

# آزادی و دموکراسی آموختنی است

انتشارات مستضعفین



**شناسنامه کتاب:**

**اسم کتاب: سلسله بحث‌هایی در باب آزادی و دموکراسی - جلد اول**

**چاپ اول: نشر مستضعفین**

**چاپ دوم: بهمن ماه ۱۳۹۵**

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

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

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

**انتشارات مستضعفین**



## فهرست مطالب

- انواع آزادی ..... ۷
- ۱ - تعریف آزادی ..... ۹
- ۲ - اقسام آزادی ..... ۱۱
- ۳ - انواع آزادی ..... ۱۳
- آیا آزادی و دموکراسی دادنی است؟ ..... ۱۷
- ۱ - آزادی وجودی و فلسفی بسترساز تکوین آزادی فردی و ..... ۱۹
- ۲ - آزادی فردی و اجتماعی انسان به عنوان یک مقوله تاریخی ..... ۲۲
- ۳ - آیا آزادی اجتماعی یک کالای اهدائی است؟ و یا ..... ۲۴
- آزادی به مثابه برابری سیاسی ..... ۲۹
- ۱ - آزادی اجتماعی - آزادی سیاسی - آزادی انسانی ..... ۳۱
- ۲ - آزادی جزو مقوله برابری است ..... ۳۵
- ۳ - شرط لازم برای دستیابی به آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی ..... ۳۸
- ارتداد و آزادی ..... ۴۳
- الف - ارتداد در اسلام فقهائی ..... ۴۵
- ب - آزادی و دموکراسی ..... ۴۹
- ج - زن و دموکراسی ..... ۵۶
- د - زن در قرآن و مقایسه تطبیقی زن قرآن با زن تورات تحریف شده ..... ۵۷
- ه - دموکراسی و آزادی ..... ۵۹
- مبانی نظری استبداد در ایران ..... ۶۵
- الف - گرایش به جایگزینی الگو به جای تحلیل مشخص از اوضاع مشخص ..... ۶۷
- ب - راهکار نجات از انحطاط تاریخی ایران توسط دو رویکرد ..... ۷۲
- ج - آسیب‌شناسی منظومه معرفتی حرکت دموکراسی‌طلبانه مردم ایران ..... ۷۵
- د - مبانی نظری استبداد در تاریخ گذشته ایران ..... ۷۹
- مبانی تئوری آزادی از نگاه ما ..... ۹۳
- ۱ - تعریف از آزادی از نگاه ما ..... ۹۵
- ۲ - اقبال و شریعتی و تعریف از آزادی ..... ۹۸
- ۳ - رابطه آزادی و جبر و ضرورت ..... ۱۰۰
- ۴ - آزادی به عنوان یک «موضوع» یا یک «پروسس» ..... ۱۰۲
- راه رسیدن به «آزادی» در ایران از کدامین مسیر است؟ ..... ۱۰۸
- دموکراسی با «رویکرد فرهنگی؟» یا دموکراسی با «رویکرد نهادی؟» ..... ۱۱۰



انواع آزادی:

آزادی دموکراتیک،

آزادی لیبرالیستی،

آزادی سوسیالیستی





## ۱ - تعریف آزادی:

«آزادی را باید در نبود موانع و محدودیت‌های مخالف توسط دیگران یا قدرت‌ها معنی کرد» بر پایه این تعریف از آزادی است که موضوع آزادی وجه لاینفک تعریف آزادی می‌شود، چراکه فوراً در برابر این تعریف از آزادی سوالی که در همین جا مطرح می‌شود اینکه «آزادی برای کی؟» در پاسخ به این سؤال است که موضوع آزادی از آغاز برای بشریت به دو صورت:

الف - آزادی فردی؛

ب - آزادی اجتماعی، مطرح شده است. به عبارت دیگر از همان زمانی که بشریت بر پایه خودویژگی‌های انسانی به مفهوم آزادی به عنوان یک ضرورت انسانی پی برده است، این حقیقت را هم دریافته که بر پایه این ضرورت انسانی او مجبور است که آزادی را در عرصه موضوع انسانیت تقسیم کند، چرا که انسانیت به شکل عام و کلی هر چند ممکن است در ذهن قابل تصور باشد، اما در واقعیت خارج صورت مصداق به خود می‌گیرد که این مصداق به دو صورت فرد و اجتماع مادیت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر وقتی که صحبت از مصداق انسانیت شد برای ما راهی

غیر از این وجود ندارد که خود را در برابر دو مقوله فرد و اجتماع ببینیم و هرگز از برابر این حقیقت بی تفاوت رد نشویم که تا زمانی که رابطه خودمان در مصداق انسانیت با این دو مقوله فرد و جامعه روشن نکنیم، امکان ندارد بتوانیم از انسانیت یک تعریف مشخص و کنکریته ارائه دهیم، چراکه همه از انسان و انسانیت تعریف می‌کنند و هیچکس نیست که بگوید انسان یا انسانیت بد است و همه مکتب‌ها و اندیشه‌ها می‌کوشند تا موضوع اخلاق را انسان و انسانیت قرار دهند و همه معتقدند که هدف اخلاق، اعتلای انسان و انسانیت است.

اما سوالی که در این رابطه فوراً مطرح می‌شود این است که این انسان و انسانیتی که از آن دم زده می‌شود، آیا فرد است یا اجتماع و یا هر دو است، هم فرد است و هم اجتماع؟ اگر مانند روسو معتقد شدیم که این انسانیت همان فرد است و اجتماع یک امر تحمیلی بر انسان و انسانیت است، سؤال ما پاسخ خود را پیدا کرده است چراکه بر این مبنا به راحتی می‌توانیم آزادی را تعریف بکنیم و بگوئیم: «آزادی عبارت است از اختیار انجام هر آن چه که به دیگران زیان نرساند» و یا «آزادی عبارت است از نبود هر گونه مانع و محدودیت برای فرد انسان» به عبارت دیگر در این کانتکس آزادی می‌شود رفع هر گونه محدودیتی که از طرف جامعه برای فرد به وجود می‌آید و البته خط سرخ این آزادی هم در اینجا تنها برخورد با آزادی فردی دیگران است.

اما اگر مانند دورکیم انسان را تنها در چارچوب جامعه معنی کردیم باز تعریف آزادی می‌شود «نبود هر گونه مانع و محدودیت برای جامعه» البته اینقدر می‌دانیم که وقتی که آزادی را در کانتکس اجتماع معنی کردیم از آنجائیکه موانع و محدودیت در جامعه با موانع و محدودیت در فرد متفاوت می‌باشد طبیعی است که موانع و محدودیت اجتماعی هم جنبه طبقاتی دارد و هم جنبه نژادی و هم جنبه اعتقادی و هم جنبه سیاسی و اجتماعی و به همین دلیل آزادی در برابر موضوع اجتماع به مراتب پیچیده‌تر از آزادی در برابر فرد تعریف می‌شود و البته اگر انسان را دو مؤلفه‌ای بر پایه فرد و اجتماع معنی کردیم، موضوع پیچیده‌تر می‌شود چراکه آزادی در اینجا می‌شود «رفع هر گونه محدودیت و موانع برای فرد و اجتماع» که در این رابطه



این نکته را نباید فراموش کنیم که موانع موضوع آزادی خود از مقوله همین فرد و اجتماع است، یعنی موانعی که فرد برای فرد دیگر ایجاد می‌کند یا جامعه برای فرد ایجاد می‌کند، طبیعی است که آزادی در این صورت می‌شود تنظیم رابطه بین فرد و افراد و بین فرد و جامعه.

پس برای تعریف از آزادی تا زمانی که تکلیف‌مان را با موضوع آزادی مشخص نکنیم، امکان یک تعریف مشخص کردن از آزادی برای ما وجود ندارد، به عبارت دیگر تعریف از آزادی زمانی که با فرد روبرو هستیم، با تعریف از آزادی زمانی که با جامعه روبرو هستیم، با تعریف از آزادی زمانی که هم با فرد و هم با جامعه روبرو هستیم، متفاوت می‌باشد و هرگز نمی‌توانیم یک تعریف کامل و جامع از آزادی بدهیم که در عین حالی که با موضوع انسان مصداق فرد مطابقت دارد، با موضوع انسان مصداق جامعه هم مطابقت داشته باشد و به همین ترتیب با انسان به مصداق هم فرد و هم جامعه هم مطابقت بکند، پس برای تعریف از آزادی باید بگوئیم که اولاً بگو «آزادی برای که می‌خواهی؟» تا در پاسخ بگوئیم «آزادی یعنی چه؟» و لذا در این رابطه است که آنهایی که می‌خواهند آزادی را به صورت خاکشیری تعریف بکنند که به درد هر درد و مزاجی می‌خورد، جز شارلانتاریسم سرمایه‌داری نخواهد بود.

## ۲ - اقسام آزادی:

آنچنانکه در تعریف آزادی نیازمندیم تا برحسب موضوع آزادی به تعریف از آزادی پردازیم و بر پایه موضوع سه گانه آزادی که عبارت بودند از فرد و جامعه و فرد - جامعه، به یک تقسیم بندی از آزادی که عبارت بودند از آزادی فردی و آزادی اجتماعی و آزادی فرد - جامعه دست پیدا کردیم. از آنجائیکه فونکسیون آزادی رفع محدودیت و موانع می‌باشد گرچه آنچه که از ظاهر این تعریف برداشت می‌شود آزادی تنها یک کارکرد منفی دارد یعنی فقط موانع و محدودیت‌ها را از بین می‌برد ولی هرگز این نکته را نباید فراموش کنیم که در عرصه موضوع انسانی تنها با

برخورد نفی‌اثری نمی‌توانیم به رفع محدودیت‌ها و موانع بپردازیم، اول باید در فرد یا جامعه آلترناتیو اثباتی ایجاد بکنیم و سپس در برابر این داده به نفی موانع محدودیت‌ها بپردازیم وگرنه اگر به صورت مستقیم بخواهیم تحت ظل سرنیزه موانع و محدودیت‌ها را برداریم نامش آزادی نیست، مانند پُل پوت در کامبوج می‌شود که با زور تانک و توپ می‌خواست شهرنشینان را به سمت روستاها کوچ بدهد. پس در این رابطه می‌توانیم آزادی را به دو قسم آزادی مثبت و آزادی منفی تقسیم بکنیم. البته همیشه آزادی مثبت بسترساز آزادی منفی می‌باشد نه بالعکس، البته اگر بخواهیم با عینک عرفا هم به مقوله آزادی نگاه بکنیم می‌توانیم آزادی را به شکل دیگری هم تقسیم بکنیم و این تقسیم بندی عبارت است از آزادی درون و آزادی برون، چراکه وقتی که مولوی در دفتر ششم مثنوی - صفحه ۴۱۹ و سطر ۲۴ می‌گوید:

چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیبت زیابت بر کند

این آزادی که در اینجا مولوی از آن دم می‌زند با آزادی فردی و اجتماعی که فوقا از آن یاد کردیم متفاوت می‌باشد، چراکه مقصود مولوی از آزادی در اینجا نجات از دشمن درون است که مولوی در دفتر اول مثنوی - صفحه ۳۰ سطر ۷ این چنین مطرح کرده است:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو به تر در اندرون
---------------------------	------------------------------

لذا در این رابطه است که اگر بخواهیم با عینک عرفا به مقوله آزادی نگاه بکنیم، آزادی به دو قسم، آزادی درون و آزادی برون هم تقسیم می‌شود که از نظر عرفا آزادی درون بسترساز آزادی برون می‌باشد. بنابراین در تقسیم آزادی هم می‌توانیم آزادی را به اقسام آزادی فردی و آزادی اجتماعی تقسیم کنیم و هم می‌توانیم آزادی را به آزادی منفی و آزادی مثبت تقسیم کنیم و هم می‌توانیم آزادی را به آزادی درون و آزادی برون تقسیم بکنیم. همچنین می‌توانیم در اقسام آزادی همه این‌ها را مطرح کنیم و بگوئیم اقسام آزادی عبارتند از:

الف - آزادی فردی؛

ب - آزادی اجتماعی؛

ج - آزادی درونی؛

د - آزادی برونی؛

ه - آزادی منفی؛

و - آزادی مثبت.

### ۳ - انواع آزادی:

در خصوص انواع آزادی از آنجائیکه در آزادی ما به توزیع سه مؤلفه اختیار و قدرت و ثروت برای فرد و جمع می‌پردازیم، برحسب این سه مؤلفه سه نوع آزادی شکل می‌گیرد که عبارتند از

الف - آزادی لیبرالیستی؛

ب - آزادی دموکراتیک؛

ج - آزادی سوسیالیستی.

در آزادی لیبرالیستی ما برابری حقوق توسط افراد را خواستاریم، در صورتی که در آزادی دموکراتیک ما برابری قدرت سیاسی توسط جامعه را مطالبه می‌کنیم، به این معنا که همه افراد جامعه یکسان در حاکمیت شرکت کنند و اما در آزادی سوسیالیستی ما برابری اقتصادی و فرهنگی جامعه را مطالبه می‌کنیم. آزادی لیبرالیستی آنچنانکه روسو می‌گوید توسط وضع و اجرای قوانین برای جامعه قابل دسترسی است، در آزادی لیبرالیستی ما توسط قانون خواهان افزایش قلمرو و تصمیم‌های فردی در عرصه‌های اقتصادی و اخلاقی و سیاسی هستیم که با وضع قوانین در جامعه سرمایه‌داری انجام آن ممکن می‌باشد، در آزادی لیبرالیستی ما برابری حقوقی افراد

در برابر قانون را دنبال می‌کنیم، در صورتی که در آزادی دموکراتیک ما برابری افراد در مشارکت در قدرت سیاسی را دنبال می‌کنیم و در آزادی سوسیالیستی ما برابری افراد را در برابر ثروت‌های طبیعت و جامعه را دنبال می‌کنیم که این سه مقوله کاملاً از هم جدا می‌باشند و هرگز نباید یکی شمرد.

برای تحقق آزادی لیبرالیستی ما به قانون نیازمندیم و برای تحقق آزادی دموکراتیک ما به جامعه مدنی نیازمندیم و برای تحقق آزادی سوسیالیستی ما نیازمند تغییر ساختاری جامعه هستیم. با قانون می‌توان به جامعه لیبرالیستی رسید و با جامعه مدنی می‌توان به دموکراسی رسید، اما به سوسیالیست تنها با تغییر ساختاری جامعه ممکن است. آنچنانکه بدون قوانین و روحیه قانون‌پذیری جامعه نمی‌توان به لیبرالیست رسید، بدون جامعه مدنی هم نمی‌توان به دموکراسی رسید چراکه دموکراسی و آزادی دموکراتیک عبارت است از تعامل جامعه مدنی با حکومت بر سر تقسیم قدرت حکومت در بین جامعه، پر واضح است که تا زمانی که ما به جامعه مدنی دست پیدا نکنیم امکان نیل به دموکراسی پایدار یا آزادی دموکراتیک برای ما وجود نخواهد داشت. تحقق جامعه مدنی تنها با تجربه دموکراسی در بستر آزادی بیان و آزادی اندیشه و آزادی مطبوعات و آزادی احزاب و آزادی اجتماع و انجمن و آزادی مذهب و عقیده ممکن می‌باشد، در آزادی لیبرالیستی ما تلاش می‌کنیم توسط قانون آزادی اراده افراد را فراهم بکنیم، در صورتی که در آزادی دموکراتیک ما تلاش می‌کنیم اراده جمعی را بر اساس اراده افراد شکل دهیم و در آزادی سوسیالیستی ما تلاش می‌کنیم تا افراد و جامعه به طور جمعی بر شرایط زندگی مشترکشان نظارت داشته باشند. ماحصل آنچه گفته شد:

الف - آزادی سوسیالیستی و آزادی دموکراتیک در طول هم عمل می‌کنند نه در عرض هم، زیرا هم آزادی سوسیالیستی و هم آزادی دموکراتیک از قسم آزادی مثبت می‌باشند که در آزادی دموکراتیک تکیه بر توزیع اجتماعی قدرت سیاسی است اما در آزادی سوسیالیستی تکیه بر توزیع اجتماعی ثروت می‌باشد، هم در آزادی دموکراتیک و هم در آزادی سوسیالیستی تکیه بر همبستگی اجتماعی است. آزادی



دموکراتیک نظارت جمعی بر قدرت سیاسی جامعه است در صورتی که آزادی سوسیالیستی نظارت جمعی بر شرایط زندگی مشترک جامعه می‌باشد.

ب - آزادی سوسیالیستی و آزادی دموکراتیک از نوع آزادی مثبت و جمعی می‌باشد، در صورتی که آزادی لیبرالیستی از نوع آزادی منفی و فردی است.

ج - تعریف آزادی لیبرالیستی عبارت است از «**اختیار انجام هر آنچه که به دیگران زیان نمی‌رساند**» در صورتی که تعریف آزادی دموکراتیک «**توزیع اجتماعی قدرت سیاسی جامعه می‌باشد**» و آزادی سوسیالیستی «**توزیع اجتماعی ثروت‌های جامعه است.**»

د - اگر جامعه مدنی شکل نگیرد امکان تحقق هیچکدام از آزادی‌های سه گانه لیبرالیستی و دموکراتیک و سوسیالیستی وجود ندارد، چراکه هر سه آزادی لیبرالیستی و سوسیالیستی و دموکراتیک دستاوردی است که خود جامعه باید در بستر اعتلا به آن برسد، کالای اهدائی از طرف اصحاب قدرت و ثروت و معرفت به جامعه نیست.

ه - برای تحقق جامعه مدنی باید جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی بتوانند در فضای باز اجتماعی توسط آزادی بیان و آزادی مطبوعات و قلم و آزادی تشکل و سازماندهی و احزاب خود را در جامعه نهادینه کنند.





آیا آزادی و دموکراسی  
دادنی است؟

آیا آزادی و دموکراسی  
گرفتنی است؟

آیا آزادی و دموکراسی  
آموختنی است؟



## ۱ - آزادی وجودی و فلسفی بستر ساز تکوین آزادی فردی و اجتماعی انسان:

بی شک آزادی یکی از حیاتی‌ترین موضوعاتی بوده است که از آغاز تکوین و پیدایش بشریت در زمین به آن توجه داشته است و از آنجا که انسان و پیدایش انسان به صورت یک پدیده تاریخی در بستر پروسس تکامل حاصل شده است، و این رابطه پروسس تکامل با تکوین انسان در دو فرآیند انطباقی و تطبیقی باعث گردیده است تا آزادی به عنوان یک مقوله فلسفی در ذات و آرمان انسان مطرح گردد. به موازات حرکت تکامل و طی منازل و مسیر هرچه که به سمت مراتب عالی‌تری پیشرفت می‌کرده است و پدیده حیات صورت پیچیده‌تری می‌یافته است، رابطه حیات با محیط صورت مختار و آزادتری پیدا می‌کرد به طوری که در مرحله جمادات پروسس تکامل در بستر «دیالکتیک بین پدیده و محیط» رابطه‌ای دیالکتیکی و تکاملی بین پدیده و محیط است که به صورت انطباقی مطلق می‌باشد و پروسس تکوین پدیده به صورت صد در صد وابسته به محیط بوده است، یعنی این محیط بود که به عنوان معمار «وجود و ماهیت جمادات» را شکل می‌داده است.

بنابراین در مرحله تکوین جمادات هیچگونه آزادی برای پدیده در تکوین خود وجود نداشته است چراکه اصلاً آزادی وجود نداشته است و هر چه بود ضرورت‌های محیط بوده است که به صورت یک طرفه از محیط بر پدیده تحمیل می‌شد<sup>۱</sup> یعنی قدرت مطلق در دست محیط بوده است و محیط هر طوری که می‌خواست در بستر پروسس تکامل به پدیده یا جماد شکل می‌داده است و لذا در این مرحله انطباقی مطلق پروسس تکامل در بین محیط و پدیده، جمادات هیچگونه آزادی وجود نداشته‌اند. ولی به مجرد پیدایش نخستین - نفس واحده حیات- در زمین ارابه تکامل وجود فاز مطلق انطباقی را بین محیط و جماد و با ورود به مرحله حیات پشت سر می‌گذارد! و از این مرحله یا فرآیند است که مقوله فلسفی «آزادی در برابر مقوله ضرورت‌های در بستر پروسس تکامل وجود در بین پدیده و محیط عرض اندام می‌کند.»

بنابراین با پیدایش حیات در کره زمین به عنوان محصول فرآیند انطباقی مطلق پروسس تکامل بود که آزادی فلسفی یا آزادی وجودی در برابر ضرورت‌های یک طرفه محیط مطرح شد، البته تکوین حیات به عنوان یک پدیده در بستر - پروسس تکامل وجود- گرچه مولود فرآیند مطلق انطباقی محیط و پدیده بوده است ولی با پیدایش حیات در زمین «پدیده حیات صورت یک پروسسی» پیدا کرد و دارای فرآیندهای مختلف حیات گیاهی و حیات حیوانی و حیات انسانی شد که فرآیندهای مختلف حیات هر چند به نوعی تعیین کننده شکل را به طه انطباق و تطبیق محیط با پدیده بوده است، اما در وجه دیگر این منشور - تعریف کننده رابطه آزادی و ضرورت- نیز گردید به طوری که در پروسس حیات فاز گیاهی گرچه هنوز رابطه حیات و محیط صورت انطباقی داشت اما این رابطه انطباقی مانند فاز جمادات حالت مطلق نداشته است بلکه بالعکس در حیات گیاهی به صورت نسبی (به علت توان

---

۱. و به همین دلیل در فرآیند تکوین جمادات که شامل پروسس تکوین تمامی وجود است از میلیاردها کهکشان گرفته تا زمین خود ما و حتی در زمین خود ما و از همان آغازی که به صورت یک توپ آتشین از خورشید جدا گشته و تا زمانی که نخستین - نفس واحده حیات- در زمین تکوین پیدا کرد، رابطه پروسس تکامل بین پدیده و محیط صورت صد در صد یک طرفه و انطباقی داشته است. به همین دلیل ما این فرآیند از پروسس تکامل را فاز انطباقی مطلق می‌نامیم.

تکثیر و حرکت در مکان و توان تغذیه حیات گیاهی) در مقایسه با فاز جمادات که نه حیات وجود داشته است و نه توان تکثیر و حرکت فیزیکی در مکان حیات هنوز تکوین پیدا نکرده است، رابطه مطلق انطباقی با محیط سست می‌شود و اختیار به صورت بسیار ضعیف ظاهر می‌گردد و با ظهور این اختیار آن ضرورت‌ها را از صورت مطلق کاهش می‌دهد و از این مرحله است که فاز انطباقی مطلق در بستر پروسس تکامل وجود جای خود را به فاز انطباقی نسبی بین محیط و حیات می‌دهد و لذا هر گونه حرکتی هم که پدیده در فاز جمادات یا فرایند مطلق انطباقی داشته است به علت این که؛ معلول حیات و ارگانیسم نبوده است لذا در رابطه با همان پیوند انطباقی مطلق پدیده با محیط قابل تفسیر و تبیین بوده است، به عبارت دیگر تفاوت حرکت در مرحله حیات و گیاه با حرکت در مرحله جماد در این می‌باشد که در مرحله گیاه؛ حرکت به علت پیدایش پدیده حیات در زمین صورت «ارگانیسمی» داشته است در صورتی که حرکت در فاز جمادات (حتی حرکت ذرات وجودی آن برعکس حرکت در فاز حیات) صورتی «غیر ارگانیسمی» داشته است که معلول همان رابطه انطباقی مطلق با محیط بوده است.

بنابراین؛ «آبشخور اولیه پیدایش آزادی در برابر ضرورت به صورت وجودی و فلسفی و در بستر پروسس تکامل بازگشت پیدا می‌کند به پیدایش پدیده حیات در زمین»، لذا تا قبل از پیدایش حیات در زمین آزادی وجودی و فلسفی اصلاً موضوعیتی نداشته است و با پیدایش حیات در زمین بود که در بستر پروسس تکامل رابطه محیط با حیات از صورت انطباقی مطلق خارج شد و ماهیتی دیالکتیکی و نسبی به خود گرفت و دیالکتیکی شدن رابطه بین حیات و محیط باعث گردید تا پروسس تکامل وارد فاز «نسبی انطباقی» بشود که عامل این تحول و انقلاب در وجود - تکوین اختیار و آزادی- هر چند به صورت اولیه و حداقلی در مرحله حیات گیاهی بود.

به موازات این که پروسس تکامل از مرحله گیاهی وارد مرحله حیوانی می‌شد و در بستر آن حیات روندی رو به پیچیده شدن پیدا می‌کرد، دیالکتیک رابطه در بین

حیات و محیط همه جانبه تر می‌شد و آزادی به عنوان یک مقوله فلسفی بیشتر مادّیت خارجی پیدا می‌کرد، به طوری که با پیدایش حیات حیوانی در زمین (به علت توان تولید مثل و توان حرکتی و توان تغذیه) حیات صورتی مستقل‌تر از گذشته پیدا کرد و همین امر باعث گردید تا مقوله آزادی وجودی و فلسفی تا اندازه‌ای نسبت به مرحله گیاهی از رشد و اعتلا برخوردار گردد. اما از مرحله‌ای که پروسس حیات فاز حیوانی را هم پشت سر گذاشت و وارد فاز انسانی شد کلاً حیات دارای یک تحول کیفی در عرصه دیالکتیک با محیط گردید! چراکه راست قامتی و حرکت بر دو پا و دست‌های آزاد و به همراه آن کرتکس مغز که به صورت پرده‌ای برای اولین بار سطح مغز انسان را پوشاند و توسط همین کرتکس مغز انسان بود که کلیه رابطه انسان با محیط دچار تحول کیفی گردید و باعث شد که انسان با کشف توان تولید و ابزارسازی که پیدا کرد، رابطه دیالکتیکی حیات با محیط را از مرحله انطباقی گذشته وارد فاز تطبیقی کند و وقتی رابطه انسان با محیط به شکل تطبیقی درآمد، آزادی وجودی و فلسفی با تمام هیكل و اندام ممکن در سطح این کره خاکی ظاهر شد.

## ۲ - آزادی فردی و اجتماعی انسان به عنوان یک مقوله تاریخی:

با پیدایش انسان (و به موازات استحاله رابطه دیالکتیک انطباقی حیات گیاهی و حیات حیوانی با محیط) به دیالکتیک تطبیقی حیات انسانی با محیط و پیدایش تمام قد آزادی فلسفی که در؛ قامت انسان کرتکس اندیش، آزاد دست و راست قامت، ابزار ساز، تولید کننده، آفریننده و خلاق پروژه آزادی فلسفی- که آخرین مرحله تکامل تکوینی خود را طی کرد؛ و لذا این آزادی وجودی و فلسفی و تطبیقی در بستر پروسس تکامل و جهت استمرار وجودی خود نیازمند آن بود تا از این مرحله به بعد با استحاله ماهیت «آزادی فلسفی به آزادی تاریخی» سیر نوینی در تکامل خود پیدا کند، و برای تاریخی شدن مقوله آزادی لازم بود که تنها بستر این آزادی با انتقال آن از محیط طبیعی به محیط اجتماعی (که با تکوین و پیدایش اجتماع انسانی ممکن شده بود) فراهم شود.

بنابراین با پیدایش و تکوین اجتماع انسانی که با - توان تولید و کار و ابزارسازی و قدرت خلاقیت و آفرینندگی انسان- همراه بود، جهت استحاله آزادی از صورتی فلسفی به صورت تاریخی و اجتماعی بسترسازی شد و به موازات جایگزین شدن آزادی اجتماعی و تاریخی به جای آزادی فلسفی بود که آزادی دارای تعریف جدیدی شد. آزادی در مرحله - آزادی فلسفی- فقط عبارت بود از «رهائی از جبر محیط» اما در مرحله بعد آزادی تاریخی عبارت است از رهائی انسان از جبر چهارگانه «اجتماع و طبیعت و تاریخ و خودش» به عبارت دیگر همیشه آزادی (چه در عرصه آزادی وجودی و فلسفی و چه در عرصه آزادی تاریخی و اجتماعی و چه در عرصه آزادی فردی و نفسانی) در بستر جبر تعریف و معنی پیدا می‌کند، و در همین رابطه است که اصلاً مفهوم آزادی تعریف می‌شود! چراکه تعریف آزادی می‌شود؛ تلاش انسان جهت شکستن جبرها- و به این دلیل است که آزادی یعنی «رهائی از جبرها» یعنی تا زمانی که جبر وجود نداشته باشد اصلاً آزادی معنی ندارد، به علاوه به موازات تغییر ماهیت جبر در چارچوب انواع جبر انواع مختلف آزادی نیز تعریف می‌گردد، پس «آزادی یعنی رهائی از جبرها و تلاش در جهت شکستن جبرها» و تا زمانی که جبری وجود نداشته باشد و تا زمانی که اگر جبری که وجود دارد توسط انسان شناخته نشود آزادی معنی پیدا نمی‌کند.

پس آزادی زمانی تعریف می‌شود که؛ جبرهای موجود توسط انسان مورد فهم قرار گرفته باشد- آزادی نیز به عنوان یک پدیده و مقوله تاریخی زمانی مادّیت پیدا کرد که؛ بستر آن که همان انسان و اجتماع انسانی بود به صورت پدیده‌های تاریخی تکوین یافتند- و به موازات پیدایش آزادی اجتماعی و آزادی تاریخی و آزادی انسانی بود که مسیر نیل به آزادی هم با گذشته آن دچار تحول کیفی شد. تا زمانی که جبرها صورت طبیعی داشته باشد و رابطه پدیده و محیط به صورت انطباقی باشد، محیط به صورت طبیعی و یک طرفه عمل خود را به انجام می‌رساند. مثلاً اگر شما جاذبه و دافعه در طبیعت را بشناسید و یا نشناسید طبیعت کار خود را انجام می‌دهد، اما در عرصه جبر اجتماعی و جبر نفسانی اصلاً قضیه به این ترتیب نیست زیرا در صورتی که ما

جبرها را در عرصه اجتماع و انسان شناسیم هرگز امکان رهایی از این جبرها برای ما وجود ندارد و برای ما بالطبع آزادی در «مرحله طبیعی» با آزادی در «مرحله انسانی» و آزادی در «مرحله اجتماعی» یکسان نمی‌باشد چراکه «آزادی در مرحله انسانی و اجتماعی زمانی تحقق پیدا می‌کند که ما جبرها را بشناسیم و راه مقابله کردن با آنها را نیز فهمیده باشیم».

### ۳ - آیا آزادی اجتماعی یک کالای اهدائی است؟ و یا یک حقوق‌گرفتنی است؟ و یا یک حق آموختنی است؟

حال که ما دریافتیم آزادی طبیعی با آزادی نفسانی و نیز با آزادی اجتماعی متفاوت می‌باشد و فهمیدیم که آزادی اجتماعی محصول رابطه تطبیقی انسان با محیط است<sup>۲</sup> طبیعتاً با چنین تعریفی از آزادی علاوه بر این که آزادی اجتماعی جزو حقوق طبیعی هر انسانی می‌شود (مقصود از حقوق طبیعی یعنی به مجرد - انسان بودن انسان -

۲. که محیط در این جا همان اجتماعی می‌باشد که در آن زیست می‌کند و از این زاویه است که آزادی اجتماعی هم جز حقوق طبیعی انسان می‌باشد (زیرا بزرگترین فونکسیون که استبداد در یک اجتماع انسانی ایجاد می‌کند این است که انسان و اجتماع تطبیقی را بدل به انسان و اجتماع انطباقی می‌کند و هیچ فاجعه‌ای برای انسانیت مصیبت بار تر از این فاجعه نمی‌باشد چراکه انسان و اجتماع انطباقی برعکس انسان و اجتماع تطبیقی نه توان خلاقیت و آفرینندگی و اندیشیدن مستقل دارد و نه اراده تعیین و انتخاب سرنوشت خود را دارد بلکه برعکس پیوسته چشم انتظار آن است که آنچنانکه دیگران به جای او می‌اندیشند و می‌آفرینند سرنوشت او را هم تعیین کنند:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگری کشت

اقبال لاهوری

پس در فضای استبداد انسان امکان انسان بودن انسانیت خودش پیدا نمی‌کند و مجبور می‌شود در فضای استبداد به صورت انطباقی آنچنانکه خداوندان قدرت حاکم در جامعه می‌خواهند زندگی کند و همین حیات اجتماعی انطباقی او در زیر چتر استبداد باعث می‌گردد تا انسانیت و آفرینندگی و خلاقیت و حیات تطبیقی - انسانی او به زیر سؤال برود.



آزادی جزو حقوق اولیه او می‌شود) چرا که تنها با این آزادی اجتماعی است که او می‌تواند دارای حیات تطبیقی بشود و از حیات انطباقی حیوانی و گیاهی گذشته خود فاصله بگیرد؛ و لذا در همین رابطه است که؛ آزادی اجتماعی به عنوان حق طبیعی انسان امری فرادینی و فرانژادی و فراجنسیتی و فراطبقاتی و فرافرادی می‌باشد.

اما سوالی که در همین جا و در همین رابطه مطرح می‌باشد این که؛ آیا بدون شناخت و آگاهی جامعه از آزادی اجتماعی و بدون تجربه اجتماعی و تاریخی آن می‌توان آن را به جامعه تزریق کرد؟ آیا در یک جامعه بدون آماده‌سازی بسترهای نهادینه شده آزادی و به توسط قیام مردم، آزادی قابل تحقق و دست یافتنی است؟ و یا آزادی اجتماعی در یک جامع میوه‌ائی است که تنها با پراکسیس آزادی‌خواهانه اجتماع انسانی و برای آن جامعه حاصل می‌شود؟ یعنی یک جامعه برای کسب آزادی اجتماعی یا دموکراسی باید به آن پتانسیل و توانمندی عملی و تجربی رسیده باشد که بتواند مبانی تکوین و حفاظت آزادی اجتماعی را در جامعه نهادینه بکند، تنها در این صورت است که آزادی اجتماعی در چنین جوامعی توسط هیچ صاحب قدرتی قابل نقض نمی‌باشد چنانکه برعکس آن اگر در یک جامعه آزادی اجتماعی به صورت تجربی و در بستر پراکسیس اجتماعی برای آن اجتماع حاصل نشده باشد، به علت این که آن اجتماع نسبت به این آزادی فهم و شناخت تاریخی و اجتماعی ندارد با یک تغییر در تصمیم صاحبان قدرت نقض می‌گردد و استبداد و اختناق جایگزین آن می‌شود!

برای مثال اگر ما موضوع آزادی اجتماعی را در ترازوی یک صد ساله تاریخ گذشته خودمان قرار دهیم به وضوح می‌بینیم که در چهار مرحله (تحول مشروطیت در سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۰ یا تحول جهانی زائیده جنگ بین‌الملل در سال‌های بعد از شهریور ۲۰ و دوران دو ساله حاکمیت مصدق و تحول دو ساله ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷) آزادی اجتماعی به عنوان یک موضوع از بالا بر جامعه ما تزریق شد، اما از آنجا که جامعه ما نسبت به این میوه شناخت و معرفتی نداشت، به مجرد تثبیت قدرت نیروهای جایگزین «آزادی‌های اجتماعی» را مانند یک اسباب بازی به توسط صاحبان قدرت جدید از دست مردم ما گرفتند و خشونتی بس استخوان‌سوزتر از

استبداد و اختناق سلف خود بر مردم ما تحمیل کردند و تازه جالب اینجا است که این دیکتاتورهای تازه نفس خشونت و استبداد جدید خود را به نام - دین و خدا و پیامبر و فقه- و به نام همان آزادی اجتماعی بر مردم ما تحمیل کردند.

«لذا تا زمانی که مردم ما آزادی را به عنوان یک موضوع آموختنی در دستور کار خود قرار ندهند و اگر صد بار دیگر هم آزادی‌های موردی اجتماعی نصیب آن‌ها گردد، مانند گذشته باد آورده را باد می‌برد!» البته دلیل این که آزادی در غرب توانست از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و از سال ۱۷۸۹ تا این تاریخ روز بروز پایه دار گردد و هرگز هیچ صاحب قدرتی را یارای نقض آن در غرب نداشته است<sup>۳</sup> این بود که غرب توسط پراکسیس اجتماعی آزادی‌خواهانه خود که در دوران رنسانس و در دوران بعد از انقلاب کبیر فرانسه و در مدت بیش از دو قرن به طول انجامید، توانست با شناخت و فهم از آزادی و نهادینه کردن مبانی آزادی با آن پراکسیس کند و با این پراکسیس بود که توانست چتر اختناق اسکولاستیک قرون وسطائی را در هم بشکند، و البته در برابر این شناخت خود هزینه سنگین آن را هم پرداختند. بنابراین برای این که آزادی اجتماعی در عرصه‌های؛

الف - آزادی انتخاب سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود.

ب - آزادی بیان.

ج - آزادی عقیده.

د - آزادی قلم.

ه - آزادی احزاب و فعالیت صنفی و ...

در یک جامعه بتواند به عنوان یک امر پایدار باقی بماند، باید نگاه و عینک خودمان را نسبت به آزادی عوض بکنیم و به آزادی به عنوان یک اسباب بازی اهدائی - یا

---

۳. البته تنها کاری که صاحبان قدرت سرمایه‌داری در غرب کردند این بود که کوشیدند تا به جای نقض این آزادی مانند شرق به مسخ آن بپردازند آن چنان که امروز در غرب شاهد آن هستیم.

یک کالای گرفتنی- نگاه نکنیم بلکه تنها باید به عنوان «یک موضوع آموختنی به آن نگاه بشود که اجتماع در بستر پراکسیس خود باید آن را با پراکسیس بشناسد و آن را با پراکسیس نهادینه کند و با پراکسیس آن را به صورت یک فرهنگ درآورد.» تنها در چنان صورتی است که دیگر امکان نقض این آزادی توسط هیچ صاحب قدرت حاکمی نمی‌باشد.



آزادی

به مثابه

برابری سیاسی





## ۱ - آزادی اجتماعی - آزادی سیاسی - آزادی انسانی - آزادی فردی - آزادی اخلاقی:

شعارهای اصلی دو انقلاب دوران ساز انقلاب کبیر فرانسه (که در قرن هیجدهم و در سال ۱۷۸۹ به پیروزی رسید) و انقلاب اکتبر (که آن هم در اوایل قرن بیستم در سال ۱۹۱۷ در روسیه پیروز شد) عبارت بودند از «آزادی - برابری - برادری» که شعار انقلاب کبیر فرانسه بود و «نان - صلح - آزادی» که شعار انقلاب کبیر اکتبر روسیه است که با بررسی و یک نگاه اجمالی به این دو شعار دوران ساز تاریخ بشر، آنچه به عنوان وجه مشترک این دو شعار یا به عبارت دیگر آنچه وجه مشترک آرمان‌ها و خواسته‌های بشریت در بستر دو مرحله تاریخی از انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه می‌باشد؛ ترم «آزادی» است که از قرن هیجدهم و با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه به صورت یک‌ترم سیاسی- اجتماعی وارد دیسکورس تاریخی بشر گردید، قبل از انقلاب کبیر فرانسه‌ترم آزادی به عنوان یک موضوع اخلاقی و فردی و انسانی در ادبیات مذهبی و عرفانی جوامع وجود داشته است اما به عنوان یک موضوع اجتماعی از زمان انقلاب کبیر فرانسه وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی بشر گردید و مورد خواسته اولیه و همگانی انسان‌ها قرار گرفت، که دلیل اجماع بر آن مربوط به ایجاد و تکوین فضای اجتماعی است که بستر نیاز به آزادی

اجتماعی و سیاسی را به وجود می‌آورد که این بستر در غرب محصول مناسبات سرمایه‌داری بود و از آنجا که انقلاب کبیر فرانسه به معنی -انقلاب حاکمیت سیاسی نظام سرمایه‌داری- می‌باشد (سرمایه‌داری با انقلاب کبیر فرانسه توانست در جهان و برای اولین بار در تاریخ بشر - نظام‌های سیاسی و حکومتی وابسته به زمین‌داری و به حاکمیت سیاسی- را سرنگون سازد) با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه «آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی» به عنوان یک موضوع و خواست همگانی وارد ادبیات بشریت گردید.

ما نتیجه می‌گیریم که در مرحله‌ای از تاریخ مقوله آزادی سیاسی- اجتماعی یک خواست همگانی بشر بود که صاحب «فضای اجتماعی» شده بود و فضای اجتماعی در تاریخ بشر از زمانی تکوین پیدا کرد که سرمایه‌داری به عنوان فرآیند (یا مناسبات اقتصادی- اجتماعی) وارد پروسه تاریخی آن گردید. بیان موضوع «رابطه تکوینی فضای اجتماعی» با مناسبات سرمایه‌داری این موضوع نیست که بشریت تا قبل از آن تاریخ دارای زندگی اجتماعی نبوده است، بین «زندگی جمعی و زندگی اجتماعی با فضای اجتماعی» تفاوت می‌باشد چراکه قبل از تکوین مناسبات سرمایه‌داری بشریت دارای زندگی جمعی و اجتماعی بوده است اما «فضای جمعی» در این زندگی اجتماعی؛ یک فضای خانوادگی و حداکثر یک فضای عمومی بوده است و به لحاظ ساختاری و ماهوی فضای عمومی و فضای خانوادگی با فضای اجتماعی متفاوت می‌باشد زیرا مشخصه فضای اجتماعی عبارت است از «تولید اجتماعی و کار اجتماعی» که این ضرورت با ظهور مناسبات سرمایه‌داری در تاریخ بشر اتفاق افتاد، به عبارت دیگر بزرگترین تحولی که مناسبات سرمایه‌داری در تاریخ بشر به وجود آورد؛ «کار و تولید را که در دوران زمین‌داری و برده‌داری و سرواژی به شکل فردی بود با ماشین بدل به کار و تولید جمعی و اجتماعی کرد!» که ورود ماشین در تولید باعث ایجاد این تحول کیفی در تاریخ بشریت شد و شکل‌گیری و تکوین فضای اجتماعی برای بشریت را به همراه آورد.

با تکوین فضای اجتماعی - شهرنشینی و رشد فرهنگ و سواد در بستر تکوین مدارس



و دانشگاه‌ها همراه با رشد تکنولوژی و ایجاد نهادهای اجتماعی مصرف و عرضه و بازارهای کار و کالا و پول و بالاخره جامعه مدنی و انسان مدنی- شکل گرفت که این همه بسترساز ایجاد خواسته‌های متعالی‌تری در انسان گردید که؛ آزادی سیاسی و اجتماعی یکی از این خواسته‌های متعالی انسان است که در فضای اجتماعی به دست آمد. انسانی که در مناسبات ماقبل سرمایه‌داری و در فضای عمومی و فضای خانواده زندگی می‌کرد - هر چند از آزادی هم سخن می‌گفت- اما خواست او از آزادی با خواست کسی که آزادی را با زندگی در فضای اجتماعی و در مناسبات سرمایه‌داری تجربه می‌کند، کاملاً متفاوت می‌باشد، در یک جامعه قبل از طرح «خواست آزادی اجتماعی و سیاسی» باید «ظرف آزادی» که فضای اجتماعی می‌باشد، تکوین پیدا کند و این ظرف (فضای اجتماعی) در یک جامعه حاصل نمی‌شود مگر - کار اجتماعی و تولید اجتماعی- شکل بگیرد که آن با توسل به مناسبات سرمایه‌داری و ماشین ایجاد می‌گردد.

لازم به یادآوری است که کار اجتماعی و تولید اجتماعی که معلول نظام سرمایه‌داری می‌باشد با اجتماعی شدن کار و اجتماعی شدن تولید و اجتماعی شدن مصرف و بازار که وظیفه مناسبات سوسیالیسم می‌باشد دو مقوله کاملاً متفاوت هستند و تا زمانی که فضای اجتماعی به وسیله «کار اجتماعی و تولید اجتماعی و بازار اجتماعی» در یک جامعه به وجود نیاید تحقق سوسیالیسم در آن جامعه امکان ندارد زیرا سوسیالیسم بر «اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف» استوار می‌باشد. اگر سخن از سوسیالیسم در حد - فضای عمومی و در فضای خانواده و در فضای خصوصی- معنی شود یک سوسیالیسم اخلاقی و ذهنی و تخیلی می‌باشد که مانند اتوپیای افلاطونی اگر در زمین قابل تحقق نباشد شاید در آسمان‌ها قابل انجام گردد! پس اگر مولوی در باب آزادی می‌گوید؛

بند رقبت زیابت بر کند

مومنان را زانبیاء آزادی است

کیست مولا آن که آزادت کند

چون به آزادی نبوت هادی است

نباید این آزادی را با آزادی اجتماعی و سیاسی یکی دانست، زیرا آن آزادی که مولوی فریاد می‌زند در فضای خصوصی و خانواده و حداکثر در یک فضای عمومی است که به مناسبات ماقبل سرمایه‌داری تعلق دارد، پس معنا و مفهوم این آزادی (که یک آزادی فردی یا آزادی اخلاقی و یا آزادی انسانی می‌باشد) با آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی متفاوت می‌باشد چراکه آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی دارای مؤلفه‌های زیر است:

الف - آزادی بیان؛

ب - آزادی قلم؛

ج - آزادی انتخابات؛

د - آزادی مطبوعات؛

ه - آزادی احزاب و سندیکا و...

که همه موارد فوق دلالت بر آزادی افراد جامعه در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود می‌کند، چنین مفهومی از آزادی زمانی در یک جامعه تحقق پیدا می‌کند که آن جامعه از رشد فرهنگی و عینی و ذهنی نسبی برخوردار باشد تا بتواند به تعیین سرنوشت خودش دست پیدا کند، یعنی اجتماع خود را بتواند مدیریت نماید و این امر قابل تحقق نیست مگر فضای اجتماعی (توسط کار اجتماعی و تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و سواد جمعی و...) تکوین پیدا کرده باشد، به این دلیل ما انقلاب کبیر فرانسه را به عنوان سر آغاز پیدایش شعار آزادی سیاسی و اجتماعی دانستیم که پیوند آن با انقلاب کبیر در تاریخ باعث گردید تا آزادی مفهومی عمیق‌تر پیدا کند.

## ۲ - آزادی جزو مقوله برابری است:

مقوله آزادی به این دلیل که خود در بستر رهائی به معنای «نفی موانع و امور سد کننده راه است» لذا دارای مضمون منفی می‌باشد و آزادی اگر در کنار امور اثباتی قرار نگیرد جایگاه واقعی خود را نمی‌تواند پیدا بکند، ما در انقلاب کبیر فرانسه که شعار آن «آزادی- برابری- برادری» بود و هم در انقلاب کبیر اکتبر روسیه که شعار آن «نان- صلح- آزادی» بود مشاهده کردیم که آزادی در کنار یک امر اثباتی دیگر که شعار «برابری» می‌باشد قرار گرفته است، البته در کنار هم قرار گرفتن این شعارها به صورت اتفاقی و تصادفی نیست چراکه «امر اثباتی نان و یا برابری است که به آزادی معنا و مفهوم می‌بخشد و آزادی بدون آن یک موضوع نفی‌ائی می‌باشد» که یعنی؛ یک مقوله بدون موضوع یا یک سالبه انتفاع به موضوع مهم بعدی آزادی اجتماعی و سیاسی از جنس برابری می‌باشد (نه این که برابری موضوع آزادی است تا آزادی و برابری به عنوان دو مقوله غیر هم جنس و متفاوت بشوند) بنابراین برای تعریف و تبیین موضوع آزادی قبل از آن باید موضوع عدالت و برابری را فهم کنیم و تا زمانی که نسبت به عدالت و برابری شناخت نداشته و تبیین و تعریفی مشخص از آن به دست نیاوریم، امکان تعریف و شناخت آزادی بر مبنای فوق برای ما وجود نخواهد داشت. ما در این جا برای فهم و شناخت و تعریف این مبانی آن‌ها را به انواع زیر تقسیم می‌کنیم؛

برابری حقوقی؛

برابری اجتماعی؛

برابری اقتصادی؛

برابری سیاسی.

«برابری حقوقی» یعنی موضع یکسان همه افراد جامعه نسبت به قانون، و «برابری اجتماعی» یعنی نفی آپارتاید مذهبی و جنسی و نژادی و زبانی و فرهنگی بخش‌های

جامعه نسبت به یک دیگر، و «برابری اقتصادی» به معنی سوسیالیسم است که شامل سه مؤلفه «اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف» می‌باشد، و «برابری سیاسی» که به معنی اختیار و آزادی همه افراد جامعه به صورت علی‌السویه و جهت تعیین مدیریت و سرنوشت خود طبیعی است.

با این تعریف از «برابری و عدالت» آزادی بسترساز تمامی انواع برابری و عدالت (اعم از برابری حقوقی و برابری سیاسی و برابری اجتماعی و برابری اقتصادی) می‌شود و بدون آزادی در مؤلفه‌های گوناگون آن (اعم از آزادی بیان و آزادی قلم و آزادی احزاب و آزادی مطبوعات و آزادی انتخابات و آزادی فعالیت‌های سندیکائی و شورائی) امکان دسترسی به انواع برابری و تحقق آن‌ها در جامعه وجود ندارد که این خود به صورت مشخص در قامت برابری سیاسی ظاهر می‌شود! چراکه «برابری سیاسی در یک جامعه یعنی آزادی در بستر مؤلفه‌های گوناگون آن» پس با این نگاه به آزادی است که باعث می‌گردد تا آزادی از صورت نفی‌ای خارج بشود و صورت اثباتی به خود بگیرد و از طرف دیگر «آزادی» تعریف کننده برابری اقتصادی و برابری سیاسی می‌شود، پس آزادی تنها با برابری قابل تعریف است چنان که برابری با آزادی قابل تعریف می‌باشد، البته تمامی آفت‌های مقوله برابری و مقوله آزادی در زمان تحقق اجتماعی آن‌ها و در زمانی عینیت پیدا می‌کند که ما در عمل این دو مقوله را به صورت جدای از هم تعریف نکنیم یعنی مثل نظام سرمایه‌داری که بعد از انقلاب کبیر فرانسه در غرب به وقوع پیوست که گرچه در شعار انقلاب کبیر فرانسه آزادی در کنار برابری تعریف شده بود اما آنچه در جامعه سرمایه‌داری بعد از انقلاب در غرب پیشرفت منجر به تعریف عمل آزادی در کانتکس برابری نشد که این موضوع باعث گردید تا آزادی در غرب از صورت آزادی دموکراسی به آزادی لیبرالیستی تغییر ماهیت دهد.

در آزادی دموکراسی تکیه اجتماعی بر آزادی می‌شود، در صورتی که در آزادی لیبرالیستی تکیه فردی بر آزادی می‌شود که باید خاطر نشان کرد تکیه فردی بر آزادی (چنانکه لیبرالیسم می‌کند) هرگز نمی‌تواند آزادی را بسترساز تحقق - برابری

حقوقی و برابری سیاسی و برابری اقتصادی و برابری اجتماعی- در یک جامعه سازد. البته همین انحراف در انقلاب کبیر اکبر در شکل دیگری اتفاق افتاد در آنجا (برعکس آن چه در غرب به وقوع پیوست) برابری را منهای آزادی تعریف کردند که این موضوع باعث گردید تا به جای تحقق سوسیالیسم علمی در بستر شوراها - سوسیالیسم دولتی در بستر دولت توتالیتر- تحقق پیدا کند! که حاصل همه این‌ها در جامعه سرمایه‌داری غربی و هم جامعه سوسیالیست دولتی اتحاد جماهیر شوروی آن‌ها را گرفتار بحران ساختاری کرد، بنابراین تا مفاهیم به صورت علمی درک و فهم و هضم نشود و تا زمانی که فرهنگ آن در جامعه نهادینه نشود، امکان تحقق «آزادی و برابری» در جامعه وجود نخواهد داشت، ارائه تعریف مکانیکی از این مفاهیم نیز نمی‌تواند مشکل ما را حل کند، و یا آن را از یک جامعه دیگر بگیریم و به یک جامعه دیگر تزریق کنیم که این روش امکان تحقق در جامعه دیگری را پیدا نمی‌کند، آنچنانکه روشنفکران قبل از مشروطیت (امثال میرزا فتح علی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی و عبدالرحیم طالبوف و میرزا ملکم خان تاتاری و...) گرفتار آن شدند، آن‌ها به تاسی از انقلاب کبیر فرانسه و انتقال فرهنگ آن به جامعه ما کوشیدند تا به نهادسازی فرهنگی مفهوم «آزادی اجتماعی و سیاسی» بدهند، ولی به این علت که بستر نهادینه فرهنگی جهت تحقق مفهوم آزادی را از غرب وارد کردند، موفق نشدند اشکال روشنفکران رنسانس‌گر ما در قبل از مشروطیت - که با شعار آزادی و قانون می‌خواستند جامعه استبدادزده تاریخی ما را دچار تحول بکنند -، در این نبود که به طرح شعار آزادی و قانون پرداختند، بلکه در انتخاب بسترهائی بود که آن‌ها جهت نهادینه فرهنگی انتخاب می‌کردند. اگرچه تلاش افرادی مانند نائینی (در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله) برای نهادینه کردن مفاهیم فوق کارسازتر از آن‌ها بود<sup>۴</sup> در ادامه انحراف در حرکت نسل اول روشنفکران مشروطیت در ایران، نسل دوم روشنفکران بعد از مشروطیت (امثال احمد کسروی و صادق هدایت و فروغی و...)

۴. هر چند که نائینی توسط اسلام فقهاتی اقدام به نهادسازی فرهنگی کرد که اندیشه او جامعه را آبیستن آفتاب دیگری می‌کرد که نخستین قربانی آفت اسلام فقهاتی «خود او» بود که دستور داد تا کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» را جمع کنند و به رودخانه دجله بریزند.

هم گرفتار اشتباه گذشتگان شدند! اگرچه این‌ها در انتخاب «بستر نهادینه فرهنگی» با نسل اول متفاوت بودند و از علوم زمان مثل تاریخ تا فلسفه مدرن را در این راه استفاده کردند ولی در عمل موفق نشدند که آن را متحقق سازند که دلیل آن به مانند گروه اول در عدم تشخیص درست «بستر نهادینه فرهنگی» بازگشت پیدا می‌کرد.

### ۳ - شرط لازم برای دستیابی به آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی درک ضرورت‌های اجتماعی است:

ما بدون توجه به - تحلیل اجتماعی و طبقاتی و ساختاری و فرهنگی- به عنوان یک ضرورت در جامعه نمی‌توانیم به آزادی اجتماعی دست پیدا کنیم، البته معنای قانون علمی فوق این نیست که ما بر مبنای یک تحلیل عام و طبقاتی و فرهنگی خواهیم در یک جامعه مشخص پی به ضرورت‌های آن جامعه ببریم، و به دلیل آن است که؛ ما در بستر ضرورت‌ها «جامعه‌ها» داریم و نه «جامعه» و چون جامعه‌ها داریم در رابطه با هر جامعه‌ای نیز «ضرورت‌ها» وجود دارد و نه «ضرورت» و چون ضرورت‌ها در عرصه جامعه‌ها مطرح است پس شرط لازم برای دستیابی به آزادی در هر جامعه؛ درک ضرورت‌ها در آن جامعه می‌باشد! بزرگترین مسئولیت پیشگام در هر جامعه‌ای کشف «ضرورت‌ها» می‌باشد، چراکه اصلاً آزادی پاسخ به این ضرورت‌ها است، بنابراین در جامعه‌ای که ضرورت‌ها مدفون است و جامعه هم نسبت به این ضرورت‌ها خودآگاهی ندارند آزادی در آن جامعه معنایی ندارد، مطابق اصل پیوند مفهوم آزادی با مفهوم ضرورت است که می‌توان گفت آزادی «چه نباید باشد» نیست بلکه آزادی «چه باید باشد» است یعنی در مبارزه آزادی‌خواهانه نمی‌گوید «کی برود و کی بیاید»، بلکه می‌گوید «چه برود و چه جای آن بیاید» و در همین رابطه آزادی اجتماعی گرفتاری و دادنی نیست بلکه آموختنی است، یعنی یک جامعه باید با فهم ضرورت‌ها آزادی را بیاموزد و در اینجا است که می‌توان گفت آزادی یک مفهوم پراکسیسی است (نه ایده‌آلیستی) که در عرصه عمل هدفدار و برای کشف ضرورت‌ها و پاسخگویی به ضرورت‌های اجتماعی معنا پیدا می‌کند.

مطابق این تعریف از آزادی او دیگر یک مفهوم تعیین شده از قبل نیست که بتوانیم به صورت دفعی به آن دست پیدا کنیم بلکه یک «پروسس تدریجی الوصول» است که باید به موازات فهم ضرورت‌های اجتماع و پاسخ‌گویی به آن دست پیدا کرد.

به طور مثال تا زمانی که - طبقه کارگر ایران به ضرورت برخورداری از حق داشتن تشکل کارگری نرسد و یا به ضرورت ساعات کار عادلانه‌ایی نبرد و یا به برخورداری از سقف حقوق عادلانه کار- آگاهی پیدا نکند، آزادی برای او یک مفهوم عام مجرد و کلی و ایده‌آلستی خواهد بود! بنابراین تا زمانی که پیشگام در یک جامعه نتواند ضرورت‌ها را بدل به شعور کند هر گونه مبارزه آزادی‌خواهانه سیاسی تنها منجر به جا به جا کردن مستبدین و دیکتاتورها در قدرت خواهد شد و برای ما هیچ دستاورد دیگری در بر ندارد. پس برای تحقق آزادی؛ آنجا که آزادی اجتماعی درک ضرورت تعریف بشود و آزادی یک موضوع آموختنی باشد و نه یک موضوع دادنی یا گرفتنی، در آن صورت جامعه باید تئوری آزادی را از پیشگام (و بیرون از طبقه خود) دریافت نماید یعنی طبقه و جامعه به صورت خود به خودی نمی‌تواند از درون به این آگاهی دست پیدا بکند و از آنجا که آزادی به معنی درک ضرورت‌های اجتماعی می‌باشد، لذا در مبارزه آزادی‌خواهانه یا دموکراتیک ما نمی‌توانیم تنها بر یک بخش از جامعه (مثلاً صرفاً طبقه کارگر) تکیه بکنیم بلکه باید به گروه‌های اجتماعی وسیع‌تری تکیه کرد (که می‌تواند شامل طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا و نیروهای دموکراتیک اعم از دانشجویان و دانش‌آموزان و زنان و قشر متوسط شهری و... شود). ما برای مبارزه آزادی‌خواهانه با تکیه بر بخشی از نیروهای اجتماعی نباید بخش دیگر را که جزء نیروهای متحد ما در مبارزه آزادی‌خواهانه هستند منفرد کنیم.

مطابق این تعریف از آزادی و با این جایگاه از مبارزه دموکراتیک؛ دموکراسی و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی شرط لازم جهت بسترسازی مبارزه سوسیالیستی در یک جامعه می‌باشد، ما در باب سوسیالیسم مطرح کردیم که؛ سوسیالیسم مانند سرمایه‌داری دارای آن مناسباتی نیست که به صورت جبری - خواه جامعه بخواد

خواه نخواهد- تحقق پیدا کند، بلکه سوسیالیسم زمانی در یک جامعه تحقق پیدا می‌کند که تبدیل به شعور و وارد خودآگاهی آن جامعه بشود و آن‌ها بر پایه این شعور و خودآگاهی اقدام به انتخاب سوسیالیسم بکنند؛ و طبیعی است که سوسیالیسم قبلاً باید در بستر این شعور اجتماعی و در بستر مبارزه دموکراتیک «نهاده‌ها» بشود و تا زمانی که سوسیالیسم در عرصه مبارزه دموکراتیک طبقه کارگر و مبارزه سندیکالیستی و شورائی طبقه کارگر نهاده‌ها نگردد امکان تحقق سوسیالیسم به صورت دفعی وجود نخواهد داشت، پس آزادی و مبارزه دموکراتیک شرط تحقق مبارزه سوسیالیستی و نیز تحقق سوسیالیسم به عنوان یک مناسبات در یک جامعه می‌باشد و بدون آزادی و مبارزه دموکراتیک امکان تحقق سوسیالیسم شورائی وجود نخواهد داشت.

برقراری آزادی سیاسی به عنوان یک مرحله مقدماتی و مطلقاً ضروری به وجود می‌آید و تا آزادی سیاسی ایجاد نگردد تحقق سوسیالیسم (آن هم در جامعه استبدادی ایران) با تکیه بر اشکال دیگر و یا توسط مبارزه مخفی میسر نیست چراکه طبقه و نیروهای زحمتکش که بازوی اصلی و تکیه گاه اصلی سوسیالیسم می‌باشند تنها در بستر مبارزات علنی می‌توانند خود را نهاده‌ها کنند و طبقه زحمتکش با تکیه بر تشکیلات نیروهای پیشگام یا گروه‌های دیگر اجتماعی در این طبقه هرگز نمی‌تواند خود را سازماندهی کند بلکه شرط لازم برای آن‌ها مبارزه در بستر تشکیلات خودی است که این تشکیلات تنها در شرایط علنی برای طبقه کارگر ممکن می‌شود. بنابراین وجود آزادی سیاسی در یک جامعه به عنوان یک مرحله مقدماتی و مطلقاً ضروری مطرح است تا سوسیالیسم در آن جامعه تحقق یابد چراکه سازمان‌یابی طبقه کارگر به عنوان یک ضرورت قطعی و جهت تحقق سوسیالیسم در یک جامعه می‌باشد که انجام این مقصود تنها در بستر یک مبارزه دموکراتیک و در فضای باز سیاسی امکان‌پذیر خواهد بود و رهائی طبقاتی طبقه کارگر بدون رهائی سیاسی آن‌ها عملی نیست و رهائی سیاسی طبقه کارگر تنها در بستر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی امکان‌پذیر می‌باشد، البته رهائی طبقاتی و سیاسی طبقه کارگر به توسط مدیریت تشکیلات





عمودی پیشگام به انجام نمی‌رسد بلکه توسط «تشکیلات افقی طبقه سازمان یافته و خودآگاه کارگر» امکان‌پذیر می‌باشد.



ارتداد و آزادی،

زن و دموکراسی،

آزادی سوسیالیستی

و

آزادی بورژوازی



## الف - ارتداد در اسلام فقهائی:

مبانی اندیشه ارتداد در اسلام فقهائی و اسلام قرآنی:

۱ - ارتداد در اسلام فقهائی چه در اسلام فقهائی شیعه و چه در اسلام فقهائی تسنن به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف - ارتداد فکری.

ب - ارتداد عملی، که در اسلام فقهائی جزای هر دو ارتداد در دنیا مرگ می‌باشد.

۲ - تعریف ارتداد فکری در اسلام فقهائی تجدید نظر در فکر و اندیشه می‌باشد.

۳ - ارتداد عملی: برگشت یک فرد از گروه مسلمانان و پیوند سیاسی و اجتماعی او به دشمن به عنوان ستون پنجم دشمن می‌باشد.

۴ - ارتداد در قرآن فقط ارتداد عملی می‌باشد (نه ارتداد فکری) که به معنای جدائی سیاسی و اجتماعی و نظامی فرد یا جمع از جامعه مسلمانان و پیوند او به دشمن جهت جنگ و مبارزه با مسلمانان.

۵ - در هیچ جای قرآن ارتداد معنای فکری ندارد و در سنت رسول اکرم در مدت ۲۳

سال حیات نبوی اش همچنین در دوران حکومت چهار سال و ۹ ماهه امام علی هرگز آزادی فکری تحت عنوان ارتداد فکری نفی نشده است و در هیچ جای قرآن شخص به خاطر اندیشه اش محکوم نشده و آزادی فکر و اندیشه، نه در قرآن و نه در سنت ۲۳ ساله رسول اکرم و امام علی هرگز تحت عنوان ارتداد فکری به چالش گرفته نشده است. در قرآن در باب ارتداد فکری نه در این دنیا و نه در آخرت، نظری اعلام نشده است، لذا هر جا که قرآن موضوع ارتداد را مطرح می‌کند و برای آن اعلام جرم می‌کند، فقط و فقط ارتداد عملی می‌باشد نه ارتداد فکری.

۶ - «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (آیه ۲۵۶ - سوره بقره) که نمایش دهنده آزادی تمام عیار و همه جانبه اندیشه و فکر در اسلام قرآنی می‌باشد و نفی کننده مطلق ارتداد فکری اسلام فقهاتی است. در سال ۲۳ بعثت یعنی درست در سال آخر حیات نبوی پیامبر اکرم اسلام نازل شده است که دلالت بر این امر می‌کند که قرآن و پیامبر اسلام در اوج قدرت اجتماعی و سیاسی خود معتقد به آزادی اندیشه و فکر بوده است (نه در زمانی که مسلمانان در اقلیت و ضعف اجتماعی به سر می‌بردند).

۷ - تاریخ ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اکرم و تاریخ ۵ ساله حکومت امام علی حتی یک نمونه برخورد با آزادی اندیشه تحت عنوان ارتداد فکری را ندارد.

۸ - جنگ رده که در زمان خلیفه اول ابوبکر انجام گرفت، نخستین جنگ با ارتداد فکری بود که توسط آن شیعیان امام علی که در برابر حرکت سقیفه دست به اعتراض فکری و عملی گذاشتند، به شدت از طرف خلیفه اول سرکوب و قلع و قمع شدند و کثیف‌ترین و ضد انسانی‌ترین جنایت در سرکوب آن‌ها توسط لشکر خلیفه اول وارد گردید و در همین جنگ بود که خالد ابن ولید فرمانده لشکر ابوبکر سر مالک بن نویره را در برابر زن و بچه اش برید و در همان جا با همسرش هم بستر شد، که بعداً این عمل ضد انسانی و ضد قرآنی از طرف خلیفه اول نادیده گرفته شد.

۹ - ارتداد فکری یک موضوع اسلام فقهاتی است نه اسلام قرآنی.

۱۰ - ارتداد فکری از طریق تورات تحریف شده و یهودی‌های مسلمان شده و

اسرائیلیات اسلام روایتی وارد اسلام فقهاتی شد (نه از طریق قرآن و سنت رسول و ائمه شیعه).

۱۱ - از نظر اسلام فقهاتی ارتداد فکری به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف - ارتداد فطری.

ب - ارتداد ملی.

۱۲ - در اسلام فقهاتی ارتداد فطری مخصوص آن دسته از مسلمانی است که خود دارای پدر و مادر مسلمان می‌باشند، اما خودشان بنابه دلایلی از اسلام خارج شده‌اند.

۱۳ - جزای ارتداد فطری هم در اسلام فقهاتی شیعه و هم در اسلام فقهاتی اهل تسنن مرگ می‌باشد و هر فرد مسلمان به مجرد اینکه دریابد که فردی مسلمان از یک خانواده مسلمان (در صورتی که آن فرد مرد باشد، نه زن) می‌تواند بدون حکم دادگاه، حکم مرگ را در باب او به اجرا بگذارد و اما در صورتی که فرد مرتد فطری زن باشد با یک درجه تخفیف تا آخر عمر هر روز در پنج نوبت نماز یومیه شلاق بخورد.

۱۴ - ارتداد ملی در خصوص افرادی است که دارای پدر و مادر و خانواده مسلمان نمی‌باشد بلکه تنها از طریق ملیت و کشور مسلمان شده‌اند و بعداً از این مسلمانی بر می‌گردد.

۱۵ - جزای ارتداد ملی در اسلام فقهاتی شیعه و سنی در صورتی که مرتد مرد باشد، سه روز مهلت جهت توبه فکری می‌باشد و در صورتی که مرتد توبه نکند جزای او پس از سه روز مرگ می‌باشد.

۱۶ - تاریخ یهودیت و مسیحیت مشحون از کشتار اندیشمندان تحت عنوان ارتداد فکری می‌باشد.

۱۷ - قرآن و پیامبر اسلام و امام علی و نهج البلاغه به آزادی فکر اعتقاد داشته و آن را به عنوان یک اصل می‌شناسد.

۱۸ - تا زمانی که تکلیف خودمان را با موضوع ارتداد فکری اسلام فقاهتی مشخص نکنیم سخن از آزادی فکر و اندیشه کردن یک شوخی بیشتر نیست.

۱۹ - در اسلام فقاهتی شیعه و سنی مرتد فطری قابل توبه نمی‌باشد و در صورتی که مرد باشد، باید حتماً کشته بشود و اگر زن باشد، باید با یک درجه تخفیف تا آخر عمر در پنج نوبت نماز یومیه شلاق بخورد.

۲۰ - در اسلام فقاهتی زنان مرتد بر مردانشان حرام می‌شوند و مردان مرتد بر زنانشان حرام می‌گردند.

۲۱ - علامه محمد اقبال لاهوری نخستین مسلمان قرآن شناسی بود که در کتاب تجدید بنای فکر دینی در اسلام موضوع ارتداد فکری در اسلام فقاهتی را به چالش کشید. کتاب «تجدید بنای فکر دینی در اسلام» فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - صفحه ۱۹۳ سطر ۴ «در پنجاب همانگونه که هر کس می‌داند مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواست است از شوهر نامطلوب خود جدا بشود ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی چنانکه فقیه بزرگ اندلسی امام شاطبی در کتاب - الموافقات - خویش گفته حافظ پنج چیز است: الف - دین. ب - نفس. ج - عقل. د - مال. ه - نسل. با توجه به این گفته می‌خواهم پرسش که آیا قاعده مربوط به ارتداد چنانکه در کتاب - هدایه - بیان شده از دین و ایمان در این سرزمین حمایت می‌کند؟ نظر به محافظه کاری شدید مسلمانان هند قضات هندی جز این نمی‌توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتاب‌های رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه این است که در عین آنکه ملت در حال حرکت است قانون ساکن و متوقف می‌ماند.»

۲۲ - ده قرن دوران سیاه قرون وسطی در غرب توسط انگیزاسیون با سلاح ارتداد فکری کلیسا آزادی فکری و اندیشه را سرکوب کرده بودند، حتی در این رابطه کلیسا استخوان افرادی را که غسل تعمید نکرده بودند تحت لوای ارتداد فکری از خاک در می‌آوردند و آتش می‌زدند.



۲۳ - موضوع سنگسار در هیچ جای قرآن نیامده است و هر جا هم که مطرح کرده از زبان مشرکین و غیر مسلمانان بوده که قرآن با طرح معنی‌دار آن‌ها در جهت نفی آن‌ها بر آمده است.

۲۴ - موضوع سنگسار هم از طریق تورات و اسرئیلیات وارد اسلام فقهاتی شده است.

۲۵ - در تورات نه تنها برای کفار و مرتدین فردی و اجتماعی جزای سنگسار در نظر گرفته، حتی برای بچه‌ائی که از فرمان پدرش سر پیچی می‌کند جزای سنگسار مطرح می‌کند.

۲۶ - اسلام روایتی ۲۲۰ سال بعد از پیامبر اسلام و اسلام قرآنی شکل گرفت و اسلام فقهاتی پنج قرن بعد از پیامبر تکوین پیدا کرده است.

۲۷ - اولین کتاب اسلام روایتی اهل تسنن که «صحیح مسلم» می‌باشد، ۲۲۰ سال بعد از پیامبر تکوین پیدا کرده است و اولین کتاب اسلام روایتی شیعه ۳۵۰ سال بعد از پیامبر اسلام، تکوین پیدا کرده است.

۲۸ - اسلام روایتی و فقهاتی شیعه ۱۲۰ سال بعد از اسلام فقهاتی و اسلام روایتی تسنن تکوین پیدا کرده است.

## ب - آزادی و دموکراسی:

آنچنانکه در مباحث قبلی سنگ‌هائی از فلاخن در باب تئوری آزادی مطرح کردیم، نخستین اصل تئوری آزادی و دموکراسی این است که آزادی و دموکراسی برای یک جامعه نه دادنی است و نه گرفتنی است، بلکه آزادی و دموکراسی برای یک جامعه یاد گرفتنی است که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم معنای این اصل آن است که تا زمانی که یک جامعه در عرصه پراتیک، طریقه تجربه آزادی و دموکراسی را یاد نگیرد، امکان کسب آزادی و دموکراسی برای او وجود ندارد. دومین اصل تئوری آزادی و

دموکراسی در یک جامعه این است که تا زمانی که در یک جامعه روحیه جمعی به وجود نیاید، امکان تحقق آزادی و دموکراسی در آن جامعه وجود ندارد.

بنابراین در مناسبات زمین‌داری و برده‌داری که بزرگترین مشخصه آن شکل‌گیری رابطه فردی در میان جمع می‌باشد، امکان تحقق آزادی و دموکراسی وجود ندارد (و به همین دلیل بزرگترین آثار منفی استبداد و دیکتاتوری در یک جامعه شکل‌گیری زندگی فردی و روحیه فردگرایی در میان آن جامعه است) لذا تا زمانی که در یک جامعه روحیه جمعی جایگزین روحیه فردی نشود، امکان شکل‌گیری آزادی و دموکراسی در آن جامعه وجود ندارد. بنابراین سؤال فربه و مردافکنی که در اینجا در رابطه با این اصل تئوریک مطرح می‌شود این‌که، روحیه جمعی که بستر ساز دموکراسی و آزادی در یک جامعه می‌باشد، چگونه در یک جامعه شکل می‌گیرد؟

در پاسخ به این سؤال فربه است که باید بگوئیم تنها راه شکل‌گیری روحیه جمعی در یک جمع، حرکت جامعه در دو عرصه عینی و ذهنی می‌باشد. برای شرح این موضوع باید توجه داشته باشیم که روحیه جمعی، بستر ساز تحقق آزادی و دموکراسی در یک جامعه تنها از طریق آموزش نظری صرف حاصل نمی‌شود و یا تنها از طریق فراهم کردن شرایط عینی صرف به وجود نمی‌آید، بلکه بالعکس برای تحقق روحیه جمعی در یک جامعه، این دو عرصه باید در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر شکل بگیرند و به همین دلیل ما امروز در جهان و عصری که به سر می‌بریم شاهدیم که‌ای بسا جوامعی وجود دارند که توسط نظام سرمایه‌داری، تولید جمعی در آن‌ها شکل گرفته است اما از آنجائیکه در این جامعه به علت نظام‌های توتالیتر، امکان شرایط ذهنی جهت شکل‌گیری و تکوین روحیه جمعی وجود ندارد، این جوامع هنوز نتوانسته‌اند به دموکراسی و آزادی اجتماعی دست پیدا کنند.

نمونه آن جامعه خودمان است که به علت اینکه جامعه ایران دارای تجربه‌ای بیش از دو هزار سال حکومت‌های توتالیتر و استبدادی را دارد، طبیعی‌ترین محصول این حکومت‌های دسپاتیزم در جامعه ایرانی بیگانگی نظری با روحیه جمعی است که این خلاء باعث شده است که جامعه ایران گرچه بیش از ۱۵۰ سال است که برای تحقق



دموکراسی و آزادی اجتماعی مبارزه می‌کند، هرگز نتوانسته تاکنون به دموکراسی و آزادی اجتماعی دست پیدا کند و هر زمانی که برای این امر یک انقلاب بزرگ کرده به علت اینکه فاقد آن روحیه جمعی بوده، نتوانسته به سازماندهی تشکیلات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خود دست پیدا کند. در نتیجه همین عدم تشکیلات اجتماعی باعث شده تا همیشه از دامن انقلابات این مردم، استبدادی خطرناکتر از استبداد قبلی قد علم کند، به طوری که ترانه این مردم این شود که «سال به سال دریغ از پارسال.»

به همین دلیل برای تحقق روحیه جمعی باید بر دو مؤلفه عینی و ذهنی به صورت موازی تکیه بکنیم یعنی از یک طرف باید در یک جامعه توسط تولید جمعی شرایط عینی روحیه جمعی را فراهم بکنیم و از طرف دیگر توسط نظام سیاسی دموکراتیک، امکان تجربه دموکراتیک را به وجود بیاوریم و شاید علت اینکه در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران به پیامبر اسلام امر می‌شود که «آن‌ها را عفو کن و با آن‌ها در تمامی امور مشورت کن همین موضوع باشد - ...فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» چراکه این آیه در رابطه با داستان جنگ احد می‌باشد که مسلمانان در سال سوم هجرت به شدت از مشرکین مکه شکست خوردند و بیش از ۷۰ نفر مسلمان کشته شد و از آنجائیکه انتخاب منطقه احد بر پایه شورای بین مردم و پیامبر اسلام صورت گرفته بود، چون در زمان تصمیم‌گیری برای تعیین منطقه جنگی، خود پیامبر معتقد بود بهتر است در خود مدینه بجنگیم چراکه از نظر سوق الجیشی شهر مدینه به علت حصار کوهستانی اطراف آن و جنگیدن مردان در دفاع از خانواده‌شان در مدینه بیشتر اهمیت پیدا می‌کند.

بنابراین پیامبر اسلام معتقد بود که بهتر است در دفاع در برابر حمله مشرکین مکه که جهت انتقام از شکست بدر به مدینه حمله کرده‌اند در مدینه باقی بمانیم و در همین جا بجنگیم، اما جوانان مسلمان مدینه با این پیشنهاد پیامبر اسلام مخالفت کردند و معتقد بودند که نشستن در شهر و خانه و منتظر رسیدن دشمنان شدند دلالت بر ضعف مسلمانان در برابر کفار مکه می‌کند، لذا در این رابطه معتقد شدند که بهتر است برای مقابله با کفار مکه به منطقه احد که بیرون از مدینه می‌باشد برویم. پیامبر

اسلام که اوضاع را چنین دید دستور داد که هر دو نظریه به رأی گذاشته شود چون رأی جوانان مکه که رفتن به احد بودند رأی بیشتری آورد پیامبر فرمان رفتن به احد صادر کرد که بالاخره این جنگ منجر به شکست سهمگین مسلمانان شد؛ لذا بعد از این شکست مسلمانان، علت شکست احد را مشورت پیامبر با مسلمانان مطرح کردند و در همین رابطه به یکباره اصل شورا که قبلاً در آیه ۳۸ سوره شوری به صورت یک اصل مطرح شده بود: «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» به زیر سؤال رفت، لذا در این رابطه بود که قرآن با بیان این امر که «ای پیامبر آن‌ها را عفو کن و بر اصل شورا با آن‌ها ادامه بده» هر چند هزینه این اصل در جنگ احد سنگین تمام شد و حتی نزدیک بود به کشتن خود تو هم بیانجامد، ولی باز اجرای این اصل ارزش آن را دارد که برای آن این همه هزینه داده شود چراکه توده مردم مسلمان در بستر پراتیک با این اصل است که روحیه جمعی پیدا می‌کنند.

به عبارت دیگر با حلوا حلوا کردن که دهان شیرین نمی‌شود باید توسط بسترسازی شورا در تمامی امور زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و معرفتی امکان تکوین روحیه جمعی را در جامعه به وجود بیاوریم. پس هدف از اجرای اصل شورا در زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و معرفتی یک جامعه به وجود آوردن روحیه جمعی در آن جامعه می‌باشد. البته آنچنانکه قبلاً به اشاره مطرح کردیم اجرای اصل شورا در زندگی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی یک جامعه تنها بسترساز عملی تکوین روحیه جمعی می‌باشد، برای نیل به روحیه جمعی باید در کنار اجرای اصل شورا جهت تولید جمعی در آن جامعه بسترسازی بکنیم تا روحیه جمعی در آن جامعه تکوین پیدا بکند. در همین رابطه است که می‌توانیم این چنین نتیجه بگیریم که روحیه فردی امروز جامعه ایران که مانعی جهت تحقق دموکراسی و حرکت تحزب‌گرایانه در میان ایرانیان شده است به علت سه امر تاریخی است:

۱ - سابقه تاریخی حاکمیت نظام‌های توتالیتر و استبدادی در طول ۲۰ قرن گذشته بر مردم ایران.

۲ - تجاوزهای خارجی که در رأس آن‌ها حمله مغول و جنگ‌های ایران و روس در

زمان قاجار و بالاخره دو جنگ بین‌الملل قرار دارد.

۳ - و بالاخره حاکمیت مناسبات زمین‌داری بر زندگی عینی مردم ایران برای قرن‌های دراز تاریخ اقتصادی و لذا در این رابطه است که به ضرر قاطع می‌توان اذعان کرد که تا زمانی که این روحیه جمعی در میان ایرانیان در بستر دو مؤلفه عینی - ذهنی شکل نگیرد، امکان حرکت تحزب‌گرایانه و کسب دموکراسی وجود نخواهد داشت. در عرصه سازماندهی و تشکیلات هم باز مشکل تاریخی جامعه ایران نشأت گرفته از همین آبشخور روحیه فردی می‌باشد، چرا که یکی از اساسی‌ترین علل ضعف مبارزه تحزب‌گرایانه در جامعه ایران به خاطر همین فقدان روحیه جمعی می‌باشد که صد البته در غرب به علت اینکه سرمایه‌داری صنعتی آنها به صورت طبیعی و تاریخی و ساختاری شکل گرفته است، دارای این ضعف اجتماعی نمی‌باشد. سرمایه‌داری صنعتی غرب از آنجائیکه ریشه در سرمایه‌داری تجاری خود آنها دارد لذا به صورت ساختاری و تاریخی پله پله رشد کرده است تا به این مرحله از تکامل رسیده است.

همین پروسس طبیعی سرمایه‌داری در غرب باعث شده تا به موازات رشد و تکوین سرمایه‌داری صنعتی غرب، نیروی کار پرولتاریای صنعتی که بازوی کار سرمایه‌داری صنعتی می‌باشد شکل بگیرد. تکوین پرولتاریای صنعتی در بستر سرمایه‌داری صنعتی غرب دارای یک مشخصه روانشناسی اجتماعی می‌باشد که آن مشخصه روحیه جمعی کار است و همین روحیه جمعی کار در غرب است که باعث گردیده که از قرن هیجدهم تاکنون یعنی بیش از ۲۰۰ سال حرکت تحزب‌گرایانه در جامعه غربی ریشه تاریخی پیدا کند و در بستر همین حرکت تحزب‌گرایانه غرب است که دموکراسی در غرب حتی در شکل معیوب بورژوازی نه سوسیالیستی آن توانسته است دارای ریشه تاریخی بشود، برعکس این در جامعه ما به علت فقدان همان روحیه جمعی گرچه از دهه هشتاد قرن دوازده هجری یعنی بیش از ۱۱۰ سال از تلاش روشنفکران ایرانی جهت انجام حرکت تحزب‌گرایانه در جامعه ایران می‌گذرد اما تا این زمان به علت فقدان همین روحیه جمعی در جامعه ایران، این تلاش



ت حزب‌گرایانه روشنفکران ایران نتوانسته است به بار بنشیند و فقدان همین حرکت حزب‌گرایانه در جامعه ایران باعث شده تا بستر برای حرکت‌های کاریزماتیک آماده شود؛ لذا در همین رابطه است که می‌بینیم به موازات شکل‌گیری یک کاریزمات فوراً عکس او توسط این توده‌های محروم ایران در ماه می‌رود و پس از اینکه عکس او در ماه رفت، اطراف آن شروع به سینه زدن می‌کنند و از این زمان است که شعار توده‌های ایران می‌شود «کی برود و کی بیاید» و به جای آنکه بگویند «چه برود و چه بیاید» از این مرحله است که یک دیکتاتور می‌رود و یک دیکتاتوری خشن‌تر از دیکتاتور قبلی جایگزین آن می‌شود و از این طریق است که تاریخ ایران مشحون از دیکتاتورها و مستبدین می‌باشد و شاید یکی از دلایلی که باعث شده که جامعه ایران از قرن دهم در برابر جامعه ترکان عثمانی به طرف مذهب تشیع صفوی میل تاریخی پیدا کند، همین موضوع کاریزماطلبی جامعه ایران به علت فقدان روحیه جمعی بوده است.

زیرا بزرگترین مشخصه شیعه صفوی که امروز مذهب و عقیده جامعه ایرانی را تشکیل می‌دهد علاوه بر مانیفست بحار الانوار اسلام روایتی ملامحمدباقر مجلسی و مانیفست جامعه عباسی اسلام فقهاتی شیخ بهائی، خود اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی و اسلام ضریح و قبر و مرثیه شاه عباس می‌باشد که در زیر همه جنایات تاریخی و ضد انسانی‌اش خودش را کلب آستانه علی ابن موسی رضا می‌دانست و با پای برهنه به زیارت آن‌ها می‌رفت تا اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام فقهاتی و اسلام نوحه و مرثیه و ضریح طلائئ را جایگزین اسلام قرآنی و اسلام علوی و اسلام نهج البلاغه و اسلام ابراهیمی بکند، وزیر عزاداری نصب کرده بود تا با تاسی از عزاداری کلیسا بر پای صلیب مسیح از عاشورای تاریخی حسین، عاشورای مرثیه و عزا و نوحه و اشک و آه بسازند و برای چهارصد سال، یک دریا اشک چشم از مردم ایران بگیرند تا از حسین عاشورا، حسین صفوی بسازند برای تکوین اسلام شفاعتی تا توسط این اسلام شفاعتی ده میلیارد تومان خرج ضریح طلائئ امام حسین بکنند و این ضریح را شهر به شهر بچرخانند تا حسین شهید تاریخ را مانند رضای

شاهد هشتم شیعه علوی، زندانی طلا و ضریح بکنند و امام زمان را در چاه جمکران زندانی بکنند و قبری جدید و طلایی برای فاطمه زهرا در کنار امام علی بر پا بکنند و حول هر شهر دیار امام زاده‌ائی حتی در شکل مصنوعی آن بر پا بکنند تا اسلام قبر و ضریح و شفاعت، جانشین اسلام قرآن و اسلام آزادی و اسلام عدالت بکنند تا توده‌های ایرانی به ضریح‌پرستی و قبرپرستی و کاریزماسازی عادت بدهند.

به این ترتیب است که از قرن دهم هجری روحیه فردگرایی ایرانی توانست در کانتکس شیعه صفوی چهره عقیدتی و مذهبی به خود بگیرد و مذهب شیعه صفوی برای جامعه ایران نمایش تنوریک و عقیدتی یک مذهب فردی و کاریزماساز بشود و پناهگاهی بشود تا جامعه ایرانی بتواند در کانتکس آن روحیه فردگرایی خود را که معلول جنگ مغول و نظام‌های سیاسی مستبد و مناسبات زمین‌داری بود، تبیین عقیدتی و مذهبی بکند و از اینجا بود که شیعه صفوی بستری شد تا اسلام روایتی مجلسی و اسلام فقاهتی شیخ بهائی و اسلام زیارتی شیخ عباس قمی و اسلام ولایتی ملا احمد نراقی و اسلام شفاعتی شاه عباس صفوی در شعار و دثار آن خود را بپوشاند.

در عرصه حرکت تشکیلاتی هم باز در جامعه ایران قضیه به همین ترتیب می‌باشد چراکه در ۱۵۰ سال گذشته از زمانی که نخستین حرکت تشکیلاتی در بستر مبارزه مشروطه خواهی ملت ایران شکل گرفت تا امروز، ما شاهد هیچ تشکیلات فراگیر استخوان‌داری نبوده‌ایم. دلیل این امر باز برمی‌گردد به همان موضوع روحیه فردگرایانه و غیر جمعی جامعه ایرانی و علت اینکه می‌بینیم در مبارزه تشکیلاتی استراتژی نظامی‌گری و چریکی و ارتش خلقی در طول ۱۵۰ سال گذشته در جامعه ایران بیش از استراتژی حزب‌گرایانه و سازمان‌گر درازمدت سیاسی و صنفی دارای جایگاه تاریخی می‌باشد، باز ریشه در همین روحیه فردگرایانه و کاریزماطلبی جامعه ایرانی دارد، چراکه تنها در بستر تشکیلات چریکی و ارتش خلقی است که تشکیلات به صورت دسپاتیزم شکل می‌گیرد. کاریزما مانند تشکیلات حوزه فقاهتی پیدا می‌شوند و مبارزه صورت کوتاه مدت پیدا می‌کند و حرکت یک طرفه تشکیلات از بالا به پائین مادیت پیدا می‌کند، اطاعت از مافوق و کورکورانه حاصل می‌شود و

شورا و مشورت از بین می‌رود و هر گونه حرکت دموکراتیک چه در عرصه اندیشه و چه در عرصه شوراها نابود می‌شود و خلاصه فردپرستی و تشکیلاتپرستی حاصل می‌شود.

## ج - زن و دموکراسی:

از حیاتی‌ترین موضوعاتی که پیوند تنگاتنگ با موضوع دموکراسی دارد، موضوع زن است. به طوری که آنچنانکه تروتسکی می‌گوید «معیار سنجش آزادی اجتماعی و دموکراسی در هر جامعه‌ای حقوق و جایگاه تاریخی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی زن در آن جامعه است»، به عبارت دیگر تنها شاخصی که توسط آن می‌توانیم به ارزیابی جایگاه آزادی و دموکراسی در یک جامعه بپردازیم حقوق زن در آن جامعه است.

به عبارت دیگر اگر می‌بینیم امام محمد غزالی در کتاب «نصیحه الملوک» خود زن را یک حیوان تبیین می‌کند نه یک انسان، یا ملاصدرا در «اسفار» و ملاهادی سبزواری در منظومه خود از نظر خلقت، ذات زن را غیر انسانی می‌بینند و تنها برای زن صورت انسانی قائل هستند تا توسط آن مرد بتواند به صورت کارخانه جوجه کشی تولید مثل بکند، یا مهندس مهدی بازرگان در مجلس اول رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۵۹ دنبال طرحی است تا توسط آن زنان ایرانی را خانه‌نشین بکند و از کار اجتماعی و اقتصادی آن‌ها جلوگیری نماید، همه این اندیشه‌ها دلالت بر همان گرایش غیر دموکراتیک صاحبان این تفکر می‌کند و صد البته در خصوص تاریخ گذشته ایران زمین، یکی از دلایلی که از ۲۰۰۰ سال پیش تاکنون دموکراسی و آزادی اجتماعی نتوانسته است در جامعه ایران ریشه تاریخی و ساختاری پیدا بکند، همین جایگاه مقوله زن در تاریخ ایران بوده که تقریباً از همان آغاز تاریخ ایران تا این زمان زن ایرانی به انحای مختلف تحت عنوان‌های مختلف سنتی و مذهبی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی سرکوب شده و تمامی حقوق طبیعی و سیاسی او نادیده گرفته شده است و در همین رابطه تا زمانی که ما تکلیفمان را با این مقوله فربه



مشخص نکنیم، امکان شکل‌گیری آزادی و دموکراسی در جامعه ایران وجود نخواهد داشت. برای تبیین این موضوع بهتر است ابتدا موضوع زن و جایگاه حقوقی او را از زبان خود قرآن شروع بکنیم و در قیاس تطبیقی با ادیان دیگر و اندیشه‌های دیگر فلسفی، ببینیم که قرآن جایگاه زن را چگونه تبیین می‌کند تا با مقایسه با جایگاه زن در قرآن، ببینیم امروز جایگاه زن در جامعه ایران امروز و در اندیشه اسلام فقهاتی حاکم چگونه می‌باشد.

## د - زن در قرآن و مقایسه تطبیقی زن قرآن با زن تورات تحریف شده:

۱ - در قرآن تبیین فلسفی و حقوقی زن را در داستان آدم و خلقت اولیه انسان مطرح کرده است.

۲ - آدم در داستان خلقت قرآن نماینده نوع انسان است نه نماینده جنسیت انسان.

۳ - در قرآن اصلاً اسم حوا به عنوان زوجه یا زن آدم نیامده است و این اندیشه و کلمه از تورات و اسرئیلیات توسط یهودیان مسلمان شده، وارد اندیشه مسلمانان شده است.

۴ - در قرآن حتی برای یکبار هم لفظ زوجه برای آدم به کار نرفته است، بلکه بالعکس هر جا در باب زوجه آدم می‌خواسته صحبت بکند اصطلاح زوج به جای زوجه به کار برده است - که زوجه با زوج به لحاظ ادبی فرق می‌کند - چراکه معنی زوجه یعنی زن در صورتی که معنی زوج یعنی جفت که پر واضح است که جفت معنی زن نمی‌دهد.

۵ - در قرآن هرگز مطرح نشده که زوجه آدم از دنده چپ یا از تن مرد و آدم خلقت پیدا کرده است و طرح این موضوع که حوا از دنده چپ آدم تکوین پیدا کرده است برای اولین بار در تورات تحریف شده مطرح شده است و از طریق اسرئیلیات توسط یهودیان مسلمان شده وارد اسلام روایتی شده است. تورات سفر تکوین - فصل دو - آیات ۲ تا ۲۳ «پس خداوند برای نجات آدم از تنهائی برای او معاونی خلق کرد - پس

از تن آدم را هنگام خواب دندهائی از قسمت چپ او بیرون آورد پس خداوند از آن دنده چپ یک زن به نام حوا آفرید».

بنابراین اصل، در تورات تحریف شده، خود آدم به عنوان مرد است که حوا یا زن از دنده چپ او آفریده شده و سپس، پس از آفریده شدن حوا از دنده چپ او خود این حوا یا زن از نظر تورات عامل فریب دادن آدم در بهشت می‌شود و در همین رابطه است که آدم در تورات به خدا می‌گوید «این زنی که تو از من ساختی از میوه درختی به من داد که من آن را خوردم. پس خداوند به زن گفت این چه کار بود که کردی. زن به خداوند گفت: که مار مرا اغوا کرد. پس خداوند به مار گفت: که تو از جمع حیوانات ملعون شدی و لذا بر شکمت راه خواهی رفت و از خاک خواهی خورد و خداوند به حوا گفت: که من درد زایمان و حامله شدن تو را افزون می‌کنم لذا با درد خواهی زائید و اختیار تو با شوهرت خواهد بود و خداوند به آدم گفت: از آجائیکه تو هم از میوه خوردی باید از بهشت خارج شوی.»

۶ - در تورات تحریف شده، اصل و اساس مرد است و به خاطر مرد، زن آفریده می‌شود و این زن است که عامل گمراهی مرد می‌گردد و عامل خروج آدم از بهشت زن بوده است.

۷ - در آیه ۱ - سوره النساء «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...» کلاً معتقد است که مرد و زن از یک نفس واحد خلق شده‌اند، یعنی نه مرد از زن خلق شده و نه زن از مرد، بلکه هم مرد و هم زن به صورت مساوی مولود یک نفس واحد دیگر می‌باشند.

۸ - زوج که قرآن مطرح می‌کند با زوجه متفاوت می‌باشد چراکه جمع زوجه می‌شود زوجات، که اصلاً در این رابطه در قرآن مطرح نشده است.

۹ - در قرآن با طرح آدم، نوع انسان مورد خطاب است نه جنسیت مرد یا زن.

۱۰ - در قرآن در داستان آفرینش، انسان اصلاً موضوع جنسیت مطرح نمی‌شود بلکه نوع انسان به صورت واحد در نظر می‌گیرد و منش خلقت آن‌ها را از نفس واحد

دیگری مطرح می‌کند.

۱۱ - امتحان انسان در بهشت، در قرآن - اصلاً روی جنسیت نیست، بلکه روی نوع انسان است.

۱۲ - در قرآن آدم و زوج است نه آدم و زوجه، بدین ترتیب در قرآن آدم دلالت بر نوع انسان می‌کند نه جنس مرد.

۱۳ - زوج آدم در قرآن جفت آدم است نه زن آدم.

۱۴ - در سوره اعراف ۳۳ بار زوج یا ضمیر تثنیه و هر دو به کار رفته است.

۱۵ - در اصطلاح زوج برعکس زوجه، اصلاً برتری جنسی وجود ندارد بلکه بالعکس کاملاً تساوی جنسی وجود دارد.

۱۶ - از آنجائیکه قرآن دخالت سیاسی را توسط امر به معروف و نهی از منکر مطرح می‌کند و امر به معروف و نهی از منکر را در قالب نقد قدرت در قرآن معنی دارد، در طرح فاعل امر به معروف و نهی از منکر این امر هم وظیفه مرد می‌داند و هم وظیفه زن و بدین ترتیب معتقد به زن سیاسی در کنار مرد سیاسی است.

۱۷ - در قرآن هرگز - مانند تورات تحریف شده - گناه اولیه آدم در خوردن میوه به گردن زن نیانداخته است.

۱۸ - در تمامی آیات قرآن در باب آفرینش، داستان خلقت به صورت تثنیه و دو نفری ذکر شده و در هیچ جا طرح این داستان صورت انفرادی ندارد.

## و - دموکراسی و آزادی:

۱ - دموکراسی، دارای تاریخ ۲۵ قرن می‌باشد که برای اولین بار در آتن در پنج قرن قبل از میلاد توسط سقراط مطرح گردید و نخستین شهید راه دموکراسی خود سقراط بود که در این رابطه مجبور شد جام شوکران را بنوشد و علت مخالفت افلاطون با

دموکراسی به خاطر شهادت معلم‌اش سقراط بود.

۲ - افلاطون اریستوکراسی را جایگزین دموکراسی سقراطی کرد، اریستوکراسی افلاطون بر پایه تز حاکمیت فلاسفه و حکما بر قدرت سیاسی بود همان پروژه‌هایی که الگویی شد تا خمینی در دهه چهل تز ولایت فقیه خودش را در کانتکس اندیشه افلاطون مطرح کند، با این اختلاف که خمینی حاکمیت فقها را جایگزین حاکمیت فلاسفه افلاطون کرد.

۳ - گرچه ارسطو شاگرد افلاطون بود اما ارسطو تز ولایت فلاسفه افلاطون را رد کرد و به جای آن معتقد به همان تز دموکراسی سقراط شد.

۴ - بزرگ‌ترین فاجعه‌ای که توسط بنی‌عباس در ترجمه آثار ارسطو و افلاطون در میان مسلمانان انجام گرفت این بود که در ترجمه فلسفی و منطقی، آثار ارسطو را که بر منطق صوری استوار بود ترجمه کردند اما در عرصه سیاست آثار سیاسی ارسطو که در حمایت دموکراسی بود، در میان مسلمان عمداً توسط بنی‌عباس ترجمه نشد و به جای آن آثار سیاسی افلاطون ترجمه شد که باعث گردید از قرن چهارم یک حرکت ضد دموکراسی در میان مسلمانان از سرگرفته شود که میوه نهایی این تز ضد دموکراسی، همین تز ولایت فقیه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران می‌باشد که مدت بیش از ۳۴ سال است که دمار از تاریخ و ملت ایران در آورده است. آبخور اولیه و فلسفی این تز آنچنانکه مطرح کردیم اندیشه‌های فلسفی افلاطون بود که بر تز ولایت فلاسفه در کانتکس اریستوکراسی به عنوان آلترناتیو تز دموکراسی سقراط مطرح شد.

۵ - دموکراسی آنتی یا دموکراسی سقراطی از همان آغاز دارای معایبی بوده که این معایب تا این تاریخ از پروژه دموکراسی بر طرف نشده است. این معایب عبارتند از:

الف - اشکال عمده دموکراسی آنتی یا دموکراسی سقراطی توزیع ناعادلانه قدرت در اشکال مختلف سه گانه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت فرهنگی می‌باشد. به این دلیل که از آنجائیکه جامعه آنتی که سقراط تز دموکراسی در آن

مطرح کرد یک جامعه برده‌داری بود که بیش از نیمی از جمعیت آتن به دلیل برده بودن، نه صاحب حق سیاسی بودند و نه صاحب حق اقتصادی و فرهنگی؛ لذا طبیعی بود که وقتی بیش از نیمی از مردم آتن محروم از حقوق بودند دموکراسی به عنوان بستر توزیع عادلانه قدرت در چنین جامعه‌ائی تنها در خدمت برده‌دارها و قدرت حاکم بود، نه برده‌ها و طبقه محکوم.

ب - اشکال دوم دموکراسی آتنی سقراط در این بود که وسایل ارتباط جمعی به جای اینکه در خدمت مردم باشد در خدمت حکومت و طبقه حاکم بود که خود این امر عامل کشتن سقراط و فرار افلاطون از آتن پس از مرگ سقراط شد، چراکه اتهام اصلی سقراط ایراد سخنرانی و بیدار کردن افکار مردم بود و به همین دلیل سقراط در دادگاه خود، آن جمله معروف را مطرح کرد که «من یک خرمگس هستم که برای بیدار کردن مردم آتن آفریده شده‌ام.»

۶ - دموکراسی بر پایه اندیشه ژان ژاک روسو عبارت است از، انتقال حق حاکمیت از شخص خودکامه پادشاه و ... به ملت است.

۷ - اهمیت اندیشه روسو در تعریف دموکراسی در سلب منشاء قوای حکومت از شاه، سلطنت، شیخ، کلیسا و ولایت فقیه به مردم و ملت می‌باشد.

۸ - اشکال تعریف روسو از دموکراسی در این است که در این اندیشه حق ملت یا حقانیت حکومت با اکثریت رأی مردم تعریف می‌شود.

۹ - در تعریف روسو از دموکراسی، اقلیت جایگاه مشخصی در دموکراسی ندارد.

۱۰ - بر پایه اندیشه روسو در آلمان، اکثریت پارلمان به هیئت رأی دادند و بنابراین هیئت از مشروعیت لازم برخوردار بود.

۱۱ - مبنای اندیشه روسو در تعریف دموکراسی مطلقیت اراده اکثریت است.

۱۲ - تا پیش از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ کلاً ملت و توده‌ها در غرب موضوع سیاست نبودند و همه توده‌ها رعیت و نوکران شاه و کلیسا بودند، بی‌هیچ

### حقوق و حقی.

۱۳ - از آنجائیکه روسو دموکراسی را بر پایه انتقال حاکمیت سیاسی از بالائی‌ها به پائینی‌ها تعریف می‌کرد، انقلاب کبیر فرانسه به علت اینکه برای اولین بار اقدام به این امر تاریخی کرد، نماینده پروژه روسو بود.

۱۴ - منتسکیو برعکس روسو در تعریف دموکراسی به تقسیم قوای حکومت‌گران تکیه می‌کرد و تفکیک قوا به سه قوه مقننه و مجریه و قضائیه از ره‌آوردهای اندیشه منتسکیو در باب دموکراسی می‌باشد.

۱۵ - بنابراین تفاوت تعریف دموکراسی در اندیشه روسو و منتسکیو که هر دو از اندیشمندان و تئوریسین‌های بزرگ دموکراسی می‌باشند در این است که در اندیشه روسو، بر انتقال قدرت سیاسی از بالائی‌ها به توده‌ها تکیه می‌کند اما در اندیشه منتسکیو، بر تفکیک قوا در دست بالائی‌ها تکیه می‌شود.

۱۶ - اشکال عمده روسو و منتسکیو در تعریف از دموکراسی در این است که هر دو در تعریف از قدرت فقط در کانتکس قدرت سیاسی خلاصه می‌کنند و به قدرت اقتصادی و قدرت فرهنگی و معرفتی در جامعه کاری ندارند.

۱۷ - تفاوت اندیشه روسو و منتسکیو در تعریف از دموکراسی در این است که روسو بر منشاء قدرت تکیه می‌کند، اما منتسکیو بر تفکیک قدرت.

۱۸ - بنابراین بر پایه اندیشه روسو می‌توانیم دموکراسی را اینچنین تعریف بکنیم «دموکراسی عبارت است از تعیین نظام سیاسی حکومت توسط اراده ملت به عنوان شهروندان متساوی الحقوق در برابر قانون.»

۱۹ - بر پایه اندیشه روسو در کانتکس تئوری دموکراسی، منشاء حکومت سیاسی نه الهی است و نه تنفیذ شده از طرف امام زمان و نه موروثی است و نه ربطی به جبریت تاریخی دارد، بلکه تنها رأی اکثریت مردم در هر شرایطی تعیین کننده منشاء قدرت سیاسی می‌باشد.

۲۰ - آنچنانکه لنین هم مطرح می‌کرد هرگز با بی‌اعتنائی به دموکراسی بورژوازی نمی‌توان به دموکراسی سوسیالیستی رسید. به عبارت دیگر مسیر دموکراسی سوسیالیستی از دل دموکراسی بورژوازی می‌گذرد، چراکه در کانتکس دموکراسی بورژوازی:

الف - حق انتخاب کردن؛

ب - حق انتخاب شدن؛

ج - حق تحزب؛

د - حق سندیکا؛

ه - پذیرش تکرر احزاب و نهادهای مدنی، برای جامعه حاصل می‌شود.

زیرا احزاب و نهادهای مدنی در جوامع دموکراسی نهادهائی هستند که مستقل از حکومت عمل می‌کنند که این عمل منتهی به تقسیم قدرت سیاسی - اجتماعی در دموکراسی بورژوازی و در جوامع دموکراسی سوسیالیستی احزاب و سندیکاها و نهادهای مدنی مستقل از حکومت باعث تقسیم قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جوامع می‌شود.





مبانی نظری

استعداد

در ایران



## الف - گرایش به جایگزینی الگو به جای تحلیل مشخص از اوضاع مشخص:

یکی از آفت‌های جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران که - در طول بیش از ۱۵۰ سالی که از عمر آن می‌گذرد - هنوز نتوانسته‌اند با آسیب‌شناسی ساختاری از آن رهائی پیدا کند همین آفت گرایش به جایگزینی الگو به جای تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه ایران در نظریه پردازی روشنفکران ایرانی اعم از مذهبی و لائیک می‌باشد. به همین دلیل از نیمه دوم قرن نوزدهم و به خصوص از بعد از شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس که پیشگامان نظری و روشنفکران مذهبی و لائیک ایرانی توانستند در مقایسه جامعه ایرانی با جوامع غربی (از بعد از ورود به مدرنیته و بعد از انقلاب کبیر فرانسه و بعد از رنسانس و نهضت پروتستانیسم و تثبیت نظام سرمایه‌داری و دستیابی جوامع غربی به توسعه سیاسی و اقتصادی) به انحطاط آگاهی نسبت به جامعه ایران دست پیدا کنند، از آنجائیکه بسترهای فهم این روشنفکران در عرصه انحطاط آگاهی و مقایسه جامعه ایران با جوامع مغرب زمین به مدرنیته رسیده پیش از آنکه کانتکس‌های معرفتی و فلسفی و عقلانی باشد، عرصه‌های ابزاری و تکنولوژیک بود، این امر باعث گردید تا پیشقراولان نظری جامعه ایران از همان آغاز در عرصه معرفت‌شناسی پروژه انحطاط آگاهی رویکرد

ابزاری جایگزین رویکرد عقلانی کنند.

البته نکته‌ای که در اینجا طرح آن ضرورت پیدا می‌کند اینک نخستین بسترها و اولین خاکریزی که توسط آن پیشقراولان و روشنفکران لائیک و مذهبی جامعه ایران و جوامع مسلمان و جوامع مشرق زمین توانستند در مقایسه با جوامع مغرب زمین به انحطاط آگاهی برسند عرصه‌های جنگ‌های نظامی و مقایسه اسلحه‌های نظامی سنتی با سلاح‌های نظامی مدرن غربی بود. به عبارت دیگر نخستین طلوعه و جرعه انحطاط آگاهی روشنفکران ایرانی و جوامع مسلمان و مشرق زمین احساس عقب ماندگی تکنولوژی نظامی در چارچوب مقایسه سلاح‌های مدرن ساخت مغرب زمین با سلاح سنتی خودی بود که عامل شکست نظامی این کشورها می‌شد و در کشور ما هم نخستین عاملی که جرعه انحطاط آگاهی در اذهان روشنفکران و پیشگامان جامعه ایران را زد، موضوع شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و تحمیل قراردادهای یکطرفه گلستان و ترکمنچای بر دولتمردان ضعیف قاجار بود که توسط آن بخش بزرگی از خاک ایران جدا شد و به خاک روسیه آن زمان ملحق گردید.

شکست نظامی دولتمردان ضعیف قاجار در جنگ ایران و روس (از آنجائیکه از بعد از شکست اشرف افغان در دوران شاه سلطان حسین صفوی همان سلطان ذلیل و مفلوک صفویه) بزرگترین زلزله‌ای بود که وجدان ملی مردم ایران را به چالش کشید البته پس‌لرزه‌های مثبت این زلزله تکوین جنین انحطاط آگاهی در اذهان نیروهای پیشگام و پیشقراولان نظری و روشنفکران مذهبی و لائیک جامعه ایران بود بطوریکه جنبش روشنفکری جامعه ما از این مرحله تاریخی تکوین پیدا کرد و البته مشخصه اصلی این جنبش این بود که تقریباً تمامی بنیانگذاران آن یا مستقیم از فرنگ برگشته بودند و تحصیل کرده اروپای بعد از انقلاب کبیر فرانسه بودند و یا مانند سیدجمال الدین اسدآبادی آگاه به مدرنیته و توسعه اقتصادی سیاسی جوامع غربی بعد از اسکولاستیک و فئودالیسم اروپا و در رأس آن‌ها فرانسه بعد از انقلاب کبیر فرانسه بودند.

به همین دلیل با روشن شدن جرعه انحطاط آگاهی در اذهان پیشگامان ذهنی و

نظری جامعه ایران در کانتکس شکست‌های متوالی نظامی ایران در جنگ با روس، نهضت روشنفکری ایران آغاز گردید اما نخستین مشخصه نهضت تحول‌خواهانه جامعه ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم تعدد راهکارهای اتخاذی آن‌ها جهت نجات از انحطاط جامعه ایران بود، بطوریکه از الگوهای مختلف تقلید از غرب افرادی مانند فتحعلی خان آخوندزاده و بعداً میرزا ملکم خان و سیدحسن تقی زاده گرفته تا راهکار بازگشت به قدرت نظامی عساکر جرار و سلاطین جبار قرن چهارم و پنجم سیدجمال و تکیه تقلیدی ابزاری میرزا تقی خان امیرکبیر و عباس میرزا بیانگر این راهکارهای متفاوت بودند که البته خروجی نهائی این تعدد گرایش‌ها و راهکارها و راهبردها، انقلاب مشروطیت مردم ایران بود که برای اولین بار در سر آغاز قرن بیستم میوه تلاش تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران در عرصه تاریخ و جهان و کشورهای پیرامونی به نمایش گذاشت.

علیرغم اینکه این انقلاب به دلیل سلطه و جایگزینی ایل‌ها و آل‌ها و هژمونی روحانیت حوزه‌های ففاهتی به جای مردم و دخالت کشورهای متروپل غربی در نهایت و در مرحله دوم انقلاب مشروطیت به شکست انجامید، اما بزرگترین دستاوردی که انقلاب مشروطیت و شکست انقلاب مشروطیت برای جامعه ما به ارمغان آورد اینک:

۱ - هر چند انقلاب مشروطیت نخستین طلوعه حرکت تحول‌خواهانه خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تثبیت سیاسی و اقتصادی نظام استثمارگرانه و استعمارگرانه و استثمارگرانه سرمایه‌داری در مغرب زمین بود ولی از آنجائیکه چه در عرصه بسترسازی نظری و ذهنی و سوپژکتیوی این انقلاب و چه در چارچوب تکوین شعارها و برنامه‌ها و قانون اساسی پیشقراولان حرکت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران به جای تکیه بر تحلیل مشخص از شرایط مشخص تاریخی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جامعه ایران اقدام به الگوبرداری از جوامع مغرب زمین بعد از انقلاب کبیر فرانسه و پروتستانسیم و رنسانس کردند، همین جایگزین شدن الگوبرداری به جای تحلیل

مشخص برای ارائه برنامه و راهکار و راهبرد مشخص، عامل شکست پروژه تحول‌خواهانه روشنفکران و پیشقراولان و پیشکسوتان حرکت روشنگری جامعه ایران و شکست انقلاب مشروطیت شد بطوریکه نه در بخش مذهبی و نه در بخش لائیک روشنفکران پیشکسوت جامعه ایران در آن زمان حتی برای نمونه هم مشاهده نشد که جریانی یا جمعی یا حتی فردی برای اتخاذ راهکار و راهبرد خود به جای کپی‌برداری از مدل‌های غربی، خود را مجبور به فهم و شناخت سنت و فرهنگ و مناسبات اقتصادی و ساختار سیاسی جامعه ایران بدانند و به همین دلیل مانیفست منظومه نظری و ذهنی و سوژکتیوی انقلاب مشروطیت الگوبرداری‌های یکطرفه از دستاورد انقلاب کبیر فرانسه آن هم در شکل ابزاری و سیانسی و سیاسی آن بود نه مانند پروسس تحول‌خواهانه جوامع مغرب زمین در صورت تحول معرفت‌شناسانه و فلسفی و عقلانی.

۲ - هر چند جرعه استارت جنبش روشنفکری ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم مولود مقوله انحطاط آگاهی شاخه‌های مختلف مذهبی و لائیک پیشقراولان نظری و ذهنی و سوژکتیوی جامعه ایران بود، اما از آنجائیکه تبیین و تحلیل این پیشقراولان جنبش روشنفکری جامعه ایران از موضوع انحطاط جامعه ایران متفاوت بود لذا راهکارها و نسخه‌های ارائه شده جهت نجات جامعه ایران از انحطاط اقتصادی و سیاسی و تاریخی و فرهنگی این پیشقراولان از همان آغاز صورتی متفاوت پیدا کرد که البته منهای تفاوت ظاهری این راهکارها وجه مشترک راهکارهای جنبش ضد انحطاطی جامعه ایران عبارت بودند از:

الف - تکیه تحول‌خواهانه خارج از مناسبات اقتصادی و خارج از معرفت‌شناسانه و غیر عقلانی و فلسفی کردن جهت نجات از انحطاط جامعه ایران بود که خروجی نهائی آن تسلیم شدن به توسعه مدرنیته از طریق مناسبات سرمایه‌داری بود.

ب - رویکرد ابزاری و سیانسی صرف داشتن در تقلید از پروژه توسعه و مدرنیته مغرب زمین به علت انحطاط آگاهی پیشقراولان جنبش روشنفکری ایران

در عرصه شکست نظامی جنگ‌های ایران و روسیه، مشهور است که می‌گویند عباس میرزا تنها روشنفکر انحطاط آگاه خاندان قاجار زمانی که شکست نظامی ایران در جنگ ایران روسیه برایش مسجل شده بود از آنجائیکه تحلیل ابزاری و تکنولوژیک و تسلیحاتی (نه تحلیل فرهنگی، ساختاری، اقتصادی، تاریخی و سیاسی) از این شکست می‌کرد، سفیر فرانسه را فراخواند و از او خواست که با ارائه تحلیلی از سلاح‌های مدرن و ارتش کلاسیک و منظم روسیه انحطاط نظامی ارتش ایران در این جنگ را تبیین ابزاری نماید.

آنچنانکه شاه اسماعیل صفوی وقتی که در عرصه شکست جنگ چالدران برای نخستین بار خود را در برابر سلاح نظامی جدید و مدرن توپخانه و تفنگ عثمانیان می‌دید به جای فهم انحطاط جامعه ایران به لحاظ عقلانی و فرهنگی و تاریخی و اقتصادی و سیاسی و معرفت‌شناسانه از آنجائیکه برای فهم شکست جنگ ایرانیان در این جنگ با ترکان عثمانی تصمیم گرفت تا شخصاً با حضور خودش در صحنه جنگ علت یابی نماید، مشهور است که می‌گویند، به علت اینکه در آن زمان افراد لشکر عثمانی گلوله تفنگ خود را در دهانشان می‌گذاشتند و بعد تک تک از دهانشان در می‌آوردند و در لوله تفنگ قرار می‌دادند از آنجائیکه شاه اسماعیل صفوی تا آن زمان تفنگ ندیده بود، زمانی که مشاهده کرد که این افراد لشکر عثمانی از دهانشان چیزی در می‌آوردند و در لوله تفنگ قرار می‌دهند و با آن لشکر صفویه را منهزم می‌سازند تصور کرد که این‌ها تف یا آب دهانشان در لوله تفنگ قرار می‌دهند و از دور آب دهان خود را به طرف لشکر شاه اسماعیل پرتاب می‌کنند، از همان جا با نامرد خواندن لشکر عثمانی که از دور می‌ایستند و با آب دهان یا تف به لشکر او حمله می‌کنند به علت اینکه دیدگاه ابزاری نسبت به موضوع داشت آن اسلحه را تفک خواند که بعداً با اضافه کردن نون از طرف ترک‌ها این تفک بدل به تفنگ شد.

قابل ذکر است که جنگ چالدران در قرن هفدهم یعنی سیصد سال بعد از شروع نهضت روشنگری و رنسانس اروپا اتفاق افتاد به همین دلیل با اینکه دویست سال قبل از جنگ چالدران عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در قرن هشتم هجری در جلد

دوم کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ» خویش با اعلام رنسانس مغرب زمین موضوع انحطاط مسلمین را تبیین کرده بود اما تا قرن بیستم که توسط دکتر طه حسین مصری تبیین علمی ابن خلدون از انحطاط مسلمین برای جوامع مسلمان پرده گشائی شد جوامع مسلمین و از جمله جامعه ایران و روشنفکران ایرانی از آنجائیکه خود را نیازمند به تبیین علمی از انحطاط مسلمین و جامعه ایران نمی‌دیدند حتی نسبت به نظریه و دکترین ابن خلدون آگاهی ذهنی و نظری سطحی و افواهی هم نداشتند، لذا این امر باعث گردید تا از همان زمان شاه اسماعیل صفوی توسط شکست چالدران و شکست از ترکان عثمانی موضوع انحطاط مسلمین و در رأس آن‌ها جامعه ایران به صورت ابزاری و سلاحی و قدرتی تبیین شود و همین شیپور تئوریک از دهان گشادش نواختن بود که باعث گردید تا سیدجمال هم به تاسی از این رویکرد ابزاری و قدرتی جهت نجات جوامع مسلمین از انحطاط شعار این العساکر جرار و این سلاطین الجبار سر دهد.

## **ب - راهکار نجات از انحطاط تاریخی ایران توسط دو رویکرد ابزاری و عقلانی:**

هر چند عبدالرحمن ابن خلدون تونسی نخستین روشنفکر و انحطاط آگاه جوامع مسلمین بود که در قرن هشتم هجری توسط علمی تحت عنوان علم عمران در کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ» خود با تبیین سوسیالوژیستی از تاریخ انحطاط جوامع مسلمین را تبیین عقلانی و علمی کرد و برای اولین بار در این اثر گرانسنگ خود با تبیین تعدد منابع معرفتی در منظومه معرفتی اسلام تاریخی و قرآن به جای تک منبعی بودن معرفت‌شناسی حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی تبیین نوین عقلانی به عنوان راهکار نجات جوامع مسلمین از انحطاط ارائه داد، ولی راهکار عقلانی ابن خلدون به علت انتقاد او از قیام امام حسین نتوانست وارد عقلانیت نظری و تئوریک جامعه ما بشود و همین امر باعث گردید تا هم تئوری تعدد منابع معرفتی ابن خلدون و هم تئوری علمی و عقلانی ابن خلدون جهت مقابله مسلمین با انحطاط تا زمان ظهور



علامه محمد اقبال لاهوری در آغاز قرن بیستم یعنی نزدیک به پانصد سال در کتاب او محبوس بماند و همین حبس راهکار عقلانی ابن خلدون تا زمان علامه محمد اقبال باعث گردید تا در اندیشه روشنفکران جوامع مسلمین و در رأس آن‌ها روشنفکران جامعه ما، راهکار ابزاری جایگزین راهکار عقلانی بشود.

شکی نیست که اگر جوامع مسلمان از قرن هشتم راهکار عقلانی ابن خلدون در کانتکس چند منبعی کردن منابع شناخت به عنوان راهکار رهائی از انحطاط در دستور کار خود قرار می‌دادند نه تنها روشنفکران و پیشگامان انحطاط آگاه جوامع مسلمین گرفتار ورطه هولناک راهکار ابزاری در برخورد با نجات از انحطاط و تاسی از مدرنیته و توسعه مغرب زمین نمی‌شدند مهم‌تر از آن با چند منبعی کردن منابع معرفتی می‌توانستند به نفی اتوریته حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی بر اندیشه و ذهنیت مسلمانان بپردازند و مهم‌تر از آن هژمونی روحانیت تک منبعی فقه‌ای و حاکمیت اسلام فقه‌ای بر اذهان مسلمین شیعه و سنی نفی می‌کنند، همان آسیبی که تا این زمان تمامی جنبش‌های تحول‌خواهانه جوامع مختلف شیعه و سنی به علت حاکمیت اسلام فقه‌ای و هژمونی روحانیت تک منبعی فقهی سترون کرده است.

آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی هفت قرن پیش در ص ۸۰ - مقدمه ابن خلدون در این رابطه گفته است که «جوامع بسیاری هستند که پیامبر نداشته‌اند و ندارند اما امور اجتماعی خود را به خوبی اداره می‌کنند» بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که بزرگترین عامل شکست نظری انقلاب مشروطیت همچنین بزرگترین عامل شکست جنبش ضد انحطاطی جامعه ایران از نیمه دوم قرن نوزدهم تا این زمان جایگزین کردن نظریه و راهکار ابزارگرایی سیدجمال به جای راهکار عقلانی ابن خلدون - اقبال می‌باشد؛ لذا تا زمانی که ما طبق راهکار ابن خلدون - اقبال راهکار عقلانی را جایگزین راهکار ابزاری نکنیم امکان رهائی از انحطاط برای جوامع مسلمین و جامعه ایران وجود ندارد و به همین ترتیب بزرگترین عامل شکست جنبش ضد انحطاطی محمد عبده - سید قطب جایگزین کردن راهکار فقهی تک منبعی حوزه‌های فقه‌ای به جای اسلام تاریخی چند منبع معرفتی ابن خلدون - اقبال

می‌باشد و صد البته بزرگترین عامل ابزارگرایی جنبش ضد انحطاطی روشنفکران لائیک جامعه ایران از اواخر قرن نوزدهم تا امروز الگو برداری از میوه‌های مدرنیته و توسعه از راه سرمایه‌داری (نه ریشه‌های مدرنیته) در اشکال مختلف ابزاری آن می‌باشد.

لذا تا زمانی که راهکار عقلانی ابن خلدون – اقبال توسط چند منبعی کردن منابع معرفتی مسلمین در جوامع مسلمین مادیت پیدا نکند هرگز توسط سیطره اسلام تک منبعی فقاهتی در جوامع شیعه و سنی مسلمان امکان رهایی از انحطاط پیدا نخواهند کرد و به همین دلیل علت شکست تمامی انقلابات و نهضت‌ها و قیام‌های ۱۵۰ ساله اخیر حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران از اواخر قرن نوزدهم و جنبش تنباکو تا امروز حاکمیت اسلام تک منبعی فقاهتی به عنوان بستر نظر همراه با هژمونی روحانیت حوزه‌های فقاهتی معتقد به این اسلام تک منبعی و فقهی می‌باشد؛ لذا تا زمانی که اسلام تک منبعی فقاهتی از صحنه سیاسی و اجتماعی جامعه ما کنار نرود و اسلام چند منبعی بازسازی شده ابن خلدون – اقبال – شریعتی جایگزین آن نشود، همچنین تا زمانی که روحانیت معتقد به اسلام فقاهتی از هژمونی حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران کنار نرود امکان نجات از انحطاط سیاسی و عقلانی برای جوامع مسلمین و در رأس آن‌ها جامع ما وجود ندارد.

علی‌ایحال راه مبارزه با سلطه اسلام فقاهتی (که امروز در جامعه ما و جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی به صورت یک مصیبت خانمانسوز درآمده است) تنها در گرو جایگزین کردن اسلام بازسازی شده چند منبعی معرفتی ابن خلدون – اقبال – شریعتی به جای اسلام تک منبعی فقاهتی می‌باشد چراکه استمرار حیات تاریخی اسلام فقاهتی شیعه و سنی در گرو تک منبعی کردن معرفت مسلمین می‌باشد. با چند منبعی کردن منابع معرفتی مسلمین آنچنانکه اقبال – شریعتی معتقد بودند، اسلام فقاهتی دیگر جایی برای حیات اجتماعی و سیاسی و حکومتی نخواهد داشت چراکه شعار استراتژیک اسلام فقاهتی در شیعه و سنی عبارت است از اینکه «الاسلام هو الحل» و در ادامه آن «الاسلام هو الفقه» می‌باشد در صورتی که شعار «الاسلام هو

العقل» باید جایگزین «الاسلام هو الفقه» بشود و در این رابطه است که امام محمد غزالی در کتاب اول از کتب چهار گانه «احیاء العلوم» می‌نویسد «و لو تناولوها بالعدل لاتقطعت الخصومات و تعطل الفقها - اگر در جامعه مسلمین عدالت برقرار شود و خصومت‌ها از میان برود در آن جوامع اسلام فقهائی تعطیل خواهد شد.»

### ج - آسیب‌شناسی منظومه معرفتی حرکت دموکراسی طلبانه مردم ایران:

نکته محوری که در آسیب‌شناسی منظومه معرفتی حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران باید در نظر داشته باشیم (و پر واضح است که همین موضوع علت شکست جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران در طول بیش از صد سال گذشته می‌باشد) اینکه از آغاز شروع حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران به علت الگوبرداری پیشقراولان نظری این جنبش از حرکت دموکراسی‌خواهانه جوامع مغرب زمین جهت تبیین نظری منظومه معرفتی دموکراسی در ایران خود را مجبور به تحلیل مشخص از شرایط مشخص تاریخی و فرهنگی و اجتماعی مردم ایران ندیدند در نتیجه این امر باعث گردید تا در تبیین منظومه معرفتی و نظری دموکراسی در ایران این پیشقراولان نظری، خود را مجبور به تبیین نظری پروسس تاریخی تکوین استبداد در ایران نبینند.

به عبارت دیگر از آنجائیکه منظومه معرفتی وارداتی دموکراسی توسط پیشقراولان نظری حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران از اواخر قرن نوزدهم تا امروز صورت الگوبرداری و کپی‌برداری از منظومه معرفتی و نظری دموکراسی در مغرب زمین داشته است، این امر باعث شده تا درخت دموکراسی در جامعه ایران از آغاز تا امروز در زمینی غیر از خاک ایران کاشته شود چراکه خاک دموکراسی در ایران باید فرهنگ و سنت و تاریخ و مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه ایران باشد همان عرصه‌ائی که در اندیشه پیشقراولان نهضت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران از آغاز تا امروز غایب بوده است در نتیجه، آنچنانکه امام علی در خطبه ۵ - نهج البلاغه

صبحی الصالح - ص ۵۲ - س ۴ در این رابطه می‌فرماید: «... وَ مُجْتَبَى الثَّمَرَةِ لِعَبْرٍ وَ قَتِّ إِنْبَاعِهَا كَالزَّرَارِعِ بِهْ غَيْرِ أَرْضِهِ - مانند کسی است که بخواهد میوه کال بچیند یا کسی که در زمین غیر زراعت کند» حاصل همان شد که مولوی می‌گوید:

کار خود کن کار بیگانه مکن

در زمین دیگران خانه مکن

مثنوی - دفتر دوم - بیت ۲۶۳

لذا همین امر باعث گردید تا پیشقراولان نظری تئوری دموکراسی در ایران از آغاز تاکنون چنین بیاندهند که بدون شناخت نظری استبداد در ایران می‌توانند به تحقق دموکراسی در ایران دست پیدا کنند غافل از اینکه مهم‌ترین فونکسیون نظری منظومه معرفتی دموکراسی مقابله نظری و تئوریک کردن با تئوری استبداد می‌باشد. یعنی تا زمانی که ما توسط منظومه معرفتی و تئوری دموکراسی نتوانیم به تبیین نظری استبداد هزار ساله در تاریخ ایران دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست به تحقق دموکراسی در ایران دست بیابیم شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه برای تحقق و دستیابی دموکراسی در جامعه ایران نیازمند به فهم تئوریک خود دموکراسی هستیم قبل از آن باید به یاد داشته باشیم که برای تحقق دموکراسی در ایران نیازمند به فهم نظری و تئوریک پدیده هزار ساله استبداد در ایران می‌باشیم یعنی تا زمانی که نتوانیم پدیده هزار ساله استبداد در ایران را تبیین علمی بکنیم هرگز نخواهیم توانست به تحقق دموکراسی در ایران دست پیدا کنیم چراکه برعکس آنچه که پیشقراولان نظری دموکراسی در ایران فکر می‌کردند و فکر می‌کنند استبداد مانند دموکراسی دارای بسترهای نظری و تئوریک می‌باشد و مستبدین تاریخ در کانتکس این بسترهای نظری و تئوریک بوده است که توانسته‌اند برای سالیان دراز بر مردم حکم برانند و هرگز اینچنین نبوده که بتوانند بدون بستر نظری و تئوریک برای سالیان سال تحت لوای سرنیزه بر مردم حکومت کنند زیرا آنچنانکه با سرنیزه می‌توان حکومت‌گیری کرد اما هرگز با سرنیزه نمی‌توان حکومت‌داری کرد.

لذا همیشه برای تثبیت قدرت با سرنیزه گرفته نیازمند به بسترهای نظری می‌باشد

که توسط آن بسترهای نظری قدرت و استبداد مشروعیت پیدا کند، در همین رابطه است که تاکنون روشنفکران ما می‌کوشیدند بدون فهم نظری و تئوریک استبداد هزار ساله در ایران به صورت مکانیکی توسط تئوری دموکراسی وارداتی به تحقق عملی دموکراسی در ایران بپردازند که این اشتباه راه رفتن روشنفکران به قول معلم کبیرمان شریعتی باعث شده تا در طول بیش از صد سال گذشته ما نتوانیم به دموکراسی دست پیدا کنیم و تجربه عینی دموکراسی برای مردم ایران به صورت یک آرزوی دست نیافتنی درآید و از پس هر قیام و انقلاب و اصلاحات و رفرم، باز ما شاهد چهره جدیدی از استبداد در تاریخ و جامعه خود باشیم که با چهره قبلی استبداد متفاوت می‌باشد و گاهی خشن‌تر هم بوده است.

برای نمونه در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ ما شاهد بودیم که جنبش اجتماعی مردم ایران با پشتیبانی جنبش کارگری و جنبش دانشجویی توانست حکومت مستبد و توتالی‌تر بیش از پنجاه ساله خاندان پهلوی را سرنگون کنند اما از آنجائیکه این سرنگونی حکومت پهلوی توسط حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران همراه با شناخت تئوری استبداد نبود در نتیجه با سرنگونی حکومت پهلوی، مستبدین سرنگون شدند اما استبداد با چهره دیگری که خشن‌تر از چهره زمان پهلوی بود در لباس فقه و فقهت و ولایت ظاهر شد بطوریکه نه تنها تمامی دستاورد دموکراتیک انقلاب ضد استبدادی ۵۷ یک‌شبه نابود شد بلکه به لحاظ خشونت آنچنان سبعانه این خشونت از بعد از سال ۶۰ ظاهر شد که تنها تعداد کشتار زندانیان بی‌گناه حکم کشیده یا در حال حکم کشیدن تابستان ۶۷ که توسط دو خط فتوای خمینی انجام گرفت بیش از ده برابر کل اعدام‌های دوران بیش از پنجاه سال پهلوی بود.

به همین دلیل اگر با عینک الگوبرداری و وارداتی نخواهیم به مبانی نظری دموکراسی در ایران نگاه بکنیم و در چارچوب تئوری مشخص بر پایه تحلیل مشخص از شرایط تاریخی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران خواهیم به تدوین منظومه نظری دموکراسی در ایران بپردازیم، قبل از هر چیز باید به تبیین نظری مبانی استبداد هزار ساله در ایران دست پیدا بکنیم و در این رابطه است که باید به عنوان

یک پیش فرض در نظر داشته باشیم که هر استبداد سیاسی عملی در هر جامعه‌ای دارای آبخور استبداد نظری می‌باشد که آن استبداد عملی سیاسی از آن استبداد نظری مشروب می‌شود و توسط آن استبداد نظری آن استبداد سیاسی مشروعیت پیدا می‌کند و توسط سترون کردن آن استبداد نظری به وسیله تئوری دموکراسی است که مشروعیت استبداد از بین می‌رود و باز از بین رفتن مشروعیت استبداد از نظر توده‌ها است که استبداد به صورت زیربنایی از بین می‌رود و دیگر استبداد نمی‌تواند در چهره جدیدی بر مردم ایران و مردم آن جامعه ظاهر بشود و همین موضوع تفاوت بین حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم جامعه ما با حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم مغرب زمین در قرن هفدهم و هیجدهم می‌باشد چرا که مردم مغرب زمین و پیشقراولان نظری دموکراسی در مغرب زمین بیش از دویست سال توسط سه پروژه پروتستانیسیم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه و نفی اسکولاستیک با سلاح سکولاریسم به نفی مبانی نظری استبداد در مغرب زمین پرداختن و از بعد از نفی سه اتوریتیه مذهبی و معرفتی و سیاسی توسط پروتستانیسیم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه بود که توانستند گام دوم نظری خود یعنی تدوین تئوری دموکراسی بردارند که البته سه پروژه پروتستانیسیم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه از بعد از جهد تئوریک پیشقراولان حرکت دموکراسی‌خواهانه مغرب زمین در شناخت مبانی نظری استبداد در مغرب زمین تکوین پیدا کردند و در راستای تحقق نابودی آن مبانی نظری استبداد در مغرب زمین مادیت پیدا کردند آنچنانکه این تئوریسین‌ها به این حقیقت نظری دست پیدا کردند که بدون نفی اتوریتیه‌های مذهبی کلیسا و اتوریتیه‌های معرفتی اسکولاستیک و اتوریتیه‌های سیاسی نمایندگان طبقه حاکمه فئودالیسم هرگز نمی‌توانند در مغرب زمین به دموکراسی دست پیدا کنند.

در همین رابطه توسط سه پروژه پروتستانیسیم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه به جنگ این اتوریتیه‌های سه گانه استبدادساز و استبدادپرور رفتن و از بعد از نابود کردن این مبانی نظری استبداد بود که توانستند گام دوم خود را به طرف دموکراسی بردارند. اشتباه بزرگ تاریخی ما در این رابطه این بود که ما برعکس مغرب زمین

جهت دستیابی به دموکراسی می‌خواستیم بدون فهم مبانی نظری استبداد در تاریخ خودمان به دموکراسی دست پیدا کنیم، این شیپور از دهان گشادش نواختن بود که باعث شد تا ما نتوانیم به این ایده و آرمان خود دست پیدا کنیم و در دستیابی به دموکراسی تا این زمان ناکام بمانیم و جهد عملی ما در راه دموکراسی از آنجائیکه همراه با جهد تئوریک و نظری نبوده، نتواند به سرانجامی برسد.

### د - مبانی نظری استبداد در تاریخ گذشته ایران:

اصول محوری تئوریک در خصوص مبانی نظری پدیده تاریخی استبداد در تاریخ بیش از هزاران ساله ایران:

۱ - آنچنانکه دموکراسی دارای تئوری و مبانی معرفتی و نظری می‌باشد پدیده استبداد در تاریخ بشر از آغاز پیدایش خود دارای تئوری و مبانی نظری و معرفتی بوده است که بدون فهم علمی آن امکان مقابله ساختاری و زیرساختی با استبداد وجود ندارد.

۲ - به لحاظ ساختاری پدیده تاریخی استبداد دارای دو مؤلفه استبداد نظری و استبداد عملی می‌باشد که هم به لحاظ ارزشی و هم به لحاظ تکوینی استبداد نظری تقدم بر استبداد سیاسی و عملی و عینی دارد آنچنانکه اگر بگوئیم بدون استبداد نظری هر گونه تکوین استبداد سیاسی و عینی و عملی ناپایدار و شناور و در نهایت شکست آن قطعی خواهد بود سخنی به گزاف نگفته‌ایم، به همین دلیل معیار ثبات هر نظام توتالیتر و استبداد سیاسی در هر جامعه‌ائی و در هر مرحله تاریخی بستگی به استبداد نظری و مبانی معرفتی دارد که آن نظام‌ها توتالیتر و مستبد توانسته باشند در کانتکس تاریخی و سنتی و ذهنی آن جامعه‌ها، برای خود تدوین و تعریف کرده باشند و در آن چارچوب توانسته باشند باورهای مردم نسبت به استبداد و نظام توتالیتر خود توجیه دینی یا تاریخی یا فرهنگی و سنتی و حتی به شکل تحریف شده توجیه علمی کرده باشند. آنچنانکه تئوریسین‌ها و فلاسفه بزرگ اروپا امثال هایدگر و نیچه برای نظام فاشیستی و نازیستی سال‌های بعد از ۱۹۳۰ اروپا انجام دادند.

۳ - تا زمانی که توسط مبانی معرفتی دموکراتیک مبانی معرفتی استبداد نظری به چالش کشیده نشود امکان مقابله زیرساختی با استبداد سیاسی و عینی و عملی وجود ندارد.

۴ - استبداد با مستبد تفاوت دارد چراکه استبداد یک نظام سیاسی می‌باشد در صورتی که مستبد و دیکتاتور یک فرد توتالی‌تر است. برای مقابله کردن با مستبد و دیکتاتور باید نظام سیاسی استبدادی به چالش کشیده شود و برای به چالش کشیدن نظام سیاسی استبدادی باید قبل از هر چیز نظام معرفتی و نظری استبداد سیاسی توسط نظام معرفتی آلترناتیو دموکراتیک به چالش گرفته شود. بنابراین در صورتی که با مستبد و دیکتاتور خارج از نظام استبداد نظری و عینی برخورد شود آن برخورد یک برخورد کودتائی خواهد بود که خروجی نهائی آن‌ها این خواهد شد که یک مستبد و دیکتاتور می‌رود و مستبد و دیکتاتور دیگر جانشین او می‌شود.

۵ - اشکال و آسیب مهم مبارزه آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه و تحول‌خواهانه پیشقراولان نظری و عملی مردم ایران در گذشته این بوده است که آن‌ها بدون فهم مبانی نظری استبداد در تاریخ ایران و بدون داشتن مبانی نظری آلترناتیوی مشخص و کنکریت در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص تاریخی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی جامعه ایران می‌خواستند با پدیده استبداد در تاریخ ایران و در زمان خود مقابله کنند که این مبارزه بدون عقبه نظری آن‌ها تا این زمان باعث شده است تا مبارزه مردم ایران به جای اینکه مبارزه با نظام استبدادی باشد، مبارزه با مستبدین و دیکتاتورها بشود و همین مبارزه ناقص و عقیم و سترون و بدون عقبه نظری باعث شده است تا هر چند توسط قیام و انقلاب مردم ایران یک مستبد و دیکتاتور کنار برود یا سرنگون بشود، جایگزینی آن مستبد و دیکتاتوری دیگری حاکم گردد که البته دیکتاتور و مستبد جایگزین شده مستبدتر از مستبد و دیکتاتور قبلی بوده است که خروجی نهائی این عوض و بدل شدن‌های بی‌عقبه نظری تا این زمان این بوده است که مردم ایران شانس تجربه دموکراسی و نظام سیاسی دموکراتیک پیدا نکرده‌اند. مستبد و دیکتاتوری رفته اما به علت اینکه با رفتن آن مستبد و دیکتاتور



نظام نظری و عینی استبداد از بین نرفته، مستبدی توتالی‌تر از قبلی حاکم شده است.

۶ - علت اینکه تاریخ هزاران ساله مردم ایران از آغاز تاکنون همراه با نظام‌های توتالی‌تر و استبدادی در لباس آل‌ها و ایل‌ها و شاه‌ها و شیخ‌ها بوده است و تا این زمان این مردم استبداد زده توان تجربه دموکراسی در جامعه ایران پیدا نکرده‌اند، این است که استبداد در چارچوب مبانی نظری در اشکال مختلف مذهبی و فقهی و فرهنگی و سنتی جزو باور مردم ایران شده است و نظام آسمانی و ذهنی و نظری این مردم همه بر پایه این چارچوب نظری استبدادساز استوار گردیده است، یعنی از خدای ارسطونی و افلاطونی این مردم تا نظام فقهی دینی‌شان همه در چارچوب توجیه نظری نظام استبدادی حاکم می‌باشد که بدون جایگزین کردن نظام نظری دموکراتیک آلترناتیوی هرگز نمی‌توان این باور استبدادپذیر مردم ایران را بدل به باور استبدادستیز کرد.

۷ - فونکسیون استبداد نظری یا مبانی معرفتی استبداد سیاسی و عینی و عملی در این است که غصب قدرت مردم توسط طبقه حاکمه یا هیئت حاکمه مشروعیت مذهبی و آسمانی و فقهی می‌بخشد و با مشروعیت بخشیدن به قدرت غصب شده مردم توسط حاکمان غاصب، این غصب قدرت بدل به باور مردم می‌شود و لذا از زمانی که غصب قدرت مردم توسط غاصب، بدل به باور مردم شد دیگر استبداد در فرهنگ و ایمان و تاریخ و سنت مردم تثبیت می‌شود، از این مرحله است که مبارزه با نظام استبدادی از کانال مبارز با باورهای دینی و فقهی و سنتی و فرهنگی مردم می‌گذرد.

طبیعی است که این فاز مبارزه با استبداد سخت‌ترین و استخوان‌سوزترین و درازمدت‌ترین فرایند مبارزه پیشگامان ضد استبدادی جامعه می‌باشد چراکه تغییر باورهای مردم آن هم زمانی که این باورها لباس فقه و دین و مذهب و شریعت به تن داشته باشند خود کاری کارستان خواهد بود، آنچنانکه در جامعه امروز ایران توسط این مشروعیت مذهبی و آسمانی و فقهی و امام زمانی قدرت در چنگال غاصب طبقه حاکمه یا هیئت حاکمه بدل به باور مردم شده است و همین باور فقهی و مذهبی مردم ایران در این زمان است که باعث شده تا روحیه استبدادستیزی مردم ایران بدل به

روحیه استبدادپذیری گردد و در چارچوب اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی که همان اسلام تقلید و تکلیف و تعبد می‌باشد مدت بیش از ۳۶ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با فتوا و نوحه و مداحی‌گری و قبر و ضریح و قبرستان و چاه‌های مسجد جمکران افسار بر دهان توده‌ها زده و آن‌ها را هدایت می‌کند و به غصب قدرت مردم در باور مردم مشروعیت بخشیده و استبداد پذیری را در باور مردم بدل به ایمان و عقیده کرده است.

به همین دلیل است که مارکس می‌گوید اندیشه‌های طبقه حاکم در هر جامعه طبقاتی اندیشه حاکم بر اذهان توده‌ها می‌شود و در یک جامعه دینی به خاطر این باورها، سخت‌ترین کار تغییر این باورها توسط نقد دینی است و هگل در این رابطه اعتقاد دارد که در یک جامعه دینی تغییر این باورهای غلط توده‌ها تنها از کانال نقد و اصلاح و بازسازی دینی امکان‌پذیر می‌باشد و لاغیر و در جامعه خودمان مشاهده کردید که در دهه ۳۰ زمانی که کسروی می‌خواست از کانالی غیر از نقد دینی به تغییر این باورهای مردم بپردازد شکست خورد.

۸ - بنابراین موضوع استبداد نظری مشروعیت بخشیدن قدرت طبقه حاکمه یا هیئت حاکمه (که در رأس سه مؤلفه قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی و قدرت سیاسی در این رابطه قدرت سیاسی قرار دارد) در وجدان توده‌ها می‌باشد که در زیر چتر این مشروعیت فقهی و مذهبی و سنتی و فرهنگی قدرت است که استبدادپذیری مردم جایگزین انگیزه استبدادستیزی توده‌ها می‌شود.

۹ - از آنجائیکه در گذشته تاریخی مردم ایران پیشکسوتان نظری و فرهنگی و مذهبی و سنتی این مردم در چارچوب فلسفه سیاسی افلاطونی و فلسفه ارسطویی هستی و خدا و فقه و دین و فرهنگ در چارچوب استبدادپذیری تبیین و تعریف می‌کردند و تا زمان اقبال و شریعتی هرگز توان جایگزینی مبانی نظری مذهبی و دینی آلت‌رناطیوی دموکراتیک نداشته‌اند، این امر باعث شده تا خود پیشقراولان مذهبی و فرهنگی و اجتماعی مردم ایران که در رأس آن‌ها سیدجمال الدین اسدآبادی قرار دارد، در تاریخ گذشته مداح استبداد و مدافع نظری تئوری استبداد باشند و به همین دلیل در طول بیش

از صد سالی که از عمر جنبش تحول‌خواهانه جوامع مسلمان و جامعه ایران می‌گذرد مشروعبیت نظام استبداد سیاسی و دینی و فقهی هرگز از طرف این پیشکسوتان مورد چالش قرار نگرفت، در نتیجه تمامی راهکارهای آن‌ها در نهایت به اسلام فقاهتی ختم می‌شد.

از راهکار محمد حسین نائینی و خراسانی و محمدباقر صدر و خمینی گرفته تا راهکار شیخ مرتضی مطهری و محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی و سید قطب یعنی شعار «الاسلام هو الحلال» آن‌ها، منتهی به «الاسلام هو الفقه» شد نه به «الاسلام هو العقل و العمل و الفهم» و همین موضوع بسترساز این گردید تا همیشه استبدادپذیری جزء ایمان و باور مردم ایران و جوامع مسلمان بشود.

نیزه بازی اندر این کوه‌های تنگ                      نیزه بازان را همی آرد به تنگ

۱۰ - اگر ابن خلدون و امام محمد غزالی از قرن چهارم با قیام حسین بر علیه یزید مخالفت می‌کردند و اگر مهندس مهدی بازرگان خطاب به خمینی می‌گوید بعد از خداوند در زمین فقط تو داریم و اگر فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - آخرین خاکریز لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی و مذهبی در ایران امروز با استثناء دانستن قیام امام حسین سازشکاری در حرکت پیشوایان اولیه اسلام از امام علی تا آخر زمان به عنوان یک قاعده دینی و اسلامی و مذهبی و منطقی مطرح می‌کند و توسط آن سازشکاری غزالی و سعدی و حافظ و مولوی و بازرگان و خودش در کودتای فرهنگی ۵۸ تا ۶۲ با دستگاه خلافت توجیه دینی و مذهبی و تاریخی می‌کند و مامشات دهه ۶۰ و ۷۰ لیبرالیسم مذهبی تحت مدیریت مهندس مهدی بازرگان با حاکمیت غاصب توجیه عقلانی می‌نماید و امروز در غرب با طرح تز فاسد خودی کردن شریعتی توسط رژیم مطلقه فقاهتی می‌کوشد چهره رسوای لیبرالیسم مذهبی ایران در دهه ۶۰ که همراه با خیانت به توده‌ها و آموزش درس حکومت‌داری به رژیم مطلقه فقاهتی از تکوین شورای انقلاب رژیم تا کودتای فرهنگی ۵۸ تا ۶۲ بود تطهیر تاریخی نماید.

ای بریده آن لب و حلق و دهان  
چون تو خفاشان بسی بینند خواب  
کو کند تف سوی مه یا آسمان  
کین جهان ماند یتیم از آفتاب

مثنوی - مولوی - دفتر ششم ابیات ۲۰۷۸ و ۲۰۸۳

و این متهمان رسوای تاریخ ایران را توسط تز هویت سه گانه دینی و ملی و غربی همراه با لکه‌دار کردن معلم کبیرمان شریعتی، تطهیر سیاسی و مذهبی و ملی کند و اسلام توحیدی شریعتی را در چارچوب اسلام دگماتیسم و استبدادپرور فقاهتی تبیین نماید، همه ریشه در این رویکرد استبدادپذیری نظری در جامعه ایران دارد

برون نمی‌رود از خانقه یکی هشتیار  
که پیش شحنه بگوید که صوفیان مستند

حافظ

۱۱ - اگر در استبداد نظری رژیم توتالیتر پهلوی آنچنانکه در مقدمه قانون اساسی گذشته دیدیم حکومت موهبتی است الهی که از طرف خدا بر خاندان پهلوی و شاه تنفیذ گردیده است و در نظام ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقاهتی حکومت میراثی است که از طرف پیامبر اسلام و امام زمان بر ولی فقیه تنفیذ می‌گردد، این همه در راستای همان تبیین نظری استبداد در لباس مذهب و دین و خدا و پیامبر و امام زمان می‌باشد تا توسط این مبانی معرفتی و نظری شرایط جهت مشروعیت بخشیدن به غصب قدرت خود در باور مردم فراهم کنند.

۱۲ - برای فهم تفاوت مبانی نظری استبداد با مبانی نظری دموکراسی باید توجه داشته باشیم که در مبانی نظری استبداد مشروعیت قدرت طبقه و هیئت حاکمه از طریق آسمان و خدا و پیامبر و امام زمان و دین و مذهب و فرهنگ و سنت به انجام می‌رسد، در صورتی که در مبانی معرفتی دموکراسی، مشروعیت قدرت تنها از طریق انتخاب آگاهانه مردم به انجام می‌رسد و هیچ آلترناتیوی نه از آسمان و نه در زمین نمی‌تواند به جز انتخاب مردم معیار مشروعیت یافتن قدرت و تقسیم قدرت

گردد.

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ - وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» - از مردم کسانی هستند که در باب حیات دنیا سخنانی نغز و شگفت آور می‌گویند و خدا را بر صداقت و صمیمیت خود گواه می‌گیرند اما به واقع بدترین دشمنان خدا و خلق‌اند چون از نزد تو باز می‌گردند در فساد می‌کوشند و دو چیز را از میان می‌برند یکی حرث یا کشاورزی و اقتصاد و دیگر نسل یا مردمان به پا خواسته قائم به قسط» (سوره بقره - آیات ۲۰۴ و ۲۰۵).

۱۳ - انتقاد و حق انتقاد کردن از بالائی‌های قدرت نخستین حقوق مردم می‌باشد که در اسلام در چارچوب «امر به معروف» و «نهی از منکر» تعریف شده است و آنچنانکه در وصیت نامه امام حسین به محمد ابن حنفیه دیدیم امام حسین مبارزه خودش را با دستگاه سیاسی حاکم در قالب امر به معروف و نهی از منکر تعریف می‌کند که معنای جز نقد و انتقاد حاکمیت سیاسی توسط مردم نخواهد داشت، لذا در این رابطه است که به موازات به رسمیت شناختن حق نقد و انتقاد مردم حقوق دیگر مردم که مشروعیت بخشیدن به قدرت توسط انتخاب آگاهانه مردم می‌باشد به رسمیت شناخته می‌شود و توسط این مبانی نظری دموکراسی است که مشروعیت زمینی و مردمی قدرت در دموکراسی جایگزین مشروعیت یافتن قدرت توسط توجیه آسمانی و مذهبی و فقهی مبانی نظری استبداد می‌گردد و به همین دلیل امام علی در نامه‌ائی که به مالک اشتر نوشته است می‌فرماید:

«لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ تَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامِهِ عَلَى ظُلْمٍ - هیچ چیز چندان غضب خداوند را بر نمی‌انگیزاند و نعمت خداوند را تغییر نمی‌دهد که ظلم حکام بر توده‌ها» و در جای دیگر از این نامه خطاب به مالک اشتر می‌فرماید من این سخن را بیش از یک بار و در مواضع و مواقع مختلف از پیامبر اسلام شنیدم که فرمود «لَا يَقْدَسُ أُمَّةٌ لَا يَأْخُذُ الضَّعِيفُ حَقَّهُ مِنَ الْقَوِي وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَتِعٍ - هیچ جامعه‌ائی روی پاکی نمی‌بیند و سامان معنوی و انسانی نمی‌یابد مگر آنکه در آن

جامعه وضع چنان باشد که شخص ضعیف بتواند حق خود را بدون ترس و لکننت زبان از شخص قوی بگیرد.»

۱۴ - اگر مدرنیته در مغرب زمین - آنچنانکه هگل می‌گوید - معلول سه حرکت پروتستانیسیم مذهبی و رنسانس معرفتی و انقلاب کبیر فرانسه سیاسی بود، تعریفی که در این رابطه در کانتکس مبانی نظری مدرنیته در اندیشه هگل می‌توانیم از مدرنیته بکنیم اینکه مدرنیته در مغرب زمین چیزی نبود جز نفی اتوریته‌های سه گانه قدرت در غرب؛ لذا همین نفی اتوریته‌های قدرت در مغرب زمین بود که بسترساز تکوین مبانی نظری و معرفتی دموکراسی در مغرب زمین شد، هر چند که بعداً با تولد لیبرالیسم در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و معرفتی و اخلاقی در غرب از دل همین مدرنیته، مبانی معرفتی دموکراسی حاصل نفی اتوریته‌های قدرت به چالش گرفته شد و در نتیجه با حمایت سرمایه‌داری از مبانی نظری لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی و اخلاقی مبانی معرفتی دموکراسی در مغرب زمین نفی شد.

۱۵ - تا زمانی که تبیین تاریخی و علمی از تکوین و رشد قدرت در سه مؤلفه زر و زور و تزویر در تاریخ بشر نداشته باشیم امکان فهم مبانی نظری استبداد و دموکراسی برای ما فراهم نمی‌شود. طبیعی است که اگر در تبیین عامل اصلی خروج جامعه طبقاتی از دل امت واحده اولیه بشر زور را عمده کنیم در آن صورت مبانی معرفتی دموکراسی و استبداد مضمونی پیدا می‌کند که با عمده کردن عامل زر و تزویر تفاوت خواهد داشت، از آنجائیکه در مانیفست اندیشه نشر مستضعفین تکوین عامل زور در امت واحد اولیه بشر بسترساز تکوین استثمار و طبقه در آن جامعه می‌باشد، در نتیجه در تبیین مبانی معرفتی دموکراسی در مانیفست نظری نشر مستضعفین دموکراسی که در چارچوب تقسیم قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی بین مردم تعریف می‌شود، دموکراسی سیاسی که عبارت است از تقسیم قدرت سیاسی بسترساز دموکراسی سوسیالیستی می‌باشد آنچنانکه استبداد سیاسی بسترساز تکوین استثمار اقتصادی در جامعه بشر است.

لذا در این رابطه است که در کانتکس مانیفست نشر مستضعفین دموکراسی سیاسی

اولویت ارزشی و تکوینی نسبت به دموکراسی اقتصادی دارد و هر گونه حرکتی که خارج از تکوین دموکراسی سیاسی در راستای نفی استثمار و تحقق دموکراسی سوسیالیستی انجام بگیرد یک دروغ بزرگ و یک عوام فریبی و تمویه توده‌ها می‌باشد و به همین دلیل نشر مستضعفین عامل شکست سوسیالیسم دولتی قرن بیستم را همین خلاء دموکراسی سیاسی در عرصه تحقق دموکراسی سوسیالیستی می‌داند که باعث گردید تا نه تنها دموکراسی سیاسی نابود گردد بلکه دموکراسی سوسیالیستی مورد نظر مارکس و انگلس در نیمه دوم قرن نوزدهم بدل به سوسیالیست دولتی یا آنچنانکه میلوآن جیلاس می‌گوید بدل به ظهور طبقه جدیدی با همان ماهیت بورژوازی بشود. به همین دلیل است که آنچنانکه امروز لیبرالیسم در شاخه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و معرفتی و اخلاقی آن در غرب شکست خورده است، سوسیالیسم دولتی پایان تاریخ حیات خود در مغرب زمین اعلام کرده است.

۱۶ - آنچنانکه در تبیین مبانی منظومه معرفتی دموکراسی در شماره‌های قبلی سنگ‌هائی از فلاخن در نشر مستضعفین مطرح کردیم، دموکراسی دارای مدل‌های مختلفی می‌باشد و هرگز ما در عرصه تبیین نظری دموکراسی نمی‌توانیم یک دموکراسی جهانشمول برای همه جوامع بشری اعم از غرب و شرق تعریف کنیم بلکه بالعکس آنچنانکه راه‌های نیل به دموکراسی در جوامع مختلف در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جامعه مشخص تعریف می‌شود، خود مدل دموکراسی در آن جوامع مختلف صورتی کنکریّت دارد که خروجی نهائی همه این مدل‌های مختلف دموکراسی در جوامع مختلف بشری مشروعیت یافتن قدرت توسط انتخاب آگاهانه مردم در کانتکست اجتماعی کردن تولید و توزیع و خدمات و مصرف توسط تقسیم اجتماعی سه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد.

به همین ترتیب در عرصه مبانی نظری استبداد نیز باید توجه داشته باشیم که نظام استبدادی در عرصه تاریخ و جوامع مختلف بشری دارای یک مدل واحد و جهانشمول نیست بلکه برعکس در چارچوب خودبیزگی‌های فرهنگی و تاریخی و اقتصادی و مذهبی و سنتی این مدل‌های استبداد صورت متنوعی به خود گرفته‌اند که برای

فهم این مدل‌های متنوع استبداد مجبوریم تا به کشف آن خودویژگی‌های تاریخی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی جوامع مختلف دست پیدا بکنیم. به همین دلیل امام علی در خطبه سوم نهج البلاغه وقتی که پس از قتل خلیفه سوم مورد استقبال و بلکه هجوم مردم قرار گرفت و ناچار شد تا مسند خلافت را بپذیرد دلایل خود در قبول این منصب اینچنین بیان می‌کند:

«أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بُوْجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَارُوا عَلَى كُفَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبِ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتِ حَبْلَهَا عَلَى عَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتِ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا وَ لِأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ - قسم به آن خداوندی که آدمیان را آفریده است و دانه را در دل خاک می‌شکافد اگر اجتماع مردم نبود و اگر یاری این یاوران حجت را بر من تمام نکرده بود و اگر به خاطر پیمانی نبود که خداوند از عالمان و دانشمندان گرفته است که هنگام سیری ظالم و زجر و گرسنگی مظلوم صبر نکنند و از پای ننشینند من به همان روش پیشین خود ادامه می‌دادم همان جرعه‌ائی را که ابتدا به این مرکب خلافت نوشاندم اکنون هم می‌نوشاندم و می‌دیدید که دنیای شما نزد من از عطسه یک بز زکامی بی‌مقدارتر است.»

۱۷ - علت شکست انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و جنبش اصلاحات ۷۶ و جنبش سبز ۸۸ مردم ایران فقدان معرفت نظری استبداد در ایران می‌باشد چراکه در خلاء این فقدان مبانی نظری استبداد است که مردم ایران در طول بیش از صد سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه خود پیوسته دنبال این بوده‌اند که کی می‌رود؟ و کی می‌آید؟ به جای اینکه بدانند چه می‌رود؟ و چه می‌آید؟ طبیعی است که وقتی مردم ایران به این بیندیشند که کی می‌خواهد با انقلاب آن‌ها برود و کی می‌خواهد به جای آن بنشینند؟ پیوسته دنبال کاریزما و نمادسازی و شخصیت پروری و عکس‌های اشخاص به ماه بردن خواهند بود نه به برنامه‌ها و مبانی معرفتی آن برنامه‌های سیاسی و اقتصادی.

این جا است که مستبدی می‌رود و مستبدی بدتر از او جانشین قبلی می‌شود و برای



توده‌های مردم در تحلیل نهائی راهی باقی نماند جز آنکه آنچنانکه هگل می‌گوید برای نقد و انتقاد از حال، گذشته را طلائى کنند و برای نفی و انتقاد از رژیم مطلقه فقهائى حاکم دوران پهلوى را طلائى کنند که صد البته خروجى نهائى این امر برای توده‌های ایران جز این نخواهد شد که آینده تیره و تار بشود به بهای طلائى شدن گذشته سیاه. این مردم باید توسط تبیین مبانى نظرى استبداد و انتقال آن به خودآگاهی مردم ایران این حقیقت را به آن‌ها آموزش بدهیم که تا زمانى که مبانى معرفتى استبداد در تاریخ ایران را فهم نکنند همیشه استبدادستیزی آن‌ها صورت مستبدستیزی پیدا خواهد کرد و همین مستبدستیزی است که باعث مى‌شود تا شخصیت خواهى، جایگزین برنامه خواهى بشود.

۱۸ - آبخور فلسفى استبداد در تاریخ جامعه ایران از گذشته دور تا حال - حاکم چه از نوع شاهی آن و چه از نوع شیخی آن، چه به صورت ایلى آن و چه به صورت آلى آن - ریشه در نوع تبیین فلسفى دارد که این رویکردهای مختلف از خوانند خالق هستى برای مردم کرده‌اند و لذا تا زمانى که تبیین مردم ایران از خدا و هستى و آخرت توسط تبیینى نو از جهان و هستى و خداوند و دنیا و آخرت تغییر نکند امکان تحول در مبانى فلسفى نظرى استبداد در بین مردم وجود ندارد.

«الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق» یا «بعدد أنفاس الخلاق» - به اندازه آدمیان و بلکه به تعداد نفس‌های آدمیان راه به سوى خداوند هست»

صد هزاران پرده دارد حسن دوست	می‌کند هر پرده آوازی دگر
بیزارم از این کهنه خدائی که تو داری	هر لحظه مرا تازه خدای دگر هستی
جمله حیرانند و سرگردان عشق	ای عجب این عشق سرگردان کیست
جمله میهمانند در عالم ولیک	کم کسی داند که او میهمان کیست

مولوی - کلیات شمس - غزل ۴۳۲

به همین دلیل است که در سر آغاز شروع بعثت اجتماعى و تاریخی پیامبر اسلام در ۵ آیه اول سوره علق به پیامبر امر می‌شود که باید استارت نبوت خود را با خوانشى

نو از جهان و خدا و انسان آغاز کنی.

«أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأَ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر خوانشی نو از خدای هستی بکن - ای پیامبر خوانشی نو از انسان مختار و صاحب اراده و انتخاب بکن - ای پیامبر خوانشی نو از خلقت و جهان و هستی بکن - ای پیامبر خوانشی نو از انسانی بکن که با قلم و آگاهی به مقام انسانیت دست یافته است.»

راستی چرا پیامبر در طبیعه بعثت خود امر به خوانش نو از خدا و جهان و انسان می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال سترگ باید بگوئیم که دلیل آن این است که پیامبر در چارچوب خدا و جهان و انسان ارسطو و بطلمیوس و یونانی‌زده قرن هفتم میلادی که بر اذهان بشریت حکومت می‌کرد هرگز نمی‌توانست نطفه ظلم ستیزی و عدالت‌خواهی را در رحم آگاهی و خودآگاهی توده‌های مردم قرار دهد چراکه با آن خدا و انسان و جهان یونانی‌زده قرن هفتم میلادی استبدادستیزی و استثمارستیزی و استثمارستیزی یک کفر عریان بود و به همین دلیل پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی برای اینکه به بشریت اعلام کند که کشتیبان را سیاستی دگر آمده است، مجبور بود که حرکت خود را با خوانشی نو از خداوند و جهان و انسان شروع کند و همین خوانش نو از خداوند و انسان و جهان او بود که مبانی منظومه معرفتی بعثت پیامبر اسلام تشکیل می‌داد و لذا تا زمانی که ما به این خوانش نو پیامبر اسلام از خدا و انسان و جهان دست پیدا نکنیم، هرگز نمی‌توانیم به منظومه معرفتی بعثت پیامبر اسلام دست پیدا کنیم.

در همین رابطه با تاسی از حرکت پیامبر اسلام برای تبیین مبانی منظومه دموکراسی در جامعه امروز ایران ما مجبوریم در پله اول مانند پیامبر اسلام، خدا و جهان و انسان یونانی‌زده فلسفی حوزه‌های فقهاتی را به چالش بگیریم چرا که مبانی فلسفی نظری استبداد در جامعه ما همین خدا و جهان و انسان یونانی‌زده حوزه‌های فقهاتی می‌باشد که به صورت ایمانی بر وجدان و اذهان توده‌های مردم ایران زمین حاکم می‌باشد و بسترساز آن شده است تا استبداد به صورت یک باور و ایمان دینی وارد

خودآگاهی تاریخی این مردم بشود و شعار اساسی پیامبران و اسلام تاریخی که عبارت بوده از ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و عدالت‌خواهی در نگاه مردم تحریف بشود.

بنابراین آنچه‌آنکه مبانی فلسفی استبداد نظری در جامعه ما تبیین یونانی‌زده خدا و جهان و انسان حوزه‌های فقهاتی می‌باشد پس از فهم این مبانی زیربنای استبداد نظری در جامعه ایران برای اینکه با این استبداد نظری مقابله کنیم در عرصه تبیین مبانی معرفتی منظومه دموکراسی در جامعه ایران باید این تبیین یونانی‌زده حوزه فقهاتی از خدا و جهان و انسان به چالش بگیریم و تبیینی نو مانند پیامبر اسلام از خدا و جهان و انسان جایگزین آن نماییم و قطعاً تا زمانی که این کانتکس یونانی‌زده از خداوند و جهان و انسان بر باور مردم ایران حکومت کند هر گونه مبارزه تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران محکوم به شکست خواهد بود.

۱۹ - علت اینکه اقبال و شریعتی در تدوین منظومه معرفتی دموکراسی در جوامع مسلمان و جامعه ایران این مهم را از چند منبعی کردن منابع معرفتی بشر شروع کردند این می‌باشد که آن‌ها به درستی فهم کرده بودند که برای مقابله کردن با اسلام فقهاتی که امروز به صورت یک ایمان و فرهنگ استبدادساز و استبدادپرور در جوامع مسلمان و کشور ما درآمده است، از آنجائیکه اسلام فقهاتی حوزه‌های شیعه و سنی معلول تک منبعی بودند اندیشه در این حوزه‌ها می‌باشد لذا آنچه‌آنکه اقبال می‌گوید «اسلام تک منبعی فقهی همان اسلام دگم روایتی می‌باشد» لذا برای مقابله زیرساختی با اسلام فقهاتی تنها راه مقابله زیربنائی با آن این است که این رویکرد تک منبعی فقهی را بدل به رویکرد چند منبعی در عرصه اندیشه و فهم اسلام تاریخی بکنیم و به همین دلیل شعار بازسازی فکر دینی علامه اقبال لاهوری در طلایع قرن بیستم در این رابطه مطرح گردید، چرا که بدون چند منبعی کردن منابع معرفتی نه می‌توان به اسلام اجتهادی و اسلام بازسازی شده دست پیدا کرد و نه می‌توان اسلام فقهاتی که بستر ساز استبداد نظری در جوامع مسلمان می‌باشد به چالش گرفت.



مبانی تئوری

آزادی

از نگاه ما



## ۱ - تعریف آزادی از نگاه ما:

شاید کامل‌ترین تعریف فلسفی و کلاسیک که تاکنون از آزادی شده باشد تعریفی است که هگل از آزادی کرده است. هگل در تعریف خود از آزادی می‌گوید «آزادی عبارت است از درک ضرورت‌ها» در این تعریف هگل از آزادی، برای فهم آزادی ابتدا باید به شناخت ضرورت‌ها رسید یعنی تا زمانی که نتوانیم به فهم ضرورت‌ها برسیم امکان تعریف از آزادی برای ما وجود ندارد. به عبارت دیگر از نظر هگل تعریف از آزادی به وسعت و اندازه‌ائی است که ما از ضرورت‌های محیط بر انسان تعریف و آگاهی پیدا کنیم و شاید بهتر باشد که بگوئیم که آزادی برای همه انسان‌ها در همه دوران‌ها یک معنی و تعریف یکسان نداشته و ندارد. هر فرد یا مکتبی و نحله‌ائی به موازات تعریفی که از ضرورت‌ها و جبرهای حاکم بر انسان داشته‌اند و دارند، تعریفی از آزادی نیز دارند. فرد یا مکتبی که برای انسان ضرورتی و جبری قائل نباشد، اصلاً نه می‌تواند به آزادی اعتقادی داشته باشد و نه توان تعریفی از آزادی بکند، شاید این غلط نباشد که بگوئیم آزادی به لحاظ تعریفی از کلید واژه‌هائی است که دارای پروسس تاریخی می‌باشد چراکه انسان به موازات پروسه تکامل خود، ضرورت‌های محیط خود را احساس و فهم کرده است.

در بشر انطباقی اولیه که بشر در بستر انطباق با محیط حرکت می‌کرد آزادی معنی نداشت چرا که اصلاً بشر جبر و ضرورتی در محیط خود نسبت به خودش احساس و فهم نمی‌کرد از مرحله‌ای که انسان به درجه تطبیق با محیط رسید و با مرحله گذشته انطباق با محیط وداع کرد موضوع فهم ضرورت‌ها یا جبرهای محیط بر انسان برای انسان مطرح گردید. البته نباید اینچنین تصور کرد که بشر اولیه از همان آغاز تمامی ضرورت‌های چهارگانه طبیعی و اجتماعی و تاریخی و انفسی حاکم بر خودش به صورت دفعی و لحظه‌ای شناخت و فهم کرده است بلکه بالعکس، انسان در بستر تاریخ که همان ظرف شدن او می‌باشد به صورت فرآیندی، این ضرورت‌ها را فهم کرده بسیاری از انسان‌ها و مکتب‌ها و اندیشه‌هایی در زمان وجود دارند که یا اصلاً به ضرورت‌ها و جبرهای محیط بر انسان اعتقاد ندارند و یا اینکه اگر ضرورتی هم معتقد باشند فقط به صورت جبر انسان و خداوند آن هم به صورت صوری و نظری و کلامی است آنچنان جبری و ضرورتی که هیچ مابه‌ازاء انسانی و اجتماعی و تاریخی ندارد. پس بهتر است بگوئیم که تعریف و فهم آزادی انسان در گرو تعریف و فهم جبر حاکم بر انسان بوده است آن هم نه جبر کلامی و عرفانی که متکلمین و عرفای ما برای بیش از هزار سال از آن سخن گفته‌اند بدون اینکه مابه‌ازاء خارجی اعم از انسانی و اجتماعی و تاریخی برای جبر قائل باشند تا توسط آن بتوانند برای آزادی تعریفی انسانی و اجتماعی و تاریخی بکنند. مثل جبر از نگاه مولوی:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو نائیم و نوا در ما زتوست	ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما زتوست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان و جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آن که نا پیداست باد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست



نقش باشد پیش نقاش و قلم  
عاجز و بسته چو کودک در شکم  
پیش قدرت خلق جمله بارگه  
عاجزان چون پیش سوزن کارگه

مثنوی - دفتر اول - صفحه ۱۴ و ۱۵ - سطر ۲۸ به بعد

بر پایه این جبر اشعری‌گری و انحرافی مولوی است که تعریفی که مولوی از آزادی می‌کند در چارچوب آزادی حداقلی معنوی انسان می‌باشد نه آزادی طبیعی یا آزادی فردی یا آزادی اجتماعی و یا آزادی تاریخی انسان که مولوی بوئی از آن نبرده است.

اختیاری هست ما را در جهان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین جبری مشو	ره رها کردی به ره کج مرو
سنگ را هرگز نگوید کس بیا	وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر	یا بیا ای کور در من در نگر
گفت بزدان ما علی العمی حرج	کی نهد بر ما حرج رب الفرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی	یا که چو با تو چرا بر من زدی
این چنین وا جست ها مجبور را	کس نگوید یا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب	نیست جز مختار را ای پاک جیب

مثنوی - دفتر پنجم - صفحه ۳۲۹ - سطر ۲۸

بنابراین بر پایه این دیدگاه انحرافی و اشعری‌گری مولوی از جبر کلامی حاکم بر انسان است که تعریفی که او از آزادی می‌کند عبارت است از:

کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیت زپایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را ز انبیاء آزادی است

مثنوی - دفتر ششم - صفحه ۴۱۹ - سطر ۲۶

در خصوص حافظ هم، باز مانند مولوی به خاطر دیدگاه انحرافی او نسبت به جبر اشعری‌گری که داشت نتوانست تعریف حداقلی حتی در حد مولوی از آزادی داشته

باشد:

بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم      که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم  
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند      آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم  
من اگر خارم و گر گل چمن آرائی هست      که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۳۱۸ و ۳۱۹ - سطر ۸ به بعد

لذا بر پایه این جبر انحرافی اشعری‌گری حافظ است که حداکثر کانتکسی که حافظ برای آزادی انسان قائل می‌شود این است:

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما ساختند      گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۲۲۷ - سطر سوم

در همین رابطه است که شاید اگر بگوئیم که بزرگترین آفت اسلام، قرآن، تفسیر، عرفان، فلسفه، فقه، کلام و حدیث جهان اسلام چه در تشیع و چه در تسنن آفت جبرگرایی نحله اشعری‌گری بود که مانند سلول سرطانی تمامی نحله‌های فکری و نظری مسلمانان را بیمار کرد، آنچنانکه اسلام و قرآن از بعد از ضربه اشعری‌گری در اواخر قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری تا زمان اقبال و شریعتی دیگر نتوانست قد راست کند و تا این زمان که ۱۴ قرن از ضربه اشعری‌گری بر اسلام و قرآن می‌گذرد جهان اسلام در حال پرداخت هزینه این ضربه استخوان سوز می‌باشد.

## ۲- اقبال و شریعتی و تعریف آزادی:

از زمان حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری و دکتر شریعتی بود که جبر اشعری‌گری حاکم بر اندیشه مسلمان به چالش کشیده شد و با نجات جبر اجتماعی، جبر تاریخی، جبر طبیعی و جبر نفسانی انسان از زندان جبر کلامی اشعری‌گری توسط چهار

زندان شریعتی - در کنفرانس «چهار زندان» دانشکده نفت آبادان در سال ۴۹ - همه چیز تغییر کرد و ترم آزادی در اندیشه مسلمانان تولدی نوین پیدا کرد، چراکه اقبال و شریعتی دیگر تن به جبر کلامی بی‌حاصل اشعری‌گری ندادند بلکه با نفی مطلق جبر اشعری‌گری به طرح ضرورت‌ها یا جبرهای محیطی علمی انسان در چهار کانتکس جبر طبیعی، جبر اجتماعی، جبر نفسانی و جبر تاریخی پرداختند، لذا با تولد این جبرهای چهارگانه علمی و عینی و قرآنی بود که تعریف آزادی به صورت علمی و عینی و قرآنی در اندیشه مسلمانان مطرح شد.

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم      هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت      هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

کلیات حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری - احمد سروش - افکار - صفحه ۲۳۵ - ۲۳۶

- سطر ۱۱

آدم از بی‌بصری بندگی آدم کرد      گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامی زسگان خوارتر است      من ندیدم که سگی پیش سگی سرخم کرد

کلیات اقبال - احمد سروش - افکار - صفحه ۲۳۹ - سطر ۴

خدا آن ملتی را سروری داد      که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد      که دهقان‌ش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - احمد سروش - ارمغان حجاز - صفحه ۴۵۴ - سطر ۱۱

مسلمانی که داند رمز دین را      نساید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او نگرود      به کام خود به گرداند زمین را

کلیات اقبال - احمد سروش - ارمغان حجاز - صفحه ۴۸۴ - سطر ۱۰

### ۳ - رابطه آزادی با جبر و ضرورت:

بنابراین به موازات نوع تعریف ما از ضرورت و جبر آزادی در اندیشه ما معنی پیدا می‌کند، در رابطه با شناخت ضرورت‌ها است که باید نخست به تقسیم ضرورت‌ها یا جبرهای محیط بر انسان بپردازیم که در این رابطه ضرورت‌ها یا جبرهای حاکم بر انسان یا به قول دکتر شریعتی زندان‌های محیط بر انسان به چهار دسته تقسیم می‌شود:

الف - ضرورت‌های طبیعی.

ب - ضرورت‌های نفسانی.

ج - ضرورت‌های اجتماعی.

د - ضرورت‌های تاریخی، که طبق تعریف هگل خودآگاهی انسان به این ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان باعث آزادی از این ضرورت‌ها می‌شود. هر چند تعریف هگل از آزادی کامل‌ترین تعریفی است که تاکنون از آزادی شده است ولی این تعریف هگل از آزادی دارای یک ضعف کلیدی می‌باشد که هگل به آن توجه نداشته است، ولی قبل از هگل، دکارت به این نکته توجه شایانی کرده است و آن اینکه خودآگاهی مکانیکی انسان به ضرورت‌های چهارگانه محیطی‌اش آزادی ساز نیست چراکه حیوانات تا اندازه‌ای و بشر اولیه برای سالیان سال به ضرورت‌های محیطی‌اش آگاهی داشته است ولی این آگاهی هرگز برای او آزادی ساز نبود و خود این آگاهی نمی‌توانست در بستر آزادی بشر انطباقی را تبدیل به انسان تطبیقی با محیط بکند. از زمانی آگاهی به ضرورت‌ها برای انسان آزادی ساز شد که بشر توانست نسبت به این آگاهی اول، آگاهی دوم پیدا کند که این آگاهی دوم یا «آگاهی به آگاهی» را «خودآگاهی» می‌نامند. بنابراین آنچه که هگل نفهمید اما دکارت قبل از هگل فهمیده بود اینکه آگاهی به ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان آزادی ساز نیست، بلکه این خودآگاهی به این ضرورت‌های محیط بر انسان است که آزادی ساز است و بستر ساز استحاله بشر انطباق با محیط به انسان تطبیق محیط بر خود می‌باشد؛ لذا آنچه که باعث آزادی انسان می‌شود تطبیق محیط یا ضرورت‌ها بر جبرهای انسان

است نه انطباق انسان با جبرهای محیط یا ضرورت‌ها، پس عامل آزادی انسان و عامل تکوین انسان تطبیقی خودآگاهی به ضرورت‌ها یا خودآگاهی نسبت به محیط است، خودآگاهی که یک آگاهی مرکب می‌باشد و رمز تعریف و فهم و تعریف آزادی است که آن عبارت است از «آگاهی به آگاهی».

بنابراین از زمان دکارت موضوع «خودآگاهی» یا «آگاهی به آگاهی» مطرح شد پس اگر به لحاظ تبارشناسی تاریخی تعریف آزادی، بخواهیم به مرحله‌بندی فرآیندهای تعریف آزادی بپردازیم باید فرآیند یا مرحله اول تعریف آزادی را منتسب به هگل بکنیم که «آزادی را درک یا آگاهی به ضرورت‌ها» تعریف کرد.

فرآیند دوم تعریف آزادی به دکارت منتسب خواهد شد که با طرح جمله معروف «من فکر می‌کنم، پس من هستم» به «خودآگاهی» یا «آگاهی به آگاهی» پی برد.

اما مرحله سوم تعریف از آزادی بازگشت پیدا می‌کند به کارل مارکس که با بیان جمله معروف خود در ایدئولوژی آلمانی که می‌گفت «تاکنون فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند اما سخن بر سر تغییر جهان است» تعریفی نو از آزادی و فهم جبرها کرد. مطابق این تعریف کارل مارکس از آزادی انسان نه با آگاهی هگلی به ضرورت‌ها می‌تواند به آزادی دست پیدا کند و نه با آگاهی نوع دوم دکارتی که همان «آگاهی به آگاهی» یا «خودآگاهی» می‌باشد، می‌تواند به آزادی برسد، تنها با تغییر یا پراکسیس است که انسان می‌تواند به شناخت و تغییر ضرورت‌ها یا آزادی دست پیدا کند؛ لذا از نظر کارل مارکس تنها با تغییر است که ما می‌توانیم ضرورت‌های محیط بر انسان را بشناسیم بدون تغییر هرگز به صورت ذهنی و نظری آنچنانکه دکارت و هگل می‌گویند ما نمی‌توانیم جهان و ضرورت‌های محیط بر انسان را بشناسیم تا توسط آن، آنچنانکه هگل و دکارت می‌گویند به آزادی دست پیدا کنیم.

پس از نظر مارکس انسان محیط را تغییر می‌دهد تا محیط را بشناسد و تا زمانی‌که به تغییر محیط دست نزنند امکان شناخت محیط برایش وجود ندارد، به عبارت دیگر از نظر مارکس انسان با آگاهی مجرد چه در شکل بسیط هگلی آن و چه در شکل

مرکب دکارتی آن نمی‌تواند به آزادی دست پیدا کند، تنها در چارچوب کار تغییرساز یا پراکسیس محیط است که انسان هم می‌تواند ضرورت‌های چهارگانه یا جبرهای محیط خود را بشناسد و هم می‌تواند به تغییر محیط خود اقدام نماید. پس از نظر هگل انسان تنها با آگاهی ذهنی بسیط مجرد می‌تواند به آزادی دست پیدا کند در صورتی که از نظر دکارت انسان تنها توسط آگاهی مرکب ذهنی یا خودآگاهی مجرد می‌تواند به آزادی دست پیدا کند، اما از نظر کارل مارکس انسان تنها با کار می‌تواند به آگاهی بسیط یا مرکب از محیط دست پیدا کند و در نتیجه به آزادی برسد.

البته از نظر دکتر شریعتی هم انسان تنها با کار می‌تواند به آزادی از ضرورت‌ها دست پیدا کند اما تفاوت دیدگاه شریعتی با کارل مارکس در این است که شریعتی به تقسیم این کار مورد نظر مارکس می‌پردازد که مطابق آن شریعتی کار را به سه نوع کار طبیعی و کار انسانی و کار اجتماعی تقسیم می‌کند. **شریعتی «پراکسیس با طبیعت را کار طبیعی می‌نامد» و «پراکسیس با خود انسان را عبادت می‌خواند» و «پراکسیس با جامعه را مبارزه تعریف می‌کند»** و در راستای این سه تعریف از کار است که شریعتی ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان را به صورت ضرورت طبیعی، ضرورت نفسانی، ضرورت اجتماعی و ضرورت تاریخی تقسیم می‌کند و رهایی از این ضرورت‌ها را به صورت آزادی از خویشتن، آزادی از طبیعت، آزادی از جبرهای اجتماعی و آزادی از زندان تاریخ تعریف می‌کند. یعنی از نظر شریعتی آزادی انسان از زندان نفس خودش توسط عبادت و عرفان صورت می‌گیرد، در صورتی که آزادی انسان از طبیعت توسط علم سیانس یا علم کلاسیک مدرن انجام می‌گیرد و آزادی انسان از ضرورت‌های اجتماع و تاریخ توسط کار تغییرساز جامعه یا تاریخ که همان مبارزه نامیده می‌شود تحقق پیدا می‌کند.

#### ۴ - آزادی به عنوان یک «موضوع» یا یک «پروسی»؟

با هر عینکی که به آزادی نگاه کنیم چه نگاه هگلی باشد و چه عینک دکارتی باشد

و چه از منظر کارل مارکس و دکتر شریعتی، در چهار دیدگاه فوق هر چند این دیدگاه‌ها در مواردی با هم اختلاف ماهوی داشته باشند ولی در یک چیز، همه آن‌ها مشترک هستند و آن موضوع شروع آزادی که هر چهار دیدگاه فوق معتقدند که آزادی انسان از ضرورت‌های محیط از رابطه انسان با طبیعت آغاز می‌شود. بنابراین انسان پروسس آزادی خودش را از رابطه با طبیعت یا به عبارت دیگر از رهائی از زندان طبیعت آغاز می‌کند، لذا به موازات رهائی انسان از زندان طبیعت انسان می‌تواند مؤلفه‌های دیگر آزادی را تجربه کند. ممکن است این سخن به مذاق طرفداران عرفان کلاسیسم سنتی گذشته شیرین نیاید چراکه آزادی از نگاه آنان به صورت یک موضوع تک مؤلفه‌ای می‌باشد و آن هم به صورت معنوی انسانی و آن هم در شکل فردی آن نه شکل اجتماعی‌اش که از منظر عرفان هند شرقی به صورت فردی توسط تزکیه نفسانی حاصل می‌شود این آزادی فردی از فرد انسان به صورت فردی آغاز می‌شود و به خود او هم به صورت فردی تمام می‌شود، این آزادی دیگر مانند آزادی فوق دیگر آزادی به صورت یک پروسس دارای فرآیندهای مختلف نیست بلکه آزادی به صورت دفعی و مکانیکی تکوین پیدا می‌کند در صورتی که در آزادی مورد نظر ما آزادی به صورت یک پروسس می‌باشد، آنچنانکه اقبال و شریعتی از آن یاد می‌کنند که این آزادی به عنوان یک پروسس از آزادی از ضرورت‌ها و جبرهای طبیعت توسط علم سیانس آغاز می‌شود و در مرحله دوم به فرآیند آزادی اجتماعی و سپس به آزادی فردی و در نهایت به آزادی تاریخی می‌رسد.

لذا از آنجائیکه درک ضرورت‌ها طبیعی از زمان بیکن تحت عنوان علم سیانس مطرح شده است می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که آزادی از طبیعت تنها توسط علم سیانس امکان‌پذیر می‌باشد یعنی به موازات پیشرفت انسان در علم سیانس امکان دستیابی انسان به آزادی بیشتر خواهد شد، پس اگر به آزادی به عنوان یک پروسس نگاه کنیم نه یک موضوع مستقل - آنچنانکه عرفان هند شرقی به آن نگاه می‌کند - بستر آزادی در هر یک از فرآیندهای چهارگانه آن، «نفس آگاهی» می‌باشد. به عبارت دیگر در آزادی به عنوان یک پروسس در هر فرآیند چهارگانه آن هر چند

که انواع آزادی با هم متفاوت باشند اما تکوین و آغاز هر چهار فرآیند، آزادی آگاهی است، تنها اختلاف در چگونگی یا مکانیزم کسب این آگاهی می‌باشد که از منظر هگل و دکارت این آگاهی به صورت ذهنی قابل تحصیل است در صورتی که از منظر مارکس و شریعتی این آگاهی تنها در کانتکس کار یا تغییر امکان‌پذیر می‌باشد طبیعی است که در آزادی به عنوان یک پروسس برعکس آزادی به عنوان یک موضوع مستقل - به موازات تعریفی که ما از پروسس آزادی می‌کنیم - آزادی مفهومی گسترده‌تر پیدا می‌کند، بنابراین در آزادی به صورت یک پروسس ما نمی‌توانیم مانند عرفان هندی شرقی انسان را به صورت یک موضوع غیرتاریخی و غیراجتماعی مطالعه بکنیم - آنچنانکه انسان غیرتاریخی ارسطویی و افلاطونی در فلسفه قدیم یونان مورد مطالعه قرار می‌گرفت - در آزادی به عنوان یک پروسس ما موظفیم که در مطالعه آزادی، به یک سلسله مقدمات اعتقاد پیدا کنیم که آن‌ها عبارتند از اینکه:

الف - انسان یک موجود ژنریک و اجتماعی و تنها در عرصه اجتماع می‌تواند به آزادی دست پیدا کند.

ب - انسان موجود تاریخ‌دار است نه طبیعت‌دار، که مطابق این مقدمه انسان موجودی تحول‌پذیر و تکامل‌پذیر یا به عبارت دیگر انسان یک موجود متحول می‌باشد که در بستر این تحول و تکامل می‌تواند به آزادی دست پیدا کند. این انسان با انسان اسپریت یا روح‌دار افلاطون که از قبل از تکوین و پیدایش در این جهان در عالم مُثل ارواح به آزادی و تکامل جهشی رسیده است و در این جهان در قفس تن زندانی شده است و تنها با مرگ انسان به آزادی می‌رسد، متفاوت می‌باشد. چراکه آزادی برای انسان روحی افلاطون تنها با مرگ انسان حاصل می‌شود، در صورتی که آزادی برای انسان تاریخ‌دار شریعتی و اقبال در بستر حیات تکامل‌پذیر این جهان تکوین پیدا می‌کند. در این رابطه است که در آزادی به عنوان «یک موضوع» نه «یک پروسس» چه در عرفان هند شرقی و چه در فلسفه روحی یونان قدیم غربی تنها در بستر یک حرکت فردی توسط مکانیزم شکنجه این تن مادی انسان حاصل شدنی است، در صورتی که آزادی به عنوان یک پروسس در بستر شکنجه این تن مادی



حاصل نمی‌شود بلکه در کانتکس پراکسیس انسان با طبیعت و اجتماع و تاریخ تکوین پیدا می‌کند. در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

الف - آزادی به عنوان یک پروسس یک کمال و رشد رو به جلو است، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی یک بازگشت روح به گذشته و عقب می‌باشد.

ب - آزادی به عنوان یک پروسس در عرصه حیات، حرکت، تکامل و تغییر حاصل می‌شود، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی تنها با کشتن نفس، آن هم در گوشه انزوای فردی و کنارگیری از جامعه، طبیعت و تاریخ تکوین پیدا می‌کند.

ج - آزادی به عنوان یک پروسس تنها زمانی برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد که آزادی توسط انسان تاریخی در عرصه جامعه و طبیعت تکوین پیدا کند.

د - آزادی به عنوان یک پروسس در هر فرآیند چهارگانه طبیعی، اجتماعی، انسانی و تاریخی آن با آگاهی آغاز می‌شود، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی از نجات روح از بدن توسط تضعیف بدن و تقویت روح حاصل می‌گردد.

ه - آزادی به عنوان یک پروسس به علت بستر اجتماعی و تاریخی این آزادی، به عنوان یک حق برای همه انسان‌ها مطرح می‌باشد، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی یک تکلیفی است اخلاقی است که فرد موظف به انجام یک سلسله تکالیف جهت نیل به آن به صورت یک طرفه از مراد به مرید می‌باشد. آنچنانکه حافظ می‌گوید:

به می سجاده رنگین گرت پیر مغان گوید      که سالک بی‌خبر نبود ز راه رسم منزل‌ها

بنابر این آزادی به عنوان یک پروسس مولود آگاهی می‌باشد و خود یک عمل خواهد بود که در بستر تغییر تکوین پیدا می‌کند و انسان کامل در عرصه آزادی به عنوان یک پروسس از آنجائیکه آزادی خود یک محصول تکامل‌پذیر زمانی و مراتبی می‌باشد، لذا انسان کامل در این دیسکورس، انسانی است که آزادتر باشد. به عبارت

دیگر در چارچوب آزادی به عنوان یک پروسس انسان به میزانی که آزادتر باشد انسان‌تر و کامل‌تر خواهد بود.



راه رسیدن به  
«آزادی» در ایران!  
از کدامین مسیر؟





## دموکراسی، «با رویکرد فرهنگی»؟ یا دموکراسی، «با رویکرد نهادی»؟

در بیش از ۱۵۰ سالگی که از عمر «جنبش آزادی‌خواهانه و تحول‌گرایانه و دموکراسی‌طلبانه» مردم ایران می‌گذرد، بزرگترین و اصلی‌ترین عامل بحران جنبش آزادی‌خواهانه مردم ایران، «بحران استراتژی یا ساز و کار یا روش و راه دستیابی به آزادی می‌باشد.» شکی در این موضوع نیست که اصلاً، موضوع آزادی به عنوان یک مقوله اجتماعی و سیاسی، برای بشریت دستاورد انقلاب کبیر فرانسه می‌باشد و تا قبل از انقلاب کبیر فرانسه، هر چند، خود موضوع آزادی به عنوان یک مقوله «فردی و باطنی» مورد توجه خبرگان و فرهیختگان جوامع بشری بوده است.

چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است
زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کاه را منم مولا و دوست	ابن اعم من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیت زیابت بر کند

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

اما «آزادی» به معنای، «یک موضوع اجتماعی» در راستای «تقسیم قدرت سیاسی



بین جامعه» مقوله‌ای است که از بعد از انقلاب کبیر فرانسه وارد دیسکورس بشریت شده است. البته هر چند «رنسانس» و پیامدهای آن به ویژه «انقلاب صنعتی اروپا» باعث گردید تا همه باورها و ساختار افسانه‌ای جهان در پنداره غربیان به زیر سؤال برسد، ولی نیاز بورژوازی به امنیت سرمایه و امنیت تجارت و امنیت رقابت در بازار، باعث طرح محوری موضوع آزادی در چارچوب لیبرالیستی آن برای مغرب زمین گردید. چراکه، انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب طبقه بورژوازی اروپا و در رأس آن‌ها فرانسه بر طبقه فئودالیسم اروپا و اسکولاستیک قرون وسطائی یا کلیسای حامی مناسبات فئودالیسم اروپا بود؛ و از آنجائیکه در نظام زمین‌داری و فئودالیسم نیازی به رقابت بازار و تولید مازاد بر نیاز جامعه و دست اندازی به بازارهای جوامع دیگر جهت کسب بازار فروش و عرصه تجارت آزاد و کسب مواد اولیه ارزان خام و دستیابی به نیروی کار ارزان نبود، در نتیجه، نیازی هم به آزادی فردی و آزادی رقابت در بازار و آزادی در کسب سود هر چه بیشتر و آزادی و امنیت تجارت آزاد و آزادی در سرمایه و انباشت و سرمایه‌گذاری نداشتند؛ و همین امر باعث گردید تا بورژوازی اروپا به موازات تکوین و رشد خود، (از آنجائیکه پروسه تکوین این بورژوازی از فرایند بورژوازی تجاری همراه با تکوین پدیده استعمار برای دست‌اندازی طبقه بورژوازی تجاری غرب، به جوامع دیگر که خود بستر ساز کشف قاره جدید آمریکا و توسعه دریانوردی جهت دست‌اندازی به شبه قاره هند و قاره آمریکا و غیره شد) به موضوع آزادی‌های فردی به عنوان یک مقوله سیاسی و اجتماعی به صورت حیاتی وابسته بشود.

لذا در این رابطه بود که در انقلاب کبیر فرانسه که شعارش «آزادی – برابری و انسانیت» بود، خود مقوله «آزادی» به عنوان یک مقوله اجتماعی و سیاسی و اقتصادی عمده بشود؛ و در رابطه با دستیابی به دو مؤلفه دیگر یعنی «برابری و انسانیت» شکست بخورد. البته در این رابطه هم بورژوازی مغرب زمین فقط در عرصه دستیابی به آزادی‌های فردی (جهت پیشبرد اهداف اقتصادی و سیاسی خود در کانتکس لیبرالیسم اقتصادی) موفق شد و در همین رابطه بود که از آنجائیکه



بورژوازی تازه به دوران رسیده اروپا در انقلاب کبیر فرانسه در راستای توسعه بازار رقابت خود، این آزادی منهای کشورهای متروپل برای کشورهای پیرامونی هم نیازمند بود، لذا در نوک پیکان خواسته‌های طبقه بورژوازی حاکم معلول انقلاب کبیر فرانسه در مغرب زمین، گسترش عینی و ذهنی شعار لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و اخلاقی در کشورهای پیرامونی قرار گرفت.

از اینجا بود که با توجه به خودیژگی‌های تاریخی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران در قرن نوزدهم، در میان کشورهای پیرامونی، کشور ما جزء پیشقراولان تحول‌خواهانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جوامع پیرامونی قرار گرفت که نهضت تحول‌خواهانه فرهنگی قرن نوزدهم جامعه ایران به خصوص از بعد از شکست جنگ‌های ایران و روس، در این رابطه تکوین پیدا کرد. البته بزرگترین آفت پیشقراولان این نهضت چه در شاخه مذهبی آن و چه در شاخه لائیک آن، «تأثیرپذیری این نهضت‌ها به صورت انطباقی از دستاورد فرهنگی و سیاسی انقلاب کبیر فرانسه بود که از جمله آن‌ها موضوع آزادی و دموکراسی می‌باشد.»

علی ایحال، از آنجائیکه از همان آغاز به علت اینکه جامعه ایران، تحت تأثیر:

۱ - رژیم‌های مستبد سیاسی حاکم.

۲ - سنت‌های ستبر تاریخی و اجتماعی و مذهبی.

۳ - سلطه اسلام فقهاتی (که در چارچوب تکلیف و تقلید و تعبد عمل می‌نماید).

۴ - ضعف ساختاری مناسبات سرمایه‌داری و ضعف در تکوین و قدرت مستقل طبقه بورژوازی چه در عرصه تجاری و چه در عرصه تولیدی، قرار داشت.

این همه باعث گردید تا این چهار مؤلفه عاملی شوند تا برعکس جوامع مغرب زمین، در جامعه ایران، جامعه مدنی در قرن نوزده و بیستم نتواند مقدم بر تکوین و رشد نهضت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران تکوین پیدا کند و به علت همین تکوین نهضت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه در غیبت جامعه مدنی در ایران



بود که باعث گردید تا ورود دموکراسی به جامعه ایران از همان قرن نوزده به جای اینکه، دموکراسی به عنوان یک «فرهنگ یا رویکرد فرهنگی» در جامعه ایران تکوین پیدا کند، دموکراسی با «رویکرد انطباقی یا رویکرد نهادی» وارد جامعه ایران بشود.

در نتیجه، همین «رویکرد نهادی دموکراسی و آزادی» به جای «رویکرد فرهنگی به دموکراسی» است که باعث شده تا در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته، نهضت دموکراسی‌طلبانه یا آزادی‌خواهانه مردم ایران دارای بن‌مایه تکوینی آفتزایی بشود. آنچنانکه همین قابلیت آفتزایی باعث شده است تا در بیش از ۱۵۰ سال گذشته الی زماننا هذا، جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران عقیم و سترون بشود و به همین دلیل تمامی پیشقراولان نهضت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته الی زماننا هذا، (منهای معلم کبیرمان شریعتی) کوشیده‌اند تا توسط «تکیه نهادی به دموکراسی و آزادی» در راستای اعتلای این نهضت در جامعه ایران تلاش کنند.

البته آنچنانکه که مطرح شد، تنها یک استثناء در این عرصه وجود دارد و آن هم تلاش ۳ ساله معلم کبیرمان شریعتی در ارشاد (۴۸ تا ۵۱) است که کوشید به جای تکیه با «رویکرد نهادی بر آزادی و دموکراسی» با «رویکرد فرهنگی به آزادی و دموکراسی» استراتژی خود را تدوین و تبیین نماید. در نتیجه در این رابطه بود که او با تاسی از شعار لوتر و روسو اعلام کرد، «تا زمانیکه جامعه به تفکر کردن عادت نکند امکان تکوین آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ در جامعه ایران وجود ندارد» و به همین دلیل است که او معتقد است که:

«زندگی چیست؟ نان. آزادی. فرهنگ. ایمان و دوست داشتن» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۵۰)  
و باز در همین رابطه او می‌گوید:

«تا مردم به آگاهی نرسند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشوند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی خود که

جنبه تکلیفی و فتوائی و مقتدایی دارد به مرحله‌ای از رشد سیاسی و اجتماعی ارتقا نیابند نمی‌توانند به مرحله‌ای که روسو می‌گوید. که به مردم راه نشان ندهید فقط به آن‌ها بنیابی ببخشید خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت دست پیدا کنند» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۴).

علیهذا، در این رابطه است که شریعتی کوشید تا بر خلاف آب شنا کند و با «رویکرد فرهنگی به دموکراسی و آزادی» نگاه کند نه با «رویکرد نهادی» یعنی در راستای تکوین و ایجاد بسترهای فرهنگی دموکراسی و آزادی بود که او بر شعار، «ایجاد خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی طبقاتی و خود آگاهی سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران» تکیه کرد. اینکه تا چه اندازه شریعتی توانست تا دموکراسی و آزادی به عنوان فرهنگی نه به عنوان نهادی وارد جامعه ایران بکند، موضوع دیگری است که باید به صورت مستقل به آن پرداخته شود. ولی آنچه مهم‌تر از این موضوع می‌باشد، اینکه پروژه شریعتی، در راستای ایجاد و اعتلای نهضت آزادی‌خواهانه در جامعه ایران در چارچوب «رویکرد فرهنگی به آزادی و دموکراسی» بوده نه «رویکرد نهادی» (البته باز هم تاکید می‌کنیم که غیر از شریعتی در ۱۵۰ سال گذشته تمامی رویکردهای نظریه‌پردازان ایرانی به آزادی و دموکراسی گوهر نهادی داشته است نه گوهر فرهنگی).

همین موضوع عامل شکست ۱۵۰ سال گذشته نهضت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران می‌باشد به عبارت دیگر، همین «تکیه نهادی بر آزادی و دموکراسی» منهای آفت فوق بسترساز یک آفت دیگر هم در ۱۵۰ سال گذشته عمر جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران شده است و آن اینکه مسیر یا استراتژی یا ساز و کاری که این پیشقراولان در ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به آزادی و دموکراسی در جامعه ایران انتخاب کرده‌اند، در چارچوب ایجاد یا استفاده از همین نهادها بوده است.

برای نمونه جریانی مثل مصدق و نهضت مقاومت ملی او، از آنجائیکه در تبیین استراتژی دستیابی به آزادی و دموکراسی، با همان رویکرد نهادی، مؤلفه پارلمان

و پارلمان‌تاریست را عمده می‌کرد و در تکوین آزادی و دموکراسی در جامعه ایران برای این استراتژی خود نقش محوری قائل بود و استراتژی و ساز و کار و مسیر مبارزه خود را در این چارچوب تعریف می‌کرد و مبارزه پارلمان‌تاریستی را بهترین استراتژی جهت دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران تعریف می‌کردند، برعکس جریان‌هایی که استراتژی صندوق‌های را به عنوان ساز و کار و راه رسیدن به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران می‌دانست، در این رابطه بوجد آمده بودند. باز در همین رابطه در طول ۱۵۰ سال گذشته و به خصوص در ۳۶ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهائی می‌گذرد باز مشاهده می‌کنیم که این رویکرد نهادی به دموکراسی تلاش کرده‌اند تا با:

- ۱ - تکیه بر تضادهای درونی حاکمیت.
  - ۲ - اصلاح‌پذیر دانستن رژیم‌های حاکم.
  - ۳ - مشارکت در قدرت حاکم.
  - ۴ - اعتقاد به انتخاب میان بد و بدتر.
  - ۵ - اعتقاد به سر عقل آمدن سردمداران حکومت‌ها از طریق مشارکت در قدرت و صندوق‌های رأی، استراتژی استحاله رژیم‌های توتالی‌تر از طریق صندوق‌های رأی در دستور کار خود قرار دهند.
- علیهذا در این چارچوب است که در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر، جنبش‌های آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه و تحول‌خواهانه جامعه ایران، به علت «تکیه نهادی نظریه‌پردازان و پیشقراولان آزادی و دموکراسی در ایران بر استراتژی کسب آزادی و دموکراسی و اعتقاد داشتن به اینکه بدون نهادینه شدن فرهنگی آزادی و دموکراسی در جامعه ایران»، دست یافت نشدنی می‌باشد و همین امر باعث شده تا اصول مشترک و عام این جریان‌ها در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه ایران عبارت باشند از:

الف – امکان توزیع قدرت و مشارکت در قدرت از طریق دموکراسی نهادی.

ب – تعریف دموکراسی نهادی در چارچوب:

۱ – انتخابات.

۲ - تفکیک قوا.

۳ – پارلمان.

۴ - تعدد احزاب.

ج – جایگزین کردن فرمول: انتخابات – مشارکت در قدرت (توسط نهادهای دموکراسی که همان دستیابی به آزادی و دموکراسی از بالا می‌باشد)، به جای فرمول جامعه مدنی – دموکراسی از پائین، توسط آگاهی – خودآگاهی و سازماندهی جنبش‌های مطالباتی.

و - ایجاد جامعه مدنی.

د - دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران، از طریق نهادهای حاکم قدرت به جای دستیابی به انسان مسئول و متعهد و خوداندیش و خودسامانده که بن مایه و اس اساس تکوین جامعه مدنی می‌باشند و در بستر آزادی به عنوان فرهنگ و خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی و مشارکت در جنبش‌های مطالباتی وابسته به خود و سازماندهی در عرصه این جنبش‌های مطالباتی حاصل می‌شوند.

ه – اولویت یافتن استراتژی یا ساز و کار دموکراتیزه کردن مناسبات درون قدرت از طریق دموکراسی نهادی به جای اولویت در توانمندی و سازمان‌یافتگی جامعه مدنی در چارچوب رویکرد به دموکراسی به عنوان یک فرهنگ.

ز – ایجاد خندق بین دموکراسی و عدالت اجتماعی توسط برخورد ثنوی و آنتولوژیک بین دو اصل عدالت و آزادی که در یک رویکرد آزادی و دموکراسی مطلق می‌شود

و عدالت در سایه قرار می‌گیرد.

به این ترتیب که مطابق این رویکرد عدالت:

اولاً محدود به اخلاق می‌شود.

ثانیاً عدالت در این رویکرد اجرای اخلاق تعریف می‌شود.

ثالثاً در این رویکرد اصلاً برای عدالت اصلاتی فی نفسه قائل نیستند و ارزشی فی نفسه‌ای به اسم عدالت نه در عرصه فردی و نه در عرصه اجتماعی تعریف نمی‌شود و فضیلتی به اسم عدالت امری مازاد می‌باشد؛ یعنی این رویکرد معتقدند که ما فضیلتی منهای اخلاق فردی به اسم عدالت نداریم بلکه برعکس عدالت عبارت است از مجموعه فضیلت‌های اخلاقی فردی است و ما تنها به مجموعه فضائل اخلاقی فردی حق داریم، نام عدالت بگذاریم نه بیشتر و مطابق این رویکرد عدالت تنها در چارچوب اخلاق فردی قابل تعریف می‌باشد نه بیشتر. برعکس این رویکرد که امروزه در جامعه ما منادی لیبرالیسم اقتصادی می‌باشند، رویکرد شریعتی معتقد است که اصالت از آن عدالت می‌باشد و خود آزادی و دموکراسی فی نفسه و مستقل از عدالت دارای هویت مستقلی نمی‌باشد، شریعتی برعکس رویکرد اول،

اولاً عدالت را محدود به ارزش‌های اخلاقی فردی نمی‌کند و برای عدالت جایگاهی وسیع‌تر از ارزش‌های اخلاقی و فردی قائل است.

ثانیاً برای خود عدالت در برابر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی اصالت ارزشی قائل است یعنی از نگاه شریعتی، ارزش‌های اخلاقی در عرصه عدالت تعریف می‌شوند نه بالعکس.

ثالثاً شریعتی، عدالت را در چارچوب مؤلفه‌های فردی و اجتماعی و حتی نظم و قانونمندی وجودی تعریف می‌کند و از اینجا است که رویکرد شریعتی برعکس رویکرد نهادی برای دموکراسی و آزادی اصالت ارزشی، مستقل از ارزش‌های عدالت قائل نیست در نتیجه خود آزادی و دموکراسی را اجرای مؤلفه‌ای از ارزش‌های

عدالت در عرصه اجتماعی تعریف می‌کند.

ح - در رویکرد به آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ شریعتی، برعکس رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی، علاوه بر اینکه آزادی و دموکراسی، «صورت و جایگاه آرمانی» پیدا می‌کند در عرصه عینیت دموکراسی و آزادی و عدالت‌طلبی به عنوان یک پروسس ذومراتب و حقیقت مشککه مادیت پیدا می‌کند و به همین دلیل در کانتکس، «دموکراسی به عنوان یک فرهنگ تمامی مؤلفه‌های سه‌گانه قدرت اعم از زر و زور و تزویر به چالش کشیده می‌شود» و دموکراسی به معنای مشارکت همگانی در امور جمعی جامعه تعریف می‌گردد؛ یعنی در دموکراسی به عنوان یک فرهنگ، شریعتی توسط اولویت دادن آنتولوژیک، جامعه مدنی بر آزادی و دموکراسی نهادی، آزادی و دموکراسی را میوه شجره جامعه مدنی می‌داند نه بالعکس، یعنی در رویکرد دموکراسی به عنوان یک فرهنگ این جامعه مدنی تکوین یافته در سیلان جنبش‌های مطالباتی جامعه است که عامل تکوین دموکراسی و آزادی در یک جامعه می‌شود نه آنچنانکه دموکراسی و آزادی نهادی معتقد است، این آزادی و دموکراسی است که بسترساز تکوین جامعه مدنی می‌گردد.

شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که در «رویکرد آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ، جامعه مدنی شجره و درخت است، اما آزادی و دموکراسی میوه آن می‌باشد.»

ط - اعتقاد طرفداران رویکرد دموکراسی و آزادی نهادی، به این باور غلط که معتقدند که «به محض در اختیار گرفتن قدرت سیاسی می‌توانند با فرامین حکومتی دموکراسی و آزادی را در جامعه ایران برقرار کنند» در این چارچوب است که باور طرفداران دموکراسی و آزادی نهادی، بر این امر قرار دارد که مشکل اصلی تحقق دموکراسی و آزادی در جامعه ایران عدم دسترسی طرفداران این رویکرد به نهادهای قدرت طبیعی است که از منظر این طرفداران اگر طرفداران این رویکرد بتوانند به زور یا به صورت مسالمت‌آمیز از طریق صندوق‌های رأی و انتخابات، به تسخیر قدرت دست پیدا کنند، می‌توانند به صورت دستوری و از بالا آزادی و دموکراسی را

در جامعه ایران تزریق نمایند.

ی - برعکس «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی»، «رویکرد فرهنگی به دموکراسی» شریعتی، معتقد است که آزادی و دموکراسی در جامعه ایران زمانی دست یافتنی و با ثبات می‌گردد که در چارچوب تکوین استراتژی جامعه مدنی، به وسیله گسترش فرهنگ دموکراسی و آزادی و عدالت‌خواهی در چارچوب خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی تاریخی و اجتماعی همراه با ایجاد و توسعه تدریجی تشکلهای و نهادهای مدنی و صنفی و جنبش‌های عام اجتماعی در بستر جنبش‌های مطالباتی به توانمند شدن و ثبات جامعه مدنی در ایران دست پیدا کنیم.

ک - برعکس «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی»، در «رویکرد فرهنگی شریعتی به آزادی و دموکراسی»، دموکراسی در سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی «یک برنامه و پروژه کوتاه مدت سیاسی نیست که بتوان آن را صرفاً با قرار گرفتن در رأس حکومت و با تدوین قانون و صدور بخشنامه از بالا و آن هم در کوتاه مدت به اجرا گذاشت» بلکه بالعکس «فرایندی است که به تدریج و مرحله به مرحله باید پیش برود»، البته بستر و آبشخور آن صد در صد جامعه مدنی می‌باشد.

ل - هر چند مدافعان «رویکرد دموکراسی و آزادی نهادی» در جامعه امروز ایران طرفداران «رویکرد فرهنگی شریعتی به آزادی و دموکراسی»، با اتهام دولتی کردن قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی نقد می‌کنند، ولی نکته‌ای که در این رابطه طرفداران این رویکرد نهادی به دموکراسی و آزادی نادیده می‌گیرند اینکه سوسیالیسم در دیسکورس رویکرد فرهنگی شریعتی، نه تنها به معنای دولتی کردن نهادهای سه گانه قدرت نیست، بلکه بالعکس به معنای دموکراتیزه کردن مدیریت بنگاه‌های جمعی امم از اقتصاد و سیاست و معرفت می‌باشد.

م - برعکس طرفداران «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی» در جامعه ایران

که تحقق آزادی و دموکراسی در جامعه ایران را در گرو تضمین رقابت در عرصه بازار و اقتصاد و سیاست و معرفت می‌دانند، در «رویکرد فرهنگی شریعتی»، تحقق دموکراسی و آزادی در جامعه ایران را در گرو:

- ۱ - حق زندگی.
- ۲ - حق مسکن.
- ۳ - حق برخورداری از آموزش و سلامت.
- ۴ - حق استفاده از فرصت کار کردن.
- ۵ - حق آزادی در انتخاب شغل و محل سکونت و کسب آگاهی.
- ۶ - حق زیستن در امنیت و رفاه تعریف می‌کنند.

ن - طرفداران «دموکراسی نهادی در جامعه ایران»، مفهوم آزادی را وابسته و مشروط به اقتصاد بازار و حفظ نظام سرمایه‌داری می‌کنند در صورتی که طرفداران «دموکراسی فرهنگی شریعتی» بر استقلال ملی و ضدیت با استیلاجویی قدرت‌های سرمایه‌داری و عدالت‌خواهی سیاسی و اقتصادی و معرفتی تکیه می‌کنند و در همین رابطه طرفداران «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی»، تثبیت دموکراسی در ایران را در گرو توسعه درون‌زاد و عدالت توزیعی و استقلال ملی در عرصه سیاسی و اقتصادی تعریف می‌کنند.

ع - طرفداران «دموکراسی نهادی در جامعه ایران»، به شرایط عینی اقتصادی - تاریخی، به عنوان شرط دستیابی به دموکراسی در ایران نگاه نمی‌کنند و بر این باور هستند که آن‌ها می‌توانند در چارچوب هر گونه شرایط عینی توسط تسخیر قدرت سیاسی به صورت دستوری و تزیینی و از بالا، دموکراسی و آزادی را برای جامعه ایران به ارمغان بیاورند. اما برعکس این رویکرد به دموکراسی و آزادی، طرفداران «رویکرد فرهنگی شریعتی» معتقدند که، مبانی عینی دموکراسی عبارت‌اند از:

۱ - رشد اجتماعی جنبش زنان ایران به عنوان نیمی از جمعیت ایران چراکه



مطابق «رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی، دموکراسی حاکمیت همه مردم است نه حاکمیت همه مردان»، طبیعی است که نیمی از همین مردم ایران زنان هستند که در جامعه امروز ایران هم از تبعیض جنسی و هم از تبعیض حقوقی و هم از تبعیض اجتماعی و اقتصادی در عذاب مضاعف به سر می‌برند.

۲ - رشد رسانه‌های ارتباطی و در رأس آن‌ها شبکه اینترنتی اجتماعی.

۳ - رشد شهرنشینی.

۴ - رشد بنگاه‌های اجتماعی تولیدی و توزیعی و خدماتی. به عبارت دیگر طرفداران «رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی در جامعه ایران، معتقدند که دموکراسی مولود پیوند دیالکتیکی یا دو سویه و متقابل ساختارهای عینی و ذهنی در جامعه ایران می‌باشد.»

۵ - رشد سواد همگانی.

۶ - رشد نهادهای اجتماعی و نهادهای مدنی و به ویژه احزاب تکوین یافته از قاعده جامعه ایران.

ل - از آنجائیکه، در «دموکراسی نهادی از منظر لیبرالیست سیاسی و اقتصادی و معرفتی و اخلاقی دموکراسی تعریف می‌گردد»، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا، مبنای دموکراسی نهادی یک دموکراسی فردگرایانه باشد، برعکس رویکرد شریعتی به دموکراسی (که به عنوان یک فرهنگ می‌باشد) به علت اینکه از زاویه جمعی دموکراسی در جامعه ایران را مورد واسازی و بازسازی قرار می‌دهد، همین امر باعث می‌گردد تا مبنای دموکراسی در رویکرد فرهنگی دموکراسی صورت جمعی داشته باشد.

ص - در «دموکراسی با رویکرد نهادی» در ایران، دموکراسی به عنوان هدف تعریف می‌گردد، در صورتی که در «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی»، دموکراسی خود راه است نه هدف، زیرا در رویکرد فرهنگی به دموکراسی آنچنانکه

در دیسکورس معلم کبیرمان شریعتی به وضوح مشهود است «دموکراسی برای عدالت اجتماعی» می‌خواهیم، در صورتی که در «دموکراسی نهادی» اصلاً مقوله‌ای به عنوان عدالت اجتماعی اصالت ارزشی ندارد تا دموکراسی نهادی خود را برای او تعریف بکند.

ف - برعکس «دموکراسی با رویکرد نهادی»، که برنامه و پروژه‌ای دست یافتنی به صورت کوتاه مدت تبیین می‌کنند، در «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی» پروسه تحقق جامعه مدنی و در ادامه آن دموکراسی، به صورت درازمدت تبیین می‌شود و به همین دلیل می‌توانیم، «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی را دموکراسی پایدار» تعریف کنیم، آنچنانکه در این رابطه «دموکراسی با رویکرد نهادی یک دموکراسی ناپایدار» می‌باشد.

ق - هر چند مبانی تکوین جامعه مدنی در چارچوب رویکرد نهادی عبارت‌اند از: تقدم دموکراسی بر تکوین جامعه مدنی، که مطابق این نظریه طرفداران دموکراسی نهادی در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به جامعه مدنی معتقد به اولویت دستیابی به قدرت سیاسی و دموکراسی تزریقی و دستوری بوده‌اند، در رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی، ابتدا باید در تبیین تئوری جامعه مدنی و دموکراسی در جامعه ایران (با عنایت به خودویژگی‌های تاریخی جامعه ایران که: اولاً جامعه‌ای استبداد زده می‌باشد.

ثانیاً جامعه‌ای است فقهرده با چهار مشخصه تکلیفی و تقلیدی و فتوایی و تعبدی.  
ثالثاً جامعه‌ای است سنت‌زده که شامل سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی می‌شود.  
رابعاً از آنجائیکه جامعه ایران به علت اقتصاد نفتی نتوانسته است پروسه استحاله زمین‌داری به سرمایه‌داری به صورت دینامیک طی نماید و اقتصاد نفتی همراه با دخالت یکطرفه حکومت‌ها در استحاله مناسبات زمین‌داری در جامعه ایران باعث گردیده است تا استحاله مناسبات زمین‌داری به مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران

صورت مکانیستی توسط حکومت‌های کودتایی و دست نشانده به انجام برسد، در نتیجه خود این امر علاوه بر اینکه باعث تکوین مناسبات سرمایه‌داری بیمار وابسته بر جامعه امروز ایران شده است، (پروسه استحاله سنت به مدرنیته در عرصه ذهنی و عینی که به صورت مشخص در دوران حکومت کودتایی و توتالی‌تر و وابسته پهلوی اول و پهلوی دوم صورت گرفته است، صورت وارداتی و مکانیکی و تزریقی و دستوری داشته است) را بشناسیم و بعد به تبیین تئوری دموکراسی و جامعه مدنی و استراتژی راه بپردازیم.

بنابراین در این رابطه است که طرفداران دموکراسی نهادی در جامعه ایران در عرصه تبیین تئوری تحول در جامعه ایران معتقدند که در عرصه تبیین تئوری استراتژی یا ساز و کار تحول در جامعه ایران، «باید به تقدم دموکراسی بر جامعه مدنی تکیه بشود» به طوری که از دیدگاه نظریه‌پردازان این رویکرد، «در جامعه ایران بدون دستیابی به دموکراسی امکان دستیابی به جامعه مدنی وجود ندارد» و در این رابطه است که رویکرد نهادی به دموکراسی در جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته معتقد بوده است که قبل از دستیابی به جامعه مدنی، باید به دموکراسی دست پیدا کنیم و بر این پایه از آنجائیکه دستیابی به دموکراسی خارج از جامعه مدنی تنها از مسیر مشارکت در قدرت با بالائی‌های حکومت توسط صندوق‌های رأی حاصل می‌شود، همین امر باعث گردیده است تا در ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران به علت غلبه رویکرد نهادی، تمامی تلاش‌های گروه‌های دموکراسی‌خواهانه و آزادی‌طلبانه در جامعه ایران از مسیر فوقانی قدرت عبور کند.

البته آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران تنها جریانی که در این رابطه حرکتی خلاف مسیر فوق داشته است، معلم کبیرمان شریعتی بوده که برعکس «رویکرد نهادی به دموکراسی» که در ۱۵۰ سال گذشته الی زمانها هذا معتقد به «تقدم دموکراسی نهادی بر جامعه مدنی» می‌باشند، او برای دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران معتقد به «تقدم جامعه مدنی بر دموکراسی» است بطوریکه از نگاه شریعتی تا زمانیکه در جامعه ایران جامعه مدنی تکوین پیدا نکند،

امکان دستیابی به دموکراسی پایدار وجود ندارد.

لذا در این رابطه است که شریعتی، اولویت اول استراتژی حرکت خودش را به جای «تکیه بر دموکراسی نهادی، بر ایجاد و تکوین جامعه مدنی» در ایران قرار می‌دهد و در این رابطه است که مبانی استراتژی شریعتی جهت دستیابی به جامعه مدنی در ایران قبل از دموکراسی عبارت‌اند از:

اولاً شریعتی گرچه می‌دانست که در مغرب زمین پروسه تکوین دموکراسی و جامعه مدنی در چارچوب تقدم دموکراسی بر جامعه مدنی شکل گرفته است و از منظر شریعتی، در تمامی کشورهای مغرب زمین این دموکراسی بوده که بسترساز تکوین جامعه مدنی شده است و آبشخور اولیه تکوین دموکراسی در مغرب زمین از نگاه شریعتی انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم توسط جایگزین شدن طبقه بورژوازی فرانسه به جای طبقه فنودال‌ها بوده است، با همه این احوال، «شریعتی الگوبرداری روشنفکران ایرانی از آرایش تقدم تکوین دموکراسی بر جامعه مدنی در مغرب زمین، در ۱۵۰ سال گذشته بسترساز انتقال این پروسه از مغرب زمین به جامعه ایران می‌داند»؛ لذا در این رابطه است که شریعتی هر چند معتقد است که «پروسه تقدم تکوین دموکراسی بر جامعه مدنی در مغرب زمین جواب داده است، اما او اعتقاد دارد که به علت خودویژگی‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران که هم‌اکنون استبدادزدگی و فقه‌زدگی و سنت‌زدگی و اقتصاد نفتی می‌باشد، امکان انتقال پروسه تحول در مغرب زمین به جامعه ایران در کانتکس تقدم دموکراسی بر جامعه مدنی وجود ندارد» در نتیجه، شریعتی جهت جایگزین کردن پروسه تحول مورد اعتقاد خود از جامعه مدنی به دموکراسی، به جای پروسه وارداتی مورد اعتقاد روشنفکران ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته، ابتدا به نفی این رویکرد الگوبرداری و کپی‌برداری و مطلق کردن روشنفکران ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران می‌پردازد.

«بزرگ‌ترین فریبی که هر روشنفکری را گریبانگیر می‌شود، ابدی، مطلق و جهانی تلقی کردن حقیقت‌ها، آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی است که گذرا، نسبی و موضعی است.

چنین فریبی به روشن‌فکری که انسان، جامعه و زمان را همواره در حرکت و تغییر می‌یابد و ناچار به قبول تنوع شرایط و تحول نیازها و تبدیل جبهه‌ها و جهت‌ها است بخشودنی نیست» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۷۹).

ثانیاً در چارچوب تئوری تقدم تکوین جامعه مدنی بر دموکراسی و آزادی در استراتژی شریعتی، او در تبیین استراتژی خود در جامعه ایران به پیوند بین سوسیالیسم و دموکراسی می‌رسد و بر عکس جوامع مغرب زمین، او معتقد می‌گردد که بدون پیوند عملی و نظری بین سوسیالیسم و دموکراسی در جامعه ایران امکان دستیابی نه به سوسیالیسم است و نه به دموکراسی و این حرف کاملاً مخالف استراتژی دستیابی مغرب زمین به دموکراسی بوده است چرا که در مغرب زمین به علت جایگزینی طبقه بورژوازی بر فئودالیسم توسط انقلاب بورژوا - دموکراتیک کبیر فرانسه بود که دموکراسی لیبرالیستی در مغرب زمین توسط حاکمیت سرمایه‌داری و به دست طبقه بورژوازی حاصل شد، اما از آنجائیکه شریعتی در ترسیم استراتژی خود بر عکس رویکرد ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران، به جای دموکراسی، اولویت اول تکوینی به جامعه مدنی می‌دهد، این امر باعث گردید تا در راستای دستیابی به جامعه مدنی در ایران با توجه به خودویژگی‌های تاریخی - اقتصادی - اجتماعی جامعه ایران به جای استراتژی بورژوا دموکراتیک بر استراتژی سوسیال دموکراسی تکیه نماید.

«سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که نمره پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه روشن‌فکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت این عصر ارزانی کرده است» (م. آ - ج ۳۵ - ص ۵۴۹).

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابرانه محال است. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است. با پند و اندرز و آیه و روایت اخلاق ساخت» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۳۵۷).

«اروپا تا از زیر سرپوش واحد فکری رها شد چنین شتاب گرفت و جهان را مسخر خویش

کرد: اما این آزادی کم کمک ضعف‌های خود را نشان داد. پیشرفت آن به کدام سو؟ ثروت آری اما به سود کدام طبقه. علم آری اما در خدمت چی؟ تکنولوژی آری اما در دست کی؟ آزادی هم که می‌بینیم که در آن همه به تساوی حق تاختن دارند و مسابقه‌ای به راستی و بی‌ظلم و تبعیض و تقلب در جریان است. اما طبیعی است که فقط آن‌ها که سواره‌اند پیش می‌افتند. باز روشنفکران بیدار و بینا و بیزار از این اوضاع را وسوسه می‌کند که سکه را به آن رو برگردانند و انقلاب کنند» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۱۳).

«با کاپیتالیسم که ملیت را جزیه می‌کند و انسان را دو قطبی و استثمار را تشدید و فقر و فساد و حق‌کشی را همیشگی و طبیعی و روزافزون می‌سازد؛ و با دیکتاتوری فردی، فکری، مذهبی و طبقاتی که رشد آزاد انسان و اندیشه و احساس و هنر و خلاقیت انسان را می‌کشد و به جمود می‌کشاند» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۶).

ثالثاً شریعتی در راستای دستیابی به جامعه مدنی قبل از دموکراسی‌های اهدایی و دستوری و تزریقی از بالا بر دو ستون:

#### ۱ - آگاهی.

۲ - خودآگاهی تکیه می‌کند، به عبارت دیگر از نگاه شریعتی تکوین جامعه مدنی در جامعه ایران بر پایه دو ستون آگاهی و خودآگاهی استوار می‌باشد.

البته هم آگاهی و هم خودآگاهی بسترساز جامعه مدنی در ایران، از نگاه شریعتی، آگاهی مجرد و کلی و عام و خام دکارتی - کانتی - پوپری نیست بلکه بالعکس در رویکرد شریعتی هم آگاهی و هم خودآگاهی صورت کنکریته و مشخص و تاریخی و اجتماعی دارد چراکه شریعتی مانند کانت و دکارت و پوپر به خندق پر نشدنی و عین و ذهن معتقد نیست بلکه رابطه انسان با آگاهی رابطه بدون واسطه می‌داند و در این چارچوب شریعتی به پیوند تکوینی بین آگاهی و خودآگاهی اعتقاد دارد و در همین رابطه است که شریعتی موتور تکوین جامعه مدنی در خودآگاهی تبیین می‌نماید و این خودآگاهی را مولود آگاهی قبلی می‌داند، در نتیجه از نگاه شریعتی آنچه‌که خودآگاهی در عرصه‌های خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی

انسانی و خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی سیاسی صورت کنکریّت و مشخص و اجتماعی دارد، خود این خودآگاهی‌های کنکریّت مولود آگاهی‌های کنکریّت اجتماعی و انسانی و طبقاتی و سیاسی و اعتقادی می‌باشند.

«اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی. مردمی را که آب قنات ندارند به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر در گوششان خواندن شیطنت بدی است. آن‌ها که عشق را در خلق جاننشین نان می‌کنند. فریبکارانند که نام فریبشان را زهد و عشق و عرفان گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند. معاد ندارند» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۲۶۶).

«لیبرالیسم و سرمایه‌داری می‌گوید: برادر حرفت را خودت بزنی نانت را من می‌خورم. مارکسیسم برعکس می‌گوید: رفیق نانت را خودت بخور. حرفت را من می‌زنم و فاشیسم می‌گوید: نانت را من می‌خورم حرفت را هم من می‌زنم تو فقط برای من کف بزنی؛ اما ما معتقدیم که: نانت را خودت بخور. حرفت را هم خودت بزنی. من برای اینم تا این دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو تحمیل نمی‌کنم. من خود را نمونه می‌سازم تا بتوانی سرمشق گیری» (م. آ - ج ۳۵ - ص ۲۲۸).

