ تازه‌تری را کشف کنید؛ چون وقتی نگاهِ مشترک و "مِتُد" وجود داشته باشد، هر کدام از شما، به سادگی می‌تواند محققی بشود، و مسایلی در ذهن‌ها تان مطرح شود که در ذهنِ دانشمندِ مُتخصصِ همان رشته ـ اما بی‌مِتُد ـ مطرح نشود.

دیدید که "خرسند" ـ در آن جلسهٔ روزِ عاشورا ـ سمبلی در قصهٔ هابیل و قابیل کشف کرده بود که خودِ من، که اساطیر شناس‌ام و همیشه با اساطیر و سمبل‌های اساطیری سر و کار دارم، و هر روز هم حرفِ تازه‌ای دارم و در حالِ کشفِ این مسایل‌ام، متوجه‌اش نشده بودم، و آن مسالهٔ کلاغ‌ها است، و

نقشِ شان در دفنِ "هابیل".

در داستان‌های اسلامی هست که، قابیل، پس از کشتنِ هابیل، جَسدِ او را بر دوش می‌گیرد و در خیابان‌ها و بیابان‌ها می‌گرداند و ناله می‌کند، چون ذاتاً آدم‌کُش و جانی و برادرکُش نیست؛ بلکه این نظامِ اجتماعی و اقتضای نوعی تربیتِ خاص و رژیمِ خاصی است که یکی را "قابیل" کرده و یکی را "هابیل"، و این جنایت اقتضای نظام است، اما فطرتِ انسانی و عاطفیِ قابیل، پس از کشتنِ برادر، بیدار می‌شود، و پشیمان می‌گردد و در می‌مانَد که با جنازه چه کند. اینجا است که کلاغی را با کلاغی در نزاع می‌بیند، که یکی کشته می‌شود و آن دیگری (قاتل) با پنجه‌ها، خاک را می‌کند و کشته را در خاک پنهان می‌سازد. تا اینجا در داستان‌های اسلامی و غیرِاسلامی هست و در ذهنِ من نیز وجود دارد، و نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که "قابیل" با همهٔ غرور و خودبینی‌اش، که انسان است و پسرِ آدم، از کلاغی درس می‌آموزد.

بی‌آنکه این تفسیر را انکار کنیم، می‌بینیم کسی که در این رشته، خیلی هم متخصص نیست، گاهی کشفی می‌کند که، آن‌که متخصص است و همیشه هم در این کار، متوجه‌اش نیست.

"خرسند"، کلاغ را سمبلِ سومی، گرفته بود، سمبلِ آن قدرت‌های میانی‌ای که در تضادِ قابیل و هابیل، کارِشان کِتمانِ جنایت و پوشاندنِ کُشتن و ستم است و توجیهِ دینی و فلسفی و اخلاقیِ جنایتِ قابیل و...! قابیل جنایت می‌کند و کلاغ این نقشِ عجیب را از چشم‌ها می‌پوشانَد.

این سمبل، جریانِ سومی است، در تاریخ ـ غیر از فُرات و دِجله ـ به خصوص که کلاغ سیاه است و مظهرِ شومی است و هزارها سال عمر می‌کند، لَجن‌خوار است و همیشه از پلیدی و شومی و خبرِ بد، حکایت می‌کند. اینها همه نشان‌دهندهٔ اینست که در این داستان سمبلِ صحیحی گرفته شده بود و برای من بسیار جالب بود.

مثالِ دیگری که در ارزشِ مِتُد می‌توانم بگویم، اینست که بعضی از دانشجویانِ من ـ حتی کسانی که نمی‌توانستند جملهٔ عربی را بخوانند ـ با مِتُد، به

قدری مطلبِ تازه از قرآن در آورده بودند، که برای مُتخصصینِ تفسیر ـ به اعترافِ خودِشان ـ نیز تازگی داشت.

