نشر مستضعفین

شماره ۴۳ - اول بهمن ماه ۱۳۹۱

تلفن های ۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
تماس: ۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

وب سایت: www.nashr-mostazafin.com
ایمیل آدرس: Info@nashr-mostazafin.com

در حاشیه سومین طومار بیست هزار نفری اعتراض کارگران به وزیر کار

سرمقاله

الف - سومین طومار کارگران در سال جاری:

سال جاری به دلیل بن بست اقتصادی رژیم مطلقه فقاهتی و شکست طرح حذف یارانه‌ها که بسترساز کاهش ارزش پول ملی و قدرت خرید (گروه اجتماعی که دارای حقوق و درآمد ثابت هستند) همراه با افزایش تورم بیش از ۲۵٪ و رکود و بیکاری فراگیر و... شده است، عاملی گردید تا طبقه کارگر ایران از خواب زمستانی خود بیدار بشوند و در عرصه کسب مطالبات صنفی خود به صورت جمعی و فراگیر وارد عمل بشوند و با تقویت روحیه کار جمعی در نبود حرکت متّحدانه سازمان یافته با ارسال سه طومار اعتراضی به وزیر کار، یکی از اعتراض‌های جمعی کارگران ایران در مسیر اعاده حقوق قانونی خود به نمایش بگذارند. قابل توجه است که طبقه کارگر ایران به علت عدم دارا بودن اتحادیه کارگری و دولتی بودن «خانه کارگر» با دو میلیون و یکصد هزار عضو به عنوان بزرگترین نهاد تشکیلاتی کارگران ایران، مبارزه صنفی کارگران ایران صورت پراکنده دارد که همین پراکندگی تشکیلاتی کارگران ایران باعث گردیده که مبارزات صنفی کارگران ایران در جهت کسب مطالبات صنفی شان نتواند موفقیت آمیز باشد. اما در سال جاری به علت بحران اقتصادی رژیم و حذف یارانه‌ها و حاکمیت چتر تورم و رکود بر اقتصاد مملکت که بسترساز فقر استخوان سوز طبقه کارگران ایران شده است، کارگران ایران به ضعف تشکیلاتی خود که علت همه شکست‌های حرکت‌های سی ساله گذشته صنفی آن‌ها می‌باشد واقف شده‌اند و در راه مقابله با این خلاء استراتژیک حرکت خود از آنجائیکه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، هیچگونه حق امکان تشکیلاتی سراسری برای طبقه کارگر ایران قائل نیست (و وابستگی به نهاد دولتی «خانه کارگر» به عنوان تنها نهاد تشکیلاتی سراسری کارگران ایران امر جبری می‌باشد) با توجه به اینکه کارگران ایران در طول ۳۴ سال گذشته به خوبی دریافته‌اند که «خانه کارگر» نه تنها در راستای سیاست کسب مطالبات طبقه کارگر ایران فعالیتی نمی‌کند، بلکه تنها بازوی کارگری در بازی رقابت قدرت بین جناح‌های قدرت رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد.

ادامه در صفحه ۲

سنگ‌هائی از فلاخن - سلسله بحث‌هائی در باب مبانی تئوری آزادی - مبحث دوم

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 یک ترم سیاسی- اجتماعی وارد دیسکورس تاریخی بشر گردید،

ادامه در صفحه ۴

در صفحات دیگر:

- اسلام شناسی - قسمت ۲۰
- مبانی تئوریک حزب - قسمت ۱۷
- مبانی تئوریک اخلاق - قسمت ۴

اسلام شناسی حسین در ترازوی عاشورا

قسمت سوم(پایان)

۱ - هدف من از قیام اصلاح امه پیامبر اسلام می‌باشد نه کسب قدرت و حکومت:

لازم به یادآوری است که قبل از تبیین فلسفه عاشورا از زبان خود امام - در میان پیامبران ابراهیمی تنها دو تن رسالت جامعه سازی به عهده داشته‌اند؛ اول موسی بود و دوم پیامبر اسلام. و نام جامعه‌ائی که موسی بر پا کرد بنی اسرائیل است و نام جامعه‌ائی که محمد در طول ۲۳ سال مبارزه مکی و مدنی‌اش ساخت مدینه النبی می‌باشد، که در یک رابطه قیاسی ما بین موسی و محمد با دیگر پیامبران ابراهیمی نقش و رسالت اصلی این دو پیامبر «جامعه سازی» است و حتی ابراهیم خلیل که خود سلسله جنبان نهضت توحیدی و تسلسلی آن می‌باشد چنین نقشی را دارا نبود، چراکه رسالت ابراهیم خلیل و عیسی بن مریم انسان سازی و فرد سازی در کانتکس توحید بود

ادامه در صفحه ۱۴

آفت شناسی جنبش کارگری ایران

قسمت دوم

ماحصل آنچه که گفته شد اینکه:

۱ - یکی دیگر از بسترهای آفت ساز طبقه کارگر ایران پروسس تشکیلاتی این طبقه می‌باشد، زیرا آنچنانکه قبلا مطرح کردیم به علت اینکه در طول صد سال گذشته بعد از مشروطیت از آنجائی که مبارزه طبقه کارگر از بستر مبارزه طبقاتی او عبور نکرده بود، طبقه کارگر ایران هر زمانی که وارد مبارزه شده مستقیما خارج از مبارزه طبقاتی‌اش وارد مبارزه سیاسی شده است که این امر باعث شده تا سازماندهی طبقه کارگر ایران به جای اینکه در کانتکس مبارزه طبقاتی‌اش شکل بگیرد از طرف احزاب عمودی سیاسی خارج از طبقه صورت بگیرد.

۲ - تشکیلات سیاسی طبقه کارگر ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته بعد از انقلاب مشروطیت که به شکل برونی توسط احزاب سیاسی عمودی شکل گرفته است، همگی صورت انفرادی و سکتاریستی داشته است. به این ترتیب که این تشکیلات عمودی سیاسی بر پایه استراتژی و تاکتیک‌های تشکیلاتی خود می‌کوشیده‌اند تا از برون به جذب نیروهای کارگری بپردازند،

ادامه در صفحه ۱۰

"سرمقاله - بقیه از صفحه اول"

لذا در این رابطه است که در سال جاری پس از اینکه کارگران ایران از دستیابی به تشکیلات سراسری مستقل کارگری ناامید شدند با تقویت روحیه کار جمعی اقدام به ارسال طومارهای سه گانه به وزیر کار کردند تا توسط آن بتوانند علاوه بر اعتراض به وضعیت اقتصادیشان، تلاشی در جهت اعاده مطالبات اقتصادی و صنفی شان در راستای یک حرکت جمعی مستقل از «خانه کارگر» بکنند و لذا در همین رابطه روز سه شنبه مورخ ۹۱/۹/۲۸ خبر گزاری کار ایران (ایلنا) از ارسال سومین طومار کارگران ایران در سال جاری به وزیر کار که به امضاء ۲۰ هزار نفر از کارگران رسیده است، خبر داد.

قابل توجه است که کارگران ایران در سال جاری قبل از این طومار، دو طومار ۱۰ هزار امضائی در تاریخ ۲۷ خرداد و اول مهر به وزیر کار ارسال کرده بودند، از آنجائیکه طومار سوم که در تاریخ ۹۱/۹/۲۸ به وزیر کار ارسال شده نسبت به محتوای دو طومار قبلی کاملتر می‌باشد، لذا در این رابطه جهت ممانعت از اطاله کلام، درست آن دیدیم که در اینجا تنها به تحلیل و بررسی سومین طومار بسنده کنیم، لذا قبل از اینکه به تحلیل و بررسی سومین طومار بپردازیم لازم است که ابتدا به طرح متن طومار سوم بپردازیم.

«به وزیر تعاون کار و رفاه اجتماعی، همانطوری که همگان می‌دانیم و بر آن آگاهیم از یک سال و نیم پیش با آغاز فاز اول طرح قطع یارانه‌ها اقلام کالاهای اساسی زندگی چندین برابر افزایش قیمت داشته است، این در حالی است که در طول این مدت میانگین دستمزد کارگران بر روی هم در سال ۹۰ و سال جاری نسبت به سال‌های قبل از اجرای فاز اول قطع یارانه‌ها حتی کاهش نیز پیدا کرده است و علاوه بر آن در طول این مدت با اعمال چهار و پنج درصدی مالیات ارزش افزوده برای کالاهای مصرفی عملا حدود ۵٪ از دستمزد روزانه زیر خط فقر کارگران به خزانه دولت سر ریز شده است. عدم پرداخت به موقع دستمزدها و اصلاحیه بسیار ضد کارگری بر روی قانون کار که امنیت شغلی و معیشت کارگران را نشانه رفته است، تهیه شده و قرار است به زودی به مجلس ارائه شود. مبنای میانگین حقوق دو ساله آخر کارگران برای تعیین حقوق بازنشستگی به میانگین حقوق پنج ساله آخر آنان تغییر پیدا کرده است و باعث افت شدید حقوق بازنشستگان شده است. بیمه میلیون‌ها کارگر ساختمانی علیرغم ثبت نام و تحمل هزینه هنوز به سر انجام نرسیده است و شرکت‌های پیمانکار همچنان مشغول چپاول دسترنج کارگران هستند و ناامنی شغلی، اخراج سازی و تعطیلی کارخانه‌ها در بدترین وضعیت نسبت به سال‌های پیش قرار دارد. بدون تردید نه تنها کارگران، بلکه هیچ انسان شریف و منصفی تحمل چنین شرایطی را بر میلیون‌ها کارگر و خانواده آن‌ها بر نمی‌تابد، لذا کارگران امضا کننده این طومار به عنوان اقداماتی بسیار مبرم و عاجل برای پایان دادن به وضعیت مشقت بار موجود، مصرانه خواهان افزایش حداقل دستمزدها بر اساس تورم واقعا موجود و تامین شرافتمندانه سبد هزینه یک خانوار چهار نفره با دخالت نمایندگان منتخب مجامع عمومی کارگران بر مبنای میانگین دستمزد پنج سال آخر پای می‌فشاریم. ما کارگران خواستار اجرای فوری بیمه کارگران ساختمانی و مصوبه هیئت وزیران مبنی بر حذف شرکت‌های پیمانکار و عقد قرارداد مستقیم و دائمی با کارگران و ایجاد ساز و کار قانونی قاطع برای پرداخت به موقع دستمزدها و تعقیب قضائی کارفرمایانی که کارگر را بدون قرارداد یا قراردادهای سفید، امضاء و دستمزدهای معوقه وادار به کار می‌کنند، هستیم.»

ب - تحلیلی بر محورهای مطرح شده در متن طومار سوم اعتراض کارگران ایران به وزیر کار: در یک نگاه کلی محورهای مطرح شده در متن طومار سوم ۲۰ هزار امضائی اعتراض کارگران به وزیر کار که در تاریخ ۹۱/۹/۲۸ صورت گرفته است عبارتند از:

۱ - کاهش قدرت خرید کارگران به علت اجرای طرح حذف یارانه‌ها؛

۲ - اجرای مالیات ۵٪ ارزش افزوده بر مصرف کنندگان و تاثیر آن بر افزایش فقر، افزایش قیمت، تورم، کاهش قدرت خرید کارگران؛

۳ - اصلاحیه جدید قانون کار؛

۴ - تغییر مبنای حقوق بازنشستگان از دو سال آخر به پنج سال آخر؛

۵ - وضعیت نامعلوم بیمه میلیون‌ها کارگر ساختمانی؛

۶ - ناامنی شغلی و عدم تغییر وضعیت نیروهای شرکتی از قراردادهای شرکتی به قراردادهای کار معین با کارفرما؛

۷ - درخواست افزایش دستمزدها بر اساس تورم واقعا موجود.

ج - وضعیت آماری طبقه کارگر ایران:

۱ - در سال ۱۳۸۵ تعداد کارگران صنعتی ایران ۳ و نیم میلیون نفر بوده است.

۲ - در سال ۱۳۸۸ تعداد نیروی پرولتاریای صنعتی در کارخانه‌های بالای ۱۰ نفر، ۱ و نیم میلیون نفر بوده است.

۳ - تعداد پرولتاریای کارخانه‌های بالاتر از ۱۰۰ نفر، ۸۵۰ هزار نفر می‌باشد.

۴ - صد هزار نفر از پرولتاریای صنعتی کارخانه‌های بالای ۱۰۰ نفر، در جاده کرج تهران کار می‌کنند.

۵ – سی هزار نفر از ۸۵۰ هزار نفر پرولتاریای صنعتی کارخانه‌های بالاتر از ۱۰۰ نفر، در شهرک البرز قزوین کار می‌کنند.

۶ - تعداد کارگرانی که در کارگاه‌های زیر ۱۰ نفر کار می‌کنند، ۳ میلیون نفر می‌باشد.

۷ - در سال ۱۳۵۷ تنها ۷۰۰ هزار نفر کارگر در کارخانه‌های بزرگ کار می‌کردند.

۸ - جامعه کارگری ایران با خانواده آن‌ها، ۳۵ میلیون نفر از جمعیت ایران را شامل می‌شوند.

۹ - جمعیت کارگران ایران ۱۰ میلیون نفر می‌باشد.

د - ارسال لایحه اصلاح قانون کار توسط دولت به مجلس:

۱ - از سال ۱۳۸۵ دولت حاکم که در برابر سیل تعطیلی کارخانه‌ها و بیکاری کارگران به صورت یک بحران قرار گرفته بود، از آنجائیکه در قانون فعلی کار شرایط برای اخراج و تسویه کارگران به لحاظ حقوقی بسترسازی نشده، بحث تغییر و اصلاح قانون کار تحت عنوان، توجه بیشتر به تولید و اشتغال و سرمایه گذاری مطرح گردید.

۲ - در تاریخ ۸۱/۱۰/۲۹ بنا به پیشنهاد شورایعالی کار هیات دولت، به تصویب ماده ۱۹۱ قانون کار پرداخت که مطابق آن: «کارگاه‌های کمتر از ۱۰ نفر می‌توانند موقتا بر حسب مصلحت از شمول قانون کار معاف شوند» که طبق این ماده، ۳ میلیون نفر از کارگران ایران که در کارگاه‌های کمتر از ۱۰ نفر کار می‌کنند از شمول قانون کار خارج شدند و حالت خودمختاری حقوقی به کارفرمایان جهت غارت کارگران داده شد.

۳ - در سال ۱۳۸۵ زمانی که دولت موضوع تغییر قانون کار را جهت تهیه لایحه به مجلس در دستور کار خود قرار داد، به علت مخالفت شدید جامعه کارگری، پیش نویس تغییر قانون کار به طور موقت از دستور کار دولت خارج شد.

۴ - از ۱۷ شهریور سال ۱۳۹۰ دولت برای بار دوم موضوع تغییر قانون کار را در دستور کار خود قرار داد که لایحه مذکور بالاخره در آذر ماه ۱۳۹۱ تحویل مجلس گردید.

۵ - گرچه مطابق قانون کار، پیش نویس تغییر قانون کار می‌بایست به تائید شورایعالی کار متشکل از، نمایندگان کارگران و کارفرمایان و دولت برسد و پس از تصویب شورایعالی کار لایحه مذکور به مجلس ارسال شود، اما از آنجائیکه دولت می‌دانست که طرح این لایحه در شورایعالی کار باعث رشد اعتراض کارگران می‌شود، به جای شورایعالی کار، طرح مذاکره میان کارگران و کارفرمایان در خصوص این لایحه را مطرح کرد که خود جای بحث دارد.

۶ - روز سه شنبه مورخ ۹۱/۹/۱۴ حسین سبحانی نیا در جلسه علنی مجلس از اعلام وصول لایحه اصلاح قانون کار خبر داد.

۷ - لایحه اصلاح قانون کار ارسالی دولت به مجلس در خصوص ماده‌های ۷ و ۲۱ و ۲۳ و ۲۵ و ۲۷ قانون کار می‌باشد.

۸ - ماده ۷ قانون کار در خصوص قرارداد کتبی و شفاهی و موقت و دائمی کارگران می‌باشد، ماده ۲۱ در خصوص خاتمه قرارداد کارگران به علت فوت یا بازنشستگی یا از کار افتادگی یا انقضاء مدت یا پایان کار معین است، ماده ۲۳ در خصوص حمایت تامین اجتماعی از کارگران اخراجی می‌باشد، ماده ۲۵ در خصوص عدم امکان فسخ قرارداد منعقده بین کارگر و کارفرما است و ماده ۲۷ در خصوص شرایط اخراج کارگران از کارگاه است.

۹ - در اصلاح جدید قانون کار سه مورد دیگر به ماده ۲۱ قانون کار اضافه شده است که مطابق آن شرایط برای اخراج کارگران بدون مانع قانونی هموار می‌شود. موارد اضافه شده به ماده ۲۱ عبارتند از:

الف - کاهش تولید و تغییرات ساختاری که در اثر الزامات قانون و مقررات با شرایط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی یا لزوم تغییرات گسترده در فناوری منجر به تعطیلی از کار می‌شود؛

ب - توافق بین کارگر و کارفرما؛

ج - فسخ قرارداد با تصمیم کمیته انضباطی، اضافه شدن سه مورد فوق به ماده ۲۱ قانون کار این اختیار را به کارفرما می‌دهد تا با این توجیه که تولید کارخانه پائین است و شرایط اقتصادی مطلوب نیست و یا کارخانه نیاز به تعمیرات ساختاری دارد، تمام یا بخشی از کارگران را بدون هیچگونه مانع قانونی اخراج کند.

۱۰ - در اصلاحیه جدید ماده ۲۷ قانون کار از آنجائیکه بر اساس ماده ۲۷ قانون کار، کارفرما بدون نظر مثبت شورای اسلامی کار یا انجمن صنفی هیات تشخیص نمی‌تواند کارگر خاطی را از کار اخراج کند، در اصلاحیه جدید نظر مثبت تشکل‌های کارگری در امر اخراج کارگر خاطی حذف شده و این وظیفه را به تشکل مجهولی به نام کمیته انضباطی واگذار شده است که شرایط را برای اخراج کارگران هموار می‌سازد.

۱۱ - در اصلاحیه جدید ماده ۴۱ قانون کار نه تنها تفاوت حداقل دستمزدها به خاطر بدی آب و هوا و یا کار در صنایع سخت حذف شده است بلکه موارد شرایط اقتصادی کشور را هم در تعیین حداقل دستمزدها لحاظ کرده‌اند، بطوریکه طبق این اصلاحیه جدید، شورایعالی کار می‌تواند به خاطر شرایط بحران اقتصادی کشور حداقل دستمزدها را پائینتر از تورم سالیانه اعلام کند و هیچ مانع قانونی هم برای انجام آن نداشته باشد.

۱۲ - در این اصلاحیه مزد کارگران موقت تا ۱۰٪ بیشتر از مزد کارگران دائمی تعیین شده است تا از این طریق اعتراض‌های جامعه کارگری را نسبت به قراردادهای موقت، کارهائی که جنبه مستمر دارند، فروکش کند.

۱۳ - در اصلاحیه جدید ماده ۲۳ حمایت‌های تامین اجتماعی حذف شده است و به جای آن حق سنوات به کارگر تعلق می‌گیرد، آمده که مبلغ آن نسبت به حقوق بیکاری ناچیز می‌باشد.

۱۴ - در اصلاحیه جدید ماده ۷ قانون کار تبصره یک این ماده حذف شده است و لذا زمان کار موقت و غیر مستمر از هیچ قانونی پیروی نمی‌کند و کارفرما بر اساس تشخیص خود حتی می‌تواند کارهای مستمر را به صورت غیر مستمر معرفی بکند و قرارداد موقت با کارگران ببندد.

۱۵ – در اصلاحیه جدید، طبق ماده ۱۹۱ کارگاه‌های زیر ۱۰ نفر مشمول قانون کار نیستند، البته آنچنانکه فوقا هم مطرح کردیم معافیت کارگاه‌های زیر ۱۰ نفر از شمول قانون کار در تاریخ ۲۹ دی ماه سال ۱۳۸۱ بنا به پیشنهاد شورایعالی کار در هیات دولت به تصویب رسید که این قانون عینا در پیش نویس اصلاحیه قانون کار وجود دارد.

ه - مشکلات فوری جامعه کارگری ایران در شرایط حاضر:

۱ - برچیده شدن قرارداد موقت که در ماده ۷ قانون کار به صراحت بر آن تاکید شده است، قرارداد کار عبارتست از قرارداد کتبی یا شفاهی که به موجب آن کارگر در قبال حق السعی کاری را برای مدت موقت یا مدت غیر موقت برای کارفرما انجام می‌دهد.

۲ - افزایش دستمزدها، که طبق ماده ۴۱ قانون کار شورای عالی کار همه ساله موظف است میزان حداقل مزد کارگران را برای نقاط مختلف کشور و یا صنایع مختلف با توجه به معیارهای ذیل تعیین نماید.

الف - حداقل مزد کارگران، با توجه به درصد تورمی که از طرف بانک مرکزی اعلام می‌شود.

ب - حداقل مزد بدون آنکه مشخصات جسمی و روحی کارگران و ویژگی‌های کار محول شده مورد توجه قرار دهد باید به اندازه‌ائی باشد تا زندگی یک خانواده که تعداد متوسط آن توسط مراجع رسمی اعلام می‌شود تامین نماید. با توجه به تورم بیش از ۲۵٪ اعلام شده توسط مراجع رسمی رژیم حاکم، حداکثر افزایش حقوق کارگران در سال ۹۰-۹۱ بوده که ۱۴٪ نسبت به سال قبل افزایش حقوق داشته‌اند. البته این در شرایطی است که سبد کالاهای اساسی یک خانواده حداقل ۴ نفری در شرایط فعلی را فراموش کنیم و تنها به تورم اعلام شده رژیم تکیه کنیم، پر واضح است که مطابق همین آمار رژیم کارگران ایران حداقل در سال جاری به علت کاهش ۱۱٪ درآمدشان، ۱۱٪ نسبت به سال قبل فقیرتر شده‌اند.

۳ - جلوگیری از اخراج کارگران از کارخانه‌ها، از زمانی که دولت طرح حذف یارانه‌ها تحت عنوان طرح هدفمندی یارانه‌ها را به اجرا گذاشته است، با توجه به اینکه بیش از ۳۵ هزار میلیارد تومان پرداخت نقدینگی به مردم، می‌بایست از کانال افزایش قیمت بنزین، گازوئیل، برق، آب، گاز و... تامین گردد از آنجائیکه دولت توانائی پرداخت ما به تفاوت افزایش هزینه تولید داخلی به تولید کنندگان را نداشت، این امر باعث گردید تا با اجرای طرح حذف یارانه، سونامی تعطیلی کارگاه‌ها و کارخانه به علت عدم توانائی در رقابت قیمت با کالاهای وارداتی به راه بیافتد. طبیعی است که نخستین ره آورد، رکود تولید، بیکاری و اخراج کارگران است که در جامعه امروز ایران به صورت یک بحران لاینحل در آمده است.

۴ - امنیت شغلی کارگران، از آنجائیکه طبق ماده ۷ قانون کار، قرارداد موقت کارگران به رسمیت شناخته شده است، موضوع قرارداد موقت امروز به صورت یک مشکل عمومی کارگران ایران در آمده است و دلیل آن هم این است که بیش از ۴ میلیون کارگر ایرانی بر طبق قرارداد موقت در کارگاه‌ها مشغول به کار هستند که به علت اینکه اینگونه قراردادها دست کارفرما را برای اخراج کارگران در هر زمانی باز گذاشته است، این امر باعث گردیده تا ۴ میلیون نفر از کارگران ایرانی از امنیت شغلی برخوردار نباشند و هر زمان شرایط برای اخراج و بیکاری آن‌ها فراهم باشد.

ادامه در صفحه ۶

"آزادی به مثابه برابری سیاسی - بقیه از صفحه اول"

قبل از انقلاب کبیر فرانسه ترم 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. 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. 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 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 مرحله‌ائی 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 وجود دارد. چراکه قبل از تکوین مناسبات سرمایه‌داری بشریت دارای زندگی جمعی و اجتماعی بوده است اما «فضای جمعی» در این زندگی اجتماعی؛ یک فضای خانواده گی 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 بوجود 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 شکل گیری 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، کاملا 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 کاملا متفاوت هستند و تا زمانی که فضای اجتماعی به وسیله «کار اجتماعی و تولید اجتماعی و بازار اجتماعی» در یک جامعه بوجود 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؛

کیست مولا آن که آزادت کند — بند رقیت زپایت بر کند
چون به آزادی نبوت هادی است — مومنان را زانبیا آزادی است

(در دفتر ششم صفحه ۴۱۹ سطر ۲۴)

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 ما قبل 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 برخورد 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 اکتبر 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. 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) بنا بر این 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 اینجا 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 علی السویه و جهت تعیین مدیریت و سرنوشت خود طبیعی است.

