

بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب توحید اجتماعی

محمد پورعباس*

چکیده

مسئله ما در این پژوهش بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب «توحیداجتماعی» است. از این رو برای رهیافت به این مهم تلاش نموده‌ایم، با روشی توصیفی - تحلیلی و رویکردی انتقادی، ضمن تبیین اندیشه توحیدی شریعتی و فهم او از «توحیداجتماعی»، نقص‌ها و نقدهای وارد بر آن را شمارش نماییم. شریعتی، هر چند با محوریت‌بخشی به توحید در ترسیم منظومه فکری خود، و توجه به ابعاد عینی و عملی آن در ساحت اجتماع، با طرح صورت ترکیبی جدید «توحیداجتماعی» برای این بُعد از توحید، جلوه‌ای از حُسن، بر اندیشه توحیدی خود کشیده؛ لیکن تفسیر آن به جامعه بی‌طبقه توحیدی، با نقص‌ها و نقدهایی همچون: کم‌توجهی به ابعاد ذهنی و نظری توحید، عبور اندیشه‌های توحیدی وی از صافی نخله‌هایی چون مارکسیسم، فهم جدید و غیرصائب از توحید و شمارش توحیداجتماعی به معنای جامعه بی‌طبقه توحیدی در عداد توحید اعتقادی، پیش‌داوری و تفسیر به رأی، قیاس نادرست میان توحید اجتماعی و امت واحده قرآنی و جامعه عادلانه مهدوی، و درنهایت سمبلیک و نمادین دانستن مفاهیم قرآنی در داستان خلقت مواجه می‌باشد.

واژگان کلیدی

توحید، توحید اجتماعی، شریعتی، مکتب فکری، جامعه بی‌طبقه.

mpoor30@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۴

*. دکتری دانشگاه علامه طباطبائی و مدرس معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

طرح مسئله

بدون تردید در آسمان فکر و اندیشه بشری هیچ ستاره‌ای پرفروغ‌تر از شمس‌واره توحید نیست. لذا بی‌جهت نبوده است که طلیعه پیام و لب لباب کلمات تمام انبیا و پیام‌آوران الهی و نیز خاتم و برگزیده رسولان حق جل جلاله کلمه طیبه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بوده است. کلمه‌ای که رسول خدا ﷺ خود تصریح نموده: «مَا قُلْتُ وَلَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ نه من و نه احدی پیش از من، مثل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیاورده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۱۱) این کلام و سخنانی چون این، که در منابع قرآنی و روایی وارد شده حکایت از حقیقت بی‌نظیر و بی‌بدیل توحید در میان ره‌آوردهای انبیا برای بشریت دارد. البته وجود صفات متعدد و گوناگون برای خداوند و برخورداری انسان از ابعاد و ساحت‌های مختلف وجودی موجب شده توحید جلوه‌ها و نمودهای گوناگونی به خود بگیرد. از این رو دست‌پروردگان قرآنی و ریزه‌خواران این مآدبه الهی و پیروان راستین رسول خدا ﷺ در پهنای جهان اسلام از عصر نزول تا عصر قبل از ظهور، با هر اندیشه و هر انگیزه‌ای تلاش نموده‌اند با تأمل در حقیقت توحید و بیان صورت‌های ترکیبی گوناگونی چون «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی»، «توحید افعالی»، «توحید در خالقیت»، «توحید در ربوبیت»، «توحید در عبادت» و ... زوایای پنهان توحید را نمایان و گوشه‌ای از واقعیت آن را مکشوف نمایند. در همین راستا وجود ظلم و برخی بی‌عدالتی‌ها و به‌طور کلی تعارضات و تضادهای رفتاری موخدان در ساحت اجتماعی از حیات با اندیشه‌های ذهنی و باورهای اعتقادی آنان، برخی اندیشه‌ورزان مسلمان را بر آن داشت، راه‌حل این مسئله را در درون محوری‌ترین و اساسی‌ترین اصل اعتقادی و دینی یعنی «توحید» جستجو نمایند. در این میان شریعتی به‌عنوان کسی که در دوره حیات خود نظرات او مسموع و در ادوار بعدی نظریات او مطالعه و حداقل در میان بخشی از نخبگان فکری، مورد استناد واقع می‌شود، در کلاس‌های اسلام‌شناسی و در مقام معرفی اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری و ایدئولوژی از صورت ترکیبی جدید «توحید اجتماعی» سخن به میان آورده که به نظر می‌رسد این صورت ترکیبی و فهم ارائه شده از آن، با فهم متعارف از توحید در منابع معرفتی دین و در میان دین‌داران و اندیشه‌ورزان مسلمان هماهنگ و هم‌خوان نبوده، با اشکالات و نقص‌هایی مواجه باشد. لذا در این پژوهش تلاش شده، با روشی توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، ضمن تبیین اندیشه توحیدی شریعتی و تحلیل فهم او از توحید و به تبع آن توحید اجتماعی، نقدهای وارد بر آن، مورد بررسی قرار بگیرد.

تحلیل مفهومی واژه توحید

«توحید» از نظر لغوی مصدر باب تفعیل از ماده وحد است که برای آن [ماده وحد] در لغت عرب معانی چون انفراد و تنهایی ذکر شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶ / ۹۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۴۷) با این وجود اهل لغت ذیل ماده «وحد» آنجا که کاربردها و استعمالات متعدد این واژه را مورد بررسی قرار داده‌اند، کمتر متعرض این قالب ظاهری یعنی توحید برای این ماده شده و لغت‌شناسانی هم که در آثار و نوشته‌های خود اشاراتی به آن داشته‌اند غالباً برای باب تفعیل از ماده «وحد» یکی از این دو معنا را برشمرده‌اند:

۱. وَحَدَّ تَوْحِيدًا يَا وَحَدَّ الشَّيْءَ: اَي جَعَلَهُ وَاحِدًا، یعنی او [یا آن] را واحد و یگانه قرار داد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۷۷) و اگر متعلق آن خداوند باشد: «وَحَدَّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ» به معنای: «أَقْرَبُّ وَأَمْنُ بَأْتُهُ وَاحِدًا» اقرار و ایمان به وحدت و یگانگی خداست. (ابراهیم، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۰۱۶؛ آذرنوش، ۱۳۹۰: ۷۳۶)
۲. التَّوْحِيدُ: الإِيْمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، یعنی ایمان به خداوند واحد و یگانه است، خدایی که شریک و همتایی برای او نیست. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۷۷)

به علاوه، قواعد حاکم بر ادبیات عرب و نظریات پژوهشگران این عرصه نیز گویای این واقعیت است که با توجه به ساختار ظاهری واژه «توحید» و معانی ابواب ثلاثی مزید، دو معنای: ۱. ایجاد وحدت (یکی کردن)؛ مانند تکثیر که به معنای ایجاد کثرت و متعدد کردن است و ۲. واحد دانستن (یکی شمردن)؛ مانند تعظیم، تکفیر و تنزیه که به معنای بزرگ شمردن، کافر شمردن و منزّه دانستن است؛ قابل شمارش می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۴؛ جرجانی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۴۱)

فرهنگ‌نامه‌نویسان فارسی نیز به فراخور حال و مقال، برای واژه «توحید» معانی چند شمارش کرده‌اند. یگانه گرداندن، یکتا شمردن، یکی گفتن، یکی دانستن، یکی کردن، یکی شدن و اقرار به یگانگی خداوند معانی است که در کاربرد اسم مصدری این واژه در فرهنگ‌نامه‌های فارسی برای آن ذکر شده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵ / ۷۱۰۹؛ انوری، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۹۶۰)