هنگامی می‌توانیم خودآگاهیِ اسلامیِ مان را به جامعهٔ ناخودآگاه ببخشیم، که آموزشِ ایدئولوژیک ببینیم. و برای چنین آموزشی، این کلاس ـ در این سطحِ وسیع و با این امکاناتِ تنگ ـ نمی‌تواند از هر جهت، آن نیازها را برآورده کند؛ به عنوانِ یک شروع، یک دعوتِ کلی، یک تجمعِ کلی و زمینه سازیِ بسیار عام، شاید مفید بوده و مفید باشد، اما برای ساخته شدن و آموزشِ ایدئولوژیک یافتن کافی نیست. مگر اینکه این کلاسِ بزرگِ چهار پنج هزار نفره ـ که همانندِ استخری است ـ کانالیزه بشود و شرکت کنندگان را از صورتِ مُسْتَمِع، گیرنده، کتاب خوان، سخن شنو و سخنرانی گوش کُن، درآوَرَد و در رشته‌های مختلفِ تخصصی و آموزشی، به صورتِ کسانیِ شان درآوَرَد که در جامعه به خاطرِ عقیدهٔ شان کار می‌کنند. چنین محیطی است که می‌تواند به دانش پژوه اطمینان ببخشد، که هر روز تکامل می‌یابد و تجربهٔ انسانی و اجتماعی پیدا می‌کند و از صورتِ یک جوانِ ذهنیِ گوشه گیر و گرفتارِ تخیلاتِ انحرافی، بیرون می‌آید و با عینیت و واقعیت‌ها، تماسِ دایمی پیدا می‌کند، و علی رغمِ خواستِ قدرت‌هایی که عالمانه می‌کوشند تا منحرفاش کنند، انحرافاش محال است، زیرا هم آگاه می‌شود و هم متعهد. منی که می‌کوشم تا کسی را از این سوی خیابان به آن سوی خیابان ببرم، تا از تصادفات و خطرها حفظاش کنم، خود نیز حفظ می‌شوم.

ریاضت یعنی این، یعنی مبارزه کردن برای عقیده و مردم، و کوشش کردن و تحمل کردن، و در کورهٔ رنج‌های مثبت ساخته شدن و ناب شدن، شعارِ **تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر** این است!

انسان، با دو کار، معتقد و مجاهد و عقیده مند می‌شود : یکی با کار، یعنی در همان حال که برای فکرت کار می‌کنی، ایمان هم می‌یابی. اما ایمان درجاتی دارد، که باید آن چنان بکوشی و کار کنی که ایمان جزءِ ذاتات شود، نه صفتی در تو و چون ایمان، جزءِ بودنات شد، زندگی‌ات به صورتی در می‌آید که اوجاش را "حسین" تعریف می‌کند ـ و برای ما قابلِ تصور نیست ـ "زندگی، عقیده است و مبارزه" و دیگر هیچ، که چنین تعریفی در عمل، بسیار شگفت انگیز است.[۱۱]

دومین کار برای معتقد شدن، زیستن و نفس کشیدن در یک جَوِ فکری است، با یکی دو کلاس و چهار پنج کتاب، جَو ایجاد نمی‌شود. جَوِ فکری وقتی ایجاد می‌شود که در فضایی تنفس کنیم که همه جایش از یک نور و یک گرما و یک اکسیژن سرشار است. یعنی منِ دانشجو، وقتی در جَوِ فکری هستم، که چون از کلاسِ اسلام شناسی بیرون می‌آیم و به کتابخانه‌ای یا به دیدنِ فیلم‌ای، یا تئاتری می‌روم، با کتاب و فیلم و نمایشنامه‌ای روبرو شوم که بر اساسِ ایدئولوژی‌ای مشابهٔ این بینش ساخته شده‌اند، و حتی اگر به باشگاه و مَحفل و پاتوقی هم برای تفریح سر می‌زنم، در محیطی قرار بگیرم با فکری مشابهٔ این فکر. این چنین است که جَوِ فکریِ مشابه به وجود می‌آید و انسان در چنین جَوی است که معتقد و آگاه ساخته می‌شود.

