

مبارک باد سیزده آبان ۵۷، روز همبستگی جذبش دانش آموزان با جذبش دانشجویی

مبارک باد روز ۱۴ آبان ۵۱، روز بسته شدن حسینیه ارشاد، سر آغاز اعلام نهضت اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی ارشاد در نامه به همایون توسط شریعتی

«دیگر حسینیه ارشادی که شما آن را ساختید یک ساختمان نیست که بتوانند با بستن درب آن، آن را تعطیل کنند، بلکه ساختمان شما امروز مبدل به حزبی شده است که با بستن درب آن در دورترین روستاهای ایران درب‌های این حزب باز خواهد شد.»

ای کاش در آن نیم روز جنایت و آن شنبه سیاه دانشگاه، که فرزندانمان را در آتش و گلوله جلاد ذبح کردند خود را به آتش می‌کشیدم تا باورم کند که میثاقتان کجا است.

ای کاش جام شوکران آتی موس بر خرمگس آتن سقراط امروز در آتش خون دانشگاه حاضر می‌شد تا باورم کنید که ایمانتان کجا است.

ای کاش آتش نمود در شنبه سیاه ۱۳ آبان ۵۷ بر بهروزمان گل سرخ می‌شد تا باورم کنید که توحیدتان کجا است.

ای کاش کلاغان سیاه، رمز به گور کردن جنایت قابیل را به قاتل نیاموخته بودند، تا با افشای قتل هابیل به دست قاتل برادر، جنایت آفتابی می‌شد تا باورم کنید که بهروزتان کجا است.

ای کاش دیوار چین و اهرام مصر بر دوش برادران من بنا نمی‌شد و عدالت زنده می‌ماند، تا باورم کنید که جلاذتان کجا است.

ای کاش در محراب عبادت، علی با خون خویش سلام نمی‌کرد تا باورم کنید که مصباحتان کجاست.

ای کاش شکنجه و اعدام و کشت و کشتار آزادی و عدالت و آگاهی نبود تا باورم کنید که نمرودتان کجاست.

ولی از همان ساعتی که ارشاد را بستند و دانشگاه را به خون کشیدند و کهریزک را به پا کردند، عدالت مرد، اگر چه جلاد زنده است.

از همان روزی که برادران، یوسف را به چاه انداختند، انسانیت مرد، اگر چه یوسف زنده ماند.

از همان روزی که هابیل برادر در دادگاه جنایت قابیل به قتل محکوم شد، آزادی مرد، اگر چه قابیل زنده ماند.

از همان روزی که مسیح آزادی بر صلیب فقاقت مصلوب گردید، شریعت مرد، گر چه مسیح زنده ماند.

از همان روزی که ۶۵ نفر از برادران دانش آموز و دانشجوی در آتش خون شنبه دانشگاه تهران به آتش کشیدند، حقیقت مرد، گر چه دیکتاتور زنده ماند.

از همان روزی که حسین در دادگاه زیاد به فتوای شریح در پای کاخ سبز یزید سر بریدند، انسانیت مرد، اگر چه یزید زنده ماند.

ای آزادی اگر خون فرزندان ما در آن شنبه سیاه دانشگاه تهران فرش سرخ خیابان آزادی گردید، هرگز پشیمان نیستیم، چرا که تو هستی.

ای عدالت بر ما بگو که در آن ساعتی که برادران ما در شکنجه گاه‌های اوین، کهریزک، گوهردشت و... بر آزادی خندیدند، تو کجا بودی؟

ای آگاهی اگر شکنجه جلاد نبود و اگر هابیل قتل عدالت نمی‌شد و اگر ارشاد را به دست جلاد نمی‌بستند و اگر بهروز در شنبه سیاه به آتش و خون کشیده نمی‌شد، تو می‌بودی؟

چرا دنیا مه آلود است؟ چرا یوسف درون چاه گرفتار است؟ چرا موسی فراری سوی سینا می‌دود هر دم؟ چرا قابیل خرامان وارث هابیل گشته؟

ولی آزادی هست، ولی آزادی هست، ولی عدالت نمرده، ولی انسانیت هنوز بر راه است.

آگاه باشید که آزادی هست، اگر چه استبداد می‌میرد.

سلام بر شهدای شنبه سیاه ۱۳ آبان ۵۷ دانشگاه تهران

سلام بر ۱۴ آبان ۵۱ روز بسته شدن حسینیه ارشاد

سلام بر شهدای به خون خفته هفته همبستگی دانشجویان آبان ۵۷ دانشگاه تهران

دروود بر آزادی؛ سلام بر عدالت؛ سلام بر انسانیت

سلام بر حسینیه ارشاد تندیس اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی

در صفحات دیگر: "روش" در گرو "نگرش" - قسمت اول، درس هائی از شریعتی - قسمت دوم، مبانی

سوسیالیسم - قسمت ۱۲، ما و نشر مستضعفین - قسمت ۱۰، مانیفست شریعتی - قسمت ۶

«روش» در گرو «نگرش»

چه نیازی به متدولوژی؟

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

الف- کشف حقیقت.

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

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

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

اولا- سازمان پیشگام؛ دارای رسالت مشخصی می‌باشد که آن؛ خودآگاه ساختن مستضعفین جامعه می‌باشد، از آنجا که خودآگاهی که رسالت پیشگام است مانند - علم سیاست یا علم نالج- یک مقوله عام و مجرد و کلی و فرازمانی و فرامنطق‌های نمی‌باشد و صورت خاص و کنکرت دارد، لذا برعکس «علم» که؛ در بستر عقلانیت ابزاری که صورتی عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی دارد، هم چنین «عالم» که در عرصه عقلانیت ابزاری جایگاهی عام و فرامنطق‌های و فرازمانی دارد^۱ و بر مبنای عقلانیت ابزاری پیشگام هم که - عقلانیت ابزاری- او اصطلاحاً تکنوکرات نامیده می‌شود، پس تکنوکرات هم می‌تواند به صورت عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی وجود داشته باشد.

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

چرا که در پیشگام ابزاری (البته طرح‌ترم پیشگام ابزاری غلط می‌باشد و بیان آن در اینجا فقط جهت مقایسه بین عرصه عقلانیت ابزاری و عقلانیت نفاذانه می‌باشد و در ادامه ما به جای «پیشگام ابزاری» که اصطلاحی غلط می‌باشد همان ترم «تکنوکرات» را به کار می‌بریم که اصطلاحی صحیح و علمی می‌باشد؛ و اصطلاح پیشگام را فقط در عرصه عقلانیت نفاذانه به کار می‌گیریم. از آنجا که؛ «علم به معنای سیاست است و نه به معنای نالج» حال این سیاست می‌تواند در هر دیسپلینی از آن مطرح شود؛ خواه دیسپلین شیمی باشد و یا دیسپلین طب باشد و یا دیسپلین جامعه‌شناسی و... باشد، این سیاست که موضوع آن دیسپلین است صورتی عام دارد و دلالت بر رابطه انسان با طبیعت و یا با جامعه و... می‌کند. اما در ترم پیشگام قضیه فرق می‌کند چراکه موضوع کار پیشگام مانند تکنوکرات علم سیاست نیست و دیسپلین‌های عقلانیت نفاذانه مانند دیسپلین‌های عقلانیت ابزاری بر پایه تمایز بین علم‌های سیاست شکل

نمی‌گیرد، بلکه؛ بر پایه تنوع زمانی و مکانی و تاریخی جامعه بوجود می‌آید، به عبارت دیگر اگر در عرصه عقلانیت ابزاری ما می‌توانیم پزشک ایران را به افغانستان یا لبنان یا عراق بفرستیم و در آنجا پزشک ایرانی از همان فونکسیون برخوردار باشد که در ایران برخوردار است، در عرصه عقلانیت نفاذانه ما نمی‌توانیم پیشگام مستضعفین ایران را به لبنان یا غزه یا افغانستان یا عراق بفرستیم، تازه اگر چنین کاری هم بکنیم پیشگام مستضعفین ایران در عراق و لبنان و غزه و افغانستان هیچ کاری نمی‌توانند انجام دهند! و تازه هر کاری هم که انجام دهند غلط می‌باشد و - سورنا را از دهان گشادش ناوختن- خواهد بود. چرا که موضوع کار پیشگام مستضعفین؛ «کشف پتانسیل‌های اجتماعی- سیاسی- طبقاتی در یک جامعه است» که دستاورد این کشف توسط پیشگام به صورت «خودآگاهی» مادیت سوبژکتیو پیدا می‌کند، که پیشگام پس از کشف این خودآگاهی که برای او ایجاد مسئولیت می‌کند، رسالت دارد تا این خودآگاهی (طبقاتی یا خودآگاهی ملی یا خودآگاهی انسانی) را به درون طبقه یا گروه اجتماعی منتقل نماید، بر این اساس است که ما پیشگام مستضعفین به صورت کلی نداریم هم چنین بر این مبنا است که ما نمی‌توانیم مانند تکنوکرات (عقلانیت ابزاری را که امری صادرات و واردات پذیر است)، پیشگام مستضعفین صادراتی به کشورهای دیگر داشته باشیم و یا پیشگام مستضعفین وارداتی از کشورهای دیگر جهان به کشور ایران داشته باشیم، همچنین ما نمی‌توانیم یک نشر مستضعفین عام داشته باشیم چرا که موضوع نشر مستضعفین «کشف خودآگاهی و انتقال خودآگاهی در عرصه عقلانیت نفاذانه می‌باشد» طبیعی است که یک مقوله عام خودآگاهی مانند علم عام و همگانی سیاست در عرصه عقلانیت ابزاری نداریم، تا گفتیم خودآگاهی فوراً باید به آن اضافه کنیم که خودآگاهی در کدام جامعه؟ و آن جامعه در کدامین مرحله زمانی و مکانی و اجتماعی در تاریخ قرار دارد؟ اینجا است که تا گفتیم نشر مستضعفین باید فوراً بپرسیم که نشر مستضعفین در کدام جامعه؟ یا نشر مستضعفین در کدام طبقه؟ یا نشر مستضعفین در کدام مرحله تاریخی؟ یا در کدام شرایط اقلیمی و جغرافیایی و اجتماعی؟ و به همین دلیل است که اگر به مرحل‌های که معتقد گردیم نشر مستضعفین ما یک نشر مستضعفین عام و کلی و فرامنطق‌های و فرازمانی است، که در هر گوشه جهان و در هر مقطع تاریخی، و برای همه جوامع مختلف بشری می‌تواند مفید به فایده باشد! باید فاتحه این نشر مستضعفین را خواند و مطمئن باشیم که این نشر «خاکشیرسم مستضعفین» می‌باشد.^۲ بنابراین هر ملتی و کشوری باید نشر مستضعفین خاص خودش را داشته باشد و نشر مستضعفین ایران برای مستضعفین کشورهای دیگر از نگاه -اکسیولوژی یا ارزش‌شناسی- جز یک علم نالج (نه علم سیاست) چیز بیشتری نخواهد بود و به همین ترتیب است که اگر نتیجه نشر مستضعفین برای جامعه ایرانی خودآگاهی باشد، برای پیشگام جامعه غیر ایرانی - صورت دانستن و دانائی پیدا می‌کند- و در این رابطه است که وظیفه پیشگام مستضعفین در هر جامعه ای این است که؛

رسالت اول پیشگام:

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

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

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

تزویر در جامعه خودش به انجام می‌رسد، لذا بر پایه این اصل فوق که؛ چون قدرت در جوامع مختلف که سه پایه آن صورت خاص و کنکرت دارد، نمی‌شود دستاورد نقادانه آن کشور و آن جامعه را به یک کشور و یک جامعه دیگر منتقل کرد.