با این تعریف از «برابری و عدالت» آزادی بستر ساز 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 نفی‌ائی- 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 افت‌های 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 بکنیم 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 پیش رفت 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 بستر ساز تحقق - برابری حقوقی و برابری سیاسی و برابری اقتصادی و برابری اجتماعی- در یک جامعه سازد. البته همین انحراف در انقلاب کبیر اکتبر 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، بنا براین 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، آن چنان که روشنفکران قبل از مشروطیت (امثال میرزا فتح علی آخوند زاده 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 رنسانس گر ما در قبل از مشروطیت که با شعار آزادی و قانون می‌خواستند جامعه استبداد زده 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 کارساز تر از آن‌ها بود (هرچند که نائینی توسط اسلام فقاهتی اقدام به نهادسازی فرهنگی کرد که اندیشه او جامعه را آبستن آفاتی دیگری می‌کرد که نخستین قربانی آفت اسلام فقاهتی «خود او» بود که دستور داد تا کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» را جمع کنند و به رودخانه دجله بریزند). در ادامه انحراف در حرکت نسل اول روشنفکران مشروطیت در ایران، نسل دوم روشنفکران بعد از مشروطیت (امثال احمد کسروی، صادق هدایت، فروغی و...) 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 بخواهیم 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 جامعه‌ائی نیز «ضرورت‌ها» وجود دارد و نه «ضرورت» و چون ضرورت‌ها در عرصه جامعه‌ها مطرح است پس شرط لازم برای دست یابی به آزادی در هر جامعه؛ درک ضرورت‌ها در آن جامعه می‌باشد! بزرگترین مسئولیت پیشگام در هر جامعه‌ائی کشف «ضرورت‌ها» می‌باشد، چراکه اصلا آزادی پاسخ به این ضرورت‌ها است، بنا براین در جامعه‌ائی که ضرورت‌ها مدفون است و جامعه هم نسبت به این ضرورت‌ها خودآگاهی ندارند آزادی در آن جامعه معنائی ندارد، مطابق اصل پیوند مفهوم آزادی با مفهوم ضرورت است که می‌توان گفت آزادی «چه نباید باشدها» نیست بلکه آزادی «چه باید باشدها» است یعنی در مبارزه آزادی خواهانه نمی‌گوید کی برود و کی بیاید، بلکه می‌گوید - چه برود و چه جای آن بیاید- و در همین رابطه آزادی اجتماعی گرفتنی 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 پاسخ گوئی 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 پاسخ گوئی 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 (مثلا صرفا طبقه کارگر) تکیه بکنیم بلکه باید به گروه‌های اجتماعی وسیع‌تری تکیه کرد (که می‌تواند شامل طبقه کارگر و زحمت کشان شهر و روستا و نیروهای دموکراتیک اعم از دانشجویان و دانش آموزان و زنان و قشر متوسط شهری و... شود). ما برای مبارزه آزادی خواهانه 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 بستر سازی

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 بخواهد 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 قبلا باید در بستر این شعور اجتماعی و در بستر مبارزه دموکراتیک «نهادینه اجتماعی» بشود و تا زمانی که سوسیالیسم در عرصه - مبارزه دموکراتیک طبقه کارگر و مبارزه سندیکالیستی و شورائی طبقه کارگر- نهادینه 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 مطلقا ضروری بوجود 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 زحمت کش که بازوی اصلی و تکیه گاه اصلی سوسیالیسم می‌باشند تنها در بستر مبارزات علنی می‌توانند خود را نهادینه کنند و طبقه زحمت کش 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 مطلقا ضروری مطرح است تا سوسیالیسم در آن جامعه تحقق یابد چراکه سازمان یابی 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 امکان پذیر 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 امکان پذیر 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» امکان پذیر می‌باشد.

پایان

" سرمقاله - بقیه از صفحه ۳"

۵ - ایجاد تشکل‌های مستقل کارگری، تا زمانی که کارگران نتوانند به تشکل‌های مستقل کارگری که مدافع حقوق آن‌ها باشد دست پیدا کنند، امکان مبارزه صنفی موفقیت‌آمیز برای کارگران ایران وجود نخواهد بود و هر زمان به علت مبارزه پراکنده کارگران، شرایط جهت سرکوب آن‌ها توسط رژیم مطلقه فقاهتی آماده می‌باشد. تنها با تقویت روحیه کار جمعی است که کارگران می‌توانند در نبود حرکت متّحدانه و سازمان یافته خواسته صنفی خود را دنبال کنند. امروز «خانه کارگر» با دو میلیون و صدهزار عضو رسمی که دارد و به صورت تشکیلات سراسری طبقه کارگر ایران در آمده، تحت هژمونی جناح علیرضا محجوب دبیرکل خانه کارگر به صورت یک بازوی کارگری در خدمت جناح‌های قدرت حاکم عمل می‌کند و گرنه اگر به جای «خانه کارگر» فعلی، اتحادیه مستقل کارگری با دو میلیون و یکصد هزار عضو در جامعه کارگری امروز ایران تکوین پیدا می‌کرد، کدامین خواسته کارگران ایران می‌توانست به صورت آرزو در آید و کدامین بازوی سرکوب آهنین رژیم قدرت توان آن را داشت تا به سرکوب کارگران بپردازد؟

پایان

سلسله درس‌های اسلام‌شناسی

حج فقاهتی، حج ابراهیمی

قسمت بیستم

۱ - شریعتی و حج:

در خصوص دیدگاه شریعتی و حج قبلا به صورت پراکنده مسائلی مطرح کرده‌ایم و باز در اینجا می‌توانیم به صورت مختصر بگوئیم که:

الف - از دیدگاه شریعتی حج به صورت یک فرع از فروع دین و در کنار فروعات دیگر مثل -عبادات و معاملات و نماز و روزه و زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر- نمی‌باشد! آن چنان که اصل توحید از دیدگاه شریعتی اصلی در کنار اصول دیگر و مثل - نبوت و معاد و عدل و امامت- قرار ندارد، بلکه از دیدگاه او اسلام دارای دو «اشکوبه نظری و عملی» می‌باشد؛ اشکوبه نظری اسلام دارای یک زیربنا یا استراکچر است که این زیربنا یک اصل بیشتر نیست و آن اصل «توحید» است، از دیدگاه شریعتی اصول دیگر (نبوت و معاد و عدل و امامت) همان اصل توحید است که در آینه‌های مختلف - انسان و جهان و اجتماع و تاریخ- منعکس می‌گردد، به طوری که انعکاس تاریخی توحید - نبوت- می‌شود، و آنچنان که انعکاس اجتماعی توحید - عدل- است و انعکاس وجودی توحید - معاد- است و انعکاس انسانی توحید - امامت- نامیده می‌شود!

در خصوص حج هم شریعتی معتقد است که؛ «حج عبارت است از کل اسلام یا یک دوره کامل اسلام‌شناسی که در مناسک حج به صورت سمبولیک مادیت عملی پیدا می‌کند» به عبارت دیگر حج از دیدگاه شریعتی عبارت است از؛ «تئاتری از کل اسلام که نمایشنامه یا سناریوی آن یک دوره کامل اسلام‌شناسی می‌باشد و بازیگر این تئاتر که - فرد حاجی- است در طول حج یک بار کل اسلام‌شناسی را (حاجی) به صورت عملی و با بازیگری خودش پراتیک می‌کند؛ و در این رابطه است که شریعتی (در مقدمه جلسه اول کنفرانس میعاد با ابراهیم که نخستین سفرنامه حج او می‌باشد که پس از نخستین سفر حج خود در ۲۷ اسفند ماه سال ۱۳۴۸ در حسینیه ارشاد ایراد کرد) معتقد است که؛ همه مسلمانان موظفند به حج بروند و تنها کسانی که استطاعت بدنی و مالی ندارند، به حج نروند! چون از نظر شریعتی استطاعت شرط انجام هر عمل فردی و اجتماعی است و فقط مختص به حج نیست و دلیل این که شریعتی رفتن به حج را برای همه واجب می‌داند آن است که؛ تنها در نمایشنامه عملی حج است که حاجی می‌تواند اسلام و اسلام‌شناسی را» احساس عملی و فهم عملی بکند و از نظر شریعتی بدون این احساس عملی از اسلام و شناخت عملی اسلام شناسی، فهم نظری از اسلام و اسلام‌شناسی یک فهم صرفا ناقص و ناتمام است؛ لذا در این رابطه است که شریعتی حج را به عنوان «زیربنای اسلام عملی» می‌داند، آن چنان که توحید را به عنوان زیربنای اسلام نظری فهم می‌کند، و در این رابطه است که شریعتی دیگر به مانند گذشتگان اسلام را به سه بخش -اعتقادات و اخلاق و فقه- تقسیم نمی‌کند بلکه به جای آن اسلام و تقسیم سه مؤلفه‌ائی فوق که برای بیش از هزار سال بر اندیشه مسلمانان سوار بود، او یک تقسیم بندی جدید «دو اشکوبه‌ائی» از اسلام عرضه می‌کند و فوقاً اشاره کردیم این دو اشکوبه عبارت است از اسلام نظری (با زیربنای توحید در چهار مؤلفه توحید فلسفی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید انسانی) و اسلام عملی (با زیربنای حج در چهار مؤلفه حج تاریخی و حج اجتماعی و حج فردی و حج انسانی). در مورد حج تاریخی شریعتی در - میعاد با ابراهیم- تاریخ انسان را از آغاز پیدایش تا آینده آن تبیین می‌نماید، شریعتی در حج اجتماعی و در تبیین «رمی جمره» در کتاب خود - مناسک حج- عدالت اجتماعی را در سطوح مختلف اقتصادی و نژادی و جنسیت و... تبیین می‌نماید، او در تبیین حج فردی نیز - احرام و میقات و طواف اخلاق- را

به معنای اسلامی آن بررسی نمود و آن را به توسط - مراقبه احرام و عشق طواف و ذکر عبادات- تبیین می‌نماید. شریعتی در خصوص حج انسانی (در آخرین جلسه کنفرانس میعاد با ابراهیم) معتقد است که؛ تنها بستری که انسان کلی به معنای فلسفی آن و آن چنان که هایدگر می‌فهمد، می‌تواند امکان تحقق عینی پیدا می‌کند در حج است. پس شریعتی: حج را با توحید فهم می‌کند و توحید را با حج، و اسلام‌شناسی یا اسلام را با هر دو فهم می‌کند.

ب - برای شریعتی حج تنها به عنوان یک روی کرد صرف اسلام‌شناسی نبود بلکه مهمتر از آن شریعتی حج را به عنوان یک «روش اسلام شناسی» در عرصه اپیستمولوژی و متدولوژی هم فهم می‌کرد، چراکه از دیدگاه او به علتی که تمامی اعمال و مناسک حج صورت سمبولیک پیدا کرده است آن است که؛ «به هر فردی بر پایه نگرش و بینش خود و در هر مرحله از شناخت و اپیستمولوژی که قرار داشته باشد» و پراتیک و بازیگری خود را که در این نمایشگاه عملی می‌کند، به «فهمی کنکریت و مشخص از این سمبول‌ها و در حد ظرفیت خود» می‌رسد و آن را تجربه می‌کند که این فهم فردی و تجربی و وجودی و کنکریت سمبول‌ها اسلام‌شناسی حاجی را تشکیل می‌دهد اما از آنجا که ابعاد این سمبول‌های حج تو در تو می‌باشد، و طبیعی است به میزانی که فرد حاجی در عرصه بینش و دانش از - وجود متعالی‌تر- برخوردار باشد، در بستر این پراتیک عظیم می‌تواند تجربه‌ائی عمیق‌تر به انجام برساند که حاصل آن کسب اسلام‌شناسی تجربی متعالی‌تری برای او خواهد بود.

از اینجا است که برای شریعتی حج جایگاه یک روش در عرصه اسلام‌شناسی پیدا می‌کند که مسلمانان با انجام مناسک سمبولیک عملی و پراکسیس این اعمال سمبولیک هر کدام «در حد استطاعت فکری و وجودی خودشان» این سمبول‌ها را و در نتیجه این اسلام‌شناسی را تجربه شخصی می‌کنند و بدین ترتیب است که از دیدگاه او مسلمانان در ایام حج با مشارکت در این پراتیک بین‌المللی اسلام سعی می‌کنند (در مدت طول سفر حج) حین اعمال و مناسک حج - کل اسلام- را به صورت عملی (و نه نظری) یک دوره تجربه بکنند و هر کس به اندازه استطاعت نظری و عملی خود از این دوره یک اسلام‌شناسی کنکریت را تجربه نماید؛ و از نظر شریعتی اسلام‌شناسی یک امر ذومراتب می‌باشد و طبیعی است که اسلام‌شناسی هیچ فردی نمی‌تواند مطابق و نعل به نعل با اسلام‌شناسی دیگری یکسان باشد! حتی اگر این دو فرد ابوذر و سلمان باشند، پس آن چنان که تجربه حج برای افراد در یک تقسیم بندی کلی به سه مرتبه؛ حج عوام و حج خواص و حج اخص الخواص- قابل تقسیم می‌باشد، اسلام‌شناسی که حاصل تجربه این حج سه گانه است، می‌تواند در یک تقسیم بندی کلی به سه مرتبه «اسلام‌شناسی عامیانه و اسلام‌شناسی عالمانه و اسلام‌شناسی پیامبرانه» تقسیم گردد. اسلام‌شناسی عامیانه محصول تجربه حج عوام است و اسلام‌شناسی عالمانه محصول تجربه حج خواص می‌باشد و اسلام‌شناسی پیامبرانه محصول تجربه حج اخص الخواص است. همانطور که مشاهده می‌کنید هر سه نوع اسلام‌شناسی از نوع اسلام‌شناسی تجربی هستند و همه آن‌ها محصول پراتیک یک برنامه حج و حتی یک سفر حج است، ولی از آنجا که افراد با سه بینش و با سه نگرش مختلف به تجربه پروژه حج می‌پردازند این امر باعث می‌گردد که برای آن‌ها سه مرتبه از اسلام‌شناسی حاصل شود. البته در اینجا دیگر نیاز به تکرار و تاکید نیست که در حج فقهی که یک حج عوامانه می‌باشد اسلام‌شناسی محصول تجربه فقهی حج هم - اسلام‌شناسی عامیانه قشری و مقلدانه- خواهد بود، آن چنان که نتیجه محصول اسلام‌شناسی در تجربه معرفتی حج - اسلام‌شناسی عالمانه غیر تقلیدی- خواهد بود و اسلام‌شناسی تجربه پیامبرانه حج - اسلام‌شناسی مومنانه معرفتی غیر تقلیدی و مسئولیت آفرین- خواهد بود. اسلامی که امام حسین از حج فهم می‌کند و در حج سال ۶۰ آن را نیمه تمام رهایش می‌کند و به کربلا پیوندش می‌دهد، (نه یک اسلام‌شناسی عامیانه فقهی و قشری مقلدانه است) در آن صورت که امام حسین فهم کرده است و یا در بستر حج -اسلام‌شناسی خود- را تجربه کرده است، حج فقهی و سیاحتی و زیارتی و تجارتی و... نمی‌باشد.

مثنوی - دفتر اول - چاپ نیکلسون - صفحه ۱۶ - سطر هشتم به بعد:

هر دو گون زنبور خوردند از محل — لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب — زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آبخور — این یکی خالی و آن پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه — بین فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا — و آن خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد — و آن خورد زاید همه عشق احد
این زمین پاک و آن شورست و بد — این فرشته پاک و آن دیو ست و دد
هر دو صورت گر بهم ماند رواست — آب تلخ و آب شیرین را صفاست

ج - از دیدگاه شریعتی بزرگ‌ترین مصیبت و افتی که اسلام فقاهتی در طول هزار ساله گذشته بر حج ابراهیمی وارد کرده است؛ آن را با مدفون کردن در گورستان یک سلسله تکالیف فقهی و مقلدانه پیچیده لگاریتمی! از هدف و باطن و فلسفه خود بیگانه و دور کرده است که مهمترین فونکسیونی که؛ این - حج فقهی و زیارتی و رساله‌ائی و سیاحتی و تجارتی و هویتی- برای حاجی مقلد و مکلف به بار آورده است عبارت از این است که؛ حاجی از لحظه‌ائی که محرم می‌شود و تا آخرین لحظه‌ائی که پروژه حج را فقیهانه تجربه می‌کند، جز به این دستورات خشک فقیهانه به چیز دیگری نمی‌اندیشد و تنها چیزی که در این آشفته بازار فقهی برای حاجی فراموش می‌شود - خود حج و فلسفه ابراهیمی حج- است:

هدف از کعبه سنگ نشانی است که ره گم نشود — حاجی احرام دگر بند ببین راه کجا است

(اقبال لاهوری)

صد هزاران حضرت است این بارگاه — صدر بگذار صدر تو است راه

(مولوی)

به این ترتیب است که حج فقهیانه که امروز رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران به صورت یک حج زیارتی و سیاحتی و تجارتی و هویتی و... در آورده است و بازار آن را چنان گرم کرده است که از مسافرت بین شهری برای مردم ایران ساده تر شده است، تنها یک سفر تبلیغاتی برای رژیم مطلقه فقاهتی می‌باشد تا توسط آن - علاوه بر تخلیه روحی فردی عناصر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران، در طول این سفر می‌کوشد تا به شستشوی فکری و سیاسی افراد بر پایه دیدگاه اسکولاستیکی خود بپردازد.

د - هر چند در جامعه ما قبل از شریعتی افرادی مثل جلال آل احمد در «سفرنامه خسی در میقات» و مهدی بازرگان در کتاب «خانه مردم» و طالقانی در کتاب «مناسک حج» کوشیدند با «حج فقهی» مرزبندی عبادی بکنند و حج عبادی را جانشین حج فقهی نمایند، ولی بدون اغراق شریعتی در جهان اسلام اولین اندیشمند و متفکری بود که با طرح حج ابراهیمی و حج تاریخی و حج اجتماعی و حج انسانی و حج معرفتی و حج سمبولیک و... این سرمایه عظیم اسلام‌شناسی پیامبر بزرگ اسلام را از زیر انبوه هزار ساله فقه و سنت و خرافات نجات داد و چهره مشعشع حج را آن چنان که پیامبر اسلام به صورت درازمدت به آن می‌نگریست، مطرح کرد به طوری که اگر بگوئیم تا این تاریخ که بیش از چهل سال از تئوری‌های شریعتی در باب حج می‌گذرد هنوز در جهان اسلام هیچ اندیشمندی نتوانسته است حتی یک نکته به مانیفست حج در اندیشه شریعتی بیافزاید و اگر بگویم که فصل الخطاب معرفتی حج در جهان اسلام همه آن تئوری‌های شریعتی است که در باب حج مطرح می‌باشد، ما سخنی به گزاف نگفته‌ایم (و این هم یک مهر رسوا کننده دیگری بر چهره و گفته‌های اسلام‌شناسی صوفیانه دگماتیسم و اشعری گری و دنیاستیز و اراده ستیز و عقل ستیز و جامعه ستیز و زن ستیز و تاریخ ستیز و جبرگرا و درون‌گرا و فردگرا و مرادگرا و جامعه گریز و عدل ستیز و ستم پذیر جامعه ما می‌باشد که کوشیدند تا با معرفی کردن اسلام‌شناسی خود در کانتکس -اسلام‌شناسی دگماتیسم صوفیانه اشعری گری شاعرانه- آن را به صورت اسلام‌شناسی معرفت اندیش و تجربه اندیش نشان دهند و در عوض اسلام‌شناسی شریعتی را به صورت اسلام‌شناسی معیشت اندیش، مصلحت

اندیش، غیر دموکراتیک، قشری، سطحی، عملگرا و متاثر از مکتب‌های مارکسیستی، غیر تجربی، علتی، غیر دلیلی و قدرتگرا و... مطرح کردند).

ه – تئوری‌های حج شریعتی یک دوره کامل اسلام‌شناسی او می‌باشد، لذا کسانی که می‌خواهند اسلام‌شناسی شریعتی را فهم کنند باید قبل از هر آموزش و مطالعه اندیشه او، آن را از اقیانوس تئوری‌های حج شریعتی کسب نمایند، چراکه در تئوری‌های حج است که شریعتی یک دوره اسلام‌شناسی تجربه اندیش به نمایش می‌گذارد (تا آنانی که با تاسی از اندیشه ملاحسین کاشفی) و به قول مرتضی مطهری منافق بزرگ تاریخ اسلام برای نمایش اسلام‌شناسی تجربه اندیش خود در سفر حج و در حال مجادله و برای خرید گوسفند فربه تر بودند، مکانیزم کسب اسلام‌شناسی تجربت اندیش را بتوانند بهتر بیاموزنند در تئوری‌های حج است که شریعتی متدولوژی آموزش اسلام‌شناسی معرفت اندیش را نه بر پایه اشعار صوفیانه بلکه بر پایه اعمال سمبولیک پیامبرانه «که از ابراهیم تا محمد و همه تاریخ به نمایش می‌گذرد» نشان می‌دهد و تمامی اسلام فقاهتی هزار ساله گذشته را به چالش می‌گیرد و چهره اسلام فقاهتی دگماتیسم حوزه را - تفکری که در طول هزار ساله خود کوشید تا با طرح «حج فقهی و حج مناسکی و حج زیارتی و حج سیاحتی و حج تجارتی و حج پروپاگونیستی و تا حج امی و حج ابراهیمی و حج تاریخی و حج اجتماعی و حج انسانی و حج اسلام شناسانه معرفه اندیش و حج اسلام شناسانه تجربه اندیش و...» آن را جانشین تفکر پیامبر اسلام و ابوذر کنند- رسوا می‌کند. در تئوری‌های حج است که شریعتی تمامی تاریخ اسلام‌شناسی - صوفیانه اشعری گری- را که فونکسیونی جز جامعه گریزی و سیاست گریزی و عقل گریزی و اراده ستیزی و تسلیم طلبی و تقدیرگرائی و... برای جامعه مسلمان ما نداشته است را به چالش می‌گیرد.

و - ما قبلا مطرح کردیم که (در مرحله شریعتی کامل یعنی پس از پشت سر گذاشتن مرحله شریعتی سیاسی و شریعتی جامعه شناس) تنها عاملی باعث گردید تا شریعتی (از نیمه دوم سال ۱۳۴۸) با اسلام‌شناسی انطباقی گذشته خود وداع کند و اسلام‌شناسی تطبیقی و تاریخی و توحیدی و ابراهیمی پیامبر اسلام را کشف نماید، در همان سفر حج نهفته است «که حج ابراهیمی و حج تاریخی و حج اجتماعی و حج انسانی و اسلام تجربه‌ائی و جامعه‌گرا و مسئولیت پذیر و تاریخی پیامبر اسلام بود» چراکه نخستین درسی که شریعتی در طول سفر اول حج (که به دعوت حسینیه ارشاد در سال ۴۸ مشرف شد) آموخت، این بود که اسلام‌شناسی بیش از آن که یک موضوع نظری و ذهنی باشد یک امر «اکسپریانسی» می‌باشد که عمل اکسپریانس آن با حفظ اشعار صوفیانه به انجام نمی‌رسد، بلکه بالعکس تنها در حج است «پراکسیس باطنی و اجتماعی و تاریخی» که برای فرد حاصل می‌شود.

ز - عرفان شریعتی که او در کانتکس شعار عرفان و آزادی و برابری مطرح می‌کند یک عرفان – اشعری گری و صوفیانه و زاهدانه و جامعه گریز و سیاست ستیز و تسلیم طلبانه و مرادپرور و فردگرای مرتاضانه بودائی از هند شرقی و...! نیست تا باطرح خداوند جبار و خون خوار و درنده امام محمد غزالی که به جان انسان‌ها افتاده است بخواهد برای انسان‌ها حاصل کند بلکه بالعکس عرفان شریعتی عبارت است از: «تبیین جهان بزرگ در دل این جهان مادی کوچک به توسط ایجاد عظمت در نگاه‌ها با پراکسیس باطنی و اجتماعی و تاریخی حج». به این جمله شریعتی که عین تعریف عرفان از نگاه او می‌باشد و در کتاب حج به نقل از آندره ژید می‌گوید بیشتر توجه کنید: «در حج بکوش تا عظمت در نگاه تو باشد نه در آنچه که می‌بینی». بنابراین شریعتی مانند اسلام صوفیانه اشعری گری دگماتیسم عرفان را یک حیران خیالی معنی نمی‌کند، چنان که مولوی آن را معنی می‌کند، مثنوی- دفتر اول- صفحه ۱۸ در سطر چهارم:

گه چنین بنماید گه ضد این — جز که حیرانی نباشد کار دین

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست — بل چنین حیران که غرق و مست دوست

آن یکی را روی او شد سوی دوست — و این یکی را روی او خود روی اوست

شریعتی معتقد است که عرفان عینکی است که بر روی چشمان عارف قرار می‌گیرد تا او با آن عینک در دل همین جهان کوچک و دنیای مادی جهان بزرگ و آخرت ارزشی کشف کند، نه آن چنان که افلاطون و ارسطو می‌گفتند و بعدا صوفیان و فلاسفه مسلمان از آن‌ها تقلید کردند که در طول و عرض پنهان این جهان می‌توانند به کشف جهان بزرگ و آخرت ارزشی بپردازند. شریعتی در حج بود که عارف شد، شریعتی در حج بود که اسلام شناس شد؛ زیرا شریعتی در سفر حج با حج پراکسیس می‌کرد و آن هم پراکسیس باطنی و اجتماعی و تاریخی. گرچه شریعتی در سال ۵۵ شعار - عرفان و آزادی و برابری- را مطرح کرد ولی او در سفر حج بود که به ابعاد سه گانه «عرفان- برابری- آزادی» در اسلام‌شناسی تطبیقی و تاریخی خود دست پیدا کرد[۱]. اما یک شعار نمی‌تواند استراتژی بسازد بلکه یک تعریف کنکریت از اسلام‌شناسی تطبیقی و تاریخی می‌باشد که شریعتی به توسط این شعار می‌کوشد تا فونکسیون اسلام را در سه مؤلفه مطرح کند که عبارت بودند از؛

۱- فونکسیون فردی یا پراکسیس باطنی که همان عرفان می‌باشد.