این کلاس‌ها ـ در این شکل ـ ممکن است فاضل و آگاه به بسیاری از دانستنی‌ها، بارِتان بیاورد، اما به صورتِ یک روحِ پرورده در یک عقیده، ممکن نیست، مگر اینکه فضا ایجاد شود و ایجادِ فضا، برای ما مشکل است. آنها که غیرِ مذهبی، یا ضدِ مذهبی‌اند، جَو و فضا شان را دارند، و آنهایی هم که به معنای سنتی مذهبی‌اند و همان قدر مذهب کفایتِ شان می‌کند و دنیا و آخرتِ شان را تامین شده می‌بینند، جَو و فضا شان را دارند؛ و این فقط ماییم که جایی برای تنفس نمی‌یابیم.

چه چیزهایی "فضا" را ایجاد می‌کند؟

"مواد" و "زبان" و "حرکت" و "رابطه" و "کار":

"مواد" مجموعهٔ عناصری است که به من خوراکِ فکری می‌دهد، و "زبان"، یعنی مجموعهٔ وسایلی که آن ایدئولوژی را به صورت‌های مختلف و با تعبیرهای مختلف و با وسیله و ابزارهای تکنیکیِ مختلف و با متُدهای مختلف، بازگو می‌کند، و دایماً به منِ مخاطب تلقین می‌کند.

زبان یا زبان‌هایی که جَو و فضای فکری می‌سازد، ابزارهای تبلیغ، و یا به تعبیرِ امروز "وسایلِ ارتباطِ جمعی" است و "وسایلِ ارتباطِ جمعی"، یک پیام یا فکر یا مکتب و یا مجموعهٔ اخبار و اطلاعات و دانستنی‌ها را در دسترسِ یک گروه می‌گذارند. این وسایل را، آن هر دو گروه دارند. آنها ـ مذهبی‌های

سنتی ـ محراب‌ها، منبرها، تکیه‌ها، مسجدها، گُلدسته‌ها مِناره‌ها و حتی جَریده‌ها را ـ که همه، وسایلِ ابلاغ و تلقین و ایجاد کنندهٔ فضایند ـ دارند، و اینها ـ تیپِ مدرن ـ تلویزیون، رادیو، مجله، تئاتر، بروشورهای مختلف و مطبوعاتِ گوناگون، و از همه مهم‌تر، بزرگ‌ترین و نیرومندترین ناطقهٔ عصرِ ما، فیلم را در اختیار دارند.

و ما در عوض، هیچ نداریم، که باید همه چیز را خلق کنیم، هم زمینهٔ مساعدش را ـ که اکنون ندارد ـ و هم سابقهٔ ذهنی‌اش را ـ که اصلاً نیست ـ و هم در نهایت، خودِ فضا و جَو را!

می‌بینید که کار چقدر سنگین و دشوار است؟

و هر راهی که آغاز می‌شود و از پیش بَر آن نرفته‌اند و در زیرِ پا نکوفته‌اند، هموار نکرده‌اند و نشناخته‌اند، دشوار است.

و هر کاری که محیط بر افراد تحمیل نمی‌کند، بلکه افرادِ آگاه و آزادند که انتخاب می‌کنند و می‌کوشند تا بر محیط تحمیل کنند، دشوار است.

و هر کس می‌خواهد به آگهی و انتخاب برسد، یعنی از جبرِ تاریخ و سنت و زمان آزاد شود و خود، انتخاب کنندهٔ آگاهِ خود و ایمانِ خود و راهِ خود و تغییر دهندهٔ محیطِ خود و هدایت کنندهٔ مسیرِ تاریخِ جامعهٔ خود باشد، باید به این دشواری‌ها تن دهد.

صبر و حق، تعهدِ سنگینی است.

۱. تعبیرِ زیبا و درستِ آقای تیبُرمنده، نویسندهٔ روشنفکرِ فرانسوی زبانِ معاصر، که دربارهٔ نظام‌های اجتماعیِ حاکم و انسانِ بیمارِ معاصر و به ویژه دنیای سوم و مسایلِ استعماری، انسانی و اجتماعیِ ویژهٔ آن، نظریاتِ تازه و مترقی دارد. "دنیای ممکن"، و "جهانِ بینِ ترس و امید" از او است که این یکی را مرحوم خلیلِ ملکی به فارسیِ درستی ترجمه کرده‌اند. کتابِ دیگرِ او که ترجمه نشده است :

(Regard Sur Lhistoire de Demain)

(نگاهی به تاریخِ فردا) است.

