

بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب توحید اجتماعی

محمد پور عباس*

چکیده

مسئله ما در این پژوهش بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب «توحید اجتماعی» است. از این‌رو برای رهیافت به این مهم تلاش نموده‌ایم، با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی انتقادی، ضمن تبیین اندیشه توحیدی شریعتی و فهم او از «توحید اجتماعی»، نقص‌ها و نقدهای وارد بر آن را شمارش نماییم. شریعتی، هرچند 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 «توحید اجتماعی» برای این بعد 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 تحله‌هایی چون مارکسیسم، فهم جدید و غیرصائب از توحید و شمارش توحید اجتماعی به معنای جامعه بی‌طبقه توحیدی در عداد توحید اعتقد‌ای، پیش‌داوری و تفسیر به رأی، قیاس نادرست میان توحید اجتماعی و امت واحده قرآنی و جامعه عادله مهدوی، و درنهایت سمبیلیک 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 پر فروغتر از شمس واره 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 طبیه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بوده است. کلمه‌ای که رسول خدا^ع خود تصريح نموده: «مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَاتِلُونَ قَلَّى مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ نَهْ مِنْ وَهْنٍ وَ لَا مِنْ أَنْتَ» (۲۱: ۷) این کلام و سخنانی چون این، که در منابع قرآنی و روایی وارد شده حکایت از حقیقت بی‌نظیر و بی‌دلیل 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 دست پروردگان قرآنی و ریزخوازان این مأدبه الهی و پیروان راستین رسول خدا^ع در پهنه‌ای اسلام از عصر نزول تا عصر قبیل 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 ربویت»، «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 بهطورکلی تعارضات و تضادهای رفتاری موحدان در ساحت اجتماعی از حیات با اندیشه‌های ذهنی و باورهای اعتقادی آنان، برخی اندیشه‌ورزان مسلمان را بر آن داشت، راه حل این مسئله را در درون محوری ترین و اساسی‌ترین اصل اعتقادی و دینی یعنی «توحید» جستجو نمایند. در این میان شریعتی به عنوان 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 به عنوان 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 نقش‌هایی 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 لنگوی مصدر باب تفعیل از ماده وحد است که برای آن [ماده وحد] در لغت عرب معانی چون انفراد و تنها‌یی ذکر شده است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۶ / ۹۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۴۷) با این وجود اهل لغت ذیل ماده «وحد» آنچا که کاربردها و استعمالات متعدد این واژه را مورد بررسی قرار داده‌اند، کمتر معرض این قالب ظاهری یعنی توحید برای این ماده شده و لغتشناسانی هم که در آثار و نوشته‌هایی خود اشاراتی به آن داشته‌اند غالباً برای باب تفعیل از ماده «وحد» یکی از این دو معنا را برشمرده‌اند:

۱. وَحَدَهُ تَوْحِيدًا يَا وَحْدَةَ الشَّيْءِ: ای جعله واحدها، یعنی او [یا آن] را واحد و یگانه قرار داد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۷۷) و اگر متعلق آن خداوند باشد: «وَحْدَةُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ» به معنای: «أَقْرَأَ وَآمَنَ بَأَنَّهُ واحِد» اقرار و ایمان به وحدت و یگانگی خداست. (ابراهیم، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۰۱۶؛ آذرنوش، ۱۳۹۰: ۷۳۶)
۲. التَّوْحِيدُ: الإيمان بِاللهِ وَحْدَهُ لَا شريك له، یعنی ایمان به خداوند واحد و یگانه است، خدابی 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 منزه دانستن است؛ قابل شمارش می‌باشد. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۴؛ جرجانی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۴۱)