تحلیل مفهومی واژه اجتماعی

«اجتماعی» واژه‌ای با کاربرد عربی و فارسی است که لغت‌شناسان و فرهنگ‌نامه‌نویسان معانی چند برای آن شمارش کرده‌اند. محمد معین و حسن انوری از لغت‌شناسان وطنی به این معانی برای واژه اجتماعی در کاربردهای متفاوت آن اشاره نموده‌اند: ۱. اجتماعی در مقابل فردی و به‌عنوان صفت نسبی، به‌معنای چیزی است که مربوط و منسوب به اجتماع است. امور اجتماعی، مسائل اجتماعی، مقررات اجتماعی و ... یا کاری یا چیزی که به اجتماع و به همگان تعلق داشته باشد که با هم زندگی می‌کنند. مانند مؤسسات فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی، سیاسی، تعاونی و مانند آنها ۲. در گفت و گوهای عامیانه به‌معنای ویژگی کسی است که با مردم ارتباط و معاشرت دارد و به آداب و رسوم رایج در میان مردم آشناست. [یعنی خوش‌برخورد و آداب‌دان است]؛ ۳. در کاربرد سیاسی به‌معنای طرف‌دار اجتماع و سوسیالیست یا کارهای اجتماعی یعنی کارهایی که به‌سود اجتماع مردم صورت می‌گیرد، است. (معین، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۴۶؛ انوری، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۵۱) جمعی، گروهی، اجتماعی، مربوط به جامعه‌شناسی معانی است که پاره‌ای فرهنگ‌نامه‌نویسان عربی معاصر برای واژه «اجتماعی» برشمرده‌اند. (آذرنوش، ۱۳۹۰: ۹۳)

توحید اجتماعی در اندیشه دکتر شریعتی

تأمل در گفتمان علمی دکتر شریعتی و مطالعه آثار مکتوب این نویسنده و پژوهشگر مباحث معرفتی و دینی، مبین این حقیقت است که ازجمله واژگانی که وی در ترسیم منظومه فکری خود و تبیین هندسه مکتب اسلام از آن بهره برده، اصطلاح توحید و مفهوم مقابل آن شرک است. شریعتی، توحید را اصل اساسی در اسلام و اساسی‌ترین اصل آن دانسته، بر این باور است که: «برخلاف آنچه به ما می‌گویند، اصول اعتقادی این‌طور نیست که

اول توحید، دوم عدل، سوم نبوت، چهارم امامت، پنجم معاد. اصل اساسی که اسلام روی آن بنا شده است یک پایه دارد: توحید. بقیه اصول روی توحید بنا شده است، نه در کنار توحید قرار گرفته باشد. (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۴۲)

بر همین مبنا، وی توحید و شرک، البته با معنایی که خود می‌فهمد و درک می‌کند را، به‌عنوان لغات اساسی و پایه‌های اصلی و رکن رکن طرز تفکر خود دانسته، می‌نویسد:

چند اصطلاح کلی هست که باید اینها را به‌عنوان کلید فهم این نوشته عرض کنم و بعد، وارد متن شوم و آن چند لغت است که لغات اساسی و پایه‌های اساسی طرز تفکر است که من به آن معتقدم؛ یکی «توحید» است و دوم «شرک» است با معنی دیگری که من از آن صحبت می‌کنم. (شریعتی، ۱۳۷۰ الف: ۱۸ / ۹)

اما «توحید» و مفهوم مقابل آن «شرک»، در اندیشه شریعتی به چه معناست؟ و معنی دیگری که او از آن سخن می‌گوید چیست؟ و اساساً چه نسبت و ارتباطی میان فهم متعارف و معنی متفاهم شریعتی از توحید وجود دارد؟ در مقام پاسخ به این پرسش‌ها و در حقیقت بررسی اندیشه توحیدی دکتر شریعتی، در گام نخست لازم است به این نکته عنایت داشته باشیم که وی در تبیین مفاهیم دینی، میان شناخت اسلام به‌عنوان فرهنگ و شناخت آن به‌عنوان ایدئولوژی تمایز قائل شده، معتقد است:

اسلام به‌عنوان فرهنگ اسلامی، اسلام به‌عنوان علوم مسلمین، در طول تاریخ تمدن اسلامی، مجموعه‌ای از اندوخته‌های ذهنی و فلسفی و کلامی و لغوی و تفسیری و تاریخی است که

مجموعاً معارف اسلامی را می‌سازند ... اما اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی، به شکل دیگری شناخته می‌شود و به شکل دیگری فهمیده می‌شود. به‌عنوان ایدئولوژی، اسلام تخصص فنی علمی نیست، بلکه احساس مکتب به‌عنوان یک ایمان است، نه یک فرهنگ. احساس شناخت اسلام به‌عنوان یک عقیده است نه مجموعه‌ای از علوم ... و بالاخره اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی در ذهن یک «روشنفکر»، نه اسلام به‌عنوان علوم قدیمه مذهبی در ذهن یک «عالم». حالا اسلام‌شناسی به این شکل (به‌عنوان ایدئولوژی) تدریس می‌شود. (شریعتی، ۱۳۷۰ ب: ۱۶ / ۱۰)

بر این اساس وی در شناخت توحید به‌عنوان فرهنگ، آن را بدین معنا دانسته که خداوند در عالم یکی است و دو تا، سه تا و ... نبوده و همه هستی را از جماد، نبات، حیوان و انسان آفریده است. (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۴۰) به عبارت دیگر توحید یعنی اعتقاد به اینکه تمام هستی مخلوق یک آفریننده و همچنین مملوک یک مالک و پرورده یک پروردگار و اداره شونده و اداره شده یک مدیر و مدبر است. (همو، ۱۳۷۱ ب: ۱۹ / ۳۱۸) او نیز در مقام تبیین اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری و ایدئولوژی، توحید را در معنای اجتماعی، تاریخی، انسانی به‌کاربرده (همو، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۵۶) و از توحید اجتماعی، توحید تاریخی و ... (همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۶ / ۱۴۱ - ۱۴۰) سخن به میان آورده است. شریعتی در مقام نقد توحید به‌عنوان فرهنگ در نگاه فلسفی می‌نویسد:

بحث توحید برخلاف آنچه که ما می‌فهمیم و به ما می‌فهمانند و اکنون مطرح است، یک بحث کلامی یا یک بحث کهنه و منتفی شده نیست یا فقط یک حقیقت علمی و فلسفی نیست، بلکه در ابعاد گوناگون خود همه ابعاد گوناگون زندگی معنوی و مادی انسان را از نوع تلقیش نسبت به جهان گرفته تا رابطه‌اش با دیگری در برمی‌گیرد و مشخص می‌کند و نه تنها یک نوع بحث ذهنی است، بلکه زیربنای عمل و عقیده و تصمیم و ملاک ارزش‌های انسانی و اخلاقی و بنیاد سیاست و اقتصاد و شکل زندگی اجتماعی نیز هست. (همان: ۱۴۲)

او در این مقام، پا را از این هم فراتر نهاده، نه تنها فهم توحید در اندیشه اندیشمندان مسلمان کلامی، فلسفی و ... را مورد نقد قرار داده، بلکه مقصود خود را ورای توحید قرآن و توحید جاری بر لسان محمد و علی علیه السلام دانسته، صراحتاً بیان می‌دارد:

من دارم جامعه‌شناسی دین می‌گویم و مرادم از توحید، توحید در تاریخ و جامعه است نه آنچه که در کتاب و در حقیقت هست. به توحیدی که قرآن و محمد و علی گفته‌اند در اینجا کارمان نیست؛ هم‌اکنون برای من توحید در جامعه و در تاریخ است که مهم است و همیشه هم مهم بوده است. (همان: ۲۱۵)

شریعتی در ادامه و در مقام اثبات و تبیین توحید به‌عنوان مکتب و ایدئولوژی، ضمن اشاره به جایگاه مکتب در حیات انسان‌ها، سنگ زیرین و زیربنای اساسی هر مکتبی را «جهان‌بینی» یعنی نوع تلقی‌ای که انسان از هستی یا وجود دارد، معرفی نموده و از «انسان»، «تاریخ» و «جامعه» به‌عنوان سه پایه اساسی مکتب نام برده، که از «جهان‌بینی» منشعب شده‌اند. (ر.ک: همان: ۳۴ - ۱۳)

او در مقام شناخت اسلام به‌عنوان یک مکتب، در سخنی با خواننده بیان می‌دارد: «هر یک از اصطلاحات، عقاید و اصول [از جمله توحید و شرک] که در اینجا آمده است، غیر از معنی و مفهوم رایج آن، با تفسیر و تلقی ویژه‌ای که من دارم، به‌کاررفته است». (همان: ۹) لذا وی توحید را نه به‌معنای «اعتقاد به یگانگی و یکتایی خداوند»، بلکه نوعی نگرش و بینش و به‌معنای «مطلق وحدت و یگانگی» فهم نموده و متعلق این نگرش را «جهان»، «جامعه»، «تاریخ» و «انسان» قرار داده است. البته همان‌گونه که بیان شد از آنجا که شریعتی زیربنای هر مکتبی را «جهان‌بینی» دانسته، سنگ زیرین و نخستین متعلق نگرش انسان و یگانگی را «هستی» معرفی نموده و می‌نویسد:

جهان‌بینی من عبارت است از توحید. البته توحید به‌عنوان یک عقیده، مورد اتفاق همه موحدین است اما به‌عنوان یک «جهان‌بینی» است که می‌گویم. ... خیلی‌ها به توحید معتقدند،

اما فقط به‌عنوان یک نظریه مذهبی، فلسفی، خدا یکی است و نه بیشتر. اما من آن را به‌عنوان یک «جهان‌بینی» می‌فهمم و معتقدم که اسلام به این مفهوم آن را طرح می‌کند. (همان: ۳۵)

مطابق این فهم از توحید، توحید صرفاً یک نظریه ماوراءالطبیعی ایدئالیستی نیست، تنها به این معنا که عقیده داشته باشیم «خدا در هستی یکی است و بیشتر نیست» نیست! چراکه توحید به این معنا یک تابو است، یک دگم است، یک اصل ذهنی است و هیچ فایده‌ای هم ندارد. بلکه توحید در عین حال یک جهان‌بینی است، یک بینش تاریخی و اجتماعی و بشری است، زیربنای وحدت هستی و وحدت نژادی و طبقاتی است. (ر.ک: همو، ۱۳۹۰: ۲۲ / ۱۳۰؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۳۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۱۸۶) اما چرا شریعی به دنبال ارائه فهمی جدید از توحید است؟ او خود در این باب می‌نویسد:

اگرچه جهان‌بینی در گذشته هم وجود داشته، اما آن تکیه‌ای که امروز روشنفکرها و اندیشه امروز دنیا به مسئله جهان‌بینی دارند - آن تکیه را - متفکرین در گذشته نمی‌توانستند داشته باشند، چون به اهمیت قضیه واقف نبودند. بنابراین ما هم به‌عنوان کسانی که همان اندازه که وابسته به مذهب هستیم، وابسته به پیشرفت علمی و پیشرفت انسانی هستیم، باید از آن برای بهتر فهمیدن مذهب استفاده کنیم و آن این است که اسلام را که تاکنون مجموعه‌ای از اعتقادات غیبی بود، به صورت جهان‌بینی مطرح کنیم که در آن اسلام، به‌عنوان یک ایدئولوژی بیان شده است و این نوع تلقی ذهنی ما را از مذهب به کلی دگرگون می‌کند. (همو، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۲۱۹)

خروجی این نوع نگاه و برداشت از «توحید»، علاوه بر «توحید اعتقادی»، شکل‌گیری ابعاد و مراحل چهارگانه جدیدی است که در اندیشه توحیدی شریعی رخ عیان نموده و یکی از این ابعاد «توحید اجتماعی» به‌معنای وحدت طبقاتی و ایجاد جامعه بی‌طبقه و تضاد است. او بر این باور است وقتی که می‌گوییم توحید، خود توحید در چهار بُعد مشخص می‌شود؛ سنگ زیرین بنای این مخروط خودش چهار پهلو دارد: بُعد اول: توحید به‌عنوان یک جهان‌بینی؛ بُعد دوم: توحید به‌عنوان یک بینش تاریخی است، زیربنای توجیه فلسفه تاریخ است (توحید تاریخی)؛ بُعد سوم: توحید به‌عنوان زیربنای جامعه‌شناسی است. توضیح اینکه جامعه بر اساس تضاد «ملاً - ناس» دو قطبی است، اما زیربنای توحید ایجاب می‌کند که این جامعه دو قطبی نماند. دو قطبی بودن جامعه یک حالت انحرافی و بیمارگونه است و حالت طبیعی توحیدیش وحدت طبقاتی یک جامعه است در امت. بُعد چهارم: توحید به‌عنوان معنی شدن انسان، معنی داشتن انسان، جهت داشتن انسان و توجیه منطقی ارزش‌ها در انسان نقش دارد. (ر.ک: همان: ۱۸۷؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۱۴۸ - ۱۱۷) به باور شریعی:

همان‌طور که جهان‌بینی توحید، یعنی توحید در جهان، تفسیر وحدت‌گونه‌ای از وجود می‌کند، در جامعه نیز تفسیر وحدت‌گونه‌ای از اجتماع بشری می‌کند. (همان: ۱۴۱)

وی در مقام توضیح پیرامون بُعد سوم توحید، یعنی «توحید اجتماعی»، آن را به‌معنای تبدیل تضاد اجتماعی به وحدت فهم نموده و صریحاً از «جامعه بی‌طبقه توحیدی» سخن به میان آورده است. (همو، ۱۳۵۶: ۵۰)

شریعی در تحلیل و تحلیل تاریخی این مطلب به این نکته اشاره می‌کند که جامعه بشری از نظام «اشتراک اولیه» که نظام توحیدی بشری بود تبدیل شد به نظام تبعیض و تعدد طبقات که آن را نظام شرک اجتماعی می‌نامیم. شرک اجتماعی با توحید اعتقادی سازگار نیست. (همو، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۲۸) وی کشفیات باستان‌شناسان و آیاتی چون «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً؛ مردم، ملتی یگانه بودند» (بقره / ۲۱۳) و «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ به یقین فرستادگانمان را با دلیل‌های روشن [معجزه‌آسا] فرستادیم، و همراه آنان کتاب [الهی] و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.» (حدید / ۲۵) را به‌عنوان مؤیداتی بر این نظریه خود یعنی جامعه بی‌طبقه و اشتراک اولیه ارائه نموده است. او حتی در مقام پاسخ و رفع اشکال به این فهم خود، متذکر می‌شود:

ممکن است بعضی بگویند مقصود از اینکه مردم امت واحدی بودند این است که یک دین داشتند و همچنین مقصود از اینکه اختلاف کردند هم این است که به فرقه‌های مختلف دینی و فکری تقسیم شدند و این ربطی به یکسانی اقتصادی و اختلاف طبقاتی ندارد، اما ما در

آموزش‌های گذشته نشان دادیم که دین توحیدی فقط یک مشت الفاظ نیست و یکی از ابعاد توحید، توحید اجتماعی و یکسانی مردم است. (شریعتی، ۱۳۵۶: ۵۲ - ۵۱)

شریعتی همچنین با استناد به اندیشه عدل مهدوی در آخرالزمان «عج» و برخی روایات دیگر ضمن اینکه حتمیت و همیشگی بودن طبقات اجتماعی را نفی نموده سرنوشت بشریت و پایان تاریخ بشر را محو طبقات، اشتراکیت و سوسیالیسم دانسته است. (همان: ۶۳ - ۵۲) یعنی در حقیقت به باور شریعتی در جامعه بدون طبقه و تضاد در اول بشریت، یک ما وجود داشت و بعد تضاد به وجود آمد و دو مرتبه در آخر زمان بر اساس یک جبر تاریخی یک جامعه بدون تضاد و بدون طبقات به وجود می‌آید.

به علاوه یکی از مبانی فکری که شریعتی در تبیین اندیشه‌های دینی و تحلیل فلسفه تاریخ و نظامات حاکم بر اجتماع و بحث از توحید اجتماعی و نبود طبقات در ابتدای خلقت انسان، از آن سود جسته مسئله نمادین و سمبلیک دانستن مفاهیم قرآنی در داستان خلقت است. شریعتی در این باب می‌نویسد:

زبان مذاهب، بالاخص زبان مذاهب سامی که ما اعتقاد به پیامبران آن داریم، زبان سمبلیک است. زبان سمبلیک زبانی است که به رمز معانی را بیان می‌کند. این بهترین و عالی‌ترین زبانی است که امروز بشر بدان دسترسی پیدا کرده است و از زبان اخباری یعنی زبان روشن که مستقیماً معنا را ادا می‌کند ارزشی عمیق‌تر و جاویدتر دارد. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۹ - ۸)

لذا وی در مواجهه با داستان خلقت و قصه هابیل و قابیل در قرآن، ضمن نفی نصیحت اخلاقی بودن داستان (همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۶ / ۶۱) آن را عمیق‌تر از یک قصه اخلاقی ساده فهم نموده (همان: ۵۷) و توجیهی برای تبیین نظام فکری خود در قالب نماد و سمبل قرار داده و خاطر نشان می‌کند:

داستان هابیل و قابیل که در قصه‌های اسلامی ما هست و خود قرآن به اینها می‌گوید قصه، مملو از حقیقت علمی است. اگر قصه‌های متشابه را به‌عنوان وقایع تاریخی بگیریم نامفهوم و بی‌نتیجه است؛ اما اگر به‌عنوان حقایق سمبلیک بگیریم مملو از اسرار علمی انسان‌شناسی و تاریخ‌شناسی است.

بر همین اساس در مقام رمزگشایی از شخصیت‌های این داستان برآمده و می‌نویسد:

وقتی داستان هابیل و قابیل گفته می‌شود، داستان آغاز تاریخ بشریت را می‌خواهد به صورت رمزی و سمبلیک بگوید ... اینها اولین دو انسانی هستند که روی زمین تاریخ بشری را آغاز می‌نمایند. آدم سمبل نوع انسان است، اما اینها سمبل شروع تاریخ بشری هستند ... پس هابیل نماینده یک مرحله از تاریخ بشری است که در آن مرحله زندگی انسان بر اساس طبیعت و صید و اهلی کردن حیوانات بوده و قابیل نماینده دوره‌ای از تاریخ انسان است که منبع تولید، انحصاری می‌شود و مالکیت فردی و شخصی و انحصارطلبی به وجود می‌آید. (همو، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۲۷ - ۲۳)

نقد دیدگاه دکتر شریعتی در باب توحید اجتماعی

با تبیین فهم دکتر شریعتی از «توحید» و به تبع آن «توحید اجتماعی»، اینک بجاست با تأمل در نظریات مطرح شده و تحلیل و بررسی نقادانه آراء وی، نقص‌های احتمالی و نقدهای وارد بر این فهم از «توحید اجتماعی» را مورد اشاره قرار دهیم. البته باید اذعان نماییم اینکه شریعتی از مجموع ره‌آوردهای انبیا و آموزه‌های وحیانی نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام، «توحید» را به‌عنوان نخستین اصل و اصل نخستین و زیربنای تمام اصول و فروع دینی و اسلامی معرفی نموده، سخنی صحیح و صائب بوده که البته در گفتمان دینی برخی اندیشه‌ورزان متأخر شیعه، همچون علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۱ / ۶۲)، شهید مطهری (۱۳۸۷: ۲۶ / ۹۷)، آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۶: ۱۸۳) و ... مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. با این وجود، به نظر می‌رسد، ریل‌گذاری و مسیر علمی طی شده از سوی ایشان برای رهیافت به مقصود و مطلوب خود و نیز

اصل کاربرد اصطلاح «توحید اجتماعی» و فهم ارائه شده از آن، صحیح و صائب نبوده، با اشکالات و نقص‌هایی مواجه باشد که مجموع آنها، در قالب شش نقد مورد بررسی قرار گرفته است.

نقد اول: هرچند نوع نگاه دکتر شریعتی به مسئله «توحید» از حیث عدم توقف در اندیشه و اعتقاد و توجه به ابعاد عینی و عملی آن در دیانت دین‌ورزان و گفتمان نظریه‌پردازان مدعی توحید، کاری شایسته و قابل‌اعتنا است لیکن اینکه بُعد نظری و اعتقادی توحید را یک تابو، یک دگم و اصلی ذهنی بدانیم که هیچ فایده‌ای نداشته باشد، سخنی غیرمقبول و اتفاقاً آن‌گونه که در اندیشه توحیدی شریعتی می‌بینیم، می‌تواند بستر ساز برخی انحرافات فکری و عملی و فهم‌های ناصحیح از مفاهیمی چون توحید و شرک شود؛ چراکه هم درک معارف الهی در بُعد نظری فی نفسه، موجب کمال نفسانی انسان شده و هم یگانه‌پرستی و زیست موحدانه از دالان یگانه‌شناسی می‌گذرد. شهید مطهری در پاسخ به این پرسش که آیا معرفت انسان و شناخت‌های نظری او نسبت به خداوند غیرلازم و غیرمفید است، متذکر می‌شود:

موج افکار مادی درباره انسان و هستی سبب شده که حتی معتقدان به خدا مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بی‌بهره تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند؛ ولی یک نفر مسلمان ... به‌خوبی می‌فهمد که توحید به اصطلاح نظری علاوه بر اینکه پایه و زیربنای توحید عملی است خود بذاته کمال نفسانی است، بلکه بالاترین کمال نفسانی است ... انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است؛ زیرا که شناخت انسان، از انسان جدا نیست بلکه اصلی‌ترین و گرامی‌ترین بخش وجود اوست ... از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچک‌ترین شک و تردیدی نیست که درک معارف الهی قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی مرتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۰۴ - ۱۰۳)