۲. که عبارت است از نقالیِ حوادثِ گذشته (در موردِ افرادِ استثنایی این طور نیست) و فرق‌اش با نقالیِ قهوه خانه اینکه :

خنک و بی‌مزه است! آری، مسخِ همهٔ حقایقِ تاریخی!

برای تصحیحِ متونِ تاریخیِ‌مان، باید یک کارِ ساده و بی‌خرج کرد! خیلی صاف و ساده می‌توان یک "ن" بر سرِ فعل‌های مثبتِ‌شان گذاشت، و یک "ن" از سرِ فعل‌های منفیِ‌شان برداشت؛ آن وقت تاریخ تصحیح می‌شود. بنابراین می‌توانید با یک خودکار، یک کتابِ تاریخ را در ظرفِ نیم ساعت تصحیح کنید!

۳. باید کارِ فوق را برای متونِ دینی، که از تاریخ سخن می‌گویند، و یا مطالبی که در موردِ چهره‌های پیغمبر و امام و گذشتگان و یا حوادث و جهادها و وقایع ـ که به نامِ دین یا تشیع در گذشته اتفاق افتاده ـ به ما نقل می‌کنند، انجام داد؛ اما فکر می‌کنم این اندازه کافی نباشد! چون در اینجا خیلی کار شده!!

۴. نه فقط از نظرِ ما، آن هم در این موقع، بلکه در همان جامعهٔ عربِ مسلمانِ سال ۵۰ ـ ۶۰، چه مردمِ آگاهی که حسین را شاخص و ملاک و میزانِ اسلام می‌دانستند ـ برای اینکه شخصیت‌اش را می‌شناختند ـ و چه آنهایی که این حرف‌ها را نمی‌فهمیدند، ولی او را به عنوانِ خانوادهٔ پیغمبر و تنها فردی که از خانوادهٔ پیغمبر مانده و چهرهٔ شاخصِ خانوادهٔ اوست، می‌شناختند ـ که آنها لااقل به وراثت، به خانواده، به خون و به انتساب معتقد بودند ـ اینها را می‌فهمیدند.

back

۵. :

س ـ ... *

ج. کروچه فلسفهٔ تاریخ ندارد ـ گرچه به عنوانِ یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فلسفهٔ تاریخ‌معروف‌است ـ ،اماوی "تاریخ"رافلسفه می‌داند. کروچه ـ فیلسوفِ ایتالیایی ـ یکی از بنیان‌گذاران و چهره‌های بسیار بزرگ در جامعه‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ است؛ اما برخلافِ آنچه که مشهور است به فلسفهٔ تاریخ معتقد نیست، به معنایی که اینجا مطرح کردم. کروچه معتقد است که تاریخ، فلسفه است و دیگر هیچ؛ تاریخ را از صورتِ جریانی که عینیتِ علمی دارد، و من ـ به عنوانِ فرد ـ در آن درگیریِ عینیِ اجتماعی دارم، بیرون آورده است؛ تاریخ را به صورتِ فلسفه تلقی می‌کند، بسیار عمیق است. ولی من بیشتر به مسایلی می‌پردازم ـ مسایلِ دینی و علمی و مکتب‌های مختلف ـ که مشخص باشد به چه دردِ ما می‌خورد. یعنی اگر مطلبی در مذهب، علوم، هنر و ادبیات باشد که بسیار عمیق، زیبا و با ارزش باشد ـ از لحاظِ منطقی، علمی و فلسفی و... ـ اما اکنون به کارِ ما نیاید و فقط ذهنیتِ علمیِ روشنفکران یا دانشمندان و یا فضلا را اشباع کند، مطرح‌اش نمی‌کنم؛ نه به خاطرِ اینکه با آن مخالفم، بلکه اعتقاد به اصالتِ عمل دارم. (البته) نه به معنای ویلیام جیمزی‌اش و امثالِ اینها!