در همین راستا می‌توانیم به نکته مهم دیگری هم اشاره کنیم که در سوالی گفته می‌شود؛ چرا در نشر مستضعفین ارگان عقیدتی سیاسی و تئوریک حزب مستضعفین ایران از مسائل سیاسی منطقه‌ای یا کشورهای دیگر مطرح نمی‌شود؟ که برای پاسخ به این سوال و با اشاره به مقدمه‌ای که سارتر بر کتاب مغضوبین زمین اثر فرانتز فانون می‌نویسد، در آن مقدمه می‌گوید که: من این کتاب (فرانتز فانون) را در فرانسه ترجمه کردم چراکه کتاب فانون یک کتاب نیست بلکه یک بمب ساعتی است، که من آن را گرفته‌ام و در روسپی خانه پاریس منفجر می‌کنم. به عبارت دیگر آن چه سارتر در اینجا می‌خواهد بگوید عبارت از این حقیقت که؛ او یک روشنفکر فرانسوی و حداکثر یک روشنفکر اروپای غربی بود و زمانی سارتر اقدام به ترجمه و مقدمه نویسی بر کتاب مغضوبین زمین می‌کند که می‌داند این کتاب یک نقد قدرت بر - قدرت سه گانه حاکم- بر کشور فرانسه می‌باشد و از آن جایی

که فانون قدرت حاکم بر فرانسه را نقد می‌کند، در نتیجه سارتر می‌تواند به عنوان روشنفکر جامعه فرانسه از کتاب او به عنوان یک - پیام خودآگاهی بخش- برای مردم فرانسه استفاده کند. بنابراین با توجه به این مساله است که نشر مستضعفین به عنوان ارگان حزب مستضعفین ایران وظیفه انتقال خودآگاهی در سه ساحت «خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی ملی و خودآگاهی انسانی» را بر حسب شرایط مختلف زمانی خویش دارد و سر پل انتقال این خودآگاهی سه گانه؛ به توسط «خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی اجتماعی» صورت می‌گیرد، لذا نشر مستضعفین ایران برای این که در این

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

چگونه حقیقت توسط پیشگام کشف می‌شود؟

اگر آموختیم کشف حقیقت کلید «کشف خودآگاهی و زمینه انتقال خود آگاهی» به توده‌ها می‌باشد، حال این سوال فرجه مطرح می‌شود که؛ این حقیقت کشف شده چه می‌باشد که مضمون خودآگاهی را برای توده‌ها

به چنین کاری بکند فونکسیون آن ایجاد تفرقه در جامعه به جای وحدت ملی خواهد بود، در رابطه با خودآگاهی انسانی هم قضیه به همین ترتیب است، در زمانی که بحث خودآگاهی انسانی مطرح می‌شود موضوع آن «انسان» به معنای اعم کلمه است، نه طبقه خاص یا ملت خاص، نشر مستضعفین باید مخاطبش از طبقه در مرحله خودآگاهی طبقاتی و از ملت در مرحله خودآگاهی ملی، به کل بشریت از هر رنگ و پوستی برگرداند. البته آن چنان که فوقاً مطرح شد؛ به موازت تغییر جامعه و طبقه و زمان تاریخی، نوع خودآگاهی هم عوض می‌شود و به موازات تغییر خودآگاهی - هم به لحاظ مضمونی و هم به لحاظ نوعی- خودآگاهی پیشگام مستضعفین هم عوض می‌شود. به عبارت دیگر یک نفر مانند فرانتز فانون ممکن است برای ملت الجزایر در دهه (۵۰ و ۶۰) روشنفکر باشد، اما همین فرانتز فانون در آن دهه برای ملت ایران یک -عالم- است نه یک پیشگام، پیشگام بودن او فقط برای ملت الجزایر و در دهه (۵۰ و ۶۰) می‌باشد حتی او برای دهه (۸۰ و ۹۰) ملت الجزایر پیشگام نمی‌باشد، چرا که شرایط اجتماعی و طبقاتی و تاریخی ملت الجزایر بعد از پیروزی انقلاب تغییر کرده است و جامعه الجزایری نیازمند به پیشگام جدیدی می‌باشد تا خودآگاهی جدید ملت الجزایر را کشف کند و آن را

به طبقه یا گروه اجتماعی الجزایری تزریق نماید. همچنین در رابطه با این موضوع اگر پیشگام ایرانی در خارج زندگی می‌کند و او در فکر آن است که به عنوان پیشگام ملت ایران یا جامعه ایران یا طبقه‌های در ایران رسالت خود را ایفاء نماید، باید بر پایه کشف خودآگاهی جامعه ایران مسئولیت و وظیفه خود را تعریف کند و نه بر پایه خودآگاهی کشورهای اروپایی یا آمریکایی اگر برای ملت اروپا و آمریکا مقابله با گرم شدن زمین و نقش مخرب گازهای گلخانه‌های یک وظیفه عمده می‌باشد، برای ملت ایران این یک وظیفه فرعی است، چرا که در این رابطه ملت ایران نه سر دیگ است و نه ته دیگ! محاصل این که:

الف - پیشگام عقلانیت نقادی است نه عقلانیت ابزار.

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

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

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

رسالت دوم پیشگام:

که مبنای رسالت اولش می‌باشد کشف حقیقت است اگر پیشگام نتواند حقیقت را کشف کند طبعا توانایی کشف خود آگاهی را هم نخواهد داشت، زیرا خود آگاهی پیشگام در کادر یک عقلانیت نقادانه حاصل می‌شود که هدف از انتقال این خودآگاهی کاهش درد و رنج اجتماعی جامعه می‌باشد و انجام این عقلانیت نقادانه با نقد قدرت در جامعه صورت می‌گیرد، از آنجائی که قدرت در جامعه بر سه پایه - زر و زور و تزویر- تقسیم می‌شود لذا عقلانیت نقادانه پیشگام هم بر پایه نقد سه قدرت زر و زور و

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

مولانا در کل مثنوی فقط یک بار از لاک - دون نگرانه- عارفانه خود خارج شده و یا در وادی اجتماع و رسالت پیشگام و طریقه انتقال خودآگاهی از متن جامعه به درون خودآگاهی ساز توده‌ها را تبیین نموده است، و آن در داستان «مسجد مهمان کش» در دفتر سوم صفحه ۵۷۵- از سطر دوازده به بعد می‌باشد، حقیقت این داستان بدین صورت است که: یک مسجدی بود در شهر ری و باور مردم بر آن بوده است که؛ هر کس شب در این مسجد مهمان شود، مسجد مهمانش را می‌کشد. البته در باب این که این مسجد وجود داشته یا نه، هم از خود داستان بر می‌آید، و هم با توجه به این که قضیه بیش از این که یک موضوع تاریخی باشد یک جنبه اساطیری در میان مردم داشته است، لذا در این رابطه بود که مولانا از این قصه غیر تاریخی و غیر واقعی بهترین استفاده را می‌کند. به این صورت که مولانا آن - مسجد مهمان کش- را نماد باورهای سنتی و خرافات جامعه می‌گرد که باعث زمین گیر شدن توده‌ها می‌گردد و تا زمانی هم که این باورهای سنتی و خرافات در جامعه توسط پیشگام عوض نشود، امکان تحقق خودآگاهی و انتقال آن به متن مردم وجود نخواهد داشت. او در آغاز این داستان به بیان باورهای سنتی و خرافات می‌پردازد:

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

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

تا یکی مهمان در آمد وقت شب کو شنیده بود آن صیت عجب

از برای آزمون می‌آزمود زانک بس مردانه و جان سیر بود
گفت کم گیرم سر و اشکمب‌های رفته گیر از گنج جان یک حبه‌ای

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

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

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

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

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

آن غریب شهر سر بالا طلب مسجدی گر کربلای من شوی
گفت می‌خسبم در این مسجد به شب کعبه حاجت روی من شوی
هین مرا بگذارای بگزیده دار تا رسن بازی کنم منصور وار

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

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

چنانکه مشاهده کردید بالاخره آن مرد با خوابیدن در مسجد به صورت عملی با باورهای مردم مقابله کرد و بعد که توانست آن خرافات را باورهای مردم را توسط کشف حقیقت زیر رو کند، آن باورهای سنتی

سنگ‌هایی از فلاخن - قسمت دوم

سلسله دروس فلسفی، کلامی، عرفانی، اجتماعی، تاریخی، علمی که شریعتی به ما می‌آموزد

درس‌هایی که شریعتی به ما می‌آموزد، یا ما باید از شریعتی بیاموزیم

اصل چهارم: قرآن قابل شناخت است و شناخت تمامی ابعاد آن برای بشر امروز ممکن می‌باشد: برای شریعتی آنچنانکه در مقدمه کنفرانس «امت و امامت» مطرح می‌کند، قرآن از نظر ساختاری گرچه صورتی حرفی و کلامی دارد ولی ماهیتی مانند جهان خارج و جهان عنصری دارد، یعنی آنچنانکه در جهان خارج عنصری علاوه بر نظم واحد حاکم بر آن جهان، توسط این نظم واحد حاکم جهان عنصری قابل شناخت می‌باشد، در جهان کلامی یعنی قرآن هم به علت تاریخی بودن قرآن برای انسان قابل شناخت می‌باشد. بنابراین شریعتی با کشف تاریخی بودن وحی و قرآن توانست اصل بزرگتری از قرآن و وحی را کشف نماید و آن قابل شناخت بودن وحی و قرآن است پس از نظر شریعتی قرآن قابل شناخت است و این قرآن قابل شناخت است که می‌تواند هدایتگر ما باشد، چراکه اگر قرآن را قابل شناخت ندانیم، نمی‌توانیم انتظار هدایتگری و تغییر دهنده‌گی از آن داشته باشیم یعنی از نظر شریعتی کتابی که نمی‌توانیم بشناسیم و در لوح محفوظ غیرقابل دسترس خود را مخفی کرده باشد، چگونه می‌تواند هدایتگر انسان بشود. به این دلیل بود که شریعتی مطرح کرد که آنچنانکه قرآن کلامی، قرآن فقهی، قرآن فلسفی، قرآن منطقی و قرآن اصولی نمی‌تواند قرآن هدایتگر و قرآن تغییرساز باشد، قرآن تاریخی فقط می‌تواند هدایتگر و تغییرساز برای جامعه باشد. بنابراین آنچه تا اینجا شریعتی در رابطه با قرآن برای ما روشن ساخته است عبارت از اینک:

۱ - قرآن کتابی است که مانند کتاب طبیعت، هم واقعیت دارد و هم نظم واحدی بر آن حاکم می‌باشد.

۲ - قرآن کتابی است که برای تغییر جامعه آمده است، نه برای توصیف جامعه.

۳ - قرآن کتاب هدایتگر برای تکامل جامعه و انسان است.

۴ - آخرت سازی قرآن از طریق دنیا انجام می‌گیرد، قرآن دنیا و آخرت را هوی هم نمی‌داند، بلکه رابطه دنیا و آخرت از نگاه قرآن رابطه مقدم و نتیجه است، راه آخرت از نظر قرآن از دنیا می‌گذرد.

۵ - از آنجائیکه از نظر شریعتی قرآن یک وحی تاریخی می‌باشد، لذا با تاریخی بودن وحی قرآن علاوه بر اینکه این کتاب از آسمان به زمین می‌آید و از ماوراء طبیعت به طبیعت منتقل می‌شود برای بشر قابل شناخت می‌باشد و به دلیل همین قابل شناخت بودن آن است که قرآن می‌تواند کتاب هدایتگر انسان و جامعه بشود.

اصل پنجم - تنوع برداشت‌ها از قرآن معلول تنوع فهم‌های مختلف تاریخی از قرآن است: یکی از سوال‌های کلیدی که از زمان کنفرانس‌های جامعه‌شناسی «امت و امامت» در سال ۴۸ توسط شریعتی مطرح گردید، نشان دهنده آن بود که در همین دوران بوده که خود شریعتی نسبت به این موضوع مساله دار شده است، موضوع تنوع فهم قرآن توسط افراد مختلف است. توضیح آنکه آنچنانکه شریعتی در مقدمه کنفرانس «امت و

و خرافات‌های مردم بدل به خودآگاهی شد و همین خودآگاهی بود که به صورت آن «زرها از آن گنج‌های پنهان» سر ریز شد، آن چنان که مشاهده کردید مولانا در این داستان به بیان استراتژی پیشگام که در رابطه با تغییر باور جامعه که گرفتار سنت و خرافات و کلاسیسم است، می‌پردازد و در این رابطه است که اصول زیر را به عنوان پیش فرض دیدگاه خود قرار می‌دهد:

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

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

آنچنان که در تعریف پیشگام مطرح کردیم و گفتیم که؛ پیشگام عبارت است از؛ «عقلانیت نقادانه قدرت در سه شکل آن» که می‌تواند در هر جامعه باشد، اما آن تعریفی که مولانا در این داستان از پیشگام ارائه می‌دهد، غیر از تعریف فوق از پیشگام می‌باشد، از نگاه مولانا و مطابق آنچه در این داستان می‌گوید پیشگام عبارت از؛ مسئولیت نقادانه سنت‌های یک جامعه است. یعنی از نظر مولانا پیشگام با نقد قدرت‌های سه گانه حاکم در یک جامعه (آن چنان که شریعتی می‌گوید) و انتقال آن به درون خودآگاهی توده‌ها، جامعه را دچار تحول نمی‌کند بلکه او با نقد - سنت‌های اجتماعی - جامعه را آبستن تحول می‌کند، اگر بخواهیم همین نظر مولانا را تنوریزه و این چنین مطرح کنیم که؛ از نظر مولانا؛ فرهنگ (یا سوپزکتیو) جامعه زیر بنای یک جامعه را تشکیل می‌دهد، و خود فرهنگ در جامعه عبارت می‌باشد از؛ مجموعه باورهای - فردی و اجتماعی و تاریخی و اعتقادی و قومی و ملی و ... - که با تحول آن‌ها، جامعه دچار تحول زیر ساختی می‌شود. یعنی از نظر مولانا؛ تا زمانی که باورهای شخصی و باورهای اجتماعی و باورهای تاریخی و باورهای قومی و ملی یک جامعه را عوض نکنیم، امکان تحول سوپزکتیو و تحول فرهنگی و تحول ابژکتیو در آن جامعه وجود نخواهد داشت. در استراتژی تحول فرهنگی و سنتی پیشگام از نظر مولانا (که بر پایه تغییر باورها امکان پذیر است) مشخص نشده است که کدام باورها اولویت پیدا می‌کنند؟ نکتهای که در تنوری مولانا هیچ اشارهای به آن نشده است. اگر قبول کنیم که سوپزکتیو یک جامعه فرهنگ آن جامعه را تشکیل می‌دهد و اگر این را هم بپذیریم که زیر ساخت فرهنگ آن جامعه باورهای آن جامعه را تشکیل می‌دهد.