۲- فونکسیون اجتماعی اسلام که همان عدالت و برابری می‌باشد.

۳- فونکسیون تاریخی اسلام که همان آزادی و رهائی انسان می‌باشد.

بنابراین ما با شعار «عرفان و برابری و آزادی» نمی‌توانیم استراتژی بسازیم، چرا که شعاری مبین استراتژی است که بتواند تعیین کننده اهداف اجتماعی باشد و نه صرفا توصیف کننده موضوع آن! به همین علت جریانی که از دهه هفتاد در داخل با تاسی از حرکت صوفیانه لیبرالیستی عبدالکریم سروش (در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی و معرفتی و اخلاقی و ...) می‌خواستند در جهت پیوند اندیشه شریعتی با اندیشه سروش به لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی بپردازند! در این رابطه کوشیدند تا شعار عرفان و برابری و آزادی وی را به عنوان یک استراتژی و به جای شعار تاریخی و استراتژی ساز او که «آگاهی- آزادی- و برابری» می‌باشد، معرفی نمایند تا جاده را برای لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی صاف کنند. البته همین‌ها امروز پس از بن بست فوق می‌کوشند تا شعارهای - ملیت و آزادی و مذهب- را در لوای اندیشه شریعتی مطرح کنند که این هم باز سورنا را از دهان گشادش نواختن است. (تنها در حج است که عرفان شریعتی را می‌توان تعریف کرد و تنها در حج است که آزادی شریعتی را می‌توان تبیین تئوریک کرد) چرا که از نگاه شریعتی آزادی‌های فردی و اجتماعی در دو فرآیند منفی و مثبت حاصل می‌شوند، یعنی تا زمانی که «آزادی منفی در عرصه فردی و اجتماعی که همان رهائی می‌باشد» برای فرد و جامعه حاصل نشود، امکان نیل به آزادی بعدی برای فرد و جامعه که در فرآیند دوم است و فرآیندی مثبت می‌باشد حاصل نمی‌شود، تنها در حج است که می‌توانیم سوسیالیسم علمی شریعتی را تعریف کنیم چراکه مبانی تئوریک سوسیالیسم علمی شریعتی بر پایه‌های زیر استوار می‌باشند؛

اولا- بر پایه انسان عام و کلی هایدگری تعریف می‌شود، شریعتی آنچنان که خودش در میعاد با ابراهیم می‌گوید: این انسان عام و کلی را فقط در حج می‌توان به صورت عینی مشاهده کرد.

ثانیا- بر پایه عدالت اجتماعی و با نفی تبعیض طبقاتی و تبعیض نژادی و تبعیض جنسیت و تبعیض فرهنگی، حاصل می‌شود که رویکرد مشخص آن تنها در حج قابل روئیت است.

ثالثا- بر پایه یک تاریخ انسان ساز و جامعه سازی که دارای سمت گیری

---

۱. شعار تثلیث عرفان- آزادی- برابری- برعکس دیدگاه آن جریانی است که در داخل کشور تحت لوای دفتر پژوهش‌های دکتر علی شریعتی (در دهه هفتاد) کوشیدند تا آن را جانشین شعار «آگاهی و آزادی و برابری» شریعتی (که او در آبان ماه سال ۵۱ و در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» مطرح کرد) بکنند.

مثبت تاریخی می‌باشد، استوار است که این نیز تنها در حیات و اندیشه ابراهیم خلیل معمار اولیه حج قابل شناخت می‌باشد.

بنابراین ما می‌توانیم هم سوسیالیسم از نگاه شریعتی را در حج تبیین نمائیم و هم آزادی از نگاه شریعتی را می‌توانیم در حج بشناسیم و هم عرفان مورد نظر شریعتی را می‌توانیم در حج معنی کنیم. شریعتی بدون حج یعنی؛ نه اسلام شناس است نه عارف است نه سوسیالیست است و نه اگزیستانسیالیست است! شریعتی در کافه‌های پاریس و در کلاس‌های سوربن فرانسه نبود که عارف و آزادی خواه و سوسیالیست و دیالکتیسین و اگزیستانسیالیست و رادیکالیست و... گردد، بلکه او تنها با پراکسیس معرفتی و تجربتی کردن سنگهای سرزمین وحی بود که توانست عرفان محمد و سوسیالیسم ابوذر و تاریخ ابراهیم و اگزیستانسیالیسم علی و رادیکالیسم حسین و... را کشف نماید.

ح - در حج است که شریعتی اسلام‌شناسی بازیگرانه[۲] را به مسلمانان آموزش می‌دهد و با اسلام‌شناسی بازیگرانه حج ابراهیمی شریعتی بود که شریعتی توانست اسلام جامعه گرای ابراهیمی محمد را جای گزین اسلام جامعه گریز صوفیانه بکند، شریعتی با اسلام‌شناسی بازیگرانه حج بود که توانست اسلام تجربه اندیش ابراهیمی محمد را جایگزین اسلام تجربه گزیر اسکولاستیک فقاهتی حوزه‌ها بکند، و شریعتی با اسلام‌شناسی بازیگرانه حج بود که توانست «اسلام معرفت اندیش ابراهیمی محمد» را جایگزین - اسلام معرفت اندیش- فلاسفه ارسطوئی هزار ساله تاریخ اسلام بکند، با اسلام‌شناسی بازیگرانه حج بود که شریعتی توانست اسلام مسئولیت طلب ابراهیمی محمد را جایگزین تمامی ایدئولوژی‌های رنگ به رنگ قرن نوزدهم و قرن بیستم بکند، که مسئولیت پذیری را در کانتکس فرار از دین و خدا و معنویت معنی می‌کردند، همان اسلام‌شناسی که اسلام‌شناسی صوفیانه دگماتیسمی اشعری گری با طرح «اسلام ایدئولوژیک شریعتی» در - کتاب فربه تر از ایدئولوژی- سعی می‌کند آن را به صورت یک اسلام قشری و سطحی نگر و غیر دمکراتیک و عمل‌گرا و دستورالعملی و احساساتی و مصلحت اندیش و معیشت اندیش و مقلدانه از مارکسیسم و دنیاگرا و آخرت گریز و علتی و هدف‌گرا و حرکت خواه و ضد حقیقت جوی و انقلاب‌گرا و قدرت‌گرا و ساده و غیر دلیلی و غیر معرفتی و غیر تجربتی و...مطرح کند. البته در اصناف دینداری، نوع اسلام‌شناسی صوفیانه اشعری گری خودش را به صورت اسلام‌شناسی معرفت اندیش و تجربت اندیش و دلیلی و عمیق و حقیقت خواه و...مطرح می‌کند و به همین علت در شعاری که دارند معتقد به؛ از اندیشه شریعتی نباید دنباله روی کرد، بلکه باید آن را دنبال کرد و از آن عبور نمود، را مطرح می‌کنند. در این انواع به آن اسلام‌شناسی برسیم که خمینی را عارف و عزت بخش مسلمین می‌داند و خامنه‌ائی را با شعار زیر همراهی می‌کند:

هر چند بردی آبم روی از درت نتابم جور حبیب خوش‌تر کز مدعی رعایت

و مرتضی مطهری را - احیاگر اسلام معرفت اندیش در عصر حاضر- می‌داند. ولی شریعتی را احیاگر اسلام معیشت اندیش و مصلحت اندیش و قدرت خواه و ضد دموکراتیک و علتی و سطحی و قشری و ساده و هدف‌گرا و غیر فقهی و ضد فلسفه و عمل‌گرا و مارکسیسم زده و...می‌داند. بزرگ‌ترین پیامی که شریعتی در سفر اول حج خود گرفت این بود که:

اولا - بین حج - زیارتی با حج ابراهیمی و حج فقاهتی با حج معرفتی و حج مناسکی با حج اکسپریانسی و حج سیاحتی با حج تاریخی و حج تجارتی با حج اگزیستانسیالیستی و حج اسکولاستیکی با حج دنیاگرای جامعه ساز ابراهیمی- محمد متفاوت می‌باشد.

ثانیا - با اسلام‌شناسی بازیگرانه حج ابراهیمی پیامبر اسلام است که اسلام تغییرگرا جانشین اسلام تفسیرگرا می‌شود و اسلام دنیاگرا جانشین اسلام دنیاگریز بازرگان پیر می‌گردد و اسلام جامعه‌گرا و جامعه ساز جانشین اسلام جامعه گریز و فردگرای عبدالکریم سروش می‌گردد و اسلام برابری طلب و آزادیخواه جانشین اسلام تبعیض طلب و طبقاتی و استحمارگر و استبداد طلب و ضد انسانی حوزه فقاهتی و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران می‌گردد.

ثالثا - شریعتی در سفر اول حج که در سال ۴۸ انجام گرفت، با اسلام انطباقی (که از سال ۳۶ تا آن تاریخ یعنی به مدت ۱۲ سال گریبان او را گرفته بود) وداع کرد و با ایمان به اسلام‌شناسی تاریخی ابراهیمی پیامبر، به نگاه تاریخی رسید و توسط این نگاه تاریخی بود که شریعتی (از ۲۷ اسفند ماه سال ۴۸ که با کنفرانس‌های میعاد با ابراهیم نخستین سفرنامه حج خود را مطرح کرد) دیگر تمامی موضوعات و حوادث و وقایع تاریخ اسلام را به صورت تاریخی می‌دید و با عینک تاریخی به مطالعه آنها می‌پرداخت.

رابعا - در سفر حج بود که شریعتی جدای از کسب نگاه تاریخی به کسب نگاه عارفانه و نگاه برابری طلبانه و نگاه آزادی خواهانه دست یافت (ای آزادی چه رنج‌ها که برایت برده‌ام و چه شکنجه‌ها که برایت کشیده‌ام، اما هرگز خود را به استبداد نفروخته ام، در این راه مربی‌ام علی مردی بی بیم و ترس است و معلم من مصدق است مردی که هفتاد سال برای آزادی نالید)

خامسا - در سفر حج بود که شریعتی توانست به جایگاه اصل توحید به عنوان یک پروسس فلسفی و تاریخی و اجتماعی و اخلاقی پی ببرد.

ط - شریعتی در سفرهای بعدی حج به اسلام‌شناسی «حسین وارث آدم» (که ادامه اعتلای اسلام‌شناسی «میعاد با ابراهیم» بود و می‌توان گفت مدون‌ترین و کامل‌ترین و عمیق‌ترین اسلام‌شناسی شریعتی می‌باشد)، دست پیدا کرد؛ و در سفرهای بعدی به اسلام‌شناسی «هندسی ارشاد و اسلام‌شناسی حزبی - قاسطین و مارقین و ناکثین و نیز شیعه یک حزب تمام» دست پیدا کرد، شریعتی در ادامه این سفرها به قالب «قرآن گرای صاحب تفسیر سوره روم و مفسر سوره انبیاء و آموزش قرآن و...» متولد گردید، شریعتی در سفرهای حج بود که معتقد به سوسیالیسم علمی شد[۳]، در سفرهای حج بود که شریعتی از مولوی عبور کرد و طرح «مولوی به عنوان یک ایدئولوژی و مکتب» دنیاگریز و آزادی ستیز و جبرگرا را با همین عینک در نگاه تاریخی خود عنوان نمود، که باعث گردید دنیای معانی و مفاهیم و ارزش‌ها بر شریعتی سرازیر گردد: (عقل ستیز و زن ستیز و فردگرا و اراده ستیز و تسلیم طلب و...)، شریعتی تفکر مولوی را در درس چهارم اسلام‌شناسی ارشاد برای جامعه خطرناک عنوان کرد و گفت؛ «من طرح مولوی را برای جامعه مضر می‌دانم».

ادامه دارد

۲. نه اسلام‌شناسی تماشاگرانه ارسطوئی را که برای مدت بیش از هزار سال توسط اسلام‌شناسی - فقیهانه حوزه و اسلام‌شناسی فیلسوفانه ارسطوئی و اسلام‌شناسی متکلمانه اشعری گری و اسلام‌شناسی صوفیانه هندی- که مسلمانان را به انحطاط سیاسی و اجتماعی و تاریخی کشانیده‌اند.

۳. چنانکه در وصیت نامه سومین سفر خود برای همسرش پوران می‌نویسد)، و این تئوری از او خلق گردید، او در حج بود که ضد فقاهت متولد گردید (- آن چنان که مصدق تز اقتصاد منهای نفت را مطرح کرد، امروز باید تز اسلام منهای روحانیت مطرح گردد- و یا - با مرگ روحانیت نه تنها اسلام نمی‌میرد بلکه حیاتی بارور پیدا خواهد کرد- یا - در این راه انتظار آب آوردن از روحانیت داشتن ابلهی است، روحانیت اگر کوزه ما را نشکند ما از آن‌ها آبی نمی‌خواهیم- یا در مذاکره با تاین بی می‌گوید؛ حکومت فقاهت و روحانیت خشن‌ترین و ضد انسانی‌ترین و ضد دمکراتیک ترین حکومت تاریخ بشر خواهد بود.

"آفت شناسی جنبش کارگری ایران – بقیه از صفحه اول"

لذا طبیعی است که این افراد به صورت انفرادی از طبقه خود جدا بشوند و جذب تشکیلات سیاسی گردند، طبیعی بود که این چنین تشکیلات کارگری علاوه بر اینکه در راستای اهداف سیاسی همان تشکیلات سیاسی عمودی فعالیت کنند هرگز نمایندگی طبقه کارگر ایرانی را یدک نکشند.

۳ - بزرگترین آفت تشکیلاتی طبقه کارگر ایران در طول یکصد سال گذشته بعد از مشروطیت این بوده که مبارزه سیاسی‌اش با حکومت‌های توتالی‌تر حاکم بر ایران هرگز از بستر مبارزه طبقاتی‌اش عبور نمی‌کرده است تا برای تشکیلات طبقاتی او اعتلا بخش باشد.

۴ - از آنجائی که مبارزه سیاسی طبقه کارگر ایران در طول صد سال گذشته از مبارزه طبقاتی‌اش عبور نکرده است حاصل مبارزه صد ساله سیاسی طبقه کارگر ایران این بوده که این مبارزه سیاسی به جای اینکه در خدمت منافع طبقاتی و اقتصادی او باشد در خدمت قدرت طلبی احزاب سیاسی برون طبقه عمودی جامعه باشد.

۵ - تفاوت طبقه کارگر ایران با طبقه کارگر اروپائی در این می‌باشد که طبقه کارگر اروپائی اولا در بستر مبارزه طبقاتی‌اش به تشکیلات کارگری‌اش دست پیدا کرده است، ثانیا مبارزه سیاسی آن‌ها بعد از مرحله مبارزه اقتصادی و صنفی‌شان شکل گرفته است، ثالثا هم مبارزه طبقاتی‌شان و هم مبارزه سیاسی‌شان در خدمت منافع خودشان یعنی طبقه کارگر (مثلا کارگران کشورهای اروپایی) بوده است، در صورتی که در ایران این پروسه صورتی کاملا عکس داشته است، چراکه نه مبارزه سیاسی کارگر ایرانی از دل مبارزه صنفی و اقتصادی او در آمده است و نه مبارزه سیاسی‌شان بعد از فرآیند مبارزه اقتصادی‌اش حاصل شده است و نه مبارزه سیاسی او در خدمت منافع طبقاتی‌اش بوده است.

۶ - روند اصولی تکوین تشکیلات طبقه کارگر باید در بستر ضرورت منافع طبقاتی کارگر حاصل شود نه توسط دستورات حزبی تشکیلات عمودی برون از طبقه، در ایران در طول صد سال گذشته تشکیلات کارگری به جای اینکه از زاویه ضرورت منافع طبقه کارگر ایرانی شکل گیرد، به صورت دستور حزبی در راستای ضرورت منافع تشکیلات عمودی برون از طبقه حاصل شده است.

۷ - آغاز پروسه زمانی تکوین تشکیلات طبقه کارگر ایران از سال ۱۲۸۵ یعنی سال وقوع انقلاب مشروطیت می‌باشد که توسط حزب سوسیال دموکرات این تشکیلات کارگری در میان کارگران چاپ تهران کلید خورد.

۸ - اعتلا و رکود تشکیلاتی طبقه کارگر ایران در طول صد سال گذشته ریشه در اعتلا و رکود احزاب سیاسی عمودی برون از طبقه داشته است که به صورت دستوری اقدام به تشکیلات کارگری می‌کرده‌اند، به همین دلیل با اعتلای تشکیلاتی حزب سوسیال دموکرات، تشکیلات کارگری در ایران استارت خورد و با رکود این حزب، تشکیلات کارگری ایران به رکود گرفتار شد. با جایگزینی حزب کمونیست ایران به جای حزب سوسیال دموکرات و حزب عدالت دوباره تشکیلات کارگری ایران به صورت دستوری اعتلا پیدا کرد و با سرکوب این حزب توسط رضا شاه تشکیلات کارگری هم از بین رفت. باز بعد از شهریور ۲۰ با جایگزینی حزب توده به جای حزب کمونیست ایران، تشکیلات کارگری ایران به صورت دستوری شکل گرفت و با سرکوب این حزب بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تشکیلات کارگری ایران حتی برای یک روز هم نتوانست سر پا بایستد و از منافع طبقاتی خود در برابر رژیم کودتا دفاع بکند.

۴ - تعریف طبقه کارگر در ایران پیوسته یکی دیگر از بسترهای آفت ساز برای جنبش کارگری ایران بوده است:

تعریف صحیح و کلاسیک کارگر عبارت است از «آن کسی که نیروی کارش را در ازای مزد به کارفرما می‌فروشد.» بنابراین تعریف از کارگر کلا «هر کس که نیروی کارش را در بازار سرمایه‌داری به کارفرما بفروشد کارگر نامیده می‌شود» متاسفانه در طول صد سال گذشته که طبقه کارگر و جنبش کارگری ایران شکل گرفته است از آنجائی که تشکیلات حزبی سیاسی عمودی بیرون از طبقه که نمایندگی سیاسی طبقه را به یدک می‌کشیده‌اند، تعریف کارگر ایرانی را محدود به کارگر مولد ارزش اضافی می‌کردند و کلا کارگر ایرانی را کسی می‌دانستند که تولید ارزش اضافی در بستر سرمایه صنعتی می‌کند. این تعریف از کارگر باعث شد که در طول صد سال گذشته، متحدان طبیعی طبقه کارگر ایران را از او جدا کنیم و خود طبقه کارگر ایران را محدود به کارگران صنعتی بکنند، که در این رابطه اگر بخواهیم کارگر ایرانی را در کانتکس تولید ارزش اضافی تعریف بکنیم (نه کسی که نیروی کار خود را در ازای مزد به فروش می‌رساند) جمعیت کارگران صنعتی ایران از ۴ میلیون نفر تجاوز نمی‌کند که از این ۴ میلیون نفر تازه یک میلیون ۲۵۰ هزار نفر آن‌ها در کارخانه‌های بیشتر از ۱۰ نفر کار می‌کنند مابقی آن‌ها که بیش از ۲/۵ میلیون نفر می‌باشند در کارگاه‌های کمتر از ۱۰ نفر کار می‌کنند. البته از آن ۱ میلیون و ۲۵۰ هزار نفر هم تنها ۸۵۰ هزار نفر آن‌ها در کارخانه‌های بیش از صد نفر کار می‌کنند مابقی آن‌ها در کارخانه‌های زیر صد نفر کار می‌کنند که از این ۸۵۰ هزار نفر بیش از ۱۰۰ هزار نفر آن‌ها در جاده بین کرج - تهران کار می‌کنند و ۳۰ هزار نفر آن‌ها در شهرک البرز قزوین مشغول به کار هستند که این موضوع رشد ناموزون تولید در ایران را نشان می‌دهد که خود یکی از بسترهای آفت ساز برای طبقه کارگر ایران می‌باشد. لذا از آنجائی که بیش از سه میلیون کارگر ایرانی در کارگاه‌های کوچک کمتر از ۱۰ نفر کار می‌کنند گستردگی تولید خرد در اقتصاد ایران به صورت یکی دیگر از بسترهای آفت ساز طبقه کارگر ایران درآمده است، بنابراین اگر بخواهیم تنها بر پایه معیار و فاکتور تولید ارزش اضافی کارگر ایرانی را تعریف کنیم این تعریف از کارگر ایران به شدت کارگر ایرانی را گرفتار آفت سکتاریسم طبقاتی در برابر طیف فراگیر و گسترده خرده بورژوازی که بیش از ۲۴ میلیون نفر در جامعه ایران جمعیت دارند می‌کند، طبیعی خواهد بود که در برابر این عدم توازن جمعیتی بین طبقه کارگر و طیف گسترده خرده بورژوازی برای طبقه کارگر راهی باقی نمی‌ماند جز پذیرش هژمونی طیف قشر خرده بورژوازی که آنچنانکه در طول صد سال گذشته جنبش کارگری ایران اتفاق افتاده است، پذیرش هژمونی طیف خرده بورژوازی علت‌العلل تمامی آفت‌هائی می‌باشد که در طول صد سال گذشته جنبش طبقه کارگر ایران گرفتار آن شده است چراکه:

الف - طیف خرده بورژوازی در مبارزه به جای تکیه بر مبارزه با برنامه، دنبال کاریزماسازی می‌باشد تا زیر علم او سینه بزند و پیوسته در مبارزه دنبال آن است که چه کسی باید برود و چه کسی باید جایگزین آن بشود، به جای اینکه چه برود و چه بیاید به عبارت دیگر طیف خرده بورژوازی با جایگزین کردن کاریزما به جای برنامه همیشه می‌داند کی باید برود و کی باید بیاید اما هرگز نمی‌داند که چه باید برود و چه باید بیاید.

ب - از آنجائی که طیف خرده بورژوازی دارای خصلت پوزیتیویستی یا قشرگری است، این خصلت قشری‌گرائی او باعث می‌شود که پیوسته به جای ایدئولوژی حق گرایانه بر مذهب فقه گرایانه تکلیفی تکیه کند که همین موضوع یکی دیگر از بسترهای آفت ساز طبقه کارگر می‌باشد.

ج - به علت اینکه طیف خرده بورژوازی بر مبارزه برنامه‌ائی و تشکیلاتی تکیه نمی‌کند و پیوسته می‌کوشد زیر بیرق کاریزماها مبارزه خود را با تقلید و تعبد به پیش ببرد این امر باعث می‌گردد تا او اصلا به مبارزه درازمدت فکر نکند بلکه تنها مبارزه را به صورت امری کوتاه مدت ببیند، که این موضوع باعث می‌گردد که این قشر به موازات فرسایشی شدن مبارزه یا گرفتار یاس رکود بشود و یا اینکه به آنتاگونیست و برخورد قهرآمیز روی بیاورد که هر دو حالت برای طبقه کارگر یک آفت می‌باشد.