هرچه از عمل بگذرد به دردِ بی‌عمل‌ها می‌خورد ـ به این معنا به همهٔ مسایل نگاه می‌کنم ـ البته معتقد نیستم که هرچه امروز به دردِ جامعهٔ ما نمی‌خورد، باطل است، بلکه طرح‌اش فوری نیست.

گاهی دو و سه و چهار نامه در ماه از جاهای مختلف می‌رسد. مثلاً یک نامه از دهی ـ که هرگز نام‌اش را نشنیده‌ام ـ که معلوم بود آبِ خوردن ندارد، به من رسید؛ نویسنده، دانش‌آموز یا معلمی بود، از آنجا می‌نویسد که آقا! مشکل این است که : دخترها و پسرهای حضرتِ آدم که خواهر و برادر بودند، چطور با هم ازدواج کردند؟!

ـ آقاجان! تو که در عَلَم شیر زندگی می‌کنی، فقط مشکل‌ات همین است؟! مگر تو "مَحْضَردار"ی که همین الان حضرتِ آدم پیشِ تو آمده تا دختر و پسرش را عقد بکنی؟! یکی از بزرگ‌ترین انحرافاتِ روشنفکران و دانشمندان این است که نیازهای ذهنی و حساسیت‌های علمی، آنها را از نیازهای عینی و واقعیت‌ها غافل می‌کند. به خاطرِ همین مساله است که نبوغ‌ها در حجره‌ها محبوس می‌ماند و توده‌ها از این نبوغ‌هایی که مربوط و متعلق به آنها است، محروم! این توضیح را برای متدِ کارِمان عرض کردم.

back

۶. انسانِ عریان ـ به صورتِ مجسمه یا نقاشی ـ به معنای بازگشت به اصالتِ انسان در برابرِ اصالتِ آسمان است؛ و رقابت میانِ انسان و خدا ـ که رقابتِ دائمی است ـ، در فلسفهٔ اومانیسم و در فلسفهٔ مذاهبِ ضدِ اومانیسم ـ از یونان تا رنسانس ـ وجود دارد.

۷. شناختِ تیپِ الله، آن چنان که در مُتونِ اولیهٔ اسلامی عرضه و معرفی می‌شود ـ که خدا یکی است ـ درست است؛ اما کیست که از او سخن می‌گوید؟!

۸. امروز، تقسیم بندیِ اصولِ دین ـ توحید، نبوت و مَعاد ـ و اصولِ مذهب ـ امامت و عدل ـ مشکلی را حل نمی‌کند، و در این قرن نیازِ فکریِ ما را برای شناختِ خودِ اسلام، سیر نمی‌کند.

۹. اما اینکه عقل و اجماع را هم بر این دو می‌افزایند و در کنارِ کتاب و سنت، با کمی سهل‌انگاری توام است. عقل برای شناختِ اسلام یا استنباطِ احکامِ اسلامی، یکی از چهار منبع نیست، عقل عاملی است که کتاب و سنت و همه‌چیز را به وسیلهٔ آن می‌شناسیم و اما "اجماع" (اتفاقِ آراءِ علماء در یک امرِ فقهی یا...) البته عاملِ تقویتِ یک نظر هست، اما منبعِ استنباط و ملاکِ قطعیِ حقانیتِ حکم نیست، زیرا در این صورت، اجتهاد پس از اجماع و در موردِ امری که در آن اجماع هست تعطیل می‌شود! به نظرِ من، منبعِ حقایقی که اسلام را تشکیل می‌دهد، همان کتاب است و سنت، وجههٔ عملیِ آن و عِترت، نمونه سازیِ آن و تاریخ (به معنای اعم)، راهِ شناختِ اسلامِ نخستین و باز یافتنِ عناصرِ انحرافی و دَخیل در طیِ قرون و تحولِ قدرت‌ها...

10. (Les Representants de Lhumanite)

۱۱. این جمله مصراعِ یک شعر است از شاعری متاخر، اما مضمونِ آن در سخنِ حسین هست.

back