ادامه دارد

اسلام امری ممدوح و جبری و ملزوم تاریخی بودن اسلام می‌داند، لذا از آنجائیکه تاریخی بودن قرآن و اسلام امر حسنه‌ای می‌باشد در نتیجه خود این اختلاف در برداشت‌ها یا اختلاف در دیدگاه‌ها یا اختلاف در فهم‌ها یا اختلاف در تفسیرهای قرآن و اسلام امر پسندیده و مثبتی خواهد بود و فقط باید به آن جهت بخشید. اما در خصوص سوال دوم اینکه حال که این اختلافات تفسیری و فهمی از قرآن و اسلام از دیدگاه شریعتی امری پسندیده می‌باشد و هرگز نباید در جهت رفع این اختلاف‌ها قدمی برداریم سوال مهم‌تری که در همین جا توسط شریعتی مطرح می‌گردد اینکه چرا اصلاً این اختلافات و این تفاوت فهم‌ها و تفاوت برداشت‌ها بوجود آمد؟ چه شد که متن قرآن - که در طول این چهارده قرن تغییر نکرده است - باعث گردید تا فهم متن تغییر کند و این تفاوت فهم‌ها عامل چند دستگی‌های بعدی گردد؟

شریعتی در پاسخ دسته دوم سوال‌ها فقط یک جواب ارائه می‌دهد و آن اینکه «عامل همه این‌ها تاریخی بودن وحی محمد و قرآن است»، در این رابطه شریعتی معتقد است که در میان تمامی پیام‌های انبیاء ابراهیمی فقط قرآن است که وحی در آن به شکل تاریخی از وجود تاریخی محمد ریزش کرده است، بقیه انبیاء سلف محمد اگر چه صاحب پیام بوده‌اند ولی پیام آن‌ها:

اولاً برعکس محمد (که صورتی تدریجی داشته است) شکل آبی و دفعی داشته است.

ثانیاً: به صورت غیرتاریخی یعنی مجرداً بر آن‌ها نازل شده است و تازه اگر پیام آن‌ها بعد از مرگشان چهره تاریخی به خود گرفته است این ماهیت تاریخی پیام آن‌ها با ماهیت تاریخی قرآن محمد متفاوت می‌باشد، چراکه تاریخی بودن انجیل و تورات و... به علت آن است که اصل متن مقدس سالیانی بعد از مرگ پیامبران فوق توسط حواریون یا اصحاب و اعوان آن‌ها به صورت بشری و در اشکال متنوع نقل و قول و تفسیری و توسط افراد مختلف و در زمان‌های گوناگون و با دخالت اندیشه‌های متنوع آن‌ها تنظیم یافته است. این تاریخی شدن، یا زمینی شدن، یا بشری شدن پیام و وحی با تاریخی بودن، بشری بودن و زمینی بودن قرآن متفاوت است، چراکه در این‌ها بشری بودن و زمینی بودن پیام به معنای آن است که این پیام‌ها سالیان درازی بعد از مرگ پیامبران فوق کتاب مقدس آن‌ها توسط بشرهای زمینی بر پایه سلائق فکری و شخصی و عصری و اجتماعی و تاریخی تنظیم شده، به عبارت دیگر اگر بخواهیم به صورت شفاف‌تری این موضوع را مطرح کنیم باید بگوئیم که علت زمینی بودن این پیام‌ها آن است که خود این پیام‌ها عین متن اولیه نیستند، بلکه تفسیرهایی هستند که حواریون و اصحاب و اعوان آن‌ها در سالیان دراز بعد از مرگ آن‌ها از آن کتاب‌های مقدس کرده‌اند و این امر دلیل تاریخی و بشری و زمینی شدن آن پیام‌ها بوده است، در صورتی که این زمینی و تاریخی و بشری بودن با زمینی و تاریخی و بشری بودن پیام محمد از فرش تا عرش تفاوت می‌کند، چراکه در خصوص تاریخی بودن وحی محمد هرگز شریعتی چنین ادعائی نکرده که وحی محمد توسط مفسرین یا مهاجرین و انصار زمان محمد یا بعد از محمد تاریخی شده است، بلکه بالعکس شریعتی پیوسته بر تحریف نشدن متن قرآن تکیه دارد و تاریخی شدن قرآن توسط خود محمد صورت گرفته است نه توسط اعوان و انصارش. به عبارت دیگر از نظر شریعتی اگر اسلام به صورت یک دین تاریخی

- اگر ابوذر از آنچه که در قلب سلمان است آگاه می‌شد او را کافر می‌شمرد و یا اینکه او را به قتل می‌رساند»، روایت دوم «ان فی اختلاف العلماء امتی رحمه» یا «ان فی اختلاف امتی رحمه» - به درستی که اختلاف علما امت من رحمت است - یا - به تحقیق اختلاف امت من رحمت است.»

۲. برعکس محمد که پیام اش صورتی کنکرت و مشخص دارد و حتی در خصوصی‌ترین زوایای زندگی شخصی یا دیسکورس عصری یا تضادهای قومی و قبیله‌ای محمد وارد شده است از قصه عایشه در سوره نور گرفته تا داستان ابی‌لهب و زنتش در سوره تبت و داستان جن و رجوم الشیاطین و... که همه و همه دلالت بر تاریخی بودن وحی محمد می‌کند.

امامت» در سال ۴۸ و در مقدمه «اسلام شناسی ارشاد» درس اول در اواخر سال ۵۰ مطرح می‌کند، سوال عمده‌ای که در رابطه با فهم قرآن و فهم اسلام مطرح می‌باشد اینکه، چرا زمانی که متن ما که قرآن است و ثابت می‌باشد، این همه تفسیرهای رنگارنگ از قرآن شده است و هر مفسری برای پایه نوع پیش زمینه‌ای که قبل از تفسیر قرآن داشته است همان ذهنیت قبلی خود را در کادر تفسیر از قرآن بیرون آورده است و بعد از تفسیر هم تفسیر خود را مصیب دانسته و تفسیر دیگران مخطی؟ البته موضوع حسن و قبح طرح این سوال برای شریعتی از سال ۴۸ به صورت یک سوال جدی مطرح بوده است اینکه:

اولاً: اصلاً آیا این تنوع و اختلاف و تضاد در نگرش و روش و تفسیر قرآن امر ممدوحی می‌باشد یا امر مذمومی؟ یعنی آیا این تنوع تفسیرها از قرآن در بستر اسلام تاریخی که شریعتی در آن ایام به آن اعتقاد پیدا کرده بود کار خوبی بوده که اتفاق افتاده یا اینکه نه، اصلاً این یک امر ناپسندی می‌باشد که به قرآن تحمیل شده است؟ به عبارت دیگر آیا این قرآن تاریخی بوده که زمینه این چنین تنوع برداشت از آن را فراهم کرده است؟ آیا متن قرآن از آنچنان دینامیسمی برخوردار می‌باشد که بتواند تلورانس فهمی از قرآن داشته باشد یا که نه این جامعه و دستگاه‌های فاسد حاکمیت بوده‌اند که تنوع و تضاد و کثرت بر تفسیرها و شناخت‌های قرآن وارد کرده‌اند؟

ثانیاً: اگر این موضوع حسنه باشد یا سیئه، آیا این تنوع بر قرآن به صورت مکانیسمی تحمیل شده است یا اینکه برعکس، این تنوع فهم‌ها یا تنوع تفسیرها از قرآن مولود همان تاریخی بودن قرآن می‌باشد؟ چراکه آنچنانکه مطرح کردیم از نظر شریعتی با تاریخی شدن قرآن دو امر به صورت جبری از آن حاصل می‌شود یکی اینکه این قرآن تماماً برای بشر قابل شناخت است، در ثانی این کتاب به خاطر اینکه در عرصه تاریخی از آسمان به زمین می‌آید و زمینی می‌شود دارای دینامیسم می‌گردد که از نظر شریعتی این دینامیسم قرآن بر بستر یک دیالکتیک سوار می‌باشد که از دو مؤلفه ثابت و متغییر شکل گرفته است، مؤلفه ثابت قرآن از نظر شریعتی عبارت می‌باشد از وجه قرآن که توصیف کننده یا تبیین کننده رابطه انسان و خدا می‌باشد و بُعد متغییر قرآن عبارت است از آن بخش از قرآن که تبیین کننده رابطه انسان با جامعه و تاریخ می‌باشد. بر این پایه است که شریعتی بخش اول قرآن را محکومات قرآن می‌نامد و بخش دوم قرآن را متشابهات قرآن می‌نامد یعنی محکومات قرآن از نظر شریعتی دلالت بر آن آیاتی می‌کند که تبیین کننده رابطه انسان و خدا می‌باشد و متشابهات قرآن عبارت است از آن دسته از آیات قرآن که تبیین کننده رابطه انسان با جامعه و تاریخ می‌باشد و از آنجائیکه مهم‌ترین خصیصه جامعه و تاریخ خصیصه تکامل پذیری یا تغییرپذیری اش می‌باشد، لذا این امر باعث می‌گردد تا توسط آیات متشابهات قرآن بتوانیم قرآن را با زمان و عصر تطبیق دهیم و توسط این تطبیق پذیری قرآن با تغییرات جامعه و تاریخ است که باعث می‌گردد تا قرآن دینامیسم خود را حفظ نماید و خصیصه هدایتگری و تغییردهی خود را در زمان - آنچنانکه قبلاً مطرح شد - به انجام رساند.

البته شریعتی در رابطه با دو سوال فوق در دو مقطع زمانی مختلف دیدگاه خود را مشخص کرده است و جای هیچ شک و شبهه‌ای در این رابطه باقی نگذاشته است، چراکه در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» در سال ۴۸ شریعتی با طرح اصل وحدت شیعه و سنی امری ممدوح، اما وحدت تشیع و تسنن امری مذموم می‌باشد، اصل تنوع برداشت و فهم قرآن و اسلام را یک اصل جبری تاریخی دانست که برای اسلام تاریخی جنبه حتمی دارد و جزو پتانسیل مثبت اسلام و قرآن می‌باشد و هرگز نباید در فکر آن باشیم که بخواهیم این تضادهای تاریخی فکری را بدل به وحدت کنیم. البته شریعتی در این کنفرانس با تکیه بر دو روایت از پیامبر اسلام^۱ تنوع برداشت‌ها و تنوع تفسیرها به علت تاریخی شدن

۱. که عبارت می‌باشد از: «لو علم ابوذر مافی قلب سلمان فقد كفره یا فقد قتله»

۲ - قرآن و وحی محمد برعکس وحی‌های پیامبران سلف محمد که منبع شناخت را فقط خود متن کتاب تعریف می‌کردند و به غیر خود متن کتاب مقدس، منبع شناخت دیگری برای انسان قائل نبودند در صورتی که قرآن و وحی محمد برای اولین بار در میان تمامی وحی پیامبران ابراهیمی منهای متن وحی خود طبیعت و تاریخ و عقل را هم جزء منابع شناخت انسان مطرح می‌کند و توسط این پلورالیزم منبعی شناخت است که قرآن خود زمینه ایپستمولوژیک پلورالیزم معرفتی و فهمی از خود را فراهم می‌سازد، چراکه اگر قرآن مانند متن دیگر کتب مقدس فقط و فقط خود متن را به عنوان منبع شناخت مطرح می‌کرد در آن صورت راه برای پلورالیزم فهمی و معرفتی از قرآن بسته می‌شد و همین امر کافی بود که راه برای تاریخی کردن حرکت قرآن بعد از محمد بسته شود.

اصل هفتم - جامعه و حرکت جامعه به عنوان موضوع وحی محمد و قرآن می‌باشد: عامل مهم دیگری که باعث گردید تا وحی محمد مضمون تاریخی به خود گیرد موضوع وحی محمد بود که برعکس متون مقدس قبلی که موضوع آن‌ها صورت فردی و سوژکتیوی داشت، وحی محمد برای اولین بار موضوعش از صورت سوژکتیو، سمت گیری ابژکتیوی پیدا کرد و در نتیجه جامعه را به عنوان موضوع خود انتخاب کرد و در راستای حرکت جامعه بود که محمد معتقد گردید که فرد انسان در بستر حرکت جامعه ساخته می‌شود. به همین دلیل بود که محمد آنچنانکه آخرت را در بستر این دنیا شروع به ساختن آن کرد، افراد را هم از گوشه دیرها و صومعه‌ها و خانقاه‌ها بیرون کشید و در عرصه پراکسیس اجتماعی شروع به ساختن آن‌ها کرد، اما انتخاب جامعه به عنوان موضوع وحی به جای انتخاب ذهن و عقل به عنوان موضوع وحی تنها یک جابجایی ساده نبود که توسط محمد صورت گرفته باشد، چراکه از آنجائیکه جامعه انسانی یک مقوله دینامیک و تاریخمند می‌باشد که هم متحرک است و هم تکامل پذیر و هم تاریخ ساز، لذا این امر باعث می‌گردد که دائما اصل تنوع و تکثر انسانی اجتماعی در مسیر تکاملی خود بوجود آورد و همین تاریخ مندی و تکامل پذیری و تکثر آفرینی جامعه است که باعث می‌گردد تا قرآن که کتاب هدایتگری و تکامل بخش و تغییرساز این جامعه تاریخی می‌باشد، تاریخی گردد. چراکه تا زمانی که قرآن و وحی محمد نتواند بر مبنای دینامیسم درونی خویش تغییر جامعه یا تغییرات موضوع خود جامعه را به درون خود هدایت نماید، امکان هدایتگری یک سوژکتیو ساکن و ثابت بر یک ابژکتیو متحرک و متغییر، امری محال خواهد بود. پس اگر وحی محمد مدعی هدایتگری جامعه انسانی می‌باشد باید پتانسیل و توانایی هضم تغییرات اجتماعی را داشته باشد تا بتواند به عنوان هدایتگر تطبیقی در بستر تطبیق نه انطباق و دگماتیسم به هدایتگری جامعه انسانی بپردازد و براین مبنا بود که خود ذهن انسان یا عقلانیت افراد که موضوع وحی انبیاء سلف محمد بودند در حرکت محمد و وحی محمد و قرآن محمد به صورت یک مقوله تاریخی درآمد که در بستر حرکت تکاملی جامعه، تکامل و شکل پیدا کند. براساس این مبانی بود که شریعتی با کشف تاریخی بودن وحی محمد که یکی از بزرگترین و شاید بزرگترین دستاورد حرکت تنویریک شریعتی برای جامعه ما بود به تمامی سوال‌های فوق در باب قرآن که قبلا مطرح کرده بود پاسخ منطقی و علمی داد. چراکه شریعتی با کشف تاریخی بودن وحی محمد هم توانست لاکولیت‌های وحی محمد را کشف نماید، هم توانست تکامل پذیر بودن دینامیسم قرآن بر پایه تکامل جامعه را کشف نماید، هم توانست تکامل فهم قرآن را کشف نماید، هم توانست مکانیزم‌های ثابت و متغییر آیات قرآن را کشف نماید، هم توانست هدایتگری قرآن را کشف نماید و بالاخره توسط تاریخی بودن قرآن، شریعتی نیز توانست تاریخی بودن اسلام، شیعه، تسنن و... را کشف نماید.