ماحصل اینکه:

۱ - دو تعریف از کارگر می‌توانیم بکنیم، یکی اینکه بگوئیم «کارگر فردی است که نیروی کارش را در بازار سرمایه‌داری در ازای مزد می‌فروشد»، دوم اینکه بگوئیم «کارگر فردی است که در عرصه سرمایه صنعتی تولید ارزش اضافی می‌کند»، اگر بخواهیم مطابق تعریف اول کارگر ایرانی را تعریف بکنیم شکی وجود ندارد که به لحاظ کمی عرصه بیشتری و نیروهای فزون‌تری شامل کارگر می‌شود و به لحاظ کمی کارگر ایرانی می‌تواند در برابر طیف گسترده خرده بورژوازی یا طبقه واسطه شهر و روستا عرض اندام بکند، زیرا آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم یکی از بسترهای آفت ساز طبقه کارگر ایرانی رشد ناموزون کمیتی یا جمعیتی طبقه کارگر و طبقه متوسط یا طیف گسترده خرده بورژوازی می‌باشد، بطوریکه که در شرایط فعلی ایران حداکثر جمعیت کارگری حدود ۴ میلیون نفر می‌باشد، در صورتی که طیف قشر متوسط حداقل جمعیتی بیش از ۲۴ میلیون نفر دارند که این رشد ناموزون جمعیتی که محصول دخالت سرمایه نفتی در اقتصاد کشور ایران می‌باشد باعث شده که در طول یکصد سال گذشته طیف گسترده خرده بورژوازی پیوسته مدعی هژمونی بر طبقه کارگر ایران داشته باشد و همین هژمونی طیف قشر متوسط بر طبقه کارگر ایران در طول یکصد سال گذشته بوده که باعث آفت زائی گسترده تاریخی شده است. البته در کنار این فاکتور موضوع دیگری که باعث آفت زائی جنبش کارگری ایران شده است، موضوع رشد ناموزون تولید در ایران است. به طوری که این رشد ناموزون تولید باعث پراکندگی گسترده طبقه کارگر ایران شده است، همچنین همین رشد ناموزون تولید در ایران به علت گستردگی تولید خرد و بحران در تولید صنعتی کلان باعث شده که در میان کل طبقه کارگر ایران ما تنها ۸۵۰ هزار نفر در شرایط فعلی کشور ایران، کارگر در کارخانه‌های بیش از ۱۰۰ نفر داشته باشیم و بیش ۳/۹ میلیون نفر از کارگران ایران در کارخانه‌های کمتر از ۱۰۰ نفر کار می‌کنند و آنچنانکه قبلا مطرح کردیم تازه از ۸۵۰ هزار نفر بیش از ۱۰۰ هزار نفر آن‌ها فقط در جاده کرج - تهران کار می‌کنند و این رشد ناموزون تولید ایران زمانی بیشتر شفاف می‌شود که بدانیم بیش از ۳ میلیون نفر از کارگران ایران در کارخانه‌های زیر ۱۰ نفر کار می‌کنند که حتی همین قانون فعلی کار رژیم مطلقه فقاهتی طبق مقدمه برنامه سوم بر آن‌ها ساری و جاری نمی‌باشد. به عبارت دیگر نه تنها این ۳ میلیون نفر از هیچگونه سازماندهی و تشکیلاتی برخوردار نیستند بلکه مهمتر از آن هیچگونه ضابطه حقوقی و قانونی هم بر آن‌ها حکمفرما نمی‌باشد، کارفرما در این کارگاه‌ها کدخداست هر طور دلش خواست با کارگر برخورد می‌کند و چون کارگاه زیر ۱۰ نفر می‌باشد اداره کار رژیم مطلقه فقاهتی هم حق دخالت و نظارت ندارد. بنابراین رشد ناموزون جمعیت و رشد ناموزون تولید از اساسی‌ترین عوامل آفت ساز جنبش کارگری ایران می‌باشد که برای مقابله با این فاجعه (که ریشه ساختاری دارد و حل آن نیاز به اقتصاد برنامه‌ائی سوسیالیستی می‌باشد و هرگز با سرمایه‌های نفتی و اقتصاد سرمایه‌داری بنجل فعلی ایران امکان مقابله زیر ساختی با آن وجود ندارد)، تنها کاری که از ما ساخته است اینکه توسط تعریف کارگر بر پایه مولد ارزش اضافی نیائیم، کارگر ایرانی را در سکتاریسم طبقاتی در برابر طیف گسترده خرده بورژوازی قرار دهیم و خیل عظیم کارگران روزمزد و قراردادی کار مشخص و کار معین خدماتی و بخش‌های توزیعی را به طرف طیف خرده بورژوازی هل دهیم و از هم پیمان طبیعی آن‌ها یعنی طبقه کارگر ایران جدا کنیم. تعریف کارگر بر پایه مولد ارزش اضافی در غرب نمی‌تواند به طبقه کارگر غرب ضربه وارد کند چراکه در اقتصاد سرمایه‌داری غرب تولید کلان بر سرمایه صنعتی حکومت می‌کند نه تولید خرد، در صورتی که در جامعه امروز ایران موضوع کاملا عکس می‌باشد یعنی در ایران امروز تولید خرد بر سرمایه صنعتی سرمایه‌داری ایران حکومت می‌کند نه تولید کلان، و این حقیقتی است که اگر یک روشنفکر ایرانی فهم نکند معنا و مفهومش این است که هیچ چیز از اقتصاد و طبقه ایران نمی‌داند. برای مقابله با این فاجعه ما باید کارگر ایرانی را بر پایه فروش نیروی کار در برابر مزد تعریف کنیم تا توسط آن بتوانیم خیل عظیم نیروهای خدماتی و نیروهای توزیعی ایران را که جمعیتی بیش از طبقه کارگر صنعتی دارند با طبقه کارگر ایران پیوند دهیم. مطابق این تعریف آنچنانکه یک پرولتر صنعتی که در کارخانه ایران خودرو کار می‌کند یک کارگر می‌باشد یک پرستار و یک کارگر تنظیفی شرکت خدماتی و یک کارگر ساختمانی جز طبقه کارگر ایران به حساب می‌آید، بدین ترتیب است که قشر گسترده خرده بورژوازی می‌تواند در برابر طبقه کارگر ایران در عرصه هژمونی به مذاکره بنشیند.

۲ - یکی از مشکلات ساختار طبقاتی ایران در طول یکصد سال گذشته این بوده که سرمایه‌داری فعلی ایران به صورت فراطبقاتی شکل گرفته است و دلیل این امر هم آن بوده که از زمانی که بر پایه سرمایه نفتی سرمایه‌داری ایران شکل گرفت آنچنانکه مطرح کردیم یکی از عوامل آفت ساز این مناسبات قشر گسترده طیفی متوسط شهر و روستای ایران بود که سونامی وار از حاشیه تولید تا لومپن‌های اقتصادی و بخش واسطه‌های تجاری و خدماتی و اداری گسترش پیدا کردند و همین گسترش سیل وار آن‌ها بود که از آنجائی که قشر گسترده خرده بورژوازی توان تشکیلات پذیری و حرکت برنامه‌ائی و مبارزه درازمدت ندارد، لذا افسار هژمونی خودش را در دست هیئت‌های حاکمه سیاسی که نمایندگی آن‌ها را یدک می‌کشیدند دادند و همین امر باعث شد که از آغاز تکوین سرمایه‌داری در ایران دولت‌های فراطبقاتی سکاندار سرمایه‌داری بشوند. طبیعی است که برای دولت فراطبقاتی مثل خمینی آنچنانکه او می‌گفت: «اقتصاد مال خرها است نه مال انسان‌ها» و تازه آن زمانی هم که همین آقا می‌خواست در برابر مصادره زمین فئودال‌ها و زمینداران حکم بدهد، در توجیه حکم خودش می‌گفت: «آنقدرها این زمینداران بدهی خمس دارند که این مصادره زمین آن‌ها می‌تواند پاسخگو باشد». بنابراین یکی از عوامل آفت ساز طبقه کارگر ایران و جنبش کارگری ایران حاکمیت دولت‌های فراطبقاتی بر کشور ایران بوده که علت حاکمیت این دولت‌های فراطبقاتی آن بوده که به لحاظ صف بندی طبقاتی بین طبقه کارگر و قشر متوسط خرده بورژوازی آنچنان آرایشی حاکم بوده که هیچکدام از این دو بخش هرم طبقاتی ایران امکان حکومت بر دیگری نداشته و همین امر باعث شده تا یک دولت فراطبقاتی مثل رژیم پهلوی و رژیم مطلقه فقاهتی ظهور کند و بر سرمایه‌داری ایران توسط بورژوازی دربار و بورژوازی بزرگ سپاه اسب سلطه براند. طبیعی است که هرگز یک دولت فراطبقاتی دلش برای هیچکدام از طبقات نمی‌طپد و آنچه برای او مهم خواهد بود حکومت و غارت است. برای فهم این موضوع تنها کافی است که بدانیم که امروز بیش از ۷۰٪ از حجم ۳۶۰ هزار میلیارد تومانی تولید ناخالص ملی کشور در دست بورژوازی بزرگ سپاه اداره می‌شود و بورژوازی که در عرض ۵ دقیقه در بازار فرمایشی بورس کل شرکت مخابرات ایران را از دولت به سپاه منتقل می‌کند و بیش از ۷۰ اسکله و فرودگاه غیر رسمی دارد که هرگز گمرک ایران آدرس آن‌ها را هم بلد نیست و بیش از ۹۰٪ کل کالاهای قاچاق داخلی ایران در عرصه‌های نظامی، نفتی، تجاری، مصرفی، صنعتی، خدماتی و... از سجاده نماز تا موشک‌های هوا فضا و... توسط این غول اقتصادی وارد می‌شود و... و در عرصه قراردادهای دولتی امروز از قراردادهای پارس جنوبی تا قرارداد خدمات تنظیفی شهرداری تهران توسط این بورژوازی اجرا می‌شود و در عرصه سرمایه‌های بانکی بیش از ۸۰٪ وام‌های بی در پیکر بانکی کشور در ید آن‌ها می‌باشد و تقریبا تمامی بانک‌های خصوصی به صورت مستقیم و غیرمستقیم توسط این‌ها اداره می‌شود و نبض سیاسی تمامی انتخابات نهادهای حکومتی از معاون یک اداره کوچک فلان روستا تا نهادهای تعیین کننده ریاست جمهوری و مجلس و... همگی توسط این غول بی در پیکر اداره می‌شود و آنچنان در جامعه امروز ایران این بورژوازی غول آسا بر نهادهای اطلاعاتی، اداری، قانونی، قضائی، نظامی، انتظامی، دانشگاهی، تجاری و... سیطره دارد که فردی مثل علی مطهری فرزند شیخ مرتضی مطهری نماینده تهران مجلس چندی پیش در مجلس یک حمله حاشیه‌ائی به این غول بورژوازی سپاه کرد، کاری با او کردند که بالاخره حاضر به توبه و عقب نشینی شد و غلط نامه خودش را رسما در مجلس قرائت کرد. به هر حال دولت‌های فراطبقاتی در ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته یکی دیگر از بسترهای آفت ساز طبقه کارگر ایران بوده‌اند و این دولت‌های فراطبقاتی در

جامعه ایران بوجود نیامدند مگر به دلیل رشد ناموزون جمعیتی و کمی طبقه کارگر و قشر خرده بورژوازی و تا زمانی که طبقه کارگر ایران نتواند به لحاظ کمی بر طیف گسترده قشر خرده بورژوازی تسلط پیدا کند حاکمیت دولت‌های غارتگر فراطبقاتی در ایران امری طبیعی خواهد بود.

۵ - خلا شعور طبقاتی طبقه کارگر ایران یکی دیگر از بسترهای آفت ساز جنبش کارگری ایران است:

یکی از اصول مسلم مانیفست حاکم بر جنبش کارگری این است که تا زمانی که در طبقه کارگر شعور طبقاتی بوجود نیاید مبارزه طبقاتی تحقق پیدا نمی‌کند و تا زمانی که در طبقه کارگر، مبارزه طبقاتی تحقق پیدا نکند سازماندهی و جنبش و اعتلای مبارزاتی ممکن نیست. بنابراین آنچنانکه اعتلای جنبش کارگری در گرو تحقق مبارزه طبقاتی می‌باشد، تحقق مبارزه طبقاتی در طبقه کارگر در گرو تحقق شعور طبقاتی می‌باشد، که در رابطه با شعور طبقاتی آنچه که باید بدانیم اینکه بر عکس آنچه که در باب مبارزه طبقاتی طبقه کارگر قبلا مطرح کردیم و گفتیم که مبارزه طبقه کارگر باید به صورت دینامیزم و داخلی باشد نه مکانیزمی و بیرونی، یعنی هرگز نباید مبارزه طبقاتی یک جامعه دیگر را به طبقه کارگر ایران تزریق کرد بطوریکه یکی از مصیبت‌هائی که جنبش سیاسی ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته بر طبقه کارگر ایران وارد کرده همین موضوع تزریق مبارزه طبقاتی یک جامعه دیگر به طبقه کارگر ایران بوده است و به همین دلیل وقتی که طبقه کارگر ایران نسبت به آن مبارزه طبقاتی تزریقی شعور پیدا می‌کرد احساس بیگانگی نسبت به آن پیدا می‌کرد و هرگز حاضر نمی‌شد آن مبارزه طبقاتی تحمیلی و تزریقی را به عنوان مبارزه طبقاتی خودش بپندارد. پس برای اینکه جنبش کارگری با مبارزه طبقاتی پیوند تنگاتنگی پیدا کند باید مبارزه طبقاتی در هر جامعه‌ائی صورت درونی و دیالکتیکی داشته باشد و این موضوع در هیچ جامعه‌ائی حاصل نمی‌شود مگر اینکه قبل از تحقق مبارزه طبقاتی در طبقه کارگر آن جامعه، شعور طبقاتی حاصل شود. به عبارت دیگر تا زمانی که در یک جامعه آبشخور مبارزه طبقاتی شعور طبقاتی طبقه کارگر آن جامعه نباشد مبارزه طبقاتی دیالکتیکی حاصل نمی‌شود. اما نکته مهمی که در رابطه با شعور طبقاتی باید در نظر داشته باشیم اینکه شعور طبقاتی برعکس مبارزه طبقاتی باید از بیرون طبقه کارگر وارد متن طبقه کارگر بشود چراکه طبقه کارگر به صورت خود به خودی نمی‌تواند به این شعور دست پیدا بکند و طبیعتا تا زمانی که به این شعور دست پیدا نکند امکان تحقق مبارزه طبقاتی وجود نخواهد داشت و اعتلای تشکیلاتی و اعتلای مبارزاتی طبقه کارگری همگی در گرو همین شعور طبقاتی می‌باشد و اما سوال مهمی که در رابطه با شعور طبقاتی مطرح می‌شود اینکه اصلا شعور طبقاتی چگونه در طبقه کارگر بوجود می‌آید؟ به عبارت دیگر در طبقه کارگر اندیشه تحول از خود این طبقه به صورت خود به خودی حاصل نمی‌شود، بلکه از بیرون طبقه باید وارد طبقه بشود، تنها مکانیزمی که توسط آن می‌توان شعور طبقاتی در طبقه کارگر بوجود آورد تحلیل طبقاتی است. اما در خصوص تحلیل طبقاتی که در کانتکس آن برای طبقه کارگر شعور طبقاتی حاصل می‌شود و طبقه کارگر می‌تواند از نسیان طبقاتی نجات پیدا کند نکته مهمی که باید در نظر بگیریم اینکه هرگز نباید تحلیل طبقاتی اقتصادی با تحلیل طبقاتی اجتماعی یکی دانست، چراکه آنچه که باعث تکوین شعور طبقاتی در طبقه کارگر می‌شود تحلیل طبقاتی اجتماعی است نه تحلیل طبقاتی اقتصادی. منظور از تحلیل طبقاتی اقتصادی، تحلیل طبقاتی یک جامعه بر پایه تئوری‌های عام اقتصاد کلاسیک همان کاری که در طول ۱۰۰ سال گذشته روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی جامعه ایران به آن دست زده‌اند و کوچکترین شعور طبقاتی برای طبقه کارگر ایران حاصل نشده است و دلیل آن هم این است که تحلیل طبقاتی بر پایه تئوری‌های عام اقتصاد کلاسیک هرگز نمی‌تواند خودویژگی‌های طبقه کارگر ایران را تبیین کند و لذا در این رابطه است که این تحلیل‌های طبقاتی برف انبار ۱۰۰ سال گذشته هرگز نتوانسته یخ نسیان طبقاتی طبقه کارگر ایرانی را آب کند. برای آب کردن یخ نسیان طبقاتی طبقه کارگر ایرانی باید به جای تحلیل طبقاتی اقتصادی که تاکنون در جامعه روشنفکران ما به صورت یک عرف درآمده است، به سمت تحلیل طبقاتی اجتماعی برویم که در آن بر پایه خودویژگی‌های طبقاتی طبقه کارگر ایران چه به لحاظ خواستگاهی، چه به لحاظ مناسباتی، چه به لحاظ فرهنگی، چه به لحاظ اجتماعی و سیاسی به تحلیل طبقاتی طبقه کارگر ایران می‌پردازد.

اینچنین تحلیل طبقاتی است که می‌تواند در طبقه کارگر ایران ایجاد شعور طبقاتی بکند و طبقه کارگر ایران را از نسیان طبقاتی نجات بدهد و در همین رابطه است که آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم یکی از بسترهای آفت ساز جنبش کارگری ایران همین بی توجهی نسبت به تفاوت تحلیل طبقاتی اقتصادی و تحلیل طبقاتی اجتماعی می‌باشد که معنا و مفهوم این اصل این است که هرگز نباید بر پایه یک سلسله اصول عام کلاسیک برای یک طبقه کارگر در یک جامعه نسخه پیچید، بلکه تحلیل طبقاتی برای هر طبقه‌ائی در هر جامعه‌ائی باید در بستر خودویژگی‌های اجتماعی آن جامعه شکل گیرد تا بتواند در طبقه کارگر آن جامعه ایجاد شعور طبقاتی بکند و آن طبقه کارگر از نسیان طبقاتی نجات بدهد و در همین رابطه است که هگل می‌گوید: «شرط لازم برای دست یابی به آزادی درک ضرورت است» طبیعی است که در این رابطه کار تحلیل طبقاتی اجتماعی برای طبقه کارگر تبیین این ضرورت‌ها می‌باشد که طبقه کارگر با آگاهی به این ضرورت‌ها می‌تواند به شعور طبقاتی دست پیدا کند و در بستر این شعور طبقاتی توسط مبارزه طبقاتی زائیده آن به آزادی دست پیدا کند. ماحصل همه این حرف‌ها اینکه:

الف - در ایران طبقه کارگر به صورت تام و تمام شکل گرفته است.

ب - طبقه کارگر ایران به علت نسیان طبقاتی به صورت «طبقه‌ائی در خود» است نه «طبقه‌ائی برای خود».

ج - در ایران امروز اتحادیه کارگری وجود ندارد تا طبقه کارگر ایران با تکیه بر آن‌ها بتواند مبارزه طبقاتی خود را پیش ببرد.

د - به علت اینکه طبقه کارگر ایران امروز به لحاظ طبقاتی مراحل ساختاری خود را طی کرده است، لذا جهت تحقق شعور طبقاتی و فرار از نسیان طبقاتی طبقه کارگر ایران، نیازمند تحلیل طبقاتی اجتماعی بر پایه خودویژگی‌های اجتماعی جامعه ایران می‌باشد.

ه - برای انجام تحلیل طبقاتی اجتماعی طبقه کارگر ایران باید از زاویه طبقه کارگر ایران این طبقه مورد تحلیل و آنالیز طبقاتی و اجتماعی و سیاسی قرار گیرد نه در بستر تئوری‌های عام.

و - مبارزه طبقاتی طبقه کارگر مبارزه در راستای منافع طبقاتی طبقه کارگر می‌باشد.

ز - مهمترین عامل بسترساز آفت طبقه کارگر ایران تشتت و پراکندگی این طبقه می‌باشد که معلول فقدان مبارزه طبقاتی و شعور طبقاتی در طبقه کارگران است.

ح - به علت فقدان تشکیلات و سازماندهی، طبقه کارگر ایران حتی قادر به ایفای ابتدائی ترین و نازل‌ترین حق خود یعنی حقوق معوقه‌شان هم نمی‌باشد.

ط - یکی از بسترهای آفت ساز جنبش کارگری ایران مشکل ساختار اقتصادی ایران است. به این دلیل که در ایران برعکس مغرب زمین به علت وجود سرمایه نفتی، ساختار اقتصادی صورت تزریقی از بالا دارد، در غرب به علت اینکه سرمایه اولیه سرمایه‌های صنعتی‌اش سرمایه تجاری بوده، از آنجائی که سرمایه تجاری برعکس سرمایه نفتی که در دست دولت می‌باشد در دست سرمایه‌داران جامعه است، این امر باعث شد تا سرمایه‌داری غرب از پائین شکل بگیرد در صورتی که سرمایه‌داری ایران از بالا شکل گرفته است.

ی - از آنجائی که تکوین سرمایه‌داری ایران نه بر پایه سرمایه ملی بلکه در راستای سرمایه‌داری غرب انجام گرفته است، بنابراین فونکسیون سرمایه‌داری ایران بسترسازی تولید ارزان بر پایه نیروی کار ارزان و مواد

اولیه ارزان می‌باشد.

ک - یکی از خودویژگی‌های جنبش کارگری ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته ورود بالبداهه جنبش کارگری ایران به فاز سیاسی مبارزه بوده، بدون آنکه مبارزه سیاسی آن‌ها از کانال مبارزه طبقاتی طبقه کارگر ایران عبور بکند.

ل - تقدم مبارزه سیاسی بر مبارزه طبقاتی طبقه کارگر ایران باعث شده که در طول ۱۰۰ سال گذشته طبقه کارگر ایران جنبش کارگری به جای اینکه در راستای منافع خودش حرکت کند، در راستای منافع احزاب برون از طبقه‌اش حرکت نماید.

م - به لحاظ تشکیلاتی طبقه کارگر ایران از آنجائی که تشکیلات و سازماندهی‌اش در عرصه مبارزه طبقاتی‌اش انجام نگرفته، در طول ۱۰۰ سال گذشته تشکیلات و سازماندهی صورت دستوری و برون از طبقه توسط احزاب سیاسی داشته است و به همین دلیل این تشکیلات کارگری با افول و ظهور آن تشکیلات سیاسی ظهور و افول می‌کرده‌اند.

ن - انجام تشکیلات و سازماندهی طبقه کارگر در بستر مبارزه طبقاتی باعث می‌شود تا کارگران از زاویه منافع خود به ضرورت ایجاد تشکل و سازماندهی برسند.

س - تفاوت سازماندهی و تشکیلات در بستر مبارزه طبقاتی با سازماندهی توسط احزاب برون از طبقه در این است که در بستر مبارزه طبقاتی سازماندهی کارگران صورت جمعی دارد، در صورتی که سازماندهی طبقه کارگر توسط تشکیلات برون از طبقه صورت انفرادی خواهد داشت. اشکال بزرگ سازماندهی طبقه کارگر ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته در همین نکته نهفته می‌باشد چراکه تمامی احزاب و تشکیلات سیاسی در طول ۱۰۰ سال گذشته برای سازماندهی طبقه کارگر ایران می‌کوشیدند تا افراد طبقه را به صورت علنی و مخفی از طبقه جدا کنند و خارج از مبارزه طبقاتی آن‌ها، در چارچوب تشکیلات سیاسی برون طبقه به سازماندهی آن‌ها بپردازند.

ع - جنبش کارگری ایران در طول ۱۰۰ سال گذشته به علت اینکه در عرصه مبارزه طبقاتی طبقه کارگر ایران مبارزه نکرده است، مبارزه‌اش به جای اینکه در خدمت منافع طبقه باشد، در خدمت منافع جریان‌های سیاسی بیرون از طبقه بوده است.

ف - در نظام سرمایه‌داری برعکس مناسبات دیگر از آنجائی که سرمایه به معنای عام کلمه یک رابطه اجتماعی است نه یک رابطه اقتصادی، بنابراین پیوسته باید روابط اقتصادی، طبقاتی، سیاسی، فرهنگی و... در جوامع با مناسبات سرمایه‌داری به صورت اجتماعی مطالعه شود نه به صورت اقتصادی و همین مطالعه به صورت اجتماعی است که برعکس مطالعه به صورت اقتصادی که صورت عام و کلی و کلاسیک دارد، در مطالعه به صورت اجتماعی باید خودویژگی‌های آن جامعه در نظر گرفته شود.

والسلام

«من ترجیح می‌دهم دو نسل و حتی سه نسل کار بکنیم و بعد به نتیجه برسیم اما اگر به جای سه نسل کار کردن بخواهیم در عرض ۱۰ سال به نتیجه برسیم باز بعد از ۱۰ سال بر می‌گردیم به ۱۰۰ سال عقب‌تر. همیشه یک تجربه عجیب در تمام آفریقا و آسیا شده کسانی که به سرعت به نتیجه رسیده‌اند بعد از پیروزی امتیازات قبل از پیروزی‌شان را هم از دست داده‌اند. من همه تحولات زودرس اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را نفی می‌کنم.»