فرهنگنامه‌نویسان فارسی نیز به فراخور حال و مقال، برای واژه «توحید» معانی چند شمارش کرده‌اند. یگانه گردانیدن، یکتا شمردن، 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 / ۵۰۹؛ نوری، 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 به عنوان صفت نسبی، به معنای 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، تعاملی و مانند آنها ۲. در گفت و گوهای عامیانه به معنای ویژگی کسی است که با مردم ارتباط و معاشرت دارد و به آداب و رسوم رایج در میان مردم آشاست. [یعنی خوشبرخورد و آداب‌دان است] ۳. در کاربرد سیاسی به معنای طرفدار اجتماع و سوسیالیست یا کارهای اجتماعی یعنی کارهایی که به سود اجتماع مردم صورت می‌گیرد، است. (معین، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۴۶؛ نوری، 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 از جمله 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 مبنای وی توحید و شرک، البته با معنایی که خود می‌فهمد و درک می‌کند را، به عنوان لغات اساسی و پایه‌های اصلی و رکن رکین طرز تفکر خود دانسته، می‌نویسد:

چند اصطلاح کلی هست که باید اینها را به عنوان 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: 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 عنايت داشته باشیم که وی در تبیین مفاهیم دینی، میان شناخت اسلام به عنوان فرهنگ و شناخت آن به عنوان ایدئولوژی تمایز قائل شده، معتقد است:

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

بر این اساس وی در شناخت توحید به عنوان فرهنگ، آن را بدین معنا دانسته که خداوند در عالم یکی است و دو تا، سه تا و ... نبوده و همه هستی را جماد، بیات، 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 پروردگار و اداره شونده و اداره شده یک مدیر و مدیر است. (همو، ۱۳۷۱ ب: ۱۹ / ۳۱۸) او نیز در مقام تبیین اسلام به عنوان یک مکتب فکری و ایدئولوژی، توحید را در معنای اجتماعی، تاریخی، انسانی به کاربرده (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 به عنوان فرهنگ و 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 دربرمی‌گیرد 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 می‌گوییم و مردم از توحید، توحید در تاریخ و جامعه است نه آنچه که در کتاب و در حقیقت است. 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 بوده است. (همان: ۲۱۵)

شریعتی در ادامه و در مقام اثبات و تبیین توحید به عنوان 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» به عنوان سه پایه اساسی مکتب نام برده، که از «جهان‌بینی» منشعب شده‌اند. (ر.ک: همان: ۳۴ - ۳۳)

او در مقام شناخت اسلام به عنوان 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، به کاررفته است». (همان: ۹) لذا وی توحید را نه به معنای «اعتقاد به یگانگی و یکتایی خداوند»، بلکه نوعی نگرش و بینش و به معنای «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 به عنوان یک عقیده، مورد اتفاق همه موحدین است اما به عنوان یک «جهان‌بینی» است که می‌گوییم. ... 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 شری است، زیربنای وحدت هستی و وحدت نژادی و طبقاتی است. (ر.ک: همو، ۱۳۹۰ / ۲۲ - ۱۳۹۰ / ۲۳؛ همو، ۱۳۷۰ / ۱۶ - ۱۳۷۰ / ۲۳) اما چرا شریعتی 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 / ۲۳)

خروجی این نوع نگاه و برداشت از «توحید»، علاوه بر «توحید اعتقادی»، شکل‌گیری ابعاد و مراحل چهارگانه جدیدی است که در اندیشه توحیدی شریعتی رخ عیان نموده و یکی از این ابعاد «توحید اجتماعی» به معنای 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 «مالاً - ناس» دو قطبی است، اما زیربنای توحید ایجاب می‌کند که این جامعه دو قطبی نماند. دوقطبی 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؛ ۱۳۷۰ / ۱۶ - ۱۴۸ / ۱۶) به باور شریعتی:

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 به معنای تبدیل تضاد اجتماعی به وحدت فهم نموده و صریحاً از «جامعه بی‌طبقه توحیدی» سخن به میان آورده است. (همو، ۱۳۵۶ / ۵۰) شریعتی در تعلیل و تحلیل تاریخی این مطلب به این نکته اشاره می‌کند که جامعه بشری از نظام «اشتراك 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 اعتقدای سازگار نیست. (همو، ۱۳۷۲ / ۲۸) وی کشفیات باستان‌شناسان و آیاتی چون «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» مردم، ملتی یگانه بودند» (بقره / ۲۱۳) و «لَئِنْ أَرْسَلْنَا رُسُلًاٍ يَأْلِيمُونَ وَآتَيْنَا مَعْهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُولُوا إِنَّا نَّاَسٌ بِإِنْسَانٍ» به یقین فرستادگانمان را با دلیل‌های روش [معجزه آسا] فرستادیم، و همراه آنان کتاب [الهی] و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.» (حديد / ۲۵) را به عنوان مؤیداتی بر این نظریه خود یعنی جامعه بی‌طبقه و اشتراکی 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 سمبیلیک دانستن مفاهیم قرآنی در داستان خلقت است. شریعتی در این باب می‌نویسد:

زبان مذاهبان، بالاخص زبان مذاهبان سامی که ما اعتقاد به پیامبران آن داریم، زبان سمبیلیک است. زبان سمبیلیک 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 هایبیل و قابلیل 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 سمبیل قرار داده و خاطرنشان می‌کند:

داستان هایبیل و قابلیل که در قصه‌های اسلامی ما هست و خود قرآن به اینها می‌گوید قصه، مملو از حقیقت علمی است. اگر قصه‌های متشابه را به عنوان وقایع تاریخی بگیریم نامفهوم و بنتیجه است؛ اما اگر به عنوان حقایق سمبیلیک بگیریم مملو از اسرار علمی انسان‌شناسی و تاریخ‌شناسی است.

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

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

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 ﷺ، «توحید» را به عنوان 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 متاخر شیعه، همچون علامه طباطبائی (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 دین و روزان و گفتمان نظریه پردازان مدعی توحید، کاری شایسته و قابل اعتماد 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 بسترساز 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، مذکور می‌شود:

موج افکار مادی درباره انسان و هستی سبب شده که حتی معتقدان به خدا مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند؛ ولی یک نفر مسلمان ... به خوبی 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 مترب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است. (مطهری، ۱۳۸۶ / ۲ - ۱۰۴ / ۲ - ۱۰۳)

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

پیغمبران ما از ابراهیم تا پیغمبر اسلام و پیش از ابراهیم نیامده‌اند تا بشر را متدين بکنند؛ برای اینکه بشر به فطرت خودش متدين 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 انبیاء، یگانه‌پرست شدن مردم بوده است: «وَلَقَدْ يَعْثَثُنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اغْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَبِأُوا الطَّاغُوتَ؛ وَ بِهِ يَقِينٌ، در هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید] که خدا را بپرستید و از طغیانگر [ان و بتها] دوری کنید» (تحل / ۳۶)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُنِي؛ وَ پیش از تو هیچ فرستاده‌ای را نفرستادیم، جز اینکه بهمسوی او وحی کردیم که در حقیقت هیچ معبدی 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 آن گرفت و به نقد و نظر پیامون آن پرداخت، بیان گر این حقیقت است که اندیشه توحیدی او اندیشه‌ای ناب و خالص و صرف‌مبتني 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 به عنوان روشی علمی، در قامت یک نظریه پرداز دینی به خاطر تفسیر مغایرش با مارکس از زیربنا و روینا 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)

جامعه را مسئله اقتصاد و مالکیت دانسته، (همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۶ / ۷۲) 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 زیربنا قabilی و دیگری زیربنا هایلی. 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 قabilی و حاکم از یک طرف و هایلی 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 قabil بمیرد و نظام هایلی دیگر بار استقرار بیاید و آن انقلاب جبری پایان تاریخ قabilی است که برای 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 نظمات 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 افزواد و این سؤال را پرسید که اساساً چه نسبت و ارتباطی میان فهم توحید اجتماعی به عنوان 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 *تمدنی بر جامعه بی‌طبقه توحیدی*، در ایران تا سال ۱۳۵۰ بخشی 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 مورد سوء استفاده دشمنان قرار بگیرد، پرهیز نماید. خداوند در پیام خویش به مؤمنین توصیه می‌کند: «یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَمْنَا لَكُمُ الْأَنْوَافَ وَقُوَّتُمُ أَنْوَافُنَا وَأَنْوَافُنَا وَأَنْوَافُكُمْ» (بقره / ۱۰۴) از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که مسلمانان باید در برنامه‌های خود مراقب باشند که هرگز بهانه به دست دشمن ندهنند، 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 به عنوان یک اسلام‌شناس و نظریه‌پرداز دینی با وجود اینکه از توحید مصطلح در ادبیان 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 الله است.