ادامه دارد

درآمد و اگر توحید به صورت یک توحید تاریخی درآمد و اگر کربلا به صورت یک کربلای تاریخی درآمد و اگر علی به صورت یک علی تاریخی درآمد و اگر محمد به صورت یک محمد تاریخی درآمد و اگر شیعه به صورت یک شیعه تاریخی درآمد... همه و همه به دلیل آن است که قرآن تاریخی بود، اگر قرآن در شکل تاریخی بر محمد نازل نمی‌شد و مانند پیامبران سلف محمد به شکل غیرتاریخی بر آن‌ها نازل می‌شد در آن صورت تاریخی بودن اسلام، شیعه، کربلا، حسین، محمد، علی و... یک امر محالی می‌بود چراکه در آن صورت معنای آن تاریخی بودن مضمون تحریف و انحراف داشت، در صورتی که در این شکل آن تاریخی شدن اسلام و شیعه و کربلا و... همه و همه با عنایت به تاریخی بودن قرآن دلالت بر عینیت یافتن و مآذیت خارجی پیدا کردن خود قرآن می‌باشد.

اصل ششم - مکانیزم تاریخی شدن وحی محمد و قرآن در آغاز نزول و بعثت: و اما سوال مهم دیگری که در همین جا توسط شریعتی مطرح می‌گردد اینکه قرآن چگونه تاریخی شد؟ و چگونه قرآن این تاریخی شدن خود را به اسلام تاریخی، شیعه تاریخی، کربلای تاریخی، علی تاریخی، محمد تاریخی و... منتقل کرد؟ پاسخی که شریعتی به این سوال بزرگ و عظیم می‌دهد عبارت از اینکه :

۱ - نزول وحی بر محمد به شکل دینامیسمی صورت گرفته است نه به صورت مکانیسمی: شریعتی این فرضیه و اعتقاد را که وحی به صورت یک پکیج توسط ملائکه بدون دخالت محمد، بر محمد نازل شده است را رد می‌کند و مکانیزم نزول وحی بر محمد در کانتکس دینامیسمی می‌داند که محصول اکسپرینس ۲۳ ساله محمد می‌باشد. به عبارت دیگر شریعتی با یک عینک اگزریستانسیالیسمی به وحی محمد نگاه می‌کند نه با یک عینک فاندریمانالیسمی. از دیدگاه شریعتی محمد در عرصه پراکسیس وحی یک تماشاگر صرف وحی نمی‌باشد (آنچنانکه دیدگاه دگماتیسم مذهبی می‌پندارد)، بلکه از دیدگاه شریعتی محمد یک بازیگری است که با پراکسیس باطنی خویش معمار وحی می‌باشد. به عبارت دیگر از نظر شریعتی محمد معمار وحی است نه واسطه و بلندگوی وحی و همین نگرش اگزریستانسیالیستی شریعتی به وحی محمد است که باعث گردیده تا وحی تاریخی در وجود محمد تاریخی همراه با رویش تاریخی شکل گیرد. به عبارت دیگر اگر ما به وحی دفعی بر محمد معتقد گردیم و یا اینکه اگر ما به وحی مکانیکی توسط ملائکه بر محمد اعتقاد پیدا کنیم و یا اگر ما به وحی واسطه‌ای محمد اعتقاد داشته باشیم و یا اینکه اگر ما به وحی غیراکسپرینسی محمد اعتقاد پیدا کنیم و یا اینکه اگر ما به وحی پکیجی تکوین یافته توسط خدا و انتقال یافته به محمد معتقد گردیم، در آن صورت نمی‌توانیم به وحی تاریخی محمد معتقد باشیم و به علت این رویش تاریخی وحی در محمد است که از نظر شریعتی قرآن باید جبراً عربی باشد و با فرهنگ عربی بادیه نشین یا تجارت پیشه و یا سلطانی آن عصر سخن بگوید و دیسکورس زبانی‌اش باید بر پایه دیسکورس جغرافیای آن عصر عربستان صحراگرد باشد. اینجا است که مثال محمد شتر بادیه نشین می‌شود و بهشت محمد حورالعین مورد علاقه بادیه نشینان عربستان می‌شود و ادبیات محمد جن، شیطان، ملائکه، سلطان، چوپان، تجارت و... غیره می‌شود و... چراکه اگر محمد می‌خواهد وحی‌اش تاریخی شود راهی جز این ندارد که وحی را محمدی کند، عربی کند، عربستانی کند و عصری کند یعنی در قالب فرهنگ قرن ششم میلادی درآورد و... قس علیهذا و گرنه اگر می‌خواست محمد وحی‌اش را به صورت غیراگزریستانسیالیستی و غیراکسپرینسی و غیردینامیستی و غیردیالکتیکی به صورت یک واسطه و در شکل یک پکیج از جبریل بگیرد در آن صورت وحی‌اش مکانیستی و غیرتاریخی و غیردیالکتیکی و... می‌شود که با چنین وحی‌ائی نه تنها نمی‌توانست جامعه عربستان زمان خود را متحول سیاسی و اجتماعی تاریخی بکند، بلکه از این چنین قرآن و وحی‌ائی امکان زایش اسلام تاریخی، شیعه و سنی تاریخی و... وجود نمی‌داشت.

سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری، سوسیالیسم علمی

در تولید پراکسیس اجتماعی است، که جامعه به عنوان خالق انسان مطرح می‌شود. اما پس از اینکه تولید پراکسیس اجتماعی توانست، قدرت جانشینی خداوند در زمین را به انسان بدهد و انسان را خالق طبیعت و خالق انسان و خالق جامعه و خالق خودش بکند، بزرگترین سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود عبارت است از اینکه؛ این تولید پراکسیس اجتماعی (نه تولید پراگماتیسمی اقتصادی) بر پایه چه مکانیزمی جاده تکامل جامعه انسانی را هموار می‌سازد؟ آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، تولید در روند تکامل خود از مخلوق جامعه انسانی بدل به خالق جامعه انسانی می‌گردد، و این آفرینندگی انسان، در همین حد باقی نمی‌ماند. رابطه تکامل آفرینی که بین تولید و جامعه انسانی وجود آمده، متحول می‌گردد. در یک کلام، دیالکتیک بین طبیعت و جامعه و تولید بود که بستر ساز این تکامل شد. یعنی این دیالکتیک بود که توسط آن، تولید در عرصه پراکسیس اجتماعی توانست انسان را قادر کند تا هم زمان، هم با طبیعت بجنگد و هم خود را از زندان طبیعت رهائی بخشد، هم با زندان‌های اجتماعی مبارزه کند و اجتماع انسانی را از اسارت این زندان‌ها رهائی بخشد، و هم توانست با زندان‌های خود فردی انسان مقابله نماید. در عرصه این دیالکتیک جامعه و طبیعت و تولید بود که خود تولید، دائماً در عرصه دیالکتیک انسان - طبیعت - ابزار رشد می‌کرد و به صورت یک مقوله تاریخی در می‌آمد. این تاریخی شدن تولید در عرصه دیالکتیک انسان - طبیعت - ابزار باعث گردید تا پدیده جدیدی در جامعه انسانی بوجود آید، که این پدیده جدید مسیر بعدی حرکت تاریخ اجتماعی انسانی را بوجود آورد. این پدیده جدید، همان تولید اضافی بود که بوسیله تکامل تولید و توسط ابزار تولید و رشد جامعه انسانی فراهم گردید. در جامعه غیرتاریخی اولیه انسان، این پدیده اضافه تولید وجود نداشت، چراکه دامنه فرآورده‌های طبیعت محدود بود و اصلاً همین محدودیت، باعث گردید تا تولید و انقلاب تولیدی در جامعه انسانی تحقق پیدا کند؛ و اگر فرآورده‌های طبیعت به صورت وفور وجود می‌داشت، دیگر انقلاب تولیدی بوجود نمی‌آمد و بشریت نیاز به آفرینندگی تولید پیدا نمی‌کرد، طبیعت آماده او را سیر می‌کرد. آنچه که باعث گردید تا انقلاب تولیدی رخ دهد و پتانسیل آفرینندگی در عرصه سینماتیک (Kinematics) بدل به تولید گردد، همان محدودیت غذای آماده درون سفره طبیعت بود؛ لذا در این رابطه بود که در جامعه اشتراکی غیرتاریخی اولیه بشر، تولید اضافی وجود نداشت. ولی تولید اضافی، شرایط جدیدی را در جامعه انسانی ایجاد نمود. پدیده مالکیت در تاریخ اجتماعی انسان، یکی از مهمترین عناصر این وضعیت جدید بود. البته علت استحاله پدیده افزایش تولید به مالکیت در جامعه اولیه به این دلیل بود که تولید، در روند پیدایش ابزار تولید، با پیدایش خود در جامعه غیرتاریخی اولیه، شکل اجتماعی زندگی که به صورت جمعی فرآورده‌های طبیعت را جمع می‌کردند (به صورت جمعی صید می‌کردند و یا جمعی شکار می‌کردند) را دچار تغییر و تحول کرد. چراکه ابزار تولید به آن حد فراوان نبود که جامعه بتواند همگانی برحسب نیاز از آن استفاده نماید. همین محدودیت ابزار تولید بود که همراه با محدودیت سفره طبیعت باعث گردید، تا پدیده افزایش تولید در بستر ابزار تولید، نصیب جامعه نگردد و مانند گذشته فرآورده‌های طبیعی به صورت اجتماعی توزیع نشود، بلکه صورت انحصاری به خود بگیرد. انحصاری شدن تولید اضافی بود که عامل پیدایش مالکیت در جامعه انسانی گردید. البته این مالکیت، هم در عرصه ابزار تولید صورت گرفت و هم در عرصه تولید اضافی. بنابراین مالکیت در این مرحله، عبارت بود از انحصاری شدن ابزار و تولید اضافی. در همین

جا این سوال طرح می‌شود که؛ چه عاملی در این مقطع باعث گردید تا مالکیت بر ابزار تولید و توزیع انحصاری شود؟

در پاسخ به این سوال، می‌توان از عامل زور برد که زمینه انحصاری شدن ابزار تولید و تولید اضافی محدود را فراهم ساخت. به هر حال، با پیدایش مالکیت در عرصه پروسه تکامل تولید و شکل تولید که همان ابزار تولید می‌باشد، آهسته آهسته خود انسان هم به علت محدودیت نیروی کار، جزء ابزار تولید در آمد، از این مرحله بود که دوران برده‌داری در تاریخ بشر آغاز شد. بنابراین برده‌داری، مختص فرآیندی از تاریخ بشر می‌باشد که انسان به صورت ابزار تولید در می‌آید. ماحصل آنچه تاکنون گفته شد اینک؛ ابتدا، تولید در بستر پراکسیس اجتماعی انسان، شکل گرفت و انقلاب تولیدی در جهان تحقق پیدا کرد. با این انقلاب، انسان متولد شد و تاریخ بوجود آمد، جامعه غیرتاریخی، روند تاریخی در پیش گرفت و انسان خالق تولید، بدل به انسان مخلوق تولید گردید. پراکسیس به عنوان عمل اجتماعی تعیین کننده رابطه بین انسان و تولید شد و با تاریخی شدن انسان و جامعه و ابزار، شکل تولید و ابزار تولید نیز تاریخی گشت و باعث پیدایش مالکیت بر ابزار تولید همراه با انحصاری شدن توزیع گردید. همگام با پیدایش مالکیت، توزیع و ابزار تولید انحصاری شده، در نتیجه تولید اضافی، محصول ابزار تولید تکامل یافته، در اختیار عده محدودی قرار گرفت. محدودیت نیروی کار و پیدایش اصل تقسیم کار در عرصه تولید هم، بازوی کار را جزء ابزار کار در آورد. از این رو، برده‌داری در تاریخ بشر تکوین پیدا کرد. همگام با این تغییر و تحولات تاریخی، دو پدیده دیگر در تاریخ بشر شکل گرفت، که یکی استثمار بود و دیگری طبقه. این دو پدیده تا انتهای تاریخ بشر به صورت دو عامل عمده، پیوسته نقش مهمی را بازی کرده‌اند. بدون شناخت این دو پدیده، هرگز نمی‌توانیم به تبیین درستی از تاریخ بشر دست پیدا کنیم. پدیده استثمار؛ از نظر تکوینی دارای تاریخی مقدم بر طبقه می‌باشد و اصلاً خودش عامل پیدایش و تکوین طبقه در جامعه تاریخی انسان می‌باشد. استثمار عبارت است از: «غارت و تصاحب تولید اضافی از تولید کننده آن، توسط افرادی که خود، تولید کننده نبوده و فقط قدرت برتری از نیروی کار یا تولید کننده، داشته‌اند.» در اینجا، پدیده غصب در تاریخ بشر شکل می‌گیرد، و عامل تکوین استثمار می‌شود. بنابراین، غصب از تصاحب قدرتمندانه تولید اضافی از تولید کننده، بوسیله نیروی غیر تولید کننده است؛ و استثمار؛ یک مقوله تاریخی است که از آغاز پیدایش مالکیت و تولید اضافی در تاریخ بشر وجود داشته و مختص یک شرایط خاص زمانی هم نمی‌باشد. گرچه، شکل، حجم و اندازه استثمار در عرصه تاریخ بشر، صورتی سیال داشته، ولی استثمار، خود از همان زمانی که تولید اضافی در تاریخ بشر بوجود آمد، وجود داشته است و پا به پای آن حرکت کرده است. آنچنانکه فوقاً هم به اشاره رفت؛ استثمار باعث بوجود آمدن پدیده جدیدی در تاریخ بشر گردید به نام طبقه. طبقه در اینجا، دلالت بر دسته‌بندی گروه‌های اجتماعی انسان پس از خروج از جامعه اشتراک اولیه می‌کند. آن جامعه، در عرصه برخورد با مالکیت ابزار تولید و توزیع انحصاری تولید اضافی و مالکیت بر نیروی تولید، به دو گروه بهره ور و بهره کش، و گروه بهره ده و ستم کش تقسیم شدند. از اینجا بود که دیالکتیک طبیعت و جامعه تولید، به دیالکتیک مبارزه بین این دو طبقه انتقال پیدا کرد. مبارزه طبقاتی در طول تاریخ عبارت بود از جنگ میان دو گروه اجتماعی، که یکی کار نمی‌کرد اما می‌خورد، با گروهی که کار می‌کرد اما نمی‌خورد. این مبارزه و جنگ بود که کانتکس حرکت تاریخ بشر را از آغاز تاکنون تعیین کرده و تمامی تضادهای دیگر تاریخ بشر، از تضاد نژادی گرفته تا تضاد مذهبی و تضادهای سیاسی و... تحت الشعاع مبارزات طبقاتی قرار می‌دهد. مبارزه طبقاتی در تاریخ بشر، به مرور زمان در بستر تاریخ به اشکال مختلف و صورت‌های متفاوت و روپوش‌های گوناگون جاری و ساری گشته، تا امروز تاریخ بشر را پیش می‌برد. در رابطه با شکل‌بندی مبارزه طبقاتی؛ این مبارزه بر پایه شکل مالکیت در جامعه تکوین یافته و پیوسته صورت‌های مختلفی به خود گرفته است، که کانتکس آن را مناسبات تولید

۱- ضد استثماری؛ ۲- ضد حاکمیت طبقه حاکمه استثمارگر؛ ۳- ضد تراکم ثروت بوده است

هر سه آیت فوق، مضمونی اجتماعی و مخالفت با انحصار دارند، به این ترتیب که از نظر ما، آنچنانکه مزدک یک سوسیالیست می‌باشد ابوذر یک سوسیالیست است. آنچنانکه این آیات از قرآن - سوره التوبه - آیات ۳۳ و ۳۴ که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» یک شعار سوسیالیستی می‌باشد. این کلام محمد هم که می‌گوید: «الناس سواسیة کاسنان مشط - مردم با هم برابرند آنچنانکه دانه‌های شانه با هم مساوی می‌باشد»، باز یک شعار سوسیالیستی است.

همچنین آنچنانکه این شعار امام علی که در سر آغاز شروع حکومت خود بر مردم در خطبه ۱۵ نهج البلاغه مطرح کرد: «وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَرَوَّجَ بِهِ الْأَنْسَاءَ وَ الْمُلُوكَ بِه الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مِنْ ضَاقٍ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَأَجُورٌ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» - به خدا سوگند اموالی از مردم را که به ناحق غصب کرده‌اید و با آن زن و برده و... خریده‌اید، پس می‌گیریم، چراکه در عدالت برای مردم گشایش و آسایشی وجود دارد، که هرگز در ظلم وجود ندارد.»

این شعار ابوذر هم که می‌گوید: «اعجبت لمن لا يجدو قوته في بيته كيف لا يخرج الناس شاهرا سيف - من تعجب می‌کنم از مردمی که در خانه خود گرسنه هستند و قوتی برای زندگی کردن ندارند، ولی با شمشیر آخته بر طبقه حاکم خود نمی‌شورند» - نیز یک شعار سوسیالیستی می‌باشد؛

و یا همچنانکه شعار «مالکیت دزدی است» پرودن. این شعار مارکس در مانیفست که می‌گوید: «پرولتاریای جهان در مبارزه با بورژوازی و سرمایه‌داری جهانی چیزی جز زنجیرهایی که بر پای دارند از دست نخواهند داد.» همه این شعارها مضمون سوسیالیستی دارند، چراکه همه آن‌ها با استثمار فرد از فرد، طبقه از طبقه و ملت از ملت مخالفت می‌کنند. همه این شعار با حاکمیت فرد بر جامعه، یا طبقه بر جامعه و یا حتی ملتی بر جامعه دیگر، مخالف هستند. همچنین همه این‌ها با تراکم ثروت مخالفند، پس همه این شعارها سوسیالیستی هستند. اما فوراً سوالی که در همین جا و در همین رابطه مطرح می‌شود، اینکه با کدامین سوسیالیسم؟ به عبارت دیگر، وجه تشابه تمامی این شعارها، سوسیالیسم، و وجه تمایز این شعارها در کدامین سوسیالیسم می‌باشد!

در پاسخ به این سوال فربه، می‌رسیم به طرح مراتب سوسیالیسم؛ سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری و سوسیالیسم علمی یا برنامه‌ای. آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم، مبارزه طبقاتی از آغاز پیدایش استثمار و طبقه، تاکنون در تاریخ بشر ادامه داشته است. از آنجائیکه در مبارزه طبقاتی، مبارزه بین دو طبقه حاکم یا استثمارگر و طبقه محکوم یا استثمار شده می‌باشد، لذا حاکمیت طبقه حاکم یا استثمارگر را حکومت غصب یا ظلم، و مبارزه طبقه محکوم یا استثمار شده با آن را، مضمونی سوسیالیستی می‌دانیم. در سوسیالیسم طبقاتی، علاوه بر اینکه به فلسفه تاریخ اعتقاد داریم، و فلسفه تاریخ را تبیین مبارزه طبقاتی تاریخ می‌دانیم، با استثمار در هر شکل آن مبارزه می‌کنیم، همچنین با تراکم ثروت که عامل نابرابری‌های اجتماعی می‌شود، مخالف خواهیم بود. پس مبانی سوسیالیسم طبقاتی عبارتند از:

۱ - اعتقاد به فلسفه تاریخ؛ ۲ - اعتقاد به تبیین فلسفه تاریخ بر پایه مبارزه طبقاتی بشر از آغاز تاکنون؛ ۳ - مبارزه با استثمار در هر شکل آن، چه استثمار فرد بر فرد و چه استثمار طبقه از طبقه و چه استثمار ملت از ملت؛ ۴ - مخالفت با هر گونه تراکم ثروت یا تراکم سرمایه در جامعه که بسستر نابرابری‌ها در جامعه می‌گردد.

ادامه دارد

تعیین کرده است. بنابراین مناسبات تولید که بر پایه شکل تولید در جامعه بشری مادیت تاریخی پیدا کرده، تنها شکل‌بندی استثمار را تعیین می‌کند نه شکل‌بندی مالکیت را. مثلاً در مناسبات برده‌داری، شکل استثمار به صورت استعبادی بوده است و در مناسبات زمین‌داری و فئودالیسم شکل استثمار، صورت بهره‌کشی داشته است و در مناسبات بورژوازی و کاپیتالیسم، شکل استثمار به صورت تصاحب ارزش اضافی می‌باشد و... بنابراین تا اینجا مشخص شد که:

اولاً: از آغاز تاریخ بشر تاکنون استثمار وجود داشته است، تنها شکل و حجم استثمار بوده که در تاریخ عوض می‌شده است.

ثانیاً: این استثمار، معلول پیدایش مالکیت در تاریخ بشر بوده است.

ثالثاً: به موازات پیدایش مالکیت و استثمار در تاریخ بشر، طبقه در جامعه بشری تکوین پیدا کرده است.

رابعاً: با پیدایش طبقه در جامعه انسانی، مبارزه طبقاتی به عنوان موتور محرک تاریخ، تکوین پیدا کرده است.

خامساً: مناسبات تولیدی، تعیین کننده شکل مالکیت نبوده، بلکه بالعکس تعیین کننده شکل استثمار بوده است.

سادساً: تا زمانی که شکل مالکیت تغییر پیدا نکند، تغییر شکل تولید نمی‌تواند استثمار و بهره‌کشی را از انسان و جامعه انسانی بر طرف سازد.

بدین ترتیب بود که تاریخ بشر، با مالکیت انحصاری و استثمار و مبارزه طبقاتی آغاز شد و از برده‌داری تا امروز که نظام سرمایه‌داری بر جهان و زمین حاکم است. اگرچه دائماً طبقات تغییر کرده‌اند و مکانیزم استثمار عوض شده، ولی شکل مالکیت عوض نشده، به همان شکل انحصاری خود در بستر مناسبات مختلف تولیدی جاری و ساری گشته است. در بحث تئوریک مبانی سوسیالیسم هم، با توجه به تعریفی که از سوسیالیسم کردیم (اجتماعی شدن تولید و توزیع)، از آنجائیکه هم جامعه، هم تولید و هم توزیع مقوله تاریخی می‌باشند، لذا ما به سوسیالیسم هم به عنوان یک مقوله تاریخی نگاه کردیم که در بستر تاریخ، فرآیندهای مختلفی به خود گرفته است. این فرآیندها عبارت می‌باشند از:

۱- سوسیالیسم طبقاتی؛ ۲- سوسیالیسم ساختاری؛ ۳- سوسیالیسم علمی

سوسیالیسم طبقاتی:

آنچه باید مقدماتاً در رابطه با تقسیم‌بندی مراتب سوسیالیسم فوق مطرح کنیم اینک؛ نباید چنین بپنداریم که تفکیک مراتب فوق از سوسیالیسم، معنای آن دارد که مثلاً سوسیالیسم علمی یک سوسیالیسم طبقاتی نیست و یا مثلاً سوسیالیسم علمی یک سوسیالیسم ساختاری نمی‌باشد. نه چنین نیست، از نظر ما سوسیالیسم علمی، هم یک سوسیالیسم طبقاتی است و هم یک سوسیالیست ساختاری. منظور ما از تفکیک فوق، مضمون مبارزه طبقاتی و سمت‌گیری مبارزه طبقاتی می‌باشد. به عبارت دیگر، مبنای تقسیم‌بندی فوق سوبژه سوسیالیسم است نه ابژه سوسیالیسم. اگر ابژه سوسیالیسم را مبنای تبیین خود قرار دهیم، بی شک برای تحقق سوسیالیسم (اجتماعی شدن تولید و توزیع)، تا زمانی که شکل تولید اجتماعی بوجود نیاید، امکان تحقق اجتماعی شدن تولید وجود نخواهد داشت. همچنین تا زمانی که موضوع اجتماع توزیع که همان شهر و شهرنشینی می‌باشد، بوجود نیاید امکان اجتماعی شدن توزیع هم وجود نخواهد داشت. اما سوسیالیسم در عرصه سوبژه، از همان آغازی که مبارزه طبقاتی بشر شروع شده، مادیت داشته است. چراکه مضمون تمامی مبارزات تاریخی طبقاتی بشر، نفی استثمار و نفی حاکمیت طبقه حاکمه غاصب بوده است؛ لذا، ما مبارزه ضد استثماری و ضد طبقاتی بشر در تمامی مراحل تاریخ بشر را تحت عنوان سوسیالیسم طبقاتی یاد می‌کنیم؛ و سوسیالیسم طبقاتی را دارای سه مشخصه می‌دانیم:

مبانی استراتژی نشر مستضعفین

بخش دهم

اول - فرآیند «جنبشی» استراتژی نشر مستضعفین.

دوم - فرآیند «حزبی» استراتژی نشر مستضعفین.

فرآیندهای دو گانه استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی نشر مستضعفین:

مقدمتاً جهت شفافیت دیسکورس بیانی بهتر است قبل از شروع تبیین تئوریک استراتژی نشر مستضعفین به طرح شاخه‌های جنبش تاریخی ایران از نگاه نشر مستضعفین پردازیم، از آنجائی که نشر مستضعفین در تبیین تئوریک استراتژی خود معتقد است که «استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی از بستر جنبش‌های تاریخی ایران» عبور می‌کند، و در غیاب این جنبش‌ها طرح شعار استراتژی تکوین حزب از نظر نشر مستضعفین، طرح استراتژی سالبه انتقاع به موضوع می‌باشد، لذا در این راستا کلا جنبش‌های تاریخی به عنوان موضوع استراتژی نشر مستضعفین مطرح می‌باشد که بدون آن، حرکت نشر مستضعفین به صورت یک حرکت روشنفکرانه مادیت نظری پیدا می‌کند.

انواع جریان‌های جنبش تاریخی ایران از نگاه نشر مستضعفین: از نظر نشر مستضعفین جنبش تاریخی ایران در شکل کلاسیک و مدرن آن (که از صد سال پیش و با شکل‌گیری سرمایه‌داری ایران صورت پیدا کرده است) برعکس شکل ماقبل کلاسیک آن صورتی واحد نداشته و به شاخه‌های چهار گانه‌ای تقسیم می‌شود، که درک این موضوع شاه کلید فهم استراتژی نشر مستضعفین می‌باشد. در عرصه - تئوری استراتژی - نشر مستضعفین آن چنان که فوقاً به اشاره رفت، کلا حزب مستضعفین ایران از دل جنبش‌های تاریخی ایران می‌گذرد و حزب مستضعفین ایران فرآیند نهائی پیوند جنبش‌های تاریخی ایران می‌باشد و

تا زمانی که جنبش‌های تاریخی ایران در فرآیند اعتلای خویش قرار نگیرند، سخن از «تاسیس یا تکوین یا تشکیل حزب مستضعفین» گفتن یک امر روشنفکرانه و سکتاریستی می‌باشد، به عبارت دیگر از نظر نشر مستضعفین در راستای تدوین استراتژی حزب مستضعفین ایران اولاً حزب یک پروسه است و نه یک ساختار، در ثانی این پروسه در دو فرآیند:

۱ - جنبشی.

۲ - حزبی.

مادیت ابژکتیوی پیدا می‌کند که فرآیند جنبشی حزب مستضعفین ایران شامل «برنامه حداقلی یا استراتژی کوتاه مدت یا تاکتیک محوری» نشر مستضعفین می‌باشد، که در این فرآیند تمامی تلاش‌های سوپراکتیو و ابژکتیوی نشر مستضعفین حول اعتلا بخشیدن به جنبش‌های تاریخی ایران می‌باشد. پس از اینکه نشر مستضعفین توانست در این عرصه مسئولیت

خود را به انجام برساند فرآیند دوم استراتژی خود را که «مرحله اعلام و تکوین و تشکیل حزب مستضعفین ایران» می‌باشد در عرصه این جنبش‌های در حال اعتلای تاریخی ایران فرا می‌رسد، البته از نظر استراتژی نشر مستضعفین در این مرحله تاریخی از حرکت خود معتقد به - فرآیند اول- می‌باشد، لذا در این راستا است که تمامی وظایف تاریخی خود را در عرصه سوپراکتیو و ابژکتیو حول اعتلا بخشیدن به جنبش‌های تاریخی ایران می‌داند، و طرح شعار تشکیل حزب مستضعفین ایران در این مقطع یک شعار روشنفکرانه با گرایش سکتاریستی محسوب می‌گردد که معلول کاراکترهای خرده بورژوازی یا طبقه متوسط شهری می‌باشد که به صورت یک اپیدمی، بیش از صد سال است که جنبش‌های تاریخی ما را اسیر خود ساخته است و باعث شده تا شعار «تکوین حزب ابزاری قدرت» جایگزین شعار «حزب برنامه‌انی» در حرکت گردد.

به هر حال در این راستا است که با توجه به فرآیند جنبشی نشر مستضعفین می‌بایست قبل از هر چیز جنبش‌های تاریخی ایران را از نظر نشر مستضعفین تبیین تئوریک نماییم، و چنان که گفته شد از نظر نشر مستضعفین جنبش‌های تاریخی ایران در یک تقسیم بندی تئوریک به چهار دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱ - جنبش‌های طبقاتی.

۲ - جنبش‌های دموکراتیک.

۳ - جنبش‌های اجتماعی.

۴ - جنبش‌های سیاسی.

۱ - جنبش‌های طبقاتی ایران:

مقصود از جنبش‌های طبقاتی ایران آن شاخه از جنبش‌های تاریخی ایران می‌باشد که در راستای نهضت عدالت‌خواهانه و نفی استثمار در فرآیندهای مختلف فرماسیون مناسبات تولیدی تاریخ ایران، از آغاز شروع مبارزه طبقاتی در ایران مادیت پیدا کرده است و هدف از این جنبش پاره کردن زنجیرهای مزدوری و استثمار طبقة حاکمه ایران بوده که بر دست و پای آن‌ها بسته بودند، که این جنبش در نظام زمین‌داری ایران توسط مبارزات دهقانان و در نظام بهره کشی و مزدوری سرمایه‌داری توسط طبقه کارگران و در راس آن‌ها پرولتاریای صنعتی ایران شکل پیدا کرده

است، به عنوان نمونه و پارادایم کیسی (مبارزه طبقاتی در دو فرآیند مطرح شده فوق در عصر زمین‌داری و عصر سرمایه‌داری ایران) که می‌توان مادیت تاریخی شکل اول را از قیام جنبش مزدک در عصر ساسانیان مطرح کرد و در شکل دوم آن می‌توان از مبارزه پرولتاریای صنعت نفت ایران در ۱۸ شهریور سال ۵۷ یاد کرد، که با ورود پرولتاریای صنعت نفت ایران به جنبش اجتماعی سال ۵۷ ایران در ۱۸ شهریور ماه سال ۵۷ و شروع اعتصابات کارگران نفت ایران، جنبش اجتماعی ایران وارد سرفصل تازه‌ای گردید که با بسته شدن گلوگاه اقتصادی شاه توسط اعتصاب پرولتاریای صنعت نفت ایران، شاه مجبور به فرار گردید و آن چنان که پارسونز سفیر وقت دولت امپریالیسم انگلیس در ایران می‌گوید: «در فردای شروع اعتصابات کارگران صنعت نفت یعنی روز ۱۹ شهریور ۵۷ فوراً به دربار رفتم و به شاه گفتم که دیگر امکان مقاومت در برابر جنبش اجتماعی برای تو وجود ندارد و بهتر است شرایط انتقال قدرت را فراهم سازید».

اگر زن در ایران توانست به حقوق دموکراتیک خود در عرصه‌های مختلف اقتصادی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی دست پیدا کند، دموکراسی در ایران پایه دار می‌شود و اگر نه خواهیم مانند گذشته شاخص دموکراسی را از نیل به حقوق دموکراتیک زن ایرانی برداشته و به سمت آزادی‌های سیاسی مثل آزادی بیان یا آزادی مطبوعات یا آزادی قلم و... سوق دهیم، به همان ورطه‌ای خواهیم افتاد که در هشتاد سال گذشته جنبش دموکراتیک ما گرفتار آن بوده است.

اگر زن در ایران توانست به حقوق دموکراتیک خود در عرصه‌های مختلف اقتصادی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی دست پیدا کند، دموکراسی در ایران پایه دار می‌شود و اگر نه خواهیم مانند گذشته شاخص دموکراسی را از نیل به حقوق دموکراتیک زن ایرانی برداشته و به سمت آزادی‌های سیاسی مثل آزادی بیان یا آزادی مطبوعات یا آزادی قلم و... سوق دهیم، به همان ورطه‌ای خواهیم افتاد که در هشتاد سال گذشته جنبش دموکراتیک ما گرفتار آن بوده است. حقوق دموکراتیک زن ایرانی باید به عنوان شاخص و معیار دموکراسی در پروسه جنبش دموکراتیک ایران قرار گیرد و بقیه دستاوردهای دموکراتیک ایران باید پسوند این شاخص باشد، در این رابطه می‌توانیم به این سوال فربه تاریخی ایران پاسخ دهیم که؛ علت این که انقلاب مشروطیت ایران شکست خورد (با اینکه یک انقلاب دموکراتیک بود) آن بود که انقلاب مشروطیت و قانون اساسی مشروطیت ضد حقوق دموکراتیک زن بود و انقلاب مشروطیت نتوانست مرزهای دموکراسی را به عرصه زن، به عنوان شاخص دموکراسی بکشاند و تمامی حقوق دموکراتیک زن در قانون اساسی، حتی حق رای دادن یا حق انتخاب کردن و انتخاب شدن را از زن ایرانی گرفته بود، و علت این که جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد شکست خورد این بود که رهبری جنبش ۱۵ خرداد با یک دیدگاه زن ستیزانه جنبش را آغاز کرد، و به همین ترتیب علت عمده شکست انقلاب فقهانی ۲۲ بهمن ۵۷ ایران دیدگاه زن ستیزانه بود، که در این رابطه دلیل عمده آن نفی تمامی حقوق دموکراتیک زن ایرانی همراه با جایگزینی تبعیضات اقتصادی و حقوقی و... و نیز اسلام فقهانی حوزه به توسط نظام مطلقه فقهانی حاکم بوده است. بنابراین معیار و شاخص دموکراسی در ایران با توجه به این همه تبعیضات فقهی و تاریخی و سنتی که بر زن ایران هموار گردید، رهائی زن ایرانی می‌باشد که بیش از ۵۰ درصد جامعه ایرانی را تشکیل می‌دهد، و عمده کردن هر گونه حقوق دموکراتیک ایران در برابر شعار «رهائی زن ایرانی» یک مغلطه تاریخی سیاسی خواهد بود.

۳ - جنبش‌های اجتماعی:

مقصود از جنبش اجتماعی آن چنان که در شماره‌های پیشین نشر مستضعفین هم به اشاره رفت آن شاخه از جنبش تاریخی ایران می‌باشد که در راستای مبارزه ضد استبدادی ایران و برای در هم شکستن هیئت حاکمه ایران در مقاطع مختلف تاریخی شکل پیدا کرده است. از آن جایی که شعار جنبش اجتماعی ایران در مقاطع مختلف تاریخی در نفی مطلقه حاکمیت سیاسی بوده است و با عنایت به این که - به علت استبداد مطلق العنان حاکمیت‌های سیاسی ایران- ریشه تمامی مبارزات جنبش‌های تاریخی ایران چه؛ به صورت تاکتیکی و چه به صورت استراتژیکی بازگشت پیدا می‌کرد به نفی حاکمیت سیاسی، که این موضوع ریشه در جایگاه هیئت حاکمه ایران (در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی) داشته است، که تقریباً به صورت مطلق مانع عمده تمامی خواسته‌های بخش‌های مختلف جنبش‌های تاریخی ایران بوده است؛ و لذا در این راستا است که این جنبش زمانی که در حال اعتلا قرار می‌گیرد تمامی بخش‌های مختلف جنبش تاریخی را یکدک می‌کشد و تنها ریسمانی می‌شود که تمامی شاخه‌های مختلف جنبش تاریخی ایران حول آن می‌توانند به وحدت برسند و در آن شرکت فعال داشته باشند، و به خاطر موقعیت «اولترا قدرت، اولترا ثروت و اولترا معرفت» قدرت‌های سیاسی حاکم است که؛ تنها شاخه‌ای از جنبش تاریخی ایران که توانایی مقابله با حاکمیت‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی داشته است فقط و فقط همین شاخه «جنبش اجتماعی» بوده است! و در زمانی که هر کدام از شاخه‌های سه گانه دیگر جنبش تاریخی ایران، خواسته‌اند در غیاب جنبش اجتماعی به مقابله با هیئت حاکمه سیاسی و یا طبقه حاکمه اقتصادی و یا طبقه حاکمه معرفتی بپردازد، گرفتار شکست فاحشی شده است. چراکه

بنابراین مقصود از جنبش طبقاتی ایران در شرایط فعلی که عصر سرمایه‌داری می‌باشد اشاره به آن بخش از مبارزات ضد استثمار و ضد مزدوری و ضد بهره‌کشی جنبش تاریخی ایران می‌باشد که تحت رهبری پرولتاریای صنعتی ایران و کارگران زحمت کش ایران جریان یافته است و هدف از آن در فرآیندهای مختلف چهار گانه مبارزات کارگری که عبارت است از:

الف - صنفی - صنفی یا.

ب - صنفی - سیاسی یا.

ج - سیاسی - صنفی یا.

د - سیاسی - حزبی.

که این چهار فرآیند در مبارزه طبقاتی بر ضد سرمایه‌داری فعلی فعال می‌باشد و با نفی مناسبات سرمایه‌داری و نفی بهره‌کشی و نفی مبارزه مزدوری که بر پایه سوسیالیسم می‌باشد معتقد است که به توسط آن «انسانیت با رهائی از زنجیر بهره‌کشی و مزدوری و استثمارگرانه نظام سرمایه‌داری» می‌تواند به مرز رهائی و آزادی حقیقی در جهت تکامل و اعتلاء برسد و تا زمانی که این رهائی و آزادی به انجام نرسد، امکان نیل به آزادی برای انسان و جامعه ایران وجود نخواهد داشت.