(معلم شریعتی - مجموعه آثار جلد ۲۰ - صفحه ۵۰)

"اسلام شناسی حسین در ترازوی عاشورا - بقیه از صفحه اول"

و در قرآن نیز اگر این همه برای موسی و جامعه بنی اسرائیل اهمیت قائل است و تقریبا در اکثر سوره‌های قرآن آمده به دلیل همان نقش جامعه سازی آن می باشد. ما مشاهده می کنیم که در قرآن بیش از ۱۳۶ بار نام موسی مطرح گشته است، در صورتی که نام ابراهیم ۶۹ بار و نام محمد ۴ بار به کار رفته است، تا بدین وسیله قرآن بتواند تجربیات موسی را در بنای نخستین جامعه سازی مذهبی به پیامبر اسلام منتقل نماید، البته در رابطه با فلسفه حرکت جامعه سازی امام علی هم (که دوران حکومت او ۴ سال و نه ماه به طول انجامید) نیاز به تاکید مجدد نیست زیرا در مباحث تبیین اسلام شناسی امام علی مطرح کردیم که بزرگ‌ترین برنامه و پلاتفرم امام علی در دوران حکومت «جامعه سازی در جهت اصلاح مدینه النبی پیامبر اسلام بود»؛ **«...أَلاَ وَ إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ص وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً وَ لَتُغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَةً وَ لَتُسَاطُنَّ سَوْطَ اَلْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلاَكُمْ وَ أَعْلاَكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصَّرُوا وَ لَيُقَصِّرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبَقُوا**... - آگاه باشید که گرفتاری و امتحان شما در این زمان باز گشته است به مانند زمانی که خداوند پیامبرش را مبعوث کرد- قسم به خدا که او را بر حق مبعوث نمود حتما شما هم در این رابطه به امتحان کشیده خواهید شد و در این امتحان غربال خواهید شد و مانند محتویات دیگ با کفگیر حوادث زیر و رو می‌شوید تا پایینی‌های جامعه بالا روند و بالائی‌های جامعه به پائین بر گردند و پیشی می‌گیرند پیشی گیرندگانی که قصور کرده‌اند.» (نهج البلاغه شهیدی- خطبه ۱۶)

در وصیت نامه امام حسین مشاهده می کنیم که او در تداوم راه پیامبر و امام علی قرار داشته و او نیز بر جامعه سازی و اصلاح جامعه تکیه می کند و همین موضوع باعث گردید تا عاشورای ۶۱ حسین تاریخی بشود چراکه شرط اساسی و حتی تنها شرط تاریخی و ماندگاری یک مکتب «پتانسیل جامعه سازی» او است! به عبارت دیگر تا زمانی که یک اندیشه و مکتب جامعه سازی را در هدف خود قرار ندهد و تنها بر پایه فرد سازی حرکت کند، نمی‌تواند تاریخی بشود و آنچه که باعث تاریخی شدن آن اندیشه می‌شود حرکت در بستر جامعه سازی است که آن اندیشه را مجبور می‌کند تا در جهت تغییر جامعه و به موازات حرکت جامعه خود را نیز به صورت تطبیقی و جهت تغییر جامعه متحول نماید و رابطه تطبیقی با تحول جامعه باعث می‌گردد تا آن اندیشه تاریخی و ماندگار گردد، چنان که اسلام محمد و شیعه در تاریخ بدین ترتیب تکوین پیدا کردند. بنابر این تا زمانی که ما برای حرکت امام حسین نقش جامعه سازی قائل نشویم به عاشورای تاریخی معتقد نمی‌شویم و در همین رابطه اندیشه مولوی (و اندیشه‌های مشابه) که برای حرکت امام حسین معتقد به فونکسیون فردی و اخلاقی است، به عاشورای تاریخی اعتقاد ندارند و البته مرزبندی بین عاشورای حکومتی و عاشورای تاریخی نیز در همین اصل نهفته است زیرا در مورد عاشورای حکومتی گفتیم که؛ صرفا نقش فردی و اخلاقی برای امام حسین قائل هستند نه نقش جامعه سازی که این امر بر عکس دیدگاه عاشورای تاریخی است که برای امام حسین نقش جامعه سازی را به عنوان اولویت اول قائل می باشد. و پر واضح خواهد بود که اندیشه‌های مطرح در دهه ۷۰ با محدود کردن فهم از حرکت پیامبران به خدا و قیامت و مرگ و نیز عقیم کردن جامعه سازی اسلام و قرآن (به توسط مرحوم مهندس بازرگان و عبدالکریم سروش) کوشیدند تا از این طریق برای مبارزه با اسلام حکومتی و اسلام ولایتی و اسلام فقاهتی (رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) بهره برند ولی برعکس آنها با این عمل توانستند به اسلام محمد و اسلام قرآن و عاشورای تاریخی ضربه وارد کنند.

۲ - اصلاح حرکت مدینه النبی پیامبر توسط سلاح امر به معروف و نهی از منکر:

دومین محوری که امام حسین در وصیت نامه خود به محمد بن حنفیه بر آن تکیه می‌کند موضوع انجام اصلاح مدینه النبی می‌باشد، البته این اصل که امام در وصیت نامه بر آن تکیه می‌کند از همان باری برخوردار می‌باشد که در قرآن مطرح شده است و آن به معنای «نقد قدرت و حکومت» می باشد، به عبارت دیگر امر به معروف و نهی از منکر بر سه شکل تقسیم می‌شود؛
الف - امر به معروف و نهی از منکر فقهی.

ب – امر به معروف و نهی از منکر حکومتی.

ج - امر به معروف و نهی از منکر قرآنی. در اندیشه فقهی امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک امر فقهی که مانند دیگر امور فقهی (مثل نماز فقهی و جهاد فقهی و حج فقهی و روزه فقهی) بوده مطرح است که هدف آن فقط تعریف قالبی و قشری و ظاهری از امور مربوط به امر به معروف و نهی از منکر می شود و این تکالیف صرفا جهت کسب ثواب فردی تبلیغ می شود! به عبارت دیگر هدف تکالیف فقهی اولا- عمل به انجام ظاهری و شکل تکالیف است. در ثانی- فاقد تبیین مبانی و محتوائی در متون می گردد. اما در بینش حکومتی دلایل امر به معروف و نهی از منکر استوار است بر؛

اولا- تکیه سیاسی بر تکالیف در جهت تثبیت حکومت.

در ثانی- انجام کلیه امور دینی و فقهی که صورت حکومتی پیدا کند به صورت تکالیف قضائی و قانونی در می آید که این امر باعث می‌شود تا از این تکالیف به صورت‌های - اجباری و غیر اخلاقی و فرمایشی- استفاده شود. مثل امر به معروف و نهی از منکر در جامعه امروز ایران و یا کشور عربستان که از آن به صورت یک سیستم در دستگاه توتالی‌تر و دسپاتیزم به صورت بازوی آهنین سرکوب استفاده می شود، دولت مردانی که خود از حداقل صلاحیت اخلاقی و انسانی جهت انجام این وظیفه تهی هستند اما تحت این اصل اسلامی و برای تحمیل هژمونی حاکمیت بر توده‌های مردم به آن اقدام می کنند.

ما در همین رابطه می‌توانیم از حج و نماز نیز مثال بزنیم و قبلا نیز مطرح کردیم که؛ «هدف حج در قرآن و در حج ابراهیم؛ تمرین توحید به صورت نمادین و در عرصه‌های اجتماعی و تاریخی و فردی می‌باشد» تا فرد مسلمان هم پا با ابراهیم در این حرکات سمبلیک و نمایشی و نمادین شرکت کرده و به صورت آزمایشی و با تکرار بتواند «توحید اخلاقی و توحید اجتماعی و توحید وجودی و توحید تاریخی» را تجربه و پراتیک کند. اما در اندیشه فقهی هدف از حج - انجام یک تکلیف فقهی است که به صورت قالبی و جهت اخذ ثواب فردی انجام می گیرد که موضوع آن مربوط به آخرت می‌باشد و نه برای این دنیا! در حج حکومتی نیز هدف استفاده تبلیغی است و حکومت با تشکیل سمینارهای جهانی تلاش می کند تا به اهداف پوشالی حکومت فقاهتی دست یابد (که ۳۳ سال رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران بر طبل آن می‌کوبد!). در همین رابطه می‌توانیم از نماز هم مثال بزنیم که امروز به سه صورت «نماز حکومتی، نماز فقهی و نماز قرآنی» در جامعه ما قابل تشخیص می باشد. در قرآن صلاة به معنی؛ «روی کرد بی نهایت کوچک و توجه و اتصال او با بی نهایت بزرگ در جهت ارتقاء و اعتلا و تکامل (آن) بی نهایت کوچک می باشد» این اصل موضوعی است که مشمول نه تنها انسان بلکه (چنانکه در سوره صافات در قرآن مشاهده می‌کنیم) شامل تمام موجودات حتی پرندگان هم می‌شود و کلا هر موجودی در هستی که از گردونه صلاة - با این تعریف- خارج شود و با بی نهایت بزرگ پیوند نداشته باشد، محتوم به فنا و هلاک شدنی می‌باشد. حال این تعریف از صلاة قرآنی وقتی که وارد گردونه تفکر فقهی گردد تبدیل می‌شود به؛

اولا- آن را به معنی نماز که یک واژه ترکی یا فارسی است ترجمه می کنند.

در ثانی- صلاة را منحصر می کنند فقط به نماز فقهی که یک سلسله اعمال و آداب است. در صورتی که در دیسکورس قرآن نماز یومیه یکی از اشکال صلاة تعریف می‌شود.

ثالثا- ما با منحصر کردن صلاة قرآن به نماز یومیه فقهی مواجه با جدول لگاریتم شکاکیات هستیم، آداب نماز یومیه که توسط فقه تعیین می شود تمام

توجه نمازگزار را به انجام صورت و شکل عبادت مشغول می‌کند، بدون آن که هدف از نماز را منتقل نماید که چه می‌باشد؟ در نماز حکومتی نیز که امروز در جامعه خودمان شکل کامل آن را مشاهده می‌کنیم نماز تبدیل به میتینگ سیاسی یا تریبون حکومتی برای طرح موضوعات حکومتی گشته است، در صورتی که در اندیشه قرآنی همچون در زیارت عاشورا ما خطاب به حسین می گوئیم که بر پا کننده نماز است: مفاتیح الجنان از عباس قمی- زیارت امام حسین در ص ۴۲۷ سطر ششم «**اشهد انک قد اقمت الصلوه و اتیت الزکوه و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر** - ای حسین شهادت می‌دهم که تو صلوه را بر پا داشتی و تو زکوه را دادی و تو امر به معروف و ناهی از منکر هستی.»

پر واضح است که اگر مقصود از صلوة و زکات و امر به معروف و نهی از منکر به معنی همین نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر فقهی و حکومتی نمی‌باشد که همه اربابان دستگاه قدرت امروز در ایران و عربستان سعودی بیشتر از حسین و خانواده حسین شامل آن می‌شوند و دیگر نیازی نیست که ما در برابر عظمت عاشورا و معمار بزرگ عاشورا هر روز اعلام کنیم و شهادت بدهیم که «ای حسین تو نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر انجام دادی». در عاشورای حسین چه گذشته که حسین با آن عمل توانست «صلوة و زکات و امر به معروف و نهی از منکر» را احیا کند تا ما برای ابد موظف بشویم که شهادت بدهیم حسین با عاشورا توانست صلوة را و زکات را و امر به معروف و نهی از منکر را به انجام برساند. اینجا است که به نیکی در می‌یابیم وقتی امام حسین (در وصیت نامه خود که به برادرش محمد بن حنفیه) می‌گوید که؛ هدف قیام من اصلاح جامعه پیامبر با سلاح امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد، این دیسکورس و ادبیات امام حسین را باید در کادر اسلام قرآنی معنی کنیم (نه در اسلام حوزوی و اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام دگماتیسم و اسلام حکومتی و اسلام ولایتی و اسلام شفاعتی) ما تنها با دیسکورس و عینک قرآنی و اسلام محمدی می توانیم به وصیت نامه امام حسین بنگریم چراکه تنها در این صورت است که هدف قیام امام حسین را کسب می کنیم که آن هم نقد قدرت و نقد جامعه موجود خود بود! جامعه‌ائی که به جاهلیت قبل از محمد و مسلمانان برگشته و حسین با این هدف تنها در راستای اصلاح این جامعه قیام کرده است؛

«انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی ارید آن امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره جدی و ابی - هدف من از این قیام نه کسب قدرت و نه فساد و شرارت است بلکه تنها درخواست من این است که جامعه پیامبر بر بستر امر به معروف و نهی از منکر و بر مبنای روش و برنامه پیامبر و پدرم علی اصلاح گردد.» (منبع از مقتل الحسین خوارزمی- ج ۱ ص ۱۸۸) نتیجه بحث ما از وصیت نامه امام حسین عبارت است از؛

۱ - برعکس آنچه ابن طاووس نقل می‌کند (که وصیت امام حسین به برادرش محمد بن حنفیه در زمان خروج امام حسین از مکه به طرف کوفه انجام گرفته است) و مطابق نظر طبری (در جلد ۴ ص ۲۹۷ در تاریخ طبری) این وصیت نامه در زمان خروج امام حسین از - مدینه به طرف مکه- صورت گرفته است و علت تاکید ما بر زمان انجام این وصیت نامه توسط امام حسین به این خاطر است که؛ در این وصیت نامه امام حسین هدف قیام و فلسفه عاشورای خود را مشخص می‌کند و طبیعی است که اگر مطابق نظر طبری بپذیریم که زمان انجام این وصیت نامه هنگام خروج امام حسین از - مدینه به مکه- بوده است و با توجه به این که در هنگام خروج امام حسین از مدینه که در ماه رجب سال ۶۰ صورت گرفته است اساسا امام حسین هیچ گونه برنامه‌ائی جهت رفتن به کوفه نداشته است و تنها برای استفاده از ارتباطات جهانی پس از شنیدن خبر مرگ معاویه توسط مروان بن حکم و استنکاف از بیعت با یزید، از مدینه به طرف مکه هجرت می‌نماید و طبیعی است که شرایط ذهنی امام حسین در زمان خروج از - مدینه- با شرایط ذهنی او در زمان خروج از -مکه- که شش ماه بعد انجام می‌گیرد، کاملا متفاوت می‌باشد! زیرا در زمان خروج امام حسین از مکه امام حسین به صورت مشخص تصمیم گرفت که به کوفه رفته و جهت برپائی حکومت در کوفه اقدام نماید (همان موضوعی که طرفداران عاشورای حکومتی به آن تکیه می‌کنند) در صورتی که در زمان خروج امام حسین از مدینه که در ماه رجب سال ۶۰ صورت گرفت، امام حسین نه تنها تصمیم به رفتن کوفه نداشت حتی از وضعیت کوفه و میزان آمادگی مردم خبر نداشت، به دلیل این که تمامی این مسائل در مدت شش ماه به وقوع پیوست که امام حسین در مکه بود. پس اگر مانند جریر طبری بپذیریم که امام حسین این وصیت نامه را در زمان خروج از مدینه تحویل برادرش محمد بن حنفیه داده است، طبیعی خواهد بود که امام در این وصیت نامه برای اولین بار به تبیین فلسفه قیام خود می‌پردازد، و این فلسفه قیام امام حسین بر عکس آنچه طرفداران عاشورای حکومتی مدعی هستند در راستای بر پائی حکومت در کوفه نمی‌باشد.

۲ - هدف قیام امام حسین طبق وصیت نامه او «اصلاح مدینه النبی پیامبر در بستر امر به معروف و نهی از منکر» می‌باشد.

۳ - به این دلیل امام حسین دلیل هدف قیام خود را اصلاح جامعه محمد بر پایه روش پیامبر و امام علی اعلام می‌کند که در میان پیامبران ابراهیمی تنها دو پیامبر اقدام به جامعه سازی کردند؛ اول- موسی بود که توانست نخستین جامعه مذهبی را بر پا نماید و در قرآن جامعه موسی به نام جامعه بنی اسرائیل نامیده شده است. دوم- پیامبر اسلام است که نام جامعه او مدینه النبی می‌باشد. بنا بر این برعکس آنچه که امروز اسلام حکومتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام فقاهتی سعی بر آن دارد تا مدینه النبی را منحصر به جغرافیای یثرب نماید اما در دیسکورس قرآن «مدینه النبی نام جامعه محمد می‌باشد» آن چنان که بنی اسرائیل نام جامعه موسی است! برای همین امام حسین هدف قیام خود را آن چنان که امام علی نیز می گوید؛ قبول بیعت و حکومت مردم را برای اصلاح مدینه النبی یا امه پیامبر اعلام کرد (خطبه ۱۶ ص ۱۷ س ۴ نهج البلاغه شهیدی) و امام حسین نیز در همین راستا هدف قیام خود را اصلاح مدینه النبی یا جامعه پیامبر توسط امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌نماید که این موضوع نشان میدهد تا چه حد هدف از قیام امام حسین در راستای حرکت پیامبر اسلام و پدرش امام علی و در جهت جامعه سازی بوده است و یا نه کسب حکومت و تزکیه اخلاقی و فردی!

۴ - تکیه امام حسین بر امر به معروف و نهی از منکر یک تکیه فقهی و حکومتی بر این مؤلفه قرآنی نیست بلکه تنها یک تعریف قرآنی از این امر مهم می‌باشد که امام حسین امر به معروف و نهی از منکر را با آن تعریف می کند و آن «نقد قدرت و اصلاح جامعه» است.

۵ - تکیه امام حسین در این وصیت نامه به سیره جدش پیامبر و پدرش امام علی در ادامه همان موضع گیری امام علی در شورای تعیین جانشین عمر می‌باشد که مطابق وصیت عمر افراد این شورا عبارت بودند از امام علی و عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن وقاص و عبدالرحمن ابن عوف، در این شورا زمانی که پس از رای طلحه و زبیر به امام علی و رای سعد بن وقاص به عثمان، عبدالرحمن ابن عوف دست خود را جهت بیعت با امام علی دراز کرد و خطاب به او گفت؛ بیعت می‌کنم با تو به شرط پیروی تو از کتاب الله و سنت رسول و رویه شیخین، که امام پس از رد بیعت عبدالرحمن بن با استفاده از کلمه لا در پاسخ به او فرمود؛ تنها بر پایه کتاب الله و سنت رسول الله و رویه خودم - نه رویه شیخین- حاضر به قبول بیعت تو هستم! به این دلیل بود که امام حسین نیز برای تبیین فلسفه قیام خود اعلام می‌کند که «هدف قیام من اصلاح جامعه پیامبر به توسط امر به معروف و نهی از منکر با رویه پیامبر و پدرم علی می‌باشد» که طرح رویه پیامبر و امام علی در این وصیت نامه اعلام نوعی پیوند در هدف ما بین حرکت امام حسین و تسلسل نهضت جامعه سازی موسی و محمد و علی می‌باشد.

«الا ترونی آن الحق لایعمل به و آن الباطل لا یتناهی عنه لیرغب المومن فی لقاء الله محقا - آیا نمی‌بینید که در جامعه امروز به حق عمل نمی‌کنند وبا باطل مقابله نمی‌شود، **«الا و آن الدعی ابن الدعی قد رکز بین اثنتین بین السله و الذله و هیهات منا الذله یا بی الله ذالک لنا و رسوله و المومنون و**

حجور طابت و طهرت - ای مردم آگاه باشید که آن ناکس و پسر ناکس (ابن زیاد) مرا در برابر انتخاب دو راه قرار داده است یا کشته شدن و یا تسلیم و تن به ذلت دادن- هیهات که ما و زیر بار ذلت رفتن؟ خدا و پیامبر ما محمد ابا دارد که ما تن به ذلت بدهیم» (منبع- تحف العقول ص ۱۷۴)

موضوع دیگری که امام حسین در تبیین فلسفه قیام و در سخنان خود در مسیر مکه تا کوفه و کربلا و تا روز عاشورا بر آن تکیه می‌کند «جایگاه حق و باطل در جامعه آن روز مسلمانان بود» که طبق گفته امام حسین در آن جامعه به حق عمل نمی‌شد و از باطل نهی نمی‌گردید البته گاها امام حسین در تعریف و مصداق و مشخص کردن این حق شرایط تاریخی خودش را مطرح می‌کرد آن چنان که می‌فرمود؛ در این شرایط ابن زیاد و دستگاه سیاسی بنی‌امیه مرا بر سر یک دو راهی انتخاب قرار داده‌اند یا مرگ عزتمند یا حیات ذلت بار. برای فهم این قسمت از سخنان امام حسین که تبیین کننده بعد دوم فلسفه عاشورا می‌باشد باید مقدمتا به این اصل توجه داشته باشیم که؛

امام حسین در تبیین و انتخاب راه خود بیش از هر کس به پدرش امام علی تاسی می‌کرد آن چنان که در کلام قبلی دیدیم خود امام حسین به این امر اذعان و افتخار می‌کند و در تعریف سیره و روش خودش همیشه در کلام و تبیین امام حسین اشاره به سیره پدرش امام علی پس از رسول الله را مطرح می‌کرد و شاید یکی از دلایل انتخاب کوفه در برابر گزینه یمن که از طرف ابن عباس در مکه به امام حسین پیشنهاد شد همین تاکید و تکیه امام حسین بر سیره جامعه سازی محمد و پدرش علی بود، تاریخ طبری نقل می کند که؛ ابن عباس در آستانه حرکت امام حسین دو نوبت با او در مکه ملاقات کرد؛ در نوبت اول به امام حسین گفت؛ شنیده‌ام که قصد عراق دارید برای من بیان کنید که می‌خواهید چه کنید؟ امام حسین فرمود؛ در همین دو روز قصد حرکت دارم و ابن عباس گفت؛ آیا شما به سوی قومی می‌روید که امیر خود را کشته و دشمن را دور کرده و بر بلاد خود مسلط شده‌اند اگر چنین است به سوی آن قوم حرکت کنید! ولی اگر در حالی شما را دعوت کرده‌اند که امیر آنان مسلط بر اوضاع است در این صورت شما را دعوت به جنگ کرده‌اند و من از این می‌ترسم که این مردم ترا فریب بدهند و به یاری تو بر نخیزند و همین مردم را برای جنگ با شما بسیج کنند و آنان نیز با شما بجنگ آیند! که امام فرمود؛ از خدا طلب خیر می‌کنم و می‌نگرم که چه پیش خواهد آمد. در ملاقات دوم ما بین ابن عباس با امام حسین، ابن عباس به امام حسین گفت؛ من می‌خواهم صبر کنم ولی نمی‌توانم من می‌ترسم شما در این سفر به هلاکت برسید، اهل عراق مردمی پیمان شکن هستند اگر مردم عراق شما را می‌خواهند به آنان بنویسید که دشمن خود را بیرون کنند و پس آن گاه بر آنان وارد شوید و اگر حتما تصمیم حرکت دارید به یمن برو و در آنجا افراد را برای تبلیغ و دعوت به قیام به اطراف بفرست چون یمن دارای قلعه‌ها و کوهستان‌ها است که امنیت شما را تامین می‌کند و گروه‌هائی از شیعه پدرت در آنجا هستند و من امیدوارم که در سرزمین پهناور یمن فعالیت‌های شما نتیجه بدهد و با عافیت به هدف خود برسید. امام حسین فرمود؛ ای پسر عم! به خدا من می‌دانم که تو ناصح مشفقی هستی و دلسوزانه سخن می گوئی ولی من تصمیم گرفته‌ام به عراق بروم! (تاریخ طبری- ج ۴ ص ۲۸۷ - ۲۸۸).
از این دیالوگ که در بین امام حسین و ابن عباس که هر دو استراتژیست بزرگ زمان خود در جهان اسلام بودند صورت گرفت روشن می‌شود که امام حسین عالما و آگاهانه رفتن به کوفه را به عنوان یک هدف مرحله‌ائی در استراتژی خود انتخاب می‌کند. فوقا مطرح کردیم که شاید یکی از دلایل انتخاب کوفه به عنوان مرکز حرکت امام و رها کردن مدینه و مکه و نا تمام گذاشتن سفر حج ابراهیمی و انتخاب و جای گزین نمودن کوفه به جای مدینه و مکه به تاسی امام حسین به راه و استراتژی پیامبر اسلام و سیره پدرش امام علی بر می گردد چراکه یکی از کارهائی که امام علی پس از قبول بیعت و حکومت کرد انتقال مرکز حکومت اسلامی از مدینه به کوفه بود، گرچه تا قبل از امام علی پیامبر اسلام و هم شیخین مرکز حکومت خود را در مدینه قرار داده بودند اما امام علی مرکز خلافت و حکومت خودش را از مدینه به کوفه منتقل کرد. که از دلایل آن می تواند به موقعیت و مرکزیت جغرافیائی کوفه نسبت به مدینه بر گردد که در عرصه کشور پهناور آن زمان مسلمانان جایگاه مهمی داشت، از طرف دیگر کوفه یک شهر نظامی تازه تاسیس شده‌ائی بود که می تواند دلیل دیگری برای امام علی جهت تغییر مرکز خلافت خود باشد[1].

امام حسین (پس از خروج از مدینه) در تعریف و تنظیم و تبیین استراتژی خود کوشید بیش از هر کس به امام علی تاسی کند، لذا امام حسین در کلام خود (با توجه به خطبه ۵۱ نهج البلاغه) به تبیین فلسفه عاشورای خود می‌پردازد که ما در تبیین کلام وی به بعد دوم فلسفه عاشورای تاریخی می رسیم، که در این رابطه لازم است تا ما اول به تبیین و تفسیر خطبه امام علی وچرائی تاسی امام حسین نسبت به آن دست یابیم؛ «**قَدِ اِسْتَطْعَمُوكُمُ اَلْقِتَالَ** - شما را به جنگ فرا خوانده‌اند»، «**فَأَقِرُّوا عَلَى مَذَلَّةٍ وَ تَأْخِيرِ مَحَلَّةٍ** - دو راه برای شما است؛ یا در برابر جنگ طلبی این‌ها بنشینید و تسلیم شوید و تن به ذلت بدهید»، «**أَوْ رَوُّوا اَلسُّيُوفَ مِنَ اَلدِّمَاءِ تَرْوَوْا مِنَ اَلْمَاءِ** - راه دوم این است که تن به ذلت و تسلیم در برابر جنگ طلبی آنها ندهید و با آنها به جنگید و شمشیرهای خود را از خون آنها تر کنید و خود را به آبی برسانید که آنها بر شما قطع کرده‌اند»، «**فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ وَ اَلْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ** - مرگ شما همان زندگی ذلیلانه و مقهور است و حیات شما در گرو مرگ شرافت مندانه می‌باشد»، «**أَلاَ وَ إِنَّ مُعَاوِيَةَ قَادَ لُمَّةً مِنَ اَلْغُوَاةِ وَ عَمَّسَ عَلَيْهِمُ اَلْخَبَرَ حَتَّى جَعَلُوا نُحُورَهُمْ أَغْرَاضَ اَلْمَنِيَّةِ** - آگاه باشید که معاویه مردمی نا آگاه و بی خبر را به دنبال خود می‌کشاند و با سوء استفاده از جهل مردم حقیقت و آگاهی را بر مردم می‌پوشاند تا این مردم جاهل و نا آگاه جان خود را در راه معاویه به کشتن دهند» (خطبه ۵۱ - نهج البلاغه شهیدی).