لذاست که اندیشه توحیدی شریعتی نه تنها در فهم و تبیین توحید اجتماعی بلکه وقتی از یگانه‌پرستی به‌عنوان فلسفه بعثت پیامبران هم سخن می‌گوید، فهم او از توحید عبادی نیز با اشکالات و نقدهایی مواجه است. آنجا که می‌نویسد:

پیغمبران ما از ابراهیم تا پیغمبر اسلام و پیش از ابراهیم نیامده‌اند تا بشر را متدین بکنند؛ برای اینکه بشر به فطرت خودش متدین است ... هیچ کدام از این پیغمبران بزرگ ما که می‌شناسیم، نیامده‌اند تا خداپرستی را در جامعه‌ها تبلیغ کنند، چون همه جامعه‌ها بدون هیچ شک، پیش از بعثت پیغمبرانی که ما می‌شناسیم، خداپرست بوده‌اند. (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۴۴)

حال آنکه طبق صریح آیات قرآن از جمله مهم‌ترین فلسفه‌های بعثت انبیا، یگانه‌پرست شدن مردم بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ و به یقین، در هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید] که خدا را بپرستید و از طغیانگر [ان و بت‌ها] دوری کنید» (نحل / ۳۶)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ؛ و پیش از تو هیچ فرستاده‌ای را نفرستادیم، جز اینکه به‌سوی او وحی کردیم که در حقیقت هیچ معبودی جز من نیست؛ پس [مرا] پرستش کنید.» (انبیاء / ۲۵) و ...

نقد دوم: گفتمان دینی دکتر شریعتی که غالباً در آثار و نوشته‌های برجای مانده از وی می‌توان سراغی از آن گرفت و به نقد و نظر پیرامون آن پرداخت، بیان‌گر این حقیقت است که اندیشه توحیدی او اندیشه‌ای ناب و خالص و صرفاً مبتنی بر منابع و روش‌های اصیل اسلامی و دینی نبوده بلکه با عبور از صافی مکاتب و نحله‌های فکری دیگر همچون مارکسیسم، نظریاتش رنگ و لعاب سوسیالیستی به خود گرفته و همین مسئله فهم و تحلیل شریعتی از توحید و به تبع آن توحید اجتماعی را با چالش‌های جدی مواجه کرده است. در همین راستا شریعتی، ضمن پذیرش ادوار شش یا هفت‌گانه مارکسیسم در فلسفه تاریخ و نظام حاکم در اجتماع به‌عنوان روشی علمی، در قامت یک نظریه‌پرداز دینی به‌خاطر تفسیر مغایرش با مارکس از زیربنا و روبنا در جامعه، ادوار تاریخی را منحصر و محدود در دو دوره کلی نموده و از دوره کمون اولیه و اشتراکیت آغازین و نیز دوره سوسیالیستی پایان تاریخ با نام «توحید اجتماعی» و از بقیه ادوار میانی با عنوان «شرک اجتماعی» یاد کرده است. (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۲۸) و این بدان جهت است که شریعتی همچون پیروان مارکس زیربنای

Archive of SID

جامعه را مسئله اقتصاد و مالکیت دانسته، (همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۶ / ۲۲) و از مالکیت عمومی و انحصاری افراد و شکل‌گیری طبقات انسانی در جامعه سخن به میان آورده و استنتاجی که نموده این است که در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است وجود داشته باشد: یکی زیربنای قایلی و دیگری زیربنای هابیلی. آنچه واضح است این است که از نظر شریعتی در مرحله اول و هفتم یک زیربنا یعنی مالکیت عمومی و به صورت اشتراکی است و در مراحل ۲، ۳، ۴، ۵ و ۶ یک زیربنا وجود دارد، یعنی مالکیت خصوصی و انحصاری بوده طبقات متضاد و متفاوت در جامعه شکل گرفته است. این دو زیربنا جامعه را به دو قطب قایلی و حاکم از یک طرف و هابیلی و محکوم از طرف دیگر تقسیم نموده و موجب شده این دو قطب دائماً در طول تاریخ و تا آخرالزمان با یکدیگر نزاع و درگیری داشته باشند و آن هنگامی است که قایل بمرید و نظام هابیلی دیگر بار استقرار بیابد و آن انقلاب جبری پایان تاریخ قایلی است که برابری در سطح جهانی تحقق می‌یابد و در نتیجه توحید و برادری انسانی می‌تواند استقرار یابد. (ر.ک: همان: ۵۰ - ۶) بر این اساس مشخص می‌شود که در گفتمان دینی شریعتی اصطلاحاتی که وی در تحلیل فلسفه تاریخ و نظامات حاکم بر اجتماع به کار می‌برد، از سویی اصطلاحاتی مارکسیستی است با محتوای دینی و اسلامی و از طرفی هم اصطلاحاتی دینی است اما با محتوای مارکسیستی و اندیشه سوسیالیستی.

در همین راستا، باید افزود و این سؤال را پرسید که اساساً چه نسبت و ارتباطی میان فهم توحید اجتماعی به‌عنوان جامعه بی‌طبقه توحیدی در اندیشه شریعتی و «جامعه بی‌طبقه توحیدی» سازمان مجاهدین خلق و «جامعه بی‌طبقه مارکسیستی» وجود دارد؟ بنا به گفته اسدالله بادامچیان در کتاب *تقدیر بر جامعه بی‌طبقه توحیدی*، در ایران تا سال ۱۳۵۰ بحثی از جامعه بی‌طبقه توحیدی نبود و فقط کمونیست‌ها بودند که جامعه بی‌طبقه کمونیستی را مطرح می‌ساختند. (بادامچیان، ۱۳۶۱: ۴) طبق ادعای مارکسیست‌ها، طبقه یک مقوله اجتماعی تاریخی است؛ در آغاز در دوران کمون اولیه وجود نداشته و در دوران کمونیسم نیز از بین خواهد رفت. (همان: ۱۵) از سال ۱۳۵۰ به بعد سازمان مجاهدین خلق که تازه در صحنه سیاسی کشور ظاهر شده، این اصطلاح را به صورتی جدید عنوان کرد و با حفظ همان محتوای کمونیستی اسم آن را به «جامعه بی‌طبقه توحیدی» تغییر داد. (همان: ۷)

حال آنکه مطابق آموزه‌های قرآنی، انسان باورمند به قرآن باید تلاش کند در گفتمان علمی و بیان اندیشه‌های خود از واژگانی که ممکن است سوء استفاده دشمنان قرار بگیرد، پرهیز نماید. خداوند در پیام خویش به مؤمنین توصیه می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا» (بقره / ۱۰۴) از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که مسلمانان باید در برنامه‌های خود مراقب باشند که هرگز بهانه به دست دشمن ندهند، حتی از یک جمله کوتاه که ممکن است سوزهای برای سوء استفاده دشمنان گردد احتراز جویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱ / ۳۸۵)

نقد سوم: یکی از اساسی‌ترین نقدهایی که به فهم شریعتی از توحید اجتماعی وارد است این است که وی به‌عنوان یک اسلام‌شناس و نظریه‌پرداز دینی با وجود اینکه از توحید مصطلح در ادیان سخن می‌گوید و در طرح‌نامه خود از اسلام، مباحث خود پیرامون توحید را ذیل همین واژه ارائه نموده، اما با نوعی مغالطه میان کاربرد دینی و اصطلاح اجتماعی توحید، با معنا نمودن آن به وحدت طبقاتی، حقیقت توحید را از معنای اصلی خودش خارج و بر اساس پیش‌زمینه‌های فکری، معنایی بدیع و غیرمرتبط و مطابق با فهم خود برای آن ارائه نموده و ردایی جدید بر قامت آن پوشانده است. حال آنکه «توحید» در گفتمان دینی و در میان دین‌داران و اندیشه‌ورزان مسلمان، هر معنایی که برای وحدت و یگانگی قائل شویم، متعلق آن، ذات اقدس اله است.