توضیح اینکه هرچند واژه توحید در قرآن به کار نرفته، اما این واژه به صورت گسترده در روایات و سخنان مأثور از اهل بیت ﷺ استعمال شده و در تمامی آن‌ها، متعلق وحدت و یگانگی، خداوند است. مثلاً وقتی از حضرت علیؑ درباره توحید سؤال شد، آن حضرت فرمود: «الْتَّوْحِيدُ أَنَّا تَوَهَّمْهُمْ تَوْحِيدُ آنَّهُ رَبُّهُمْ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷۰) و نیز زراره از امام صادقؑ درباره این قول خداوند که «فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيَثَاقِ 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» (بن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۹) و ... ضمن اینکه هم، کتاب‌هایی مانند توحید مفضل،

توحید شیخ صدوq، 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 محسن، «کلینی» در کافی، «شیخ صدوq» در عيون اخبار الرضا، «شیخ مفید» در الارشاد، «مجلسی» در بحار الانوار، «ملامحسن فیض کاشانی» در الوائی و ... با عنوانی چون: «باب جوامع من التوحید»، «كتاب التوحید»، «باب ما جاء عن الرضا على بن موسی»^{۱۷} من الأخبار في التوحید»، «کلامه»^{۱۸} فی وجوب المعرفة بالله و التوحید»، «كتاب التوحید»، «كتاب العلم و العقل و التوحید» که در کتاب‌های روایی، بای 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 منزل السائرین، توحید را آخرین مقام در سیر الى الله دانسته و در معنای آن می‌نویسد: «التوحيد تنزيه الله تعالى عن الحدث؛ توحيد، تنزيه خداوند است از حديث». (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۴) از جنید بغدادی سوال شد: «عن التوحید؟» او در پاسخ گفت: یکی دانستن حق را به حقیقت وحدانیت و کمال احادیث، به اینکه او یکی است. از کس نزاد و کس از او نزاد، اضداد و انداد نفی کردن و تشییه و تصویر و چگونگی، نسبت به او جائز نیست. (جنید بغدادی، ۱۴۲۵: ۲۴) قاضی عبدالجبار معتلی 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 می‌دارد:

بعضی از گروههای التقاطی، توحیدی را که یک اصل اسلامی است، به معنای ایجاد وحدت در جامعه معنا کرده و گفته‌اند: اصل اول 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. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۱: ۵۷)

حال آنکه به باور ایشان، در مدارک اسلامی، آنجا که توحید بهمنزله یک اصل اسلامی مطرح می‌شود، به معنای یگانه 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. (مصطفی‌یزدی، 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 نهجه البلاعه و احادیث اسلامی هم هرجا 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 یگانه دانستن خدا و مسائل دیگر چه حق باشد چه باطل ربطی به این اصل ندارد. (مصطفی‌یزدی، 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 «آن‌الاسلام بر تکر علی دعائین: کلمة التوحيد و توحيد الكلمة؛ اسلام بر دو پایه استوار شده است: کلمه توحید و توحید کلمه». (کاشف الغطاء، ۱۴۱۵: ۹۷) لیکن در کاربرد توحید به طور مطلق و به عنوان اندیشه دینی و اصلی اعتقادی، متعلق آن جز خداوند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