۲ - جنبش‌های دموکراتیک:

مقصود از جنبش‌های دموکراتیک ایران آن بخش از جنبش تاریخی ایران می‌باشد که هدف آن دستیابی به خواسته‌های دموکراتیک می‌باشد که از آزادی‌های سیاسی و آزادی‌های اجتماعی و آزادی‌های فرهنگی گرفته تا حقوق مدنی و نفی تبعیضات تاریخی و... را در بر می‌گیرد. این شاخه از جنبش تاریخی ایران خود به دو شاخه بزرگ دیگر تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

- جنبش زنان ایران.

- جنبش دانشجویان ایران.

که البته هر کدام از این دو شاخه باز خود زیر مجموعه‌هایی مانند جنبش دانش آموزان یا جنبش معلمان و... دارد که آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد خواسته‌های این شاخه از جنبش تاریخی ایران می‌باشد که تماماً ماهیت دموکراتیک دارد، بنابراین دو شاخه جنبش دانشجویان ایران و جنبش زنان ایران جزو بخش دموکراتیک جنبش تاریخی ایران می‌باشد که هدف آن‌ها دستیابی به (حقوق دموکراتیک و نفی استبداد و تحقق آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و...) می‌باشد، البته در همین جا این نکته قابل ذکر است که با توجه به شرایط تان‌سیت‌های دانشگاه‌های ایران نقش و فونکسیون ایژکتیو و سوپژکتیو جنبش دانشجویی ایران قوی‌تر از جنبش زنان ایران می‌باشد. به مرور زمان و با شکل‌گیری جنبش زنان ایران این جنبش پیوسته روند تکاملی داشته و زنان ایرانی در این پروسه سعی کرده‌اند با عصیان بر علیه تبعیضات تاریخی فقهی و سیاسی و سنتی و فرهنگی و... زن تاریخی ایران را در مسیر رهائی قرار دهند، زیرا به هر حال «شاخصه موفقیت جنبش دموکراتیک در هر جامعه، رهائی زن از تبعیضات تاریخی و سنتی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و... و دست یابی او در آن جامعه به حقوق دموکراتیک می‌باشد، به عبارت دیگر تا زمانی که در یک جامعه - زن تاریخی- نتواند به حقوق دموکراتیک تاریخی خود، هم به لحاظ اقتصادی و هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ فرهنگی، دست پیدا کند صحبت از دموکراسی در آن جامعه یک شوخی سیاسی بیش نخواهد بود، یعنی آن چنان که تروتسکی می‌گوید؛ «پایه دموکراسی و معیار دموکراسی در هر جامعه‌ای فقط و فقط زن می‌باشد.»

سلسله بحث‌های در باب

مبانی تئوریک مانیفست اندیشه‌های شریعتی

قسمت ششم

و یا در داستان تضاد دو قبیله اوس و خزرج یا انصار در انت‌های دفتر دوم مثنوی آنچنانکه ابن خلدون در کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ» خود می‌گوید، پیامبر در دوران حیات پیامبری خود دو معجزه بزرگ داشت، یکی معجزه قرآن بود و دیگری معجزه الفت بین قبائل متخاصم شبه جزیره عربستان بود، که پیامبر در برخورد با این تخاصم قبیله‌ای و طائفه‌ای هرگز به نفی این قبائل نپرداخت بلکه بالعکس معجزه محمد این بود که این قبائل و تخاصم قومی را در بستر پلورالیسم اجتماعی اعتلا بخشید و با حفظ هویت آن‌ها را متحد کرد. آنچنانکه در تفسیر سوره قریش دیدیم که قبل از بعثت محمد و شروع نهضت اجتماعی تاریخی محمد، قبیله قریش که قبیله و عشیره و دودمان خود محمد بود و همگی قبیله قریش نسب‌شان به نضر بن کنانه جد محمد که نامش قریش بود می‌رسید و همین قبیله قریش سکandar حیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شهر مکه بودند، اما این قبیله زمانی که در عرصه تضاد طبقاتی شفه شقه گشتند و وحدت نسبی خود را از دست دادند و در عرصه مبارزه طبقاتی گرفتار بنی‌ها شدند (مثل بنی‌هاشم، بنی‌امیه، بنی‌تمیم، بنی‌کلب و...) که هر کدام از این بنی‌ها بر مبنای جایگاه اقتصادی - اجتماعی - سیاسی خود نمایندگی بخشی از طبقات اجتماعی شهر مکه را یدک می‌کشیدند؛ لذا به صورت عریان به جان هم افتادند و هر یک سعی می‌کرد دیگری را جهت حفظ منافع طبقاتی و اقتصادی خویش از میان بردارد بطوریکه آنچنان این تضاد قبیله‌ای گسترده شده بود که حتی، بعد از بعثت محمد و شروع حرکت او بزرگ‌ترین مانع و دشمنان حرکت محمد از دل این قبیله جوشید و این تضاد آنچنان پیشرفت کرد که حتی ابی‌لهب عموی محمد پسر عبدالمطلب و برادر عبدالله پدر محمد در راستای منافع طبقاتی قریش به عنوان عمده‌ترین دشمن محمد و نهضت محمد قد علم کرد. همچنین زن او که خواهر ابوسفیان از خانواده بنی‌امیه بود باز در این رابطه یکی از عمده‌ترین دشمنان رویاروی محمد گردید؛ لذا از آنجائیکه محمد برای شروع نهضت خود مجبور بود تا نهضت خود را بر پایه استراتژی «وَأَنْزَلَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ - ای محمد نهضتت را از قریش و اقربینت آغاز کن - آیه ۲۱۴ - سوره الشعرا» از قریش شروع کند و از آنجائیکه این نهضت محمد مجبور بود در پروسس تاریخی خود تحت هدایتگری مردانی از قریش در طول بیش از سه قرن از سقیفه بنی‌ساعده در سال ۱۱ هجری تا مرگ المعتصم بالله به دست هلاکو خان مغول باشد و تمامی جنگ‌ها و جنایت‌های بعد از محمد از جنگ‌های جمل و صفین علی گرفته تا نزاع‌های خانمانسوز امام حسن، فاجعه کربلا، فشار و شکنجه و حبس و قتل فرزندان علی از سقیفه تا پایان حکومت عباسیان همه به دست این قبیله انجام گیرد.

لذا محمد مجبور بود نهضت خود را بر پایه تحول این قبیله استوار سازد آنچنانکه محمد همین موقعیت تاریخی در مدینه در میان دو قبیله اوس و خزرج که انصار نهضت محمد را تشکیل می‌دادند، را داشت. چراکه در مدینه هم تضاد خونین بین دو قبیله اوس و خزرج تا زمان هجرت محمد از مکه به مدینه که باز ریشه طبقاتی و اقتصادی داشت، حیات اجتماعی - تاریخی شهر مدینه را در ورطه نابودی و سقوط قرار داده بود اما با همه این احوال محمد می‌خواهد توسط این دو جامعه به گل نشسته دو روستا یا دو قریه مکه و مدینه به قول جواهر لعل نهرو نخست وزیر هند «بزرگ‌ترین تمدن تاریخ بشریت را بر پا کند» پس بی تفاوت نمی‌تواند

تنها این شاخه از جنبش تاریخی ایران بوده که می‌توانسته است تمامی شاخه‌های دیگر جنبش تاریخی ایران را تحت هژمونی خود در آورد، البته این شاخه از جنبش اگرچه به لحاظ فونکسیون داری پتانسیل قوی‌ای در برابر حاکمیت‌های مطلق العنان ایران بوده است، اما به لحاظ آسیب شناسی دارای آفت‌هایی هم بوده است که در راس آن هژمونی این بخش از جنبش ایران است، که از لحاظ گستردگی کمی و کیفی پیوسته رهبری این شاخه از جنبش تاریخی در دست خرده بورژوازی شهری ایران بوده است، و این موضوع باعث گردیده است تا با توجه به کاراکترهای تاریخی خرده بورژوازی ایران که عبارت می‌باشد از:

- ۱ - تکیه بر مبارزه کوتاه مدت به جای مبارزه درازمدت و سازمان‌گرایانه حزبی.
 - ۲ - تکیه فوری بر مبارزه قهرآمیز و آنتاگونیستی به جای مبارزه آگاهی‌بخش و سازمان‌گر حزبی.
 - ۳ - بسنده کردن به خواسته‌های حداقلی به جای تکیه بر استراتژی مرحله‌ای.
 - ۴ - تکیه پوزیتیویستی بر سنت‌ها و قالب‌ها به جای بینش عمیق دیالکتیکی.
 - ۵ - تکیه ایزاری بر مبارزه به جای تکیه تاریخی بر مبارزه‌های اجتماعی.
 - ۶ - تکیه «لا»ئی یا نفی‌ای بر مبارزه به جای تکیه «الا»ئی یا اثباتی بر مبارزه.
 - ۷ - تکیه اگویستی یا خودمحرانه در هژمونی مبارزه به جای تکیه دمکراتیک و شورائی در هژمونی مبارزه.
- مبارزه جنبش اجتماعی ایران را دچار آسیب بکند و عاملی گردد که جنبش اجتماعی نتواند به صورت پیگیرانه و مستمر پیش برود و در نتیجه دائما دچار آفت و شکست گردد. البته نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که در تاریخ گذشته ایران به خصوص در صد سال گذشته، این تنها جنبش اجتماعی ایران بوده است که (آن چنان که فوقاً مطرح شد) توانائی مقابله با حاکمیت‌های مقتدر و دسپات و اتوکراتیک ایران را داشته است، که این موضوع هم در جنبش تنباکو قابل ارزیابی است و هم در جنبش‌های مشروطیت و جنگل و نهضت مقاومت ملی و هم، در جنبش ۲۲ بهمن ۵۷ و هم در جنبش ۲۲ خرداد ۸۸، که تنها سونامی که حاکمیت‌های مطلق العنان و دسپات و اتوکراتیک ایران توان مقابله با آن را نداشته است، فقط و فقط جنبش‌های اجتماعی می‌باشد. ولی چه باید کرد! این جنبش به علت رهبری خرده بورژوازی آن نمی‌تواند مبارزه را به صورت درازمدت هدایت کند و اگر در کوتاه مدت به پیروزی نرسد، فوراً دچار آفت از درون می‌شود و یاس و سرخوردگی می‌گیرد و راه را جهت رخنه ضربه‌های حاکمیت‌ها فراهم می‌کند، آن چنان که در سرکوب جنبش‌های جنگل و خیابانی و... رضاشاه و در ۲۸ مرداد ۳۲ آمریکا و بالاخره در جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ حاکمیت مطلقه فقهاتی، به عریان این آفت را مشاهده کرده‌ایم.

ادامه دارد

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

امنیت عامل تحول و حرکت قریش در زمستان و تابستان می‌گردد) - **فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ** (اینچنین ائتلاف و الفتی در قریش نه با نفی پلورالیسم هویتی اجتماعی آن‌ها شکل می‌گیرد بلکه تنها با یک پلاتفرم انجام شدنی است و آن اینکه قریش با حفظ پلورالیسم اجتماعی خود سمت گیری خود را از درون قبیله‌گی که حاصلش جنگ و خونریزی است به برون قبیله‌گی تغییر دهد که این سمت گیری برون قبیله‌گی عبارت می‌باشد از سمت گیری به طرف توحید و صاحب این خانه کعبه می‌باشد تنها با این پلاتفرم سویژکتیوی است که شما می‌توانید به الفت واقعی دست پیدا کنید) - **الَّذِي أَطَعَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ** - (فقط اینچنین ائتلاف و الفتی است که فونکسیون ابژکتیو آن برای قبیله قریش نفی جوع یا استثمار و نفی خوف یا استبداد خواهد بود) - آیات ۱ تا ۴ - سوره قریش.

مولانا برعکس محمد به دلیل اینکه نمی‌تواند بر پایه جهان بینی فردی صوفیانه خود، پلورالیسم اجتماعی را فهم کند لذا مکانیزم محمد در اعتلای اجتماعی اوس و خزرج و قریش بر پایه پلورالیسم اجتماعی یا حفظ کثرت‌های زبانی و نژادی و فرهنگی توسط محمد را تبیین نمی‌کند بلکه بالعکس، با بیان در شکستند و تن واحد شدند، دیدگاه منفی خود نسبت به پلورالیسم اجتماعی را به نمایش می‌گذارد. مثنوی دفتر دوم صفحه ۳۷۶ از سطر شش به بعد:

یک زدیگر جان خون اشام داشت
محو شد در نور اسلام و صفا
همچو اعداد غنم در بوستان
در شکستند و تن واحد شدند
چون فشردی شیربه واحد شدند
چونک غوره پخته شد شد یار نیک
تا دویی بر خیزد و کین و ستیز
تا یکی گردند وحدت وصف اوست
صد هزاران زره را داد اتحاد
یک سبوشان کرد دست کوزه گر

دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت
کین‌های کهنه‌شان از مصطفی
اولا اخوان شدند آن دشمنان
وزدم المومنون اخوه به پند
صورت انگورها اخوان بودند
غوره و انگور ضدانند لیک
سوی انگوری همی رانند تیز
پس در انگوری همی درند پوست
آفرین بر عشق کل اوستاد
همچو خاک مفترق در رهگذر

البته همین موضوع مولوی در دفتر چهارم مثنوی در شرح حدیث «انما المومنون اخوه» هم مطرح می‌کند، در آنجا هم مولوی تکثر اجتماعی یا پلورالیسم اجتماعی را امر حیوانی می‌داند نه بستر انسانی و تبیین می‌کند که هدف رسالت انبیاء و عرفا برداشتن یا نفی این پلورالیسم اجتماعی و جایگزین کردن آن با مونیست اجتماعی می‌باشد همان مونیست اجتماعی که پایه در نفی پلورالیسم اجتماعی دارد: مثنوی نیکلسون - دفتر چهارم - صفحه ۶۴۲ از سطر پنجم به بعد

جان حیوانی ندارد اتحاد
گر خورد این نان نگرده سیر آن
به لک این شادی کند از مرگ او
جان گرگان و سگان هر یک جداست
جمع گفتم جانهاشان من باسم
تو موجو این اتحاد از جان باد
ور کشد بار این نگرده او گران
از حسد میرد جویبند برگ او
متحلا جان‌های شیران خلا
کان یکی جان صد شود نسبت به جسم

۱. آنچنانکه فوقاً مطرح شد به قول ابن خلدون دست کمی از معجزه قرآن نداشت.