توضیح اینکه هرچند واژه توحید در قرآن به کار نرفته، اما این واژه به‌صورت گسترده در روایات و سخنان مأثور از اهل بیت علیهم‌السلام استعمال شده و در تمامی آن‌ها، متعلق وحدت و یگانگی، خداوند است. مثلاً وقتی از حضرت علی علیه‌السلام درباره توحید سؤال شد، آن حضرت فرمود: «التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ؛ توحيد آن است که خدا را در وهم نیاوری.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰) و نیز زراره از امام صادق علیه‌السلام درباره این قول خداوند که «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمَيْتَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ؛ یعنی خداوند انسان‌ها را بر توحید خلق کرده است، نزد پیمان بر معرفت نسبت به خداوند که او جل جلاله رب آنهاست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۹) و ... ضمن اینکه هم، کتاب‌هایی مانند توحید مفضل،

توحید شیخ صدوق، اسرار التوحید در مقامات ابوسعید ابوالخیر، کتاب توحید شهید مطهری و توحید آیت‌الله جوادی آملی که از سوی عالمان دینی تدوین شده و هم محدثان و راویانی مثل «برقی» در محاسن، «کلینی» در کافی، «شیخ صدوق» در عیون اخبار الرضا، «شیخ مفید» در الارشاد، «مجلسی» در بحارالانوار، «ملاحسن فیض کاشانی» در الوافی و ... با عناوینی چون: «باب جوامع من التوحید»، «کتاب التوحید»، «باب ما جاء عن الرضا علی بن موسی علیه السلام من الأخبار فی التوحید»، «کلامه علیه السلام فی وجوب المعرفة بالله و التوحید»، «کتاب التوحید»، «کتاب العلم و العقل و التوحید» که در کتاب‌های روایی، بابت ذیل عنوان «توحید» گشوده، مقصودشان از «توحید» بحث پیرامون یگانگی خداوند بوده است. به علاوه دانشمندان مسلمان و اندیشه‌ورزان اسلامی اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و ... در مقام بیان فهم خود از «توحید»، آن را به معنای وحدت و یگانگی و متعلق آن را خداوند دانسته‌اند. خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین، توحید را آخرین مقام در سیر الی الله دانسته و در معنای آن می‌نویسد: «التوحید تنزیه الله تعالی عن الحد؛ توحید، تنزیه خداوند است از حد». (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۴۱). از جنید بغدادی سؤال شد: «عن التوحید»؛ او در پاسخ گفت: یکی دانستن حق را به حقیقت وحدانیت و کمال احدیت، به اینکه او یکی است. از کس نزاد و کس از او نزاد، اضداد و انداد نفی کردن و تشبیه و تصویر و چگونگی، نسبت به او جائز نیست. (جنید بغدادی، ۱۴۲۵: ۲۴) قاضی عبدالجبار معتزلی در باب معنای توحید در اصطلاح متکلمین می‌نویسد:

توحید در اصطلاح متکلمین عبارت است از علم به اینکه خداوند واحد و یگانه است و در صفاتی که تنها او مستحق آن است اعم از صفات ثبوتی و سلبی، کسی با او شریک نمی‌باشد. (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۰)

سید مرتضی از علماء شیعه هم، تعریفی شبیه این، برای توحید ارائه نموده است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۶۶) محمد عبده از متأخرین اشاعره بر این باور است که «توحید یعنی اینکه ما به یگانگی خداوند در ذات و افعالش اعتقاد پیدا نماییم و برای او شریک قائل نشویم». (عبده، ۲۰۰۵: ۱۳) بر اساس همین فهم دانشمندان اسلامی است که آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین مفهوم توحید بیان می‌دارند:

بعضی از گروه‌های التقاطی، توحیدی را که یک اصل اسلامی است، به معنای ایجاد وحدت در جامعه معنا کرده و گفته‌اند: اصل اول این است که باید جامعه بی‌طبقه به وجود بیاید، همه طبقات یکی بشود، یعنی توحید را به معنای ایجاد وحدت در جامعه گرفته‌اند، پس ربطی به خدا ندارد بلکه اصلی است که بر اساس آن باید جامعه را یکی کرد، یکپارچه کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۵۷)

حال آنکه به باور ایشان، در مدارک اسلامی، آنجا که توحید به منزله یک اصل اسلامی مطرح می‌شود، به معنای یگانگی دانستن خداست؛ نه وحدت‌گرایی و ایجاد وحدت در هر چیز، یا ایجاد وحدت در امر خاص، مانند ایجاد وحدت در جامعه و از بین بردن طبقات اجتماعی. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۵) به عبارت دیگر:

اصل توحید به عنوان یک اصل اسلامی هیچ معنایی جز توحید خدا آن هم به عنوان یکی دانستن، یکی شمردن، ندارد. در نهج‌البلاغه و احادیث اسلامی هم هر جا توحید به عنوان یک اصل اسلامی مطرح شده، به همین معناست. پس معنا کردن توحید به هر شکل دیگری به عنوان تفسیر برای این اصل اسلامی جز انحراف یا نادانی یا غرض ورزی چیز دیگری نیست. توحید به عنوان یک اصل اسلامی یعنی یگانگی دانستن خدا و مسائل دیگر چه حق باشد چه باطل ربطی به این اصل ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۵۸)

بنابراین اصطلاح «توحید» در نگاه دینی و بر اساس اندیشه برآمده از توحیدی که در منابع اصیل هر دین، لغت‌نامه‌ها، تاریخ دین و بزرگان آن و عرف و فهم متدینان و مؤمنان به آن دین نشانی از آن می‌توان یافت، به معنای اعتقاد به وحدت و یگانگی خداوند بوده و تخصص‌های علمی و زوایای دید و نگاه افراد به این مسئله چه به عنوان فیلسوف، متکلم، عارف،

جامعه‌شناس، روان‌شناس و ... تفاوتی در معنای آن از حیث منسوب الیه وحدت و یگانگی که خدای سبحان است ایجاد نمی‌کند. لذا بیان هرگونه معنا و شکوفایی هر جلوه‌ای از جلوات توحید باید هماهنگ با معنای قرآنی و در راستای مفهوم دینی آن باشد. البته اذعان داریم «توحید» در معنای لغوی خود یعنی «ایجاد وحدت و یکی کردن» می‌تواند مقید به قیود و متصف به اوصافی شده و مورد استعمال قرار بگیرد. مانند اصطلاح «توحید المصاحف» که در علوم قرآنی مطرح شده (معرفت، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۳۴) یا آنچه بر زبان شیخ محمدحسین کاشف الغطاء جاری شده که «إن الإسلام یرتکز علی دعامتین: کلمة التوحید و توحید الکلمة؛ اسلام بر دو پایه استوار شده است: کلمه توحید و توحید کلمه». (کاشف الغطاء، ۱۴۱۵: ۹۷) لیکن در کاربرد توحید به‌طورمطلق و به‌عنوان اندیشه دینی و اصلی اعتقادی، متعلق آن جز خداوند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