البته ممکن است گفته شود، شریعتی به عنوان یک روشنکر و در مقام جامعه‌شناسی دین، در صدد 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 به عنوان 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 دین داران اراده شده است؟ که در این صورت می‌توان گفت از جمله آثار توحید، توحید است؟ که این نیز امری واضح البطلان است. بله او در این مقام می‌توانست از جامعه بدون طبقه و تضاد به عنوان یکی از آثار توحید در اجتماع نام برد، بگوید توحید، به معنای ایجاد جامعه بی‌طبقه و تضاد است. یعنی یکی از کارکردهای توحید و یا یکی از نقش‌هایی که توحید در اجتماع ایفا می‌کند از بین 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 قسمی و در عداد، فهم متعارف از توحید که همان توحید مصطلح در دین و عرف دین داران است قرار داده است.

نقد چهارم: شریعتی هرچند متنقد تفسیر به رأی و پیش‌داوری در مواجهه با قرآن و مفاهیم دینی بوده و ابراز می‌دارد که:

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

در عین حال، او خود به عنوان یک جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ با همین عینک به حقایق و مفاهیم دینی نظر کرده، در تبیین منظومه فکری و چیش طرح خود از اسلام و اساساً جهت حل تعارضات، تضادها و بی‌عادتی‌های موجود در سطح جامعه و در میان دین داران، 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 به معنای جامعه بی‌طبقه و تضاد با حقایق قرآنی و دینی چون امت واحد و جامعه آرمانی و عادله 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 عادله مهدوی مؤید و مثبت جامعه بدون تضاد و طبقه معرفی نیست. چراکه رفع طبقات به معنای برقاری 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 يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ تَعْنُّ قَسَنَا بَيْتَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَقَعُنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا. (زخرف / ۳۲)

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

ضمون اینکه باید به این نکته هم عنایت داشته باشیم که هرچند ممکن است برقراری عدالت و رفع تعیض، فساد و امتیازهای طبقاتی در جامعه به عنوان بزرگترین آرمان الهی و بشری، دندغه فکری و کعبه مقصود شریعتی و دین مداران و آزادی خواهانی چون او باشد؛ اما آیا معقول و پذیرفتی است که ما برای طرح دندغه و رسیدن به آرمانی دینی و انسانی حتی به عنوان یک جامعه‌شناس، آسمان و ریسمان را به هم بافته، با تفسیرسازی از مفاهیمی چون توحید و عدالت در پی دستیابی به مقاصد و مطلوب‌های معرفی 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 به عنوان زیربنای جامعه و فلسفه تاریخ، مسئله عدالت و نفی طبقات و تضادهای اجتماعی را به عنوان تفسیری بر «توحید اجتماعی» ارائه نماییم؟ آیا معمولاً نه تندرست 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 به معنای مقبول را جزئی از پیکره اندیشه توحیدی و به عنوان یکی از میوه‌ها و ثمرات توحید در جامعه طرح نماییم؟ اساساً چرا در اندیشه توحیدی شریعتی، از «توحید عبادی» به عنوان مهم‌ترین ره‌آوردهای الهی که در قرآن به عنوان 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 سمبیلیک معرفی نموده، حال آنکه سمبیلیک 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 ماجراهی 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 تهی کردن مفاهیم قرآنی از معانی حقیقی خود نوعی رفتار فراقانونی در مواجهه با قرآن تلقی شده که ره‌آوردهای جز هرج و مرج فکری برای پیروان قرآن به ارمغان نخواهد آورد و رابعاً قرآنی که شائیت آن هدایت‌گری و رهبری فکری انسان‌ها بوده و بناسرت مخاطبانش را از چاه خلالات به آسمان پر فروغ و نورانی هدایت راهنمایی 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 این‌رو قرآن که کتاب هدایت انسان‌هاست باید مالامال از حقایق و نه افسانه‌ها و اسطوره‌ها باشد و به همین دلیل خود نازل کننده قرآن، یعنی خداوند متعال می‌فرماید: «وَيَأْتِكُمْ أَنْذِلَةٌ وَيَأْتِكُمْ نُزُلٌ» (اسراء / ۱۰۵) و در ماجراهی فرزندان آدم ﷺ هم از واقعیت داشتن آن رخداد الهی سخن به میان آورده است: «وَإِنَّ عَلَيْهِمْ أَبْيَ 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 به عنوان 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، در صدد ارائه صورت‌های ترکیبی جدید همچون «توحید اجتماعی» برای این اصل دینی بوده که البته کاری شایسته و قابل اعتنا و از محاسن اندیشه توحیدی شریعتی به شمار می‌رود. با این وجود به نظر می‌رسد، شریعتی در قامت یک روشن‌فکر دینی و در مقام معرفی اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی، در تبیین منظمه 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 گوشاهی از واقعیت آن را مکشف 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 نحله‌های همچون مارکسیسم، مقابسه بی‌وجه میان امت وحده قرآنی و جامعه عادله مهدوی با جامعه بی‌طبقه توحیدی، سمبیلیک 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 به معنای وحدت و یگانگی خداوند است را، با جمله معنایی جدید در کاربرد ترکیبی «توحید اجتماعی» به معنای 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، آذرناش، ۱۳۹۰، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نشر نی.
۴. ابراهیم، مصطفی و همکاران، ۱۴۱۰ ق، المعجم الوسيط، ج ۲، استانبول، دارالدعاوه.
۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۶. ابن‌فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاييس اللげ، ج ۶، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي.
۷. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ ق، مثازل السائرين، تهران، دار العلم.
۸. انوری، حسن، ۱۳۸۷، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱ و ۳، تهران، سخن.
۹. بادامچیان، اسدالله، ۱۳۶۱، نقدی بر جامعه بی‌طبقه توحیدی، تهران، دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.
۱۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۶۵ ق، جامع المقدمات، ج ۱، تصحیح و تعلیق مدرس افغانی، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
۱۱. جنید بغدادی، ۱۴۲۵ ق، رسائل الجنید، دمشق، دار اقرأ للطباعة و النشر والتوزيع.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۷۶، الصحاح: تاج اللげ و صحاح اللげ، ج ۲، بيروت، دار العلم للملايين.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، تفصیل وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۷، قم، مؤسسه آل‌البیت ع.
۱۴. خامنه‌ای، علی، ۱۳۹۶، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، گردآوری و تنظیم صهبا، قم، مؤسسه ایمان جهادی.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، ج ۵، تهران، سیروس.
۱۶. سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، رسائل الشیف المرتضی، ج ۲، قم، دار القرآن الکریم.
۱۷. شریعتی، علی، ۱۳۵۶، فرهنگ تمدن ایلتوپری، تهران، بی‌نا.
۱۸. شریعتی، علی، ۱۳۷۰ الف، مجموعه آثار (اسلام‌شناسی ۱)، ج ۱۸، تهران، قلم.
۱۹. شریعتی، علی، ۱۳۷۰ ب، مجموعه آثار (اسلام‌شناسی 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 ایلتوپری)، ج ۲۳، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۳. شریعتی، علی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار (منصب علیه منصب)، ج ۲۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۴. طباطبایی، سید محمد‌حسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بيروت، مؤسسه الاعلامي للمطبوعات.

٢٥. عبدالجبار، قاضی، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
٢٦. عبد، محمد، ۲۰۰۵، *رسالة التوحید*، قاهره، مکتبة الأسرة.
٢٧. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحيط*، ج ۱، بیروت، دارالكتب العلمیه.
٢٨. کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۱۵ق، *اصل الشیعه و اصولها*، تحقیق علاء آل جعفر، قم، مؤسسه الامام علی علیهم السلام.
٢٩. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
٣٠. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
٣١. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار (جهانینی توحیدی)*، ج ۲، تهران، صدرا.
٣٢. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار (آشنایی با قرآن)*، ج ۲۶، تهران، صدرا.
٣٣. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ق، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
٣٤. معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، ج ۱، تهران، امیر کبیر.
٣٥. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، ج ۱، تهران، دارالكتب الإسلامية.