در کنار این دو جامعه منهزم عبور کند، اینجا بود که نهضت محمد جبراً و قطعاً می‌بایست از این شاهراه دو گانه مکه و مدینه یا قریش و اوس و خزرج عبور بکنند اما و هزار اما، محمد با چه مکانیزمی می‌خواهد این معجزه عظیم نهضت خود را به انجام برساند؟

آنچه در پاسخ این سوال باید در یک کلمه مطرح کنیم اینکه محمد برعکس آنچه مولانا می‌گوید، توسط پلورالیسم اجتماعی این معجزه خود را به انجام رسانید و منظور ما از پلورالیسم اجتماعی در اینجا عبارت از این است که محمد برعکس آنچه

مولانا می‌گوید کثرت اجتماعی موجود در مکه و مدینه را از بین نبرد، بلکه به تضادهای اجتماعی با حفظ کثرت هویتی خویش جهت بخشید تا این پلورالیسم اجتماعی علاوه بر اینکه هویت پیدا کند در بستر اعتلا بخشی قرار گیرد. اینجا است که می‌بینیم حتی در شورای سقیفه بنی‌ساعده هم دو قبیله بزرگ انصار مدینه که بلافاصله بعد از مرگ محمد تشکیل گردید باز این دو قبیله با همان هویت قبیله‌گی خود حضور دارند. این‌ها بهایی بود که محمد به خاطر حفظ پلورالیسم اجتماعی پرداخت کرد، نباید چنین فکر کنیم که محمد نتوانست این هویت‌های اجتماعی نژادی و قبیله‌گی را از میان بردارد، بلکه باید چنین اعتقاد داشته باشیم که محمد نمی‌خواست این کثرت هویتی اجتماعی مکه و مدینه را از بین

ببرد بلکه مهمتر از آن می‌خواست این کثرت هویت اجتماعی و قبیله‌گی و عشیرتی فوندانسیون پلورالیسم اجتماعی مدینه النبی قرار دهد. پس محمد خود آگاهانه هویت‌های قومی - نژادی - فرهنگی - زبانی را حفظ کرد تا با حفظ آن‌ها پلورالیسم اجتماعی را بر پا کند و با برپائی پلورالیسم اجتماعی بتواند آزادی اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم تشکیلی‌های سیاسی - اجتماعی - اقتصادی درون جامعه که تنها بستر پراکسیس اجتماعی هستند بر پا کند و در همین رابطه بود که در دوران سخت حرکت سیزده ساله مکی خود که زیر شدیدترین فشار فیزیکی - اجتماعی - اقتصادی قریش قرار داشت، استراتژی پلورالیستی خود جهت پلورالیته کردن قریش با سوره قریش چنین به نمایش گذاشت: «**لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** (برای ائتلاف و کاهش تخصصات قریش و برای جایگزینی الفت بجای نزاع میان قریش) - **إِلَافُهُمْ رِحْلَةَ الشَّاءِ وَالصَّيْفِ** (ائتلاف و الفتی که با ایجاد

۲. البته در رابطه با قریش هم موضوع به همین شکل ادامه داشت آنچنانکه شعار یزید در شام در برابر اسرای کربلا در لحظه‌ای که سرهای بریده شهدای کربلا در برابرش قرار داشت و اسرای نهضت کربلا در زنجیر رویاروی او قرار داشتند و یزید در اوج پیروزی با کوبیدن چوب بر سرهای بریده اوج پیروزی خود را به نمایش می‌گذاشت این شعار می‌خواند که «کجایند آن پدران و اجداد و خویشاوندان من که در جنگ بدر و احد کشته شدند بدانند که انتقام خون آن‌ها را از بنی‌هاشم گرفتم.»

۳. وگرنه اگر محمد می‌خواست این هویت‌های اجتماعی و قبیله‌گی را از بین ببرد به راحتی توسط زور و سرنیزه می‌توانست چنان کاری را در زمان انجام دهد که استالین چهارده قرن بعد از محمد با سرنیزه به نفی این هویت‌های اجتماعی و نفی این پلورالیسم اجتماعی در بلوک شرق پرداخت و تقریباً در زمان حیاتش هم موفق گردید ولی آنچنانکه بعداً دیدیم این پلورالیسم اجتماعی - نژادی - فرهنگی که استالین مدعی سرکوب کردن آن بود، نابود نشده بلکه به صورت آتش زیر خاکستر مانند قفقوسی از آن خاکستر استالینی سر برکشید و آن امپراطور سر بر فلک کشیده را مانند برف در آفتاب تموز آب کرد.

بنابراین در منظرگاه شریعتی اصل زیربنا و فوندانسیون اندیشه شریعتی بر پایه پلورالیسم استوار می‌باشد و بدون پلورالیسم امکان تحقق دموکراسی و سوسیالیسم نخواهد بود از نظر شریعتی تا جامعه به پلورالیسم معرفتی یا ایپستمولوژیک آزادی قلم، آزادی بیان، آزادی کتاب و مطبوعات، پلورالیسم فکری - تکثر رأی‌ها نه تعدد راس‌ها - و پلورالیسم عقاید آزادی مذهب و مکتب و اندیشه‌ها، پلورالیسم اجتماعی آزادی احزاب و آزادی فعالیت سندیکائی و شورائی، پلورالیسم سیاسی توسط تفکیک قوا و انتخابی بودن تمامی نهادهای حکومتی و متولیان قدرت از راس تا ذیل، پلورالیسم اطلاعات توسط پایپولار و طبقاتی و اجتماعی کردن آگاهی و خبر و... نرسد، امکان هیچگونه تحول اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در آن جامعه نخواهد بود.

بنابراین از منظرگاه شریعتی مهم‌ترین رسالت ما، پلورالیزه کردن معرفت، اندیشه، تفسیر، جامعه، سیاست، اقتصاد، اطلاعات می‌باشد و تا زمانی که ما نتوانیم به پلورالیسم در خودمان و در تشکیلات حزبی‌مان و در زندگی اقتصادی‌مان و در مذهب مورد اعتقادمان و در جامعه مورد نظرمان برسیم، امکان هیچگونه تحولی در آن جامعه نخواهد بود. باید تلاش کنیم تا به یک تئوری پلورالستیک دست پیدا کنیم، باید مبارزه کرد تا در عرصه پلورالیسم اندیشه، تفکر، عقیده، دیدگاه و مذهب زمینه تضارب آراء را در یک جامعه فراهم کنیم. باید کوشید تا با مبارزه دمکراتیک در سطح جامعه امکان آزادی‌های احزاب و مبارزات سندیکایی و شورائی فراهم کنیم.

زنده باد پلورالیسم معرفتی برپایه آزادی تفکر و آزادی قلم و آزادی اندیشه
زنده باد پلورالیسم عقاید بر پایه آزادی عقیده و آزادی مذهب و آزادی
مرام و آزادی فرهنگ‌ها و آزادی نژادها و آزادی اقلیت‌ها

زنده باد پلورالیسم اجتماعی بر پایه آزادی احزاب و آزادی فعالیت
سندیکایی و آزادی شوراهای پائینی

زنده باد پلورالیسم سیاسی برپایه تفکیک قوا و انتخابی بودن تمامی
متولیان قدرت و نهادهای قدرت از پائین تا بالا

زنده باد پلورالیسم اطلاعات بر پایه پایپولار کردن تمامی اطلاعات
اقتصادی - سیاسی - اجتماعی جامعه

زنده باد پلورالیسم اقتصادی بر پایه نفی سرمایه داری، نفی انحصار
اقتصادی و نفی لیبرالیسم اقتصادی توسط اجتماعی کردن تولید، اجتماعی
کردن توزیع و اجتماعی کردن مصرف همراه با نفی تولید دولتی، توزیع
دولتی، مصرف دولتی و نفی بوروکراتیک، تکنوکراتیک و میلیتاریسم
حاکم بر جامعه

ادامه دارد

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
چون نماد خان‌ها را قاعده
مومنان مانند نفس واحده
صد بود نسبت به صحن خان‌ها
چونک برگیری تو دیوار از میان

مثنوی دفتر اول صفحه ۳۶ چاپ نیکلسون در تفسیر آیه ۲۸۵ سوره
البقره:

لا نفرق بین احد من رسله
هریکی باشد به صورت غیر آن
چون به نورش روی اری بی شکی
صد نماد یک شود چون بفشری
در معانی جزیه و افراد نیست
بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
بی گره بودیم صافی همچو آب
شراع‌لا چون سای‌های کنگره
تا رود فرق از میان آن فریق
گرداری تو سپر واپس گریز
کز بریدن تیغ را نبود حیا
تا که کز خوانی نخواند بر خلاف

سوال بزرگ: چرا مولانا پلورالیسم فلسفی - معرفتی و فردی - فکری
- دینی را فهم کرد، اما از درک پلورالیسم اجتماعی - سیاسی - تاریخی
نتوان ماند؟ برعکس شریعتی، که پروسه پلورالیسم از اولین قدم آن که
عبارت بود از پلورالیسم معرفتی - فلسفی با شعار «شناخت اسلام غیر
خود اسلام می‌باشد» در «امت و امامت» و «اسلام شناسی ارشاد» تا
پلورالیسم فکری - فردی با شعار «لو علم ابودر مافی قلب سلمان
لقتله و یا لکفره» در «علی بنیانگذار وحدت» پیش رفت و از پلورالیسم
معرفتی - فلسفی و پلورالیسم فردی - فکری - دینی به پلورالیسم اجتماعی
- فرهنگی - نژادی - سیاسی دمکراتیک در «بازگشت به خویش»
و «امت و امامت» و از پلورالیسم اجتماعی - سیاسی - فرهنگی به
پلورالیسم تاریخی - انسانی - سوسیالیستی در کنفرانس «حسین وارث
آدم» رسید؟

پاسخ: اگر بخواهیم به این سوال فربه تاریخی یک جواب اجمالی در
حد ظرف این مقاله بدهیم باید بگوئیم علت عمده پیدایش این دوگانگی
تئوریک به قول مولانا تفاوت دو منظرگاه است، چراکه مولانا از
منظرگاه سوپژکتیو صوفیانه به پلورالیسم می‌نگرد، طبیعی است که در
آن صورت قد و اندام او نمی‌تواند جز دو پلورالیسم معرفتی (داستان فیل)
و تفسیری (داستان موسی و شبان) را ببیند، اما شریعتی از منظر ابژکتیو
که همان تاریخ و اجتماع می‌باشد پلورالیسم را مشاهده می‌کند. به همین
دلیل شریعتی هم می‌تواند پلورالیسم تاریخی را در کانتکس سوسیالیسم
و مبارزه طبقاتی مشاهده کند و هم می‌تواند پلورالیسم اجتماعی را در
کادر دموکراسی تبیین نماید و هم می‌تواند پلورالیسم تفسیری در کادر
قبول جنگ تفسیر بین ابودر و سلمان در حد مرگ و قتل و کفر ببیند
و هم می‌تواند پلورالیسم معرفتی در حد و قد و اندازه هایدگر مشاهده
کند، که فهم یک موضوع، غیر خود آن موضوع است. فهم یک مقوله
سوپژکتیو ذهنی فردی تاریخی می‌باشد، در صورتی که موضوع یک
واقعیت کنکرت ابژکتیو خارجی می‌باشد هم می‌تواند مانند ژان پل سارتر
شعار بدهد که: «اگر چه با عقیده تو مخالفم، ولی حاضرم خود را به
آتش بکشم»^۴.

حرفت را خودت بزن ولی نانت را ما بخوریم - حکومت مطلقه فقهانی یعنی
حرفت را ما می‌زنیم و نانت را هم ما می‌خوریم - ولی سوسیال دموکراسی
شریعتی یعنی نانت را خودت بخور و حرفت را هم خودت بزن.»

۴. یا راضی شوم تا مانند عین القضات همدانی شمع آجینم کنند تا تو آزاده حرفت
را بزنی و هم می‌تواند مانند مصدق فریاد بر آورد که: «سوسیالیسم دولتی یعنی
نانت را خودت بخور اما حرفت را دیگران بزنند - دموکراسی بورژوازی یعنی