«**أَلاَ وَ إِنَّ أَخْوَفَ اَلْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمْيَاءُ** - آگاه باشید که ترسناک‌ترین فتنه‌ها بر شما به نظر من فتنه بنی‌امیه است که فتنه‌ائی کور و ظالمانه ای خواهد بود»، «**مُظْلِمَةٌ عَمَّتْ خُطَّتُهَا وَ خَصَّتْ بَلِيَّتُهَا وَ أَصَابَ اَلْبَلاَءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وَ أَخْطَأَ اَلْبَلاَءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا** - حاکمیت بنی‌امیه بر همگان خواهد بود و بلایا و مصیبت بنی‌امیه دامنگیر خواصی می‌شود که نسبت به ظلم آنان خودآگاهی پیدا کرده‌اند و البته بر آنان که نسبت به ماهیت بنی‌امیه کور و جاهل و ناخودآگاه باشند بلائی نرسد»، «**وَ أَيْمُ اَللَّهِ لَتَجِدُنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي كَالنَّابِ اَلضَّرُوسِ تَعْذِمُ بِفِيهَا وَ تَخْبِطُ بِيَدِهَا وَ تَزْبِنُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَّهَا لاَ يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لاَ يَتْرُكُوا مِنْكُمْ إِلاَّ نَافِعاً لَهُمْ أَوْ غَيْرَ ضَائِرٍ بِهِمْ** - به خدا سوگند پس از من بنی‌امیه را بر خود حاکمیتی بدی خواهید یافت بنی‌امیه برای شما مانند شتری خواهند بود که با دهانش گاز می‌گیرد و با دستش بر زمین می‌کوبد و با پایش لگد می‌کند و از دوشیدن شیرش مانع می‌شود! بنی‌امیه در ستم کردن از شما دست بردار نخواهند بود و آنقدر از شما کشتار کنند تا دیگر از شما جز کسانی که وابسته به آن حکومت ظالم هستند باقی نخواهد ماند»، «**وَ لاَ يَزَالُ بَلاَؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّى لاَ يَكُونَ اِنْتِصَارُ أَحَدِكُمْ مِنْهُمْ إِلاَّ كَانْتِصَارِ اَلْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَصْحِبِهِ تَرِدُ عَلَيْكُمْ فِتْنَتُهُمْ شَوْهَاءَ مَخْشِيَّةً وَ قِطَعاً جَاهِلِيَّةً لَيْسَ فِيهَا مَنَارُ هُدًى وَ لاَ عَلَمٌ يُرَى** - بلا و مصیبت بنی‌امیه از شما بر طرف نمی‌شود مگر آن زمانی که انتقام گرفتن شما از بنی‌امیه مانند انتقام گرفتن برده‌ها از برده دارها بگردد، فتنه بنی‌امیه بر شما باعث می‌گردد که جامعه شما به جاهلیت بازگشت پیدا کند در زمان حاکمیت بنی‌امیه به علت حاکمیت مطلق بنی‌امیه نه دیگر نور هدایتی امکان حیات پیدا می‌کند و نه نشانی از هدایت امکان وجود پیدا می‌کند»، «**نَحْنُ أَهْلُ اَلْبَيْتِ مِنْهَا بِمَنْجَاةٍ وَ لَسْنَا فِيهَا بِدُعَاةٍ ثُمَّ يُفَرِّجُهَا اَللَّهُ عَنْكُمْ كَتَفْرِيجِ اَلْأَدِيمِ بِمَنْ يَسُومُهُمْ خَسْفاً وَ يَسُوقُهُمْ عُنْفاً وَ يَسْقِيهِمْ بِكَأْسٍ**

---

۱. این شهر در زمان عمر خلیفه دوم و پس از فتح ایران ساخته شد تا جهت آمادگی نظامی و نزدیکی نیروهای نظامی به مرزهای دو امپراطوری بزرگ و فتح شده - روم و ایران- قرار داشته باشد، شهر کوفه توسط نیروهای نظامی و رزمنده تکوین پیدا کرد که به مرور زمان تبدیل به یک شهر بزرگ مهاجر نشین شد، مردم این شهر در زمان حکومت ۴ سال و ۹ ماهه امام علی به علت همان خصلت مهاجر نشینی بدل به شیعه سیره امام علی شدند و تقریبا اکثر صحابی و یاران امام علی نیز از مدینه و مکه به کوفه مهاجرت کردند و کوفه به صورت یک آلترناتیو در مقابل مدینه در آمد، چرا که مدینه به علت آن که در دوران شیخین نهادینه شده بود، در حیطه اجتماعی دیگر دارای پویائی و دینامیک دوران محمد نبود.

مُصَبَّرَةٍ لاَ يُعْطِيهِمْ إِلاَّ اَلسَّيْفَ وَ لاَ يُحْلِسُهُمْ إِلاَّ اَلْخَوْفَ فَعِنْدَ ذَلِکَ تَوَدُّ قُرَيْشٌ بِالدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا لَوْ يَرَوْنَنِي مَقَاماً وَاحِداً وَ لَوْ قَدْرَ جَزْرِ جَزُورٍ لِأَقْبَلَ مِنْهُمْ مَا أَطْلُبُ اَلْيَوْمَ بَعْضَهُ فَلاَ يُعْطُونِيهِ - ما اهل بیت پیامبر در زمان فتنه بنی‌امیه بر پایه آگاهی نجات پیدا می‌کنیم و هرگز در زمان حاکمیت بنی‌امیه شما مردم را به طرف بنی‌امیه نخواهیم خواند و البته بالاخره این حاکمیت بنی‌امیه توسط همان مردمی که از آنها ظلم و بلا کشیده‌اند مانند کنده شدن پوست از گوشت به زیر کشیده خواهند شد، در آن زمان از طرف مردم مظلوم و ستم دیده به بنی‌امیه جز شمشیر چیزی نصیب آنها نمی‌شود آری در آن زمان است که قریش مانند گذشته به من نیاز پیدا می‌کنند و حاضرند تمام آنچه را که دارند بدهند تا دو باره من رهبری ایشان را در دست گیرم ولی دیگر من وجود ندارم! (خطبه ۹۳ - نهج البلاغه شهیدی- فراز سوم ص ۸۶- سطر دوم).

آنچنان که در این کلام و خطبه امام علی مشاهده کردید امام به قدری زیبا شرایط بنی‌امیه و قیام امام حسین را نقاشی می‌کند که انسان ناگاه به اشتباه می‌افتد که امام علی با علم اکتسابی دارد حرف می‌زند یا با علم الهامی؟ و البته پیش بینی سیاسی نه پیش گوئی سیاسی وظیفه همه پیشگامان و آگاهان جامعه می‌باشد، در این خطبه امام علی ماهیت ظالمانه و قدرت طلبانه و توتالی‌تری بنی‌امیه را در زمان بعد از مرگ خودش به زیبائی ترسیم می‌کند و مسئولیت نیروهای پیشگام را مبارزه با بنی‌امیه می داند. امام حکومت بنی‌امیه را در این خطبه به عنوان باطل بزرگ مطرح می‌کند و وظیفه هر پیشگامی می داند که با آن مبارزه کند!

بنابراین اگر در کلام امام حسین می بینیم که در تبیین فلسفه قیام خود می‌گوید؛ «**الا ترونی آن الحق لا یعمل به و آن الباطل لا یتناهی عنه** - ای مردم آیا نمی‌بینید که حق در جامعه سترون شده و باطل در جامعه حاکم شده است»، آیا این باطلی که امام حسین در کلام خود از آن یاد می‌کند همان بنی‌امیه نیست که پدرش امام علی در خطبه ۹۳ نهج البلاغه پیش بینی آن را کرده بود؟ آیا تجسم حقی که امام حسین در کلام خود از آن یاد می‌کند خود او نمی‌باشد که امام علی با اصطلاح - ما اهل بیت- از آن یاد کردند (در خطبه ۹۳). و ما در قسمت دوم کلام امام حسین مشاهده می کنیم که فرمود؛ «**الا و ان الدعی ابن الدعی قد رکز بین اثنتین بین السله و الذله و هیهات منا الذله** - ای مردم این ناکس پسر ناکس (عبید الله بن زیاد) من را در برابر دو انتخاب گذاشته است «حیات مقهور یا مرگ قاهر» هیهات از ما اهل بیت که زیر بار ذلت برویم!» در این کلام هم امام حسین همان حق و باطلی را که در کلام اول خود از آن یاد کرد دوباره به صورت مشخص در پیشنهاد ابن زیاد (که از امام حسین خواسته بود که یا تسلیم مطلق بشود و یا این که مرگ را انتخاب بکند) مطرح می‌کند! بنا براین از این دو کلام امام حسین به خوبی استنباط می‌گردد که او در راستای همان دلیل اول قیام خود که عبارت بود از «اصلاح جامعه و مدینه النبی پیامبر در بستر امر به معروف و نهی از منکر» در ادامه کلام دوم خود به تعریف معروف و منکر زمان خود می‌پردازد، ما گفتیم که در خطبه ۹۳ امام علی مشاهده کردیم امام از قبل - منکر بودن بنی‌امیه و معروف بودن اهل بیت و پیشگام اهل بیت را تعریف کرده بود- لذا امام حسین نیز بر همان سیاق امام علی پدرش به تعریف معروف و منکر زمان خودش که بنی‌امیه است می‌پردازد و این حقیقت را تبیین می‌نماید که؛ اولا- تا زمانی که پیشگام نتواند منکر یا باطل زمان خود را به صورت مشخص و مصداق تشخیص دهد، نخواهد توانست به رسالت خویش خود آگاهی پیدا بکند! در این رابطه بعد دوم فلسفه حرکت امام حسین مطرح می شود که مقابله با باطل و منکر زمان خود یعنی بنی‌امیه می‌باشد! حاصل آنچه ما تا کنون در رابطه با عاشورای تاریخی گفته ایم در عبارات زیر خلاصه می گردد:

۱ - عاشورای تاریخی:

برعکس عاشورای سنتی (که از دل اسلام روایتی و اسلام فقاهتی و اسلام حکومتی و اسلام ولایتی زائیده می‌شود) و برعکس عاشورای حکومتی (که آبشخور اولیه آن تاریخ به معنای نقل حوادث می‌باشد) عاشورای تاریخی دارای آبشخور کلام امام حسین و امام علی و پیامبر اسلام است، لذا ما برای تبیین عاشورای تاریخی[۲] باید از زبان معمار عاشورا و از کلام و حرکت خود سازنده عاشورا یعنی حسین بن علی به تبیین فلسفه عاشورا بپردازیم! چراکه عاشورا به عنوان یک مکتب متن هرمنوتیک می‌باشد که هر فرد انسانی می‌تواند در کانتکس نگاه و منظر خود آن را تعریف و تبیین بکند ولی در میان این تعریف‌های رنگارنگ بی شک تعریفی که معمار آن واقعه می‌کند بیشتر ارزش معرفتی دارد و از این جهت عاشورا یک پراکسیس تاریخی است و نه یک جنگ قبیله گی که بین قوم بنی هاشم و بنی‌امیه بوجود آمده باشد. و در همین رابطه است که تمامی متفکرین شیعه و در راس همه آنها امام سجاد و امام صادق و بیش از آنها زینب کبری که خود جزء یکی از معماران عاشورای پراکسیس می‌باشد در برابر تمامی تلاش یزید و دستگاه تبلیغاتی بنی‌امیه که می‌کوشیدند تا عاشورا را به صورت یک انتقام گیری قبیله گی خلاصه کنند برعکس کوشیدند تا عاشورای ۶۱ را ورای این رابطه‌های قومی و قبیله گی تعریف نمایند! که برای نمونه به خطبه زینب کبری در مسجد کوفه که در برابر ابن زیاد بیان گشت اشاره می‌کنیم؛ ابن زیاد بعد از ورود اسراء به شهر کوفه (همان شهری که مردم آن بستر ساز تکوین کربلا و عاشورا توسط دعوت خود از امام حسین بودند) جهت اعلام هویت و قدرت سیاسی خود مردم کوفه را در مسجد بزرگ شهر جمع کرد تا در حضور اسراء و زینب کبری و امام سجاد شکست حسین در کربلا را به اطلاع مردم برساند لذا ابن زیاد در حضور مردم خطاب به اسراء و زینب کبری گفت؛ «**الحمد الله الذی اظهر الحق و اهله و نصر امیر المومنین و اشیاعه و قتل الکذاب بن الکذاب** - خدا را شکر می‌کنیم که با واقعه کربلا و عاشورا حقیقت را پیروز کرد و خداوند امیر المومنین یزید و یارانش را در کربلا یاری کرد و حسین بن علی دروغگو و کذاب که پسر علی ابن ابیطالب یک کذاب دیگر بود را در کربلا کشت.» ابن زیاد با خطاب دوباره به زینب کبری گفت؛ «**الحمد الله الذی فضحکم و قتلکم و اکذب احدو ثتکم** - خدا را شکر می‌کنم که خداوند شما را افتضاح و رسوا کرد و خود خداوند شما را کشت و این مغلوب شدن شما در کربلا خود دلیل آن است که ادعای بر حق بودن شما دروغ بوده است!» زینب کبری در مسجد کوفه در برابر مردم کوفه در پاسخ به سخنان ابن زیاد گفت؛ «**الحمد الله الذی اکرمنا به نبیه** - حمد از آن خداوندی که با انتخاب پیامبر در خانواده ما به ما کرامت بخشید.» و در ادامه این خطبه بود که زینب الکبری خطاب به ابن زیاد فرمود؛ «**انما یفتضح الفاسق و یکذب الفاجر و هو غیر نا** - ابن زیاد عاشورا و کربلا باعث رسوائی ما نشد بلکه باعث رسوائی دستگاه فاسق و کذاب حاکم شد» (ارشاد شیخ مفید ص ۲۴۴)

۲ - عاشورای سیاسی:

غیر از عاشورای تاریخی و عاشورای حکومتی می‌باشد چراکه تفاوت عاشورای سیاسی با عاشورای تاریخی در این است که عاشورای سیاسی یک عاشورای انطباقی است به این ترتیب که نیروی سیاسی می‌کوشد با تزریق عقیده سیاسی خود در عاشورای سنتی از آن استفاده ابزاری بکند لذا عاشورای سیاسی همان عاشورای ابزاری می‌باشد که تنها با سیاسی کردن قالبی مثل تظاهرات سیاسی از عاشورای سنتی یک ابزار سیاسی می‌سازند و تفاوت آن با عاشورای تاریخی در این است که؛ تبیین در عاشورای تطبیقی یا عاشورای تاریخی با الهام از اندیشه حسین و اسلام شناسی او و گفته‌های خود او انجام می‌گیرد که نسبت به عاشورای سنتی که به تغییرات قالبی باور دارد، از یک تحول کیفی و محتوائی برخوردار می‌باشد و تبیین عاشورای سیاسی و تفاوتش با عاشورای تاریخی برای مفسرینی مثل عبدالکریم سروش قابل فهم نیست! چرا که عاشورای سنتی یک عاشورای دگماتیسم می‌باشد و

۲. به جای این که به اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام حکومتی و اسلام ولایتی و اسلام شفاعتی تکیه کنیم و به جای این که مانند عاشورای حکومتی بر تاریخ از زبان مورخین به معنای نقل حوادث تکیه بکنیم.

عاشورای سیاسی یک عاشورای انطباقی است و عاشورای تاریخی نیز یک عاشورای تطبیقی می‌باشد که با عاشورا در کانتکس اسلام شناسی حسین بن علی قابل تفسیر و تبیین می‌باشد، لذا عبدالکریم سروش در این رابطه تلاش می‌کند تا عاشورا را به صورت یک انتقام گیری قبیله گی تبیین کند و نه یک پراکسیس اجتماعی و تاریخی که ما برای فهم این موضوع کافی است که به سخنرانی‌های او در باب حرکت امام حسین که تحت عنوان - کجائید ای شهیدان خدائی- مراجعه کنیم. در این سخنرانی‌ها عبدالکریم سروش غیر از این که عاشورا را در میان حرکت ائمه از صورت قاعده خارج می‌کند و آن را یک استثناء تبیین و معرفی می‌نماید تعریف قاعده در حیات سیاسی ائمه را به «مماشات با حکومت» معنی می‌کند که آبشخور تکوین دیدگاه او در مورد عاشورا است که آن را - کینه کشی قبیله گی ما بین بنی‌امیه و بنی هاشم می‌داند که از کشتار بدر و احد و... آغاز شده بود!- از نظر او هر گونه تکیه مکتبی و الگوسازی از عاشورا امری منفی می باشد، البته ایشان به عاشورا و با تاسی و تقلید از مولوی که در صورت اخلاقی و فردی آن باشد، تکیه می کند، اما او معتقد به تکیه اجتماعی و تاریخی به عاشورا نیست و باور دارد که برداشت اجتماعی و تاریخی از عاشورا بدعتی است که بنیان گذار آن دکتر شریعتی است و از نظر عبد الکریم سروش این بدعت شریعتی فونکسیونی به شدت منفی در تاریخ اسلام و بعد از خود شریعتی به جای گذاشته است باید گفت بزرگترین ماهی گیران از دجله عاشورای شریعتی بنیان گذاران رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشند که در زمان سرنگونی رژیم شاه کوشیدند جهت بسیج توده‌ها از عاشورا برداشت سیاسی بکنند اما بعد از تصاحب حاکمیت این فرصت طلبان موج سوار در تاریخ تشیع کوشیدند تا با استحاله عاشورای سیاسی به عاشورای سنتی از عاشورای حسین جهت تخلیه روحی توده‌ها و گرفتن دریای اشک از آنها استفاده کرده و عاشورا را وسیله‌ائی جهت حفاظت از حکومت قرار دهد (حکومت مطلقه و اسلام ولایتی و حکومتی و روایتی و سنتی و دگماتیسم) و لذا در این راستا بود که در عاشورای سال ۸۸ وقتی جنبش سبز کوشید تا عاشورای سنتی رژیم مطلقه فقاهتی را یک بار دیگر بدل به عاشورای سیاسی بکند سردمداران مطلقه فقاهتی یک مرتبه از خواب خرگوشی و زمستانی بیدار شدند - و با تمام خدمه و حشمه عاشورای سنتی از تشکیلات دولتی مداحین و هیئت‌های سازماندهی شده دولتی گرفته تا انجمن‌های اسلامی و بسیج و سپاه و بخش نامه‌های محرمانه به تمامی ادارات جهت شرکت در راه پیمائی ۹ دی ماه- و به جنگ عاشورای سیاسی سال ۸۸ تهران بیایند، چراکه سردمداران سنتی رژیم مطلقه فقاهتی به درستی فهمیدند که «این تو بمیری عاشورای سیاسی ۸۸ از آن تو بمیری‌های راه پیمائی ۴ میلیون نفری ۲۵ خرداد تهران نیست که بشود با شکنجه و کهریزک و تجاوز و قتل و کشتار خاموشش کرد» و دلیل آن هم این است که اگر جنبش سبز می‌توانست عاشورای سنتی حاکمیت را بدل به عاشورای سیاسی بکند این عاشورای سیاسی به راحتی می‌توانست توده‌های قاعده جامعه ایران را در جهت اهداف سیاسی جنبش سبز بسیج بکند لذا در این رابطه بود که در عاشورای سال ۸۸ جنگ بین عاشورای سیاسی جنبش سبز و عاشورای سنتی دستگاه حاکمیت مطلقه فقاهتی رنگ قهرآمیز و خونین به خود گرفت، که البته مانند گذشته و با سرکوب خونین و قهرآمیز توسط حاکمیت مطلقه فقاهتی این جنگ به نفع عاشورای سنتی و سرکوب موقت عاشورای سیاسی تمام شد ولی هنوز آتش عاشورای سیاسی ۸۸ جنبش سبز زیر خاکستر جنبش اجتماعی ایران منتظر فرصت می‌باشد آنچنان که در ۱۵ خرداد سال ۴۲ جنگ بین عاشورای سنتی و عاشورای سیاسی توسط دستگاه سیاسی دربار شاه و دستگاه اجتماعی و حوزه‌ائی خمینی از سرگرفته شد، که به این ترتیب در عاشورای سال ۴۲ خمینی سعی می‌کرد که با تکیه بر هیئت‌های مذهبی که تحت هژمونی طیب و حاج رضائی (از کودتاگران لومپنیسم ۲۸ مرداد ۳۲) بودند و با سیاسی کردن عاشورا به بسیج نیروهای اجتماعی در حمایت حرکت سنتی و حوزه‌ائی خود بپردازد، و از طرف دیگر شاه می‌کوشید تا با تکیه بر تیپ‌های امثال شعبان بی مخ و رمضان یخی و... عاشورا را به صورت سنتی گذشته و در جهت تخلیه روحی توده‌ها و اشک گرفتن از چشم مردم و محدود کردن عاشورا به دستگاهی در برابر دستگاه خداوند - که در روز قیامت توانائی آن را دارد که با دریای اشک چشمی که در طول هزاران سال گذشته از مردم شیعه گرفته است و با شفاعت از گناه کاران شیعه در برابر دستگاه عدالت خداوند، آنها را به بهشت ببرد و کلا بهشت خداوند در قیامت را ملک شش دانگ شیعیان خود بکند! هر چند در عاشورای ۴۲ جنبش عاشورای سیاسی خمینی توسط شاه سرکوب شد و روی کرد سنت گرای عاشورای دربار پیروز شد اما این پیروزی شاه صورت موقت داشت چراکه در عاشورای سال ۵۷ دیدیم که دو باره عاشورای سیاسی خمینی باعث بسیج گسترده مردم در حمایت از اندیشه‌های سنت گرای و اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی خمینی شد، عین همین موضوع در خصوص عاشورای ۸۸ اتفاق افتاد البته این بار با چهره و صورتی عکس چهره و صورت عاشورای ۴۲ چراکه در عاشورای ۴۲ این حوزه و اسلام ولایتی و روایتی و فقاهتی بود که تحت هژمونی خمینی قرار داشت او که می‌خواست عاشورای سنتی مورد خواسته در بار شاه را سیاسی بکند، در صورتی که در عاشورای سال ۸۸ همان طرفداران عاشورای سیاسی سال ۴۲ بدل به طرفداران عاشورای سنتی شدند تا مانند دربار شاه از عاشور وسیله ای بسازند برای بسیج توده‌ها و زمینه کسب حمایت از حاکمیت غاصبانه خود را فراهم کنند که این ها طرفداران عاشورای سیاسی ۸۸ جنبش سبز بودند که می‌کوشیدند در برابر جنبش به اصطلاح اصلاح گرایانه خاتمی و روحانیون - از عاشورا با تکیه بر بسیج توده‌ها و در برابر تکیه جناحی که اصلاح گرها به حاکمیت داشتند و از این طریق می خواستند حاکمیت را وادار به قبول و پذیرش جناح اصلاحات در حاکمیت بکند. هر چند شعار عاشورای سیاسی در برابر عاشورای سنتی توسط حاکمیت مطلقه فقاهتی سرکوب گردید ولی این سرکوب مانند سرکوب عاشورای سیاسی سال ۴۲ صورت موقتی دارد چراکه شعار عاشورای سیاسی برای جنبش اجتماعی ایران تنها سر پلی است که می‌تواند به بسیج قاعده جامعه بپردازد.

۳ - عاشورای تطبیقی:

ما برای فهم عاشورای تطبیقی- تاریخی و مرزبندی آن با عاشورای انطباقی- سیاسی و عاشورای حکومتی و عاشورای دگماتیسم سنتی، ابتدا به مبانی اسلام شناسی حسین و اسلام شناسی امام علی و اسلام شناسی قرآن و پیامبر اسلام توجه می کنیم که این مبانی عبارتند از؛

الف- حرکت در جهت جامعه سازی.

ب- تکیه بر امر به معروف و نهی از منکر به عنوان نقد حکومت توسط پیشگام.

ج- اعتقاد به حرکت اصلاحی جامعه بر پایه بسیج مردمی و تحول اجتماعی.

د- تکیه بر مبارزه اجتماعی و حق طلبانه در بستر مبارزه با باطل در حوزه اجتماعی و سیاسی به جای کسب قدرت حکومتی.

ه- تعریف قدرت و حکومت در عرصه مسئولیت اجتماعی و نه مسئولیت اجتماعی در کانتکس کسب قدرت و حکومت تعریف گردد.