البته ممکن است گفته شود، شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر و در مقام جامعه‌شناسی دین، درصدد بیان کارکردها و آثار توحید در جامعه بوده و به دنبال فهمی جدید از توحید نیست. حال آنکه باید گفت اولاً این برخلاف آن چیزی است که خود به آن تصریح نموده که به دنبال ارائه فهمی جدید از توحید است و ثانیاً آیا می‌توان گفت که از جمله کارکردها و آثار توحید در اجتماع، «توحید اجتماعی» و رهایی از «شرک اجتماعی» و طبقاتی است؟ توحید به‌عنوان یکی از کارکردهای توحید، در کاربرد ترکیبی «توحید اجتماعی» به چه معناست؟ آیا معنای لغوی آن مراد است که منظور وی این نیست یا کاربرد آن در گفتمان دینی و در عرف دین‌داران اراده شده است؟ که در این صورت می‌توان گفت از جمله آثار توحید، توحید است؟ که این نیز امری واضح‌البداهت است. بله او در این مقام می‌توانست از جامعه بدون طبقه و تضاد به‌عنوان یکی از آثار توحید در اجتماع نام برده، بگوید توحید، به‌معنای ایجاد جامعه بی‌طبقه و تضاد است. یعنی یکی از کارکردهای توحید و یا یکی از نقش‌هایی که توحید در اجتماع ایفا می‌کند از بین بردن طبقات مختلف اجتماعی است که البته از این جهت نقدی بر آن وارد نبود. اما وی از توحید و شرک اجتماعی سخن به میان آورده و فهم خود از توحید را قسیم و در عداد، فهم متعارف از توحید که همان توحید مصطلح در دین و عرف دین‌داران است قرار داده است.

نقد چهارم: شریعتی هر چند منتقد تفسیر به رأی و پیش‌داوری در مواجهه با قرآن و مفاهیم دینی بوده و ابراز می‌دارد که:

عقیده قبلی است که محقق را وا می‌دارد که خودآگاه یا ناخودآگاه، قرآن را به جای تفسیر، تغییر دهد و با عقیده خودش تطبیق دهد. چنان‌که می‌بینیم سنی، شیعی، فیلسوف، صوفی، هر کدام از تحقیق در قرآن همچنان بیرون می‌آیند که وارد شده بودند! قرآن وسیله اثبات عقاید آنها می‌شود نه که آنها عقایدشان را از قرآن بگیرند. (شریعتی، ۱۳۷۰: ب: ۱۶ / ۲۳)

در عین حال، او خود به‌عنوان یک جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ با همین عینک به حقایق و مفاهیم دینی نظر کرده، در تبیین منظومه فکری و چپ‌نش طرح خود از اسلام و اساساً جهت حل تعارضات، تضادها و بی‌عدالتی‌های موجود در سطح جامعه و در میان دین‌داران، با چنگ زدن به دو اصطلاح توحید و شرک و ارائه فهمی جدید از آنها در قالب «توحید اجتماعی»، گرفتار نوعی پیش‌داوری و تفسیر به رأی شده است.

نقد پنجم: مسئله دیگری که تفسیر شریعتی از «توحید اجتماعی» را با مشکل مواجه کرده، مقایسه میان توحید اجتماعی به‌معنای جامعه بی‌طبقه و تضاد با حقایق قرآنی و دینی چون امت واحده و جامعه آرمانی و عادلانه مهدوی است. توضیح اینکه شریعتی برای اثبات مدعای خویش نسبت به دوره آغازین و دوره پایانی تاریخ به این دو مفهوم قرآنی و حدیثی استناد نموده و آن دو دوره را دوران مالکیت عمومی، اشتراکیت و دوره بدون تضاد و طبقه معرفی نموده است. حال آنکه نه امت واحده قرآنی و نه جامعه عادلانه مهدوی مؤید و مثبت جامعه بدون طبقه و تضاد شریعتی نبوده و نیست. چراکه رفع طبقات به‌معنای برقراری برابری و مساوات در همه جهات زندگی یعنی در مذهب، در سطح زندگی و در برخورداری‌های مادی امری محال و غیر ممکن و مخالف آموزه‌های صریح قرآنی است. کافی است برای فهم این مهم به تفاسیر و توضیحات مفسران و دانشمندان اسلامی ذیل این آیه شریفه مراجعه نماییم:

أَهُمْ یَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِی الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرَیًّا. (زخرف / ۳۲)

آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما وسایل زندگی آنان را در زندگی دنیا بین آنان تقسیم کردیم و رتبه‌های برخی از آنان را بر برخی [دیگر] برتری دادیم، تا برخی از آنان برخی [دیگر] را به خدمت گیرند.

ضمن اینکه باید به این نکته هم عنایت داشته باشیم که هرچند ممکن است برقراری عدالت و رفع تبعیض، فساد و امتیازهای طبقاتی در جامعه به‌عنوان بزرگ‌ترین آرمان الهی و بشری، دغدغه فکری و کعبه مقصود شریعتی و دین‌مداران و آزادی‌خواهانی چون او باشد؛ اما آیا معقول و پذیرفتنی است که ما برای طرح دغدغه و رسیدن به آرمانی دینی و انسانی حتی به‌عنوان یک جامعه‌شناس، آسمان و ریسمان را به هم بافته، با تفسیرسازی از مفاهیمی چون توحید و عدالت در پی دستیابی به مقاصد و مطلوب‌های معرفتی و عملی خودمان باشیم؟ اساساً چه لزومی دارد که ما توحید ادیان را به یگانه‌بینی و وحدت‌نگری معنا نموده و آن را در نسبت با هستی، جامعه، تاریخ و انسان سنجیده و از این سنجش ابعاد چهارگانه‌ای برای توحید استخراج کنیم و آنگاه در مقام توضیح توحید به‌عنوان زیربنای جامعه و فلسفه تاریخ، مسئله عدالت و نفی طبقات و تضادهای اجتماعی را به‌عنوان تفسیری بر «توحید اجتماعی» ارائه نماییم؟ آیا معقولانه‌تر و منطقی‌تر نیست که ما توحید و ابعاد مختلف آن را در قالب مفهومی خود که منطبق با آموزه‌های قرآنی و حدیث، عرف مسلمانان و آراء اندیشمندان اسلامی است تبیین نموده و مباحثی چون عدالت و رفع تضاد طبقاتی به‌معنای مقبول را جزئی از پیکره اندیشه توحیدی و به‌عنوان یکی از میوه‌ها و ثمرات توحید در جامعه طرح نماییم؟ اساساً چرا در اندیشه توحیدی شریعتی، از «توحیدعبادی» به‌عنوان مهم‌ترین ره‌آورد انبیا الهی که در قرآن به‌عنوان فلسفه بعثت معرفی شده، خبری نیست؟ آیا ما نمی‌توانیم در پرتو همین جلوه از توحید آرمان‌ها و خواست‌های زمینی و این جهانی خود را در عرصه اجتماع دنبال نماییم؟