والسلام

مبانی تئوری حزب در اندیشه ما

حزب سیاسی اجتماعی،
حزب آکادمیک طبقاتی،
حزب ایدئولوژیک خیابانی

قسمت ۱۷

د - پراتیک تحزب‌گرایانه سازمان گر در کدامین شکل؟ عمودی- افقی؟ یا افقی- عمودی؟ یا افقی- افقی؟ یا عمودی- عمودی؟

چند سوال؛

۱ - آیا در عرصه مبارزه (چه صنفی، چه اجتماعی و چه سیاسی) اصلا نیاز به سازمان‌گری و تشکیلات داریم؟

۲ - آیا سازمان‌گری و تشکیلات در بستر جنبش‌های ثلاثه امری جبری و خود به خودی می‌باشد یا آگاهانه و انتخابابی؟

۳ - اگر موضوع تشکل‌یابی و سازمان‌یابی جنبش‌ها امری آگاهانه و اختیاری است، چه نهادی لازم است تا مسئولیت انجام این مهم را به عهده بگیرد؟

۴ - آیا آگاهی و سازمان‌یابی در طبقه و جنبش بوجود می‌آید یا بر پایه بستر عینی جامعه که؛ ذهنیت محصول این بستر عینی توسط پیشگام به طبقه و جنبش منتقل به می‌گردد تا آگاهی را بوجود آورد؟

۵ - در صورت قبول این موضوع که آگاهی و سازمان‌یابی از خود طبقه و جنبش و به صورت جبری و خود به خودی حاصل می‌شود، آیا نیازی برای رسالت پیشگام و حزب باقی می‌ماند؟

۶ - در صورت قبول ضرورت رسالت پیشگام در انتقال آگاهی و تشکل‌دهی و سازماندهی طبقه و جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری یا سوسیالیستی، آیا پیشگام بدون سازماندهی قبلی خود توان انجام این کار را دارد؟

۷ - اگر نهادینه شدن تشکیلات پیشگام جهت انتقال آگاهی و سازماندهی و تشکل‌دهی جنبش و طبقه امری محتوم است، آیا سازماندهی و تشکیلات عمودی این نهاد اولیه می‌تواند مکانیزم و ساختار و آبشخور و بستری هم مانند تشکیلات و سازماندهی جنبش‌های ثلاثه افقی داشته باشد؟

۸ - اگر بپذیریم که مبارزه اقتصادی و اجتماعی جنبش‌های سه گانه (سوسیالیستی و کارگری و دموکراتیک) جز از طریق مبارزه سیاسی امکان پذیر نیست و مبارزه سیاسی جنبش‌های سه گانه هم به توسط «شوراهای خودآگاه و سازمان یافته» حاصل می‌شود و نه به توسط نخبه گان و یا روشنفکران و احزاب و... انجام بگیرد، آیا در این صورت تضادی بین رسالت حزب عمودی پیشگام با حزب افقی جنبش‌های اجتماعی بوجود می‌آید؟

۹ - آیا امکان این وجود دارد که حزب عمودی و هم حزب افقی بر اساس یک پراتیک واحد و از طریق پراتیک جنبش‌های اجتماعی متحد شوند؟

۱۰ - اگر این اصل را بپذیریم که مبارزه طبقاتی و اجتماعی و سیاسی جنبش‌های سه گانه - که همان پراتیک حزب افقی- می‌باشد از مسیر زندگی این گروه‌های اجتماعی می‌گذرد، آیا می‌توانیم بپذیریم که مبارزه حزب عمودی یا پیشگام - که همان پراتیک حزب عمودی است- باید از مسیر زندگی پیشگامان بگذرد؟

۱۱ - آیا برای تکوین پروسه حزب عمودی و افقی می‌توانیم به دو پراتیک عمودی و افقی معتقد باشیم؟

۱۲ - اگر معتقد باشیم که جهت بسترسازی و تشکل‌دهی به حزب افقی - تقدم زمانی تکوین حزب عمودی- یک ضرورت است و کار حزب عمودی نیز «برنامه‌دهی و سازمان‌دهی جنبش‌های ثلاثه» افقی در بستر پراتیک آنان باشد، چگونه حزب عمودی باید فرآیندهای پروسس تکوین خود را جهت برنامه‌دهی و سازمان‌دهی طی کند؟

۱۳ - چگونه رابطه بین حزب عمودی و حزب افقی (یا جنبش‌های سه گانه) شکل می‌گیرد؟ آیا حزب عمودی توسط پیوند فیزیکی با جنبش‌های سه گانه افقی باید آنان را به سمت «برنامه و استراتژی و اهداف» تعیین شده خود حرکت دهد؟ یا کار حزب عمودی ایجاد شرایط ذهنی در حزب افقی است تا آنان بتوانند هژمونی خود را در زمان مقتضی که کسب «هدایتگری و سازمان‌دهی در خود» می‌باشد، به دست آورند؟

۱۴ - آیا ما مانند شریعتی (که بدون تکیه بر تشکیلات عمودی و مستقیما به واسطه تشکیلات حزب افقی و بر بستر استراتژی فرهنگ گرایانه مذهبی پرداخت)، می‌توانیم خود را بر بستر جنبش‌های ثلاثه قرار داده و با تشکیلات افقی حزب که بر پایه استراتژی تحزب‌گرایانه است فعالیت کنیم؟

۱۵ - آیا یکی از ضعف‌های کلیدی شریعتی در ارشاد که پس از بستن آن در آبان ماه ۵۱ باعث رکود حرکت ارشاد شد، تکیه یک طرفه شریعتی بر حرکت افقی بدون داشتن تشکیلات عمودی نبود؟

۱۶ - آیا بدون وجود جنبش‌های سه گانه (اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی) امکان پراتیک کردن تحزب‌گرایانه تشکیلات عمودی وجود دارد؟

۱۷ - آیا ما می‌توانیم مانند سازمان‌ها و جریاناتی که معتقد به استراتژی چریک‌گرایانه دهه ۵۰ بودند، بدون تشکیلات افقی و تنها توسط تشکیلات عمودی و بر بستر استراتژی چریک‌گرایانه ره به جائی ببریم؟

۱۸ - آیا ما می‌توانیم مانند جنبش جنگل و حرکت ستارخان در مشروطیت دوم پراتیک افقی را مقدم بر پراتیک عمودی بکنیم؟

۱۹ - آیا دلیل شکست میرزا کوچک خان و ستارخان اجرای تقدم پراتیک افقی بر پراتیک عمودی نبود؟

۲۰ - چرا ضربه - مراد دلفانی- بر تشکیلات مجاهدین خلق و ضربه -عباس شهریاری- بر تشکیلات مارکسیست‌ها توانست کل تشکیلات آنان را به گل بنشاند؟ آیا ضربه خور اساسی تشکیلات مجاهدین و مارکسیست‌ها می‌تواند به دلیل عدم ارتباط تشکیلات عمودی با تشکیلات افقی هم باشد؟

۲۱ - آیا علت اصلی بحران فعلی در جریان‌های سیاسی خارج از کشور به دلیل عدم ارتباط طبیعی آنها با جنبش‌های افقی سه گانه داخل کشور نیست؟ آیا به علت فقدان ارتباط جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی مردم ایران با خارج از کشور، امکان ایجاد جنبش دیگری - حتی در شکل سیاسی آن- در بیرون از کشور وجود دارد؟

۲۲ - چرا تمام جریانات سیاسی که می‌خواهند استراتژی‌های (تحزب‌گرایانه یا استراتژی پارلمانتاریستی یا استراتژی فرهنگ گرایانه یا استراتژی ابزار گرایانه یا استراتژی چریک‌گرایانه) خود را دنبال کنند مجبور و موظف می‌باشند تا در داخل ایران به دنبال تحقق آن باشند و نه در خارج کشور؟

۲۳ - آیا تفاوت ارگانیزم و ساختار دو حزب افقی و عمودی مانع از هدایتگری و پیوند این دو فرآیند حزبی می‌شود؟

انواع استراتژی؛

تحزب گرا- چریک گرا- فرهنگ گرا- ابزارگر- پارلمانتاریستی.

انواع استراتژی‌هایی که تاکنون جهت تغییر و تحول اجتماعی به کار گرفته

شده است در یک تقسیم بندی کلی به پنج قسمت تقسیم می‌شوند که عبارتند از؛

الف- استراتژی تحزب‌گرایانه؛ ب- استراتژی چریک‌گرایانه (یا ارتش خلقی)؛ ج- استراتژی پارلمانتاریستی؛ د- استراتژی فرهنگ گرایانه؛ ه- استراتژی ابزار گرایانه.

نظریه پردازان استراتژی تحزب‌گرایانه معتقدند که؛ تنها راه تغییر ساختاری در جامعه به توسط هدایت‌گری و برنامه‌دهی و سازمان‌گری حزبی امکان پذیر است که در این صورت رابطه پیشگام (یا حزب عمودی) و جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی (یا حزب افقی) به تعامل می‌رسند.

نظریه پردازان استراتژی چریک‌گرایانه (یا ارتش خلقی) معتقدند که؛ تنها راه تغییر ساختاری جامعه توسط تغییر قدرت سیاسی حاصل می‌شود و تنها راه کسب قدرت از طریق مصادره قدرت و توسط چریک یا تشکیلات پیشاهنگ و ارتش خلقی حاصل می‌شود، در این استراتژی علاوه بر اینکه تمام تلاش‌ها در جهت کسب قدرت سیاسی می‌باشد سازمان پیشاهنگ و ارتش خلقی جایگزین مردم و جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری می‌شود! این استراتژی به خاطر مطلق کردن نقش و جایگاه پیشاهنگ در برابر توده‌ها و نادیده گرفتن جایگاه جنبش‌های سه گانه (اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی) دارای ضعف‌های اساسی است.

در استراتژی پارلمانتاریستی گروه سیاسی سعی می‌کند که در چارچوب قانون اساسی نظام حاکم و بدون اعتقاد به تغییر ساختار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و... با توسل به مشارکت در قدرت و با حاکمیت سیاست استراتژی یا اهداف خود را پیش ببرد. به علاوه در این استراتژی چند ویژگی مهم وجود دارد؛

۱ - حرکت در بالا صورت می‌گیرد.

۲ - حرکت در راستای تغییر ساختار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی نیست.

۳ - حرکت بر پایه مشارکت در قدرت و با قدرت حاکم می‌باشد.

۴ - حرکت در چارچوب قوانین قدرت حاکم می‌باشد و صورت قانونی و علنی می‌گیرد و در همین رابطه حرکت در بستر استراتژی پارلمانتاریستی به صورت علنی و غیر آنتاگونیستی و مسالمت آمیز و گام و گام صورت می‌گیرد، که اینها همه کاملا متفاوت با استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی می‌باشد که معتقد است هر گونه حرکتی جهت تغییر ساختار (اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی) از پائین صورت می‌گیرد که در دیسکورس این استراتژی حزبی سه جنبش -اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری- بدنه آن را تشکیل می‌دهند.

در استراتژی فرهنگ‌گرا (برعکس استراتژی چریک‌گرا و استراتژی پارلمانتاریستی) اساسا مشکل جامعه را در - قدرت سیاسی یا قدرت اقتصادی- حاکم تبیین نمی‌کنند و آن را در مردم و جامعه تبیین مینمایند و معتقد هستند تا زمانی که؛ تغییر ساختاری در خود مردم حاصل نشود اگر صد بار هم ما تغییر ساختاری (سیاسی و اجتماعی و اقتصادی) ایجاد کنیم باز آش همان آش است و کاسه همان کاسه! نظریه پردازان استراتژی فرهنگ‌گرا معتقدند که تنها عامل تغییر دهنده جامعه و مردم فرهنگ می‌باشد و لذا ما تا زمانی که فرهنگ مردم را عوض نکنیم هیچ تغییری در جامعه و مردم به صورت کیفی حاصل نمی‌شود[1]. در زیر می‌توان دیدگاه استراتژی فرهنگ گرایانه چنین خلاصه کرد؛

۱ - تا زمانی که مردم تغییر نکنند ما در جامعه نمی‌توانیم هیچگونه تغییر ساختاری (اعم از سیاسی یا اقتصادی یا معرفتی) بوجود آوریم.

۲ - این غلط است که بگوئیم تمام مشکلات جامعه مشکلات سیاسی جامعه است و با تغییر نظام سیاسی جامعه بهشت می‌شود، اگر مردم عوض نشوند ما صد بار هم که نظام سیاسی را عوض کنیم باز هم اوضاع جامعه بدتر خواهد شد.

۳ - برای تغییر جامعه و مردم تنها یک راه وجود دارد و آن تغییر فرهنگ مردم می‌باشد.

۴ - در خصوص تعریف فرهنگ جامعه ایران هفت نظریه وجود دارد؛ الف- مذهب. ب- تاریخ. ج- ادبیات. د- قانون. ه- سنت. و- علم. ز- فلسفه. ح- آگاهی.

۵ - با توجه به این موضوع که بین نظریه پردازان استراتژی فرهنگ گر تفاوت دیدگاه وجود دارد اما همه آنها در خصوص استراتژی کار فرهنگی معتقدند که تنها از طریق کار فرهنگی که فونکسیون آن تغییر ذهنیت جامعه می‌باشد امکان تحول در جامعه حاصل می‌گردد (همان نظریه‌ائی که ماکس وبر جامعه شناس آلمانی در قرن بیستم از آن حمایت می‌کرد). اما در خصوص استراتژی ابزار گرایانه که معتقدند تنها راه تغییر جامعه ورود تکنولوژی و صنعت به جامعه است، به توسط تکنولوژی هم جامعه توانمند می‌شود و به دلیل وارد شدن علم که این تکنولوژی با خود می‌آورد جامعه به ارتقای نظری و علمی می‌رسد، و نیز به علت بالا رفتن سطح تولید و درآمد و رفاه جامعه شرایط تکامل آن فراهم می‌گردد. شخصیت‌هائی مانند امیر کبیر و سیدجمال الدین اسدآبادی دارای این نظریه بودند، سید جمال در مراحل آغاز حرکت خود معتقد بود که رمز نجات کشورهای مسلمان داشتن لشکرهای جرار و مجهز است.

ه - پیشگام و جنبش؛ یکی از بغرنج ترین مسائل استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی چگونگی - پیوند بین پیشگام و جنبش- است. در استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی (برعکس استراتژی چریک گرایانه یا پارلمانتاریستی) چند ویژگی وجود دارد که عبارتند از؛

۱ - تغییر ساختار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه توسط جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری انجام می‌گیرد و نه به واسطه پیشگام و حزب عمودی.

۲ – اگر چه «آگاهی» محصول شرایط عینی و دیالکتیک زندگی طبقه با جنبش‌های سه گانه می‌باشد ولی تبدیل این «آگاهی به خود آگاهی طبقه و جنبش» صورت خود به خودی ندارد بلکه توسط پیشگام و حزب عمودی این مهم تحقق پیدا می‌کند و تا زمانی که «آگاهی شکل یافته از شرایط عینی» توسط پیشگام و حزب عمودی به طبقه و جنبش منتقل نشود امکان تحول در جنبش و طبقه وجود نخواهد داشت.

۳ - کار پیشگام و حزب عمودی؛ انتقال آگاهی از واقعیت‌های جامعه و تبدیل آن به خودآگاهی در جامعه می‌باشد، که این مهم توسط برنامه و عملیات تبلیغی و ترویجی و حرکت در بستر اجتماعی به انجام می رسد.

بنابراین پیشگام و حزب عمودی انقلاب نمی‌کند و نیز پیشگام و حزب عمودی نمی‌تواند به جنبش‌های سه گانه دینامیزم ببخشد بلکه تا زمانی که جنبش‌های سه گانه در بستر دینامیزم دیالکتیکی خود حرکت را آغاز نکرده باشند امکان پیوند بین پیشگام یا حزب عمودی با جنبش‌های ثلاثه یا حرکت افقی

---

۱. البته در خصوص تعریف فرهنگ بین نظریه پردازان طرفدار استراتژی فرهنگ‌گرا اختلاف نظر وجود دارد بعضی مانند عبده و شریعتی فرهنگ در جامعه ایران را مذهب و از نوع اسلام می‌دانند، بعضی دیگر مانند ابوالقاسم فردوسی و احمد کسروی فرهنگ را در جامعه ایران تاریخ ایران زمین می‌دانند و بعضی مانند صادق هدایت فرهنگ در جامعه ایران را ادبیات معنی می‌کنند و بعضی مانند میرزا فتح علی خان و طالبوف فرهنگ را در جامعه قانون و مقرارت و نظام حقوقی معنی می‌کنند و بعضی مانند جلال آل احمد فرهنگ در جامعه را سنت‌های اجتماعی و مذهبی و تاریخی معنی می‌کنند و بعضی مانند فروغی یا ذکاء الملک فرهنگ را در جامعه علم و فلسفه معنی می‌کنند و بعضی دیگر مانند نشر مستضعفین فرهنگ را عبارت از «نوعی آگاهی می‌داند که توسط پیشگام به جامعه منتقل می‌شود» به هرحال ما فرهنگ را بر طبق هر کدام از تعاریف فوق که معنی بکنیم دارای مبانی خود می‌باشد.

وجود ندارد[۲]، نظریه پردازان استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی هرگز حزب عمودی یا پیشگام را متولی و معمار تکوین جنبش‌ها نمی‌داند بلکه مسئولیت و وظیفه خود را «هدایتگری جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری» می‌داند که در این رابطه هدایتگری پیشگام و یا تشکیلات عمودی حزب نباید صورت مکانیکی و مجرد داشته باشد بلکه در عرصه پراکسیس مشخص اجتماعی که با ارائه برنامه و هدف و سازماندهی به جنبش‌های سه گانه همراه است و با تحلیل‌های مشخص و کنکریت بتواند بستر اعتلای روز افزون جنبش‌ها را فراهم گرداند. نتیجه بررسی ما از رابطه پیشگام و حزب عمودی با جنبش‌های سه گانه افقی عبارتند از؛

۱ - در استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی پراتیک تشکیلاتی در دو ساحت «حزب عمودی و حزب افقی» یا - پیشگام و جنبش‌های ثلاثه- شکل می‌گیرد که پیوند بین این دو از اهم مسائل استراتژیک می‌باشد در حقیقت بدون پیوند این دو امکان پراتیک تشکیلاتی در بستر این استراتژی وجود نخواهد داشت.

۲ - در رابطه با پیوند بین پیشگام با حزب افقی (که همان جنبش‌های سازمان یافته و هدفدار سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری می‌باشند) چهار نظریه متفاوت وجود دارد؛

نظریه اول- در مورد حرکت تحزب‌گرایانه عمودی- عمودی است،

که همان نظریه اکونومیستی و چریک‌گرایانه دهه پنجاه می‌باشد و معتقدند که برای پیوند بین پیشگام با جنبش (یا حزب عمودی و حزب افقی) باید پیشگام به صورت فیزیکی و انفرادی وارد طبقه شود و با ایجاد نطفه مبارزاتی در درون طبقه شرایط آن را برای اعتلای جنبش فراهم گردانند. از دیدگاه این نظریه پردازان شکل گیری جنبش به توسط طبقه صورت نمی‌گیرد بلکه این در مسئولیت پیشاهنگ و چریک است! از دیدگاه اینها رسالت پیشاهنگ به - تکوین جنبش در درون طبقه- خلاصه نمی‌شود بلکه برای آنان رسالت - هدایتگری و سازماندهی جنبش- مهم تر از هدف اول است. بنا براین چریک هم در تکوین جنبش و هم در هدایتگری و هم در سازماندهی آن نقش دارد. سوالی که در اینجا قابل طرح است این که؛ اگر هم تکوین و هم هدایت و هم سازماندهی جنبش مسئولیت پیشاهنگ باشد پس وظیفه خود طبقه چیست؟ در پاسخ به این سوال واضح بگوئیم که؛ نظریه فوق مربوط به دیدگاه چریک گرای مدرن و به دهه ۵۰ تعلق دارد که با قراردادن تمام سنگ‌ها در ترازوی چریک (یا پیشاهنگ یا ارتش خلقی) برای توده‌ها نقش و جای گاهی در این رابطه قائل نیست این نظریه آوانتاریستی (یا اراده گرایانه و غیر سازمان‌گرایانه حزبی) نه تنها قابل عمل نیست بلکه مهم تر در این نظریه توده‌ها فقط نظاره گر انقلابی هستند که قرار است به توسط پیشاهنگ و چریک صورت بگیرد.

نظریه دوم- حرکت تحزب‌گرانه در شکل افقی- افقی می‌باشد،

که نظریه پردازان آن معتقدند ما برای انجام حرکت مشترک پیشگام و جنبش نیازمند به تشکیلات مستقل دو حزب عمودی و افقی از یک دیگر نیستیم، ساخت تشکیلات جداگانه منجر به ایجاد پراتیک بستر ساز متفاوت می‌گردد و عامل بیگانگی حزب عمودی و افقی از هم می‌شود و برای این که بین حزب عمودی با حزب افقی جدائی و بیگانگی بوجود نیاید پیشگام موظف است تا در بستر حزب افقی خود را سازماندهی بکند که در این صورت علاوه بر عدم نیاز به تشکیلات جداگانه همان تشکیلات افقی می‌تواند فعالیت و وظایف تشکیلات عمودی را نیز انجام دهد، چراکه آنان دارای پراتیک یکسان تشکیلاتی با جنبش می‌باشند و لذا پیشگام بهتر می‌تواند به رسالت خود در مورد هدایتگری و اعتلا و سازمانگری جنبش‌های سه گانه افقی بپردازد. این نظریه اگرچه در ظاهر یک نظریه پراگماتیستی و عمل گرایانه به نظر می‌رسد ولی دارای ضعف‌های دیگری هم می‌باشد؛ در صورت عدم تکوین حزب سازمانگر عمودی پیشگام به همراه پیوند مستقیم با حزب افقی باعث می‌گردد تا پیشگام خود در زمان پیوند با حزب افقی فاقد تشکیلات و سازماندهی و برنامه و کادر پرورش یافته باشد و مهمتر از هر چیز حتی او در بستر حرکت افقی جنبش‌های سه گانه دارای هویت جمعی نیست یعنی مجبور است به صورت فردی وارد تشکیلات افقی بشود و مانند یکی از همان افراد گروه اجتماعی یا طبقه باشد اما او توان هدایتگری تطبیقی جنبش و گروه اجتماعی یا طبقه را ندارد (در چنین حالتی تنها یک حرکت حزبی عمودی می‌تواند این نیروهای مکانیکی را در پراتیک فردی حزب افقی هدایت کند) به این دلیل که؛ ما مجبوریم اگر به صورت فردی با پراتیک افقی پیوند بخوریم به صورت انطباقی حرکت کنیم و دیگر قدرت هدایتگری تطبیقی نخواهیم داشت و لازمه هدایتگری در حرکت افقی می‌باید در بستر سازماندهی و تشکیلات و هدف و داشتن برنامه و نیز دارا بودن رابطه تطبیقی با جنبش‌های افقی (اجتماعی و دموکراتیک و کارگری) باشد، بنابراین بدون داشتن تشکیلات عمودی و بدون وجود حرکت جمعی و برنامه و تئوری تدوین شده و کادرهای پرورش یافته و همه جانبه که همه اینها کار تشکیلات عمودی حزب می‌باشد، امکان حرکت تطبیقی در چارچوب حرکت افقی برای پیشگام وجود نخواهد داشت. و تنها در صورتی امکان حرکت تطبیقی پیشگام در جهت حرکت تحزب‌گرایانه افقی و در بستر جنبش‌های سه گانه فراهم می‌شود که؛

اولا- پیشگام به صورت جمعی با جنبش‌های افقی پیوند ایجاد کند.

ثانیا- او دارای سازماندهی و تشکیلات و برنامه و تئوری و استراتژی مدون حزبی باشد.

ثالثا- پیشگام بر پایه پتانسیل و تجربه و توان تئوریزه کردن مسائلی که در حرکت عمودی پیدا کرده است در عرصه حرکت افقی می‌تواند خود را در بستر پراتیک دیالکتیکی افقی قرار دهد چنان که امام علی می‌فرماید "**کونوا مع الناس و لا تکونوا مع الناس**" با مردم باشید ولی با مردم نشوید. شرط پیشگام بودن در تشکیلات عمودی که در بستر پراتیک دیالکتیکی افقی قرار دارد این است که؛ تشکیلات عمودی در بستر تشکیلات افقی حل نشود زیرا در این صورت دیگر تشکیلات عمودی نمی‌تواند به اهداف خود در رابطه با تشکیلات افقی که عبارتند از؛ الف- هدایت گری. ب- سازمان گری. ج- برنامه دهی. ج- تئوریزه کردن مشکلات و موانع و آفت‌های مسیرهائی که در راه دارد -اعم از رکود و اعتلا است، دست بیابد. وقتی می‌گوئیم تشکیلات عمودی باید در بستر پراتیک افقی مرزبندی‌های خود را با تشکیلات افقی حفظ بکند به این دلیل است که گرفتار پراگماتیسم و کنسرواتیسم حزبی نشویم! باید توجه داشته باشیم که این موضوع خود معرف چند حقیقت می‌باشد که عبارتند از:

الف- هدف از پراتیک دیالکتیکی توسط حزب عمودی انتقال آگاهی جهت بسترسازی سازمان‌گرایانه جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری می‌باشد. و برعکس پراتیک دیالکتیکی افقی «پراتیک عمودی» یا حرکت سازمان‌گرایانه حزب عمودی، نسبت به سه جنبش اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری صورتی عام دارد (که در رابطه با سه جنبش اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری صورت تفکیک شده و شکل متفاوتی دارند به این دلیل که دیالکتیک هر سه جنبش اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی با هم متفاوت می‌باشد و پیشگام یا حزب عمودی نمی‌تواند در همه حوزه‌ها با یک روش و یا پراتیک عام و کلی و مجرد و غیر دیالکتیکی اقدام به بستر سازی جهت سازمان‌گری در جنبش دموکراتیک و یا در جنبش اجتماعی یا سوسیالیستی نماید! چراکه هر کدام از این جنبش‌ها دیالکتیک خاص خودشان را دارند که پیشگام یا حزب عمودی بدون کشف این دیالکتیک نمی‌تواند رسالت هدایتگری و

۲. و برعکس دیدگاه چریک‌گرایانه در دهه ۵۰ که با یک بینش اکونومیستی معتقد بودند - برای این که چریک یا پیشاهنگ بتواند وارد طبقه بشود باید حتما به صورت کارگر درآید و وارد طبقه بشود و چریک با این کار زمینه فعالیت ذهنی و ایجاد یک نطفه یا هسته در جنبش و درون طبقه را فراهم می‌گرداند که با رشد آن نطفه حرکت جنبش در بستر طبقه شرایط اعتلای جنبش فراهم می‌شود.

سازمان‌گری و برنامه‌دهی و تئوری بخش و هدف ده در این جنبش‌های سه گانه را به پایان برد، پیشگام بدون کشف دیالکتیک جنبش‌های سه گانه توان رابطه گیری با آنها را هم نخواهد داشت)

ب- شعار «آگاهی» که پیشگام از طریق پراتیک حزب عمودی به جنبش‌های افقی سه گانه منتقل می‌کنند یک آگاهی مجرد نیست (هرچند چهره مذهبی هم داشته باشد) بلکه یک نوع آگاهی کنکریت است که در رابطه با جنبش‌های سه گانه دارای مضامین متفاوت می‌باشد و البته دارای مؤلفه‌های مشترک هستند که این مؤلفه‌های مشترک عبارتند از ۱- برنامه اعم از دراز مدت و کوتاه مدت. ۲- اهداف اعم از اهداف استراتژیک و اهداف تاکتیکی. ۳- تئوری‌های عام و خاص و مشخص.

نظریه سوم در حرکت تحزب‌گرایانه و به شکل افقی- عمودی،

طرفداران این نظریه معتقدند که؛ ما در بدو پیوند با جنبش‌های سه گانه دارای آمادگی اولیه و تشکیلات عمودی نیستیم ولی اگر بتوانیم از طریق جنبش خیابانی قدرت سیاسی را به دست بگیریم و بعد از کسب آن براحتی در بستر ساختار دولت می‌توانیم تشکیلات عمودی خود را بازسازی کنیم. جریان روحانیت به رهبری خمینی در سال‌های دهه ۵۰ طرفدار این نظریه بودند، آنها معتقد بودند که بر پایه نقش کاریزماتیک خمینی می‌توانیم به بسیج جنبش خیابانی در جهت کسب قدرت سیاسی (که با سقوط پهلوی دوم ممکن می‌شود) بپردازیم. آنچه که آنها در عمل مدعی بودند تحقق پیدا کرده است و جریان فوق در بستر دولت مورثی پهلوی دوم توانسته است خود را سازماندهی کرده و برای محافظت خود یک حزب پادگانی عمودی بسازد که از هر ارتش جراری بی رحم تر باشد، ولی با همه این احوال این نظریه دارای ضعف‌های استراتژیک می‌باشد که عبارتند از؛

الف - معیار این استراتژی کسب قدرت و حفاظت از قدرت است به همین دلیل از نظر خمینی «حفظ نظام اوجب الواجبات جمهوری اسلامی است» که در راه حفظ این قدرت حاضر است هر جنایتی صورت بگیرد و یا هر حلالی حرام و هر حرامی حلال شود.

ب - این استراتژی هیچگونه برنامه و تئوری قبلی در جهت بازسازی اجتماعی (حتی قدرت تصاحب کرده) ندارد و توسط ایشان قدرت تصاحب شده انقلاب سیاسی بهمن ۵۷ نیز دارای هیچ گونه برنامه و طرحی در زمان تصاحب قدرت نبود! این ضعف باعث شد تا رژیم مطلقه فقاهتی از بدو حاکمیت در ورطه پراگماتیسم گرفتار گردد و تاثیر آن بر مردم ایران در طول ۳۳ سال گذشته آن بود که با تبدیل آنها به عنصر آزمایشگاهی سرنوشت سیاسی آنان را رغم بزنند.

ج - نبود آمادگی لازم مبنی بر تاسیس تشکیلات اولیه - در عرصه سازماندهی و برنامه ریزی و پرورش کادر- باعث گردید تا رژیم مطلقه فقاهتی توان و تحمل کوچک ترین حرکت منتقدانه فرهنگی و مذهبی و سیاسی و اجتماعی را نداشته باشد و انتقاد کوچک هر جریان با شدت سرکوب شود حتی نیروهای استراتژیک در دستگاه روحانیت نیز زیر تیغ این سرکوب قرار می‌گرفتند.

د- شکل چهارم از استراتژی تحزب‌گرایانه به صورت عمودی- افقی می‌باشد (که امروز در جامعه ایران نشر مستضعفین آن را نمایندگی می‌کند) مطابق این استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی در بستر جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی صورت می‌گیرد که بر «سازماندهی و ارائه برنامه و هدف و رهبری جمعی» استوار می‌باشد و لازم است که؛

اولا برخورد پیشگام با جنبش‌های سه گانه به روش تطبیقی باشد و صورت انطباقی نداشته باشد زیرا ما مطابق روش انطباقی نمی‌توانیم برای جنبش‌ها در حزب افقی ایجاد سازماندهی و هدف و برنامه و رهبری جمعی نمائیم و تنها برخورد تطبیقی پیشگام با جنبش است که امکان تحقق چهار مؤلفه فوق را ممکن می‌سازد.

ثانیا برای تحقق این مقصود باید پیوند حرکت عمودی و افقی صورت جمعی و شورائی داشته باشد چراکه پیوند فردی پیشگام و جنبش سه گانه باعث می‌گردد تا او نتواند در مناسبات و روابط جنبش افقی تاثیر بگذارد و حتی باعث استحاله نیرو می‌شود که این حل شدگی محصول برخورد انطباقی و رابطه فردی با جنبش است که در این حالت با حل شدن پیشگام دیگر امکان حرکت تطبیقی برای او وجود نخواهد داشت (ما در آینده به این بحث خواهیم کرد).

و- جنبش‌های سه گانه و زبان پیشگام؛ بر پایه آنچه در مورد درس‌های گذشته - مبانی تئوری حزب در اندیشه ما- تاکنون مطرح کرده‌ایم، تندپیچ خطرناک استراتژی حزبی در پیوند دو بستر حزب عمودی و افقی (و یا به عبارت دیگر پیوند بین دو پراتیک دیالکتیکی عمودی پیشگام و پراتیک دیالکتیکی افقی جنبش‌های سه گانه) نهفته است، چراکه اگر این پیوند به هر دلیل انجام نگیرد و یا اگر انجام بگیرد و به صورت مکانیکی درآید (به مانند حزب توده در شرایط جنبش در سال‌های بین شهریور ۱۳۲۰ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲) در آن صورت نه تنها حزب پیشگام عمودی نمی‌تواند یار شاطری برای جنبش‌های سه گانه ایران باشد بلکه قطعا آن چنان که در حافظه تاریخی

پیشگام و جنبش؛ یکی از بغرنج ترین مسائل استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی چگونگی - پیوند بین پیشگام و جنبش- است. در استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی (برعکس استراتژی چریک گرایانه یا پارلمانتاریستی) چند ویژگی وجود دارد که عبارتند از؛

۱ - تغییر ساختار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه توسط جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری انجام می‌گیرد و نه به واسطه پیشگام و حزب عمودی.

۲ – اگر چه «آگاهی» محصول شرایط عینی و دیالکتیک زندگی طبقه با جنبش‌های سه گانه می‌باشد ولی تبدیل این «آگاهی به خود آگاهی طبقه و جنبش» صورت خود به خودی ندارد بلکه توسط پیشگام و حزب عمودی این مهم تحقق پیدا می‌کند و تا زمانی که «آگاهی شکل یافته از شرایط عینی» توسط پیشگام و حزب عمودی به طبقه و جنبش منتقل نشود امکان تحول در جنبش و طبقه وجود نخواهد داشت.

۳ - کار پیشگام و حزب عمودی؛ انتقال آگاهی از واقعیت‌های جامعه و تبدیل آن به خودآگاهی در جامعه می‌باشد، که این مهم توسط برنامه و عملیات تبلیغی و ترویجی و حرکت در بستر اجتماعی به انجام می رسد.

جنبش ما ضبط است بار خاطری خواهد شد که این موضوع در خصوص جریان شریعتی دارای حساسیت بیشتر است زیرا؛

اولا جریان شریعتی با چهل سال سابقه که از حرکت او می‌گذرد (به جز سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین که دو سال ۵۸ و ۶۰ فعالیت تشکیلاتی کرده است) هنوز دارای تجربه و پراتیک تشکیلاتی لازم نیست تا در بستر جمعبندی از پراتیک تشکیلاتی آن بتواند دست مایه تئوریک در مورد -استراتژی تحزب‌گرایانه عمودی و افقی- کسب نماید.

ثانیا شریعتی نیز در بستر حرکت چهارساله ارشاد (بین سال های۴۷ تا ۵۱) فاقد تشکیلات عمودی بود و بستر تشکیلات افقی او صورت محفلی داشت و لذا پراتیک تحزب‌گرایانه او نمی‌تواند برای ما ایجاد دستاورد تئوریک کند.

ثالثا در ضعف‌های هفت گانه که ناشی از حرکت شریعتی (که در مانیفست اندیشه‌های نشر مستضعفین مطرح کردیم) است، روند تکوین حرکت تحزب‌گرایانه می‌تواند به آفت «تجردگرائی و عام گرائی و فردگرائی و ذهنی نگری و اندیویدوآلیست تشکیلاتی» بیانجامد و طبیعی است که نخستین فونکسیون این استعدادهای بالقوه زمانی که به فعلیت در آید علاوه بر ایجاد بحران تشکیلاتی می‌تواند به صورت هدف در آید که محصول چنین شرایطی می‌شود همان مصیبتی که گریبان تشکیلات آرمان را در سال (۵۹-۶۰) گرفت.

لذا به دلایل فوق در رابطه با پیوند بین تشکیلات عمودی و جنبش‌های سه گانه هر چقدر که ما وسواس به خرج دهیم جا دارد و نباید از تکرار این موضوع خسته بشویم. در ضمن باید پیوسته به این اصل توجه داشته باشیم که؛ مسیر و پاسخ به سوال چگونگی پیوند بین تشکیلات عمودی با جنبش‌های سه گانه؟ حتما باید از بستر تئوری عبور کند، یعنی ما تا زمانی که نتوانیم توسط تئوری به آفت شناسی رابطه بین حزب عمودی و جنبش‌های سه گانه افقی بپردازیم هر نسخه دیگری که انتخاب کنیم باز دارای فونکسیون مثبتی در این رابطه نخواهد بود. پس کلیدی ترین موضوع استراتژی تحزب‌گرایانه نشر مستضعفین «مکانیزم پیوند بین تشکیلات عمودی پیشگام با جنبش‌های افقی حزب» می‌باشد که در خصوص این مکانیزم موارد ذیل قابل طرح است؛

۱ - زبان پیشگام.

۲ - دیالکتیک آگاهی.

۳ - حرکت تطبیقی حزب عمودی و جنبش‌های افقی.

۴ - رابطه طولی بین جنبش خارج و جنبش داخل از کشور (نه رابطه عرضی).

۵ - بسترسازی جهت پیوند بین پراتیک عمودی حزب و پراتیک دیالکتیکی جنبش‌های سه گانه حزبی با توسل به پراتیک تغییرساز اجتماعی و سیاسی و در نهایت صنفی. البته نه پراتیک خدماتی! که تجربه تاریخ گذشته ثابت کرده است اگر پراتیک خدماتی به جای پراتیک تغییر ساز اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جایگزین گردد منجر به تاثیر منفی در تاریخ و جامعه ما می‌گردد البته ممکن است در بعضی از جوامع مثل شیعیان لبنان پراتیک خدماتی بتواند دارای فونکسیون مثبتی باشد ولی در خصوص جامعه ایران تجربه گذشته ثابت کرده است که ورود پیشگام به عرصه پراتیک خدماتی باعث ایجاد آفت پوپولیسم می‌شود که البته شر و فساد پوپولیسم از آفت‌های دیگر تشکیلاتی -مثل اندیویدالیست تشکیلاتی و سکتاریست تشکیلاتی و اپورتونیست تشکیلاتی و... - بیشتر است چراکه پوپولیست تشکیلاتی بسترساز تمامی آفت‌هائی است که ما در بالا بر شمردیم، و ما امروز این آفت را در رابطه با تشکیلات روحانیت و حوزه در جامعه خودمان به وضوح مشاهده می‌کنیم! تنها عاملی که طی تاریخ چهارصد ساله روحانیت در ایران (از صفویه تا کنون) باعث گشت تا این تشکیلات گرفتار؛

- کنسرواتیست تشکیلاتی یا محافظه کاری. - فاندیمانتالیست یا سنت گرائی. - گذشته گرائی و ارتجاع. - اقتدارگرائی یا قدرت گرائی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی. - فقه گرائی. - کاست گرائی یا آخوند گرائی و... بکند، همین پوپولیست روحانیت می‌باشد چراکه روحانیت شیعه (برعکس روحانیت تسنن) از همان آغاز پیدایش خود کوشید توسط تفسیرهای "من عندی" از اصل خمس و اصل ذکات و سهم امام و سهم سادات و... برای خود دکانی در برابر حاکمیت سیاسی بسازد که این دکان دو نبش بعدا وبال جان روحانیت شیعه شد! چراکه؛

اولا- باعث گردید تا روحانیت معیشت خودش را مستقیم تحت لوای فقه و مذهب از دست مردم بگیرد.

ثانیا- از آنجا که دین برای روحانیت شیعه ایجاد نان می‌کرد جهت استمرار آبشخور معیشتی خود مجبور بود که در خدمت طبقه حاکم نیز باشد چراکه برای او میسر نبود که بر علیه همان دستی که از آن پول می‌گیرد برخورد اصلاحی یا انقلابی یا انتقادی و... بکند که در آن صورت می‌ترسید جوی ارتزاغ و معیشت خود را که بر دو شالوده دین یا فقه و طبقه حاکم استوار شده بود خشک بشود!

روحانیت شیعه برای استمرار حیات خود مجبور بود تا در خدمت طبقه حاکم باشد و از این مرحله گرفتار پوپولیست گردید؛ روحانیت شیعه به دلیل ماهیت پوپولیستی در تاریخ ایران هیچگاه نتوانست دست به تغییرات انقلابی ا اجتماعی یا سیاسی بزند و به همین دلیل روحانیت در تاریخ[۳] و حیات چهار صد ساله خود؛ اسلام را که همان فقه می‌باشد به خدمت طبقه حاکمه (که همان زمین داران روستا و تجار بازاری و... می‌باشند) گرفتند و حتی برای یک مقطع از این تاریخ هم هرگز ندیدیم که روحانیت شیعه توانسته باشد دامنه فقه خود را از طبقه حاکم به سمت طبقات محکوم جامعه تغییر دهد[۴]، پوپولیسم باعث گردید تا روحانیت شیعه در برابر هر گونه حرکت اصلاحی و انقلابی و انتقادی که در جامعه انجام می‌گرفت به عنوان اولین مانع و مخالف قد علم کند و اقدام به صف آرائی نماید، که به طور مثال میتوان در دوره معاصر از حرکت ارشاد شریعتی، نهضت مقاومت ملی مصدق، حرکت سیدجمال و مشروطیت نام برد، که روحانیت حوزه در همه این حرکت‌های مترقیانه در تاریخ ایران به عنوان اولین خاک ریز مخالف عمل نموده است.

ادامه دارد

۳. البته پر واضح است که ما در اینجا - تشکیلات روحانیت- را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و در تاریخ افرادی هستند که به صورت فردی و منفک از تشکیلات روحانیت دارای اندیشه مثبت یا حرکت مثبت یا موضع گیری اصلاحی بوده اند و طبیعی است که در آن صورت ما باید حرکت فردی آنان را از تاریخ حرکت حوزه و فقه به صورت منفک بررسی بکنیم.

۴. در کتاب اقتصاد اسلامی از مرتضی مطهری دیدیم که چگونه خمینی در سال (۵۹-۶۰) و پس از آنکه دریافت محتوای کتاب به جای طبقه حاکمه سمت گیری اجتماعی پیدا کرده است، دستور داد تا ۲۰ هزار جلد این کتاب را جمع کرده و آن را خمیر کنند و حتی اجازه ورود یک جلد آن را به جامعه نداد، این برخورد خمینی با کسی بود که بارها می‌گفت اندیشه مطهری صد در صد اسلامی است!

مبانی تئوری اخلاق در اندیشه ما:

اخلاق دگماتیسم، اخلاق انطباقی، اخلاق تطبیقی

قسمت چهارم

۵ - سوره تکاثر تبیین کننده مبانی تئوریک اخلاق از نگاه محمد است:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ - حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ - كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ - ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ - كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ - لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ - ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ - ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ - به نام خداوندی که برهمه موجودات هستی رحمان است و بر انسان رحیم- تکاثر (ثروت و قدرت و معرفت) شما را به روی گرداندن از خود و دیگران واداشته است- و تا آنجا پیش رفته که به زیارت قبرها می‌پردازید[1] - به زودی خواهید فهمید که نه چنین است- به زودی خواهید فهمید که نه چنین است- به زودی خواهید دانست که نه چنین است- به تحقیق (در همین دنیا در این تکاثر قدرت و ثروت و معرفت) جهنم خود را می‌بینید- به تحقیق آن را مشاهده خواهید کرد- پس در آن مرحله است که به سوال کشیده خواهید شد[2].»

الف - تفسیر سوره تکاثر:

این سوره مانند سوره‌های گذشته که قبلا به تفسیر آن‌ها پرداختیم از جمله سوره‌هائی می‌باشد که در مکه بر محمد نازل شده است و لذا سوره‌ائی مکی است و آن چنان که قبلا هم در تفسیر سوره‌های مکی مطرح کردیم؛ امکان فهم سوره‌های مکی قرآن در گرو فهم استراتژی مکی محمد می‌باشد، چراکه سوره‌های نازل شده بر محمد در راستای پیش برد استراتژی آگاهی‌بخش ۱۳ ساله مکی او در مکه و یا استراتژی آزادی‌بخش ۱۰ ساله مدنی محمد در مدینه بوده است و نه بالعکس، به همین دلیل همیشه قبل از تفسیر سوره‌ها باید نگاهی هر چند گذرا به استراتژی محمد داشته باشیم تا در تفسیر سوره‌ها به خطا نیافتیم. در خصوص استراتژی مکی محمد باز از آن چنان که قبلا مطرح کردیم؛ استراتژی محمد در مکه یک استراتژی آگاهی‌بخش صرف بوده است که بر سه پایه «ترویجی، تبلیغی و تهییجی» استوار می‌باشد، در عرصه استراتژی ترویجی تلاش محمد در این راستا بوده است تا توسط «تبیین، تشریح و تفسیر» به تدوین دیدگاه‌های مکتب بپردازد، که در رابطه با محورهای تبیینی و تشریحی و تفسیری که محمد در استراتژی آگاهی‌بخش مکی «خود» به تدوین آن‌ها پرداخت، چهار محور؛ معاد، توحید، انسان و نبوت در سرلوحه حرکت تبیینی و تدوینی محمد قرار داشته‌اند و بر پایه تبیین این چهار محور عمده فلسفی «توحید و معاد و انسان و نبوت» بود که محمد می‌کوشید تا کانتکس حرکت خود را تبیین نماید، البته تبیین نبوت و حرکت خود محمد در کانتکس همین سه محور به انجام می‌رسید، بنابراین محمد در مکه می‌کوشید تا توسط «توحید و انسان و معاد» مانیفست اندیشه خود را تبیین نماید و در این رابطه است که هر کدام از سه محور توحید و انسان و معاد در پیوند با یکدیگر دارای معنی می‌باشد و به این ترتیب بوده که قرآن و محمد برای این که در این رابطه به تجرد گرائی گرفتار نشود و توحید را مانند - کلامیون- گرفتار دنیای ذهنی توحید ذاتی و صفاتی و افعالی نکند و معاد را مانند غزالی و بازرگان به جهان بیگانه با این دنیا گرفتار نکند و انسان را مانند افلاطون گرفتار عالم مجردات- مثل- نسازد و... این سه مقوله را در پیوند با یکدیگر تبیین می‌نماید، لذا به این دلیل است که قرآن و محمد در سوره‌های مکی این سه محور را در کنار هم تبیین می‌نماید و آنجا هم که به تشریح امور می‌پردازد باز در یک رابطه تنگاتنگ سه محوری تشریح را به انجام برساند، ولی با همه این احوال گرچه در تمامی سوره‌های مکی این محورها در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر مطرح می‌شوند و در هر سوره مکی یکی از این سه محور عمده می‌شود و محورهای دیگر در کادر آن تبیین می‌گردد، مثلا در سوره توحید «توحید» موضوع عمده می‌باشد در صورتی که در سوره قیامت «معاد» و در سوره انسان «انسان» و نیز سوره تکاثر از جمله سوره‌های مکی محمد است که در آن باز انسان عمده است، ولی انسان در سوره انسان با انسان در سوره تکاثر یک سان نمی‌باشد، چراکه انسان در سوره انسان «انسان فلسفی» است در صورتی که انسان در سوره تکاثر «فونکسیون انسان» می‌باشد و نه انسان فلسفی که یکی از خصیصه‌های فونکسیونی انسان که سنگ زیر بنای خصیصه‌های منفی انسان از نگاه محمد می‌باشد «تکاثر» است، به طوری که کل سوره تکاثر در تبیین همین یک کلمه می‌باشد و آنچه که در آیات هشت گانه این سوره مطرح می‌شود همه در شرح و توصیه و تاکید بر همین یک کلمه «تکاثر» است، به طوری که اگر ما کلمه تکاثر را از این سوره جدا کنیم هیچ چیز معنی داری در این سوره باقی نمی‌ماند، برای فهم جایگاه اصل تکاثر در دستگاه اخلاقی محمد باید این دستگاه اخلاقی را در مقایسه با دستگاه‌های اخلاقی دیگران قرار دهیم تا ارزش جایگاه تکاثر در دستگاه اخلاقی محمد مورد فهم قرار گیرد؛ در دستگاه اخلاقی مولوی آن چه که به عنوان سنگ زیربنای خصیصه‌های منفی انسان قرار دارد، خودپسندی است.

مثنوی دفتر اول صفحه ۵۷ سطر اول به بعد:

ماند احوالت بدان طرفه مگس	کو همی پنداشت خود را هست کس
از خود او سرمست گشته بی شراب	ذره خود را بالای آفتاب
وصف بازان را شنیده در بیان	گفته من عنقای وقتم بیگمان
آن مگس بر برگ کاه و بول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر
گفت من لاریا و کشتی خوانده‌ام	ملتی لار فکر آن می‌مانده ام
اینک این لاریا و این کشتی و من	مرد کشتیبان و اهل و رای و فن
بر سر دریا همی راند او عمد	می‌نمودش آن قلار بیرون ز حد

مثنوی دفتر اول صفحه ۱۴۵ سطر ۱۵ به بعد:

آن یکی نحوی بکشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خود پرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد بر فنا
دل شکسته گشت کشتیبان زتاب	لیک اندم گشت خامش از جواب
باد کشتی را بگردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی شنا کردن بگو	گفت نی از من تو سباحی مجو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زانک کشتی غرق این گرداب‌هاست
محو می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر در آب ران
مرد نحوی را از آن برهاندیم	تا شما را نحو محو آموختیم

در صورتی که در دستگاه اخلاقی حافظ آنچه که به عنوان سنگ زیربنای خصیصه‌های منفی انسان قرار دارد ریا و تزویر است:

---

۱. به جای این که ثروت و قدرت و معرفت در خدمت شما باشد شما در خدمت ثروت‌ها و قدرت‌ها و معرفت‌های انباشت شده در آمده‌اید و آنها به صورت قبرهائی شده‌اند که شما پیوسته به زیارت آنها می‌پردازید.

۲. شرح لغات: ۱- الهاء؛ باب افعال، از کسی و چیزی و یا کاری جدی و اصلی رویگردانیدن. ۲- تکاثر و مکاثره؛ که اولی مصدر باب تفاعل است و دومی باب مفاعله که به معنای افزایش جوئی در مال و قدرت و معرفت و... می‌باشد. ۳- زرتم؛ فعل ماضی، زیارت چیزی را بر خلاف آن چه هست به کار گرفتن. ۴ - مقابر؛ جمع مقبره. ۵- حتی؛ بیان- نهایت.

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب — چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند
در میخانه ببستند خدا یا میپسند — که در خانه تزویر و ریا بگشایند
حافظا می خورو رندی کن و خوش باش ولی — دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
زخانقاه به میخانه می‌رود حافظ — مگر زمستی زهد و ریا به هوش آید
من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد — از گرانان جهان رطل گران ما را بس
می خور که صد گناه زاغیار در حجاب — بهتر زطاعتی که زروی ریا کنند
می صوفی افکن کجا می‌فروشند — که در تایم از دست زهد ریائی

در صورتی که در دستگاه اخلاقی شریعتی آن چه که به عنوان سنگ زیربنای خصیصه‌های منفی انسان قراردارد؛ «الینه شدن انسان در عرصه پول و زهد و کتاب و ماشین و بوروکراسی و عشق و...» می‌باشد، بنابراین آن چه که در یک نگاه کلی به سوره تکاثر برای ما حاصل می‌شود این که؛

اولا- سوره تکاثر یک سوره مکی است.

در ثانی- سوره تکاثر