نقد ششم: شریعتی مفاهیم قرآنی در داستان خلقت را نمادین و سمبلیک معرفی نموده، حال آنکه سمبلیک و نمادین دانستن زبان دین و مفاهیم و داستان‌های قرآنی اولاً خود قصه و در حقیقت یک تراژدی است که صحنه گذاشتن بر آن آغاز ماجرای است بی‌پایان در مواجهه با قرآن و داستان‌های آن و ثانیاً این نوع نگاه به قرآن دست‌آویزی خواهد بود در دست داعیه‌داران فهم دین و قرآن در توجیه هر نظر و نظریه و هر عمل و عملیه‌ای که از آنها صادر شود و ثالثاً از آنجا که هرگونه تفسیر و برداشتی از قرآن و مفاهیم آن باید ضابطه‌مند و مطابق با قواعد و اصول تعیین شده از سوی صاحبان فن باشد؛ لذا تهمی کردن مفاهیم قرآنی از معانی حقیقی خود نوعی رفتار فراقانونی در مواجهه با قرآن تلقی شده که ره‌آوردی جز هرج و مرج فکری برای پیروان قرآن به ارمغان نخواهد آورد و رابعاً قرآنی که شأنیت آن هدایت‌گری و رهبری فکری انسان‌ها بوده و بناست مخاطبانش را از چاه ضلالت به آسمان پرفروغ و نورانی هدایت‌رهنمایی کند خود به رهروی صامت و به عاملی جهت گمراهی مخاطبانش تبدیل می‌شود و ... لذا حکمت خدایی که غرضش از خلقت انسان به کمال و سعادت رساندن بشر بوده است اقتضا می‌کند راه رسیدن به خوشبختی و خیر را آنچنان که هست و واقعیت دارد برای آدمی بیان کند و در این بیان هیچ‌گونه کاستی و خلل روا ندارد، از این رو قرآن که کتاب هدایت انسان‌هاست باید ملامت از حقایق و نه افسانه‌ها و اسطوره‌ها باشد و به همین دلیل خود نازل‌کننده قرآن، یعنی خداوند متعال می‌فرماید: «وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ» (اسراء / ۱۰۵) و در ماجرای فرزندان آدم علیهم‌السلام هم از واقعیت داشتن آن رخداد الهی سخن به میان آورده است: «وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ آدَمَ بِالْحَقِّ». (مائده / ۲۷)

نتیجه

تأمل در گفتمان دینی و اندیشه توحیدی شریعتی حاکی از این است که وی اولاً از مجموع ره‌آورد‌های انبیا و پیام‌آوران الهی و نیز خاتم و برگزیده رسولان حق جل جلاله «توحید» را به‌عنوان نخستین اصل و اصل نخستین و زیربنای تمام اصول و فروع دینی و اسلامی معرفی نموده و ثانیاً با نقد نگاه ذهنی و نظری به مسئله «توحید» و توجه به ابعاد عینی و عملی آن، درصدد ارائه صورت‌های ترکیبی جدید همچون «توحید اجتماعی» برای این اصل دینی بوده که البته کاری شایسته و قابل‌اعتنا و از محاسن اندیشه توحیدی شریعتی به‌شمار می‌رود. با این وجود به نظر می‌رسد، شریعتی در قامت یک روشن‌فکر دینی و در مقام معرفی اسلام به‌عنوان یک مکتب و ایدئولوژی، در تبیین منظومه فکری خود و ترسیم هندسه مکتب فکری اسلام موفق عمل نکرده، ریل‌گذاری و مسیر علمی طی شده توسط او با نقص‌ها و نقدهایی مواجه باشد. چراکه هرچند،

اصطلاح «توحید اجتماعی» این ظرفیت را داراست که بخشی از زوایای پنهان توحید را نمایان و گوشه‌ای از واقعیت آن را مکشوف نماید؛ لیکن، هرگونه مفهوم‌سازی و جعل اصطلاحی جدید برای این اصل اسلامی، ناگزیر باید مبین آن اصل و مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و روایی بوده، با توحید متفاهم از معارف دینی و متعارف در میان دین‌داران و اندیشه‌ورزان دین‌دار تعارض و تضادی نداشته باشد. لذا کم‌توجهی به ابعاد ذهنی و نظری توحید، عبور اندیشه توحیدی شریعتی از صافی نخله‌هایی همچون مارکسیسم، مقایسه بی‌وجه میان امت واحده قرآنی و جامعه عاده مهدوی با جامعه بی‌طبقه توحیدی، سمبلیک و نمادین دانستن مفاهیم قرآنی، پیش‌داوری و تفسیر به رأی مفاهیمی چون توحید و شرک و نیز اینکه شریعتی، اصطلاح «توحید» را که در کاربرد دینی، اصلی اعتقادی و به‌معنای وحدت و یگانگی خداوند است را، با جعل معنایی جدید در کاربرد ترکیبی «توحید اجتماعی» به‌معنای ایجاد جامعه بی‌طبقه و تضاد فهم نموده، از جمله نقدهایی است که بر فهم شریعتی از «توحید اجتماعی» وارد است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۹۰، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نشر نی.
۴. ابراهیم، مصطفی و همکاران، ۱۴۱۰ ق، المعجم الوسیط، ج ۲، استانبول، دارالدعوه.
۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۶. ابن‌فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ ق، منازل السائرین، تهران، دارالعلم.
۸. انوری، حسن، ۱۳۸۷، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱ و ۳، تهران، سخن.
۹. بادامچیان، اسدالله، ۱۳۶۱، تقدی بر جامعه بی‌طبقه توحیدی، تهران، دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۶۵، جامع المقدمات، ج ۱، تصحیح و تعلیقه مدرس افغانی، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
۱۱. جنید بغدادی، ۱۴۲۵ ق، رسائل الجنید، دمشق، دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۷۶، الصحاح: تاج اللغة و صحاح اللغة، ج ۲، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۷، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۴. خامنه‌ای، علی، ۱۳۹۶، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، گردآوری و تنظیم صهبا، قم، مؤسسه ایمان جهادی.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، ج ۵، تهران، سیروس.
۱۶. سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، قم، دار القرآن الکریم.
۱۷. شریعتی، علی، ۱۳۵۶، فرهنگ تمدن ایدئولوژی، تهران، بی‌نا.
۱۸. شریعتی، علی، ۱۳۷۰ الف، مجموعه آثار (اسلام‌شناسی ۱)، ج ۱۸، تهران، قلم.
۱۹. شریعتی، علی، ۱۳۷۰ ب، مجموعه آثار (اسلام‌شناس ۳)، ج ۱۶، تهران، قلم.
۲۰. شریعتی، علی، ۱۳۷۱ الف، مجموعه آثار (انسان و اسلام)، ج ۲۴، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۱. شریعتی، علی، ۱۳۷۱ ب، مجموعه آثار (حسین وارث آدم)، ج ۱۹، تهران، قلم.
۲۲. شریعتی، علی، ۱۳۷۲، مجموعه آثار (جهان‌بینی و ایدئولوژی)، ج ۲۳، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۳. شریعتی، علی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار (مذهب علیه مذهب)، ج ۲۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۵. عبدالجبار، قاضی، ۱۴۲۲ ق، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۶. عبده، محمد، ۲۰۰۵، رسالة التوحید، قاهره، مكتبة الاسرة.
۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحيط، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۸. کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۱۵ ق، اصل الشیعة و اصولها، تحقیق علاء آل جعفر، قم، مؤسسه الامام علی علیه السلام.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، خداشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، مجموعه آثار (جهان بینی توحیدی)، ج ۲، تهران، صدرا.
۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، مجموعه آثار (آشنایی با قرآن)، ج ۲۶، تهران، صدرا.
۳۳. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ ق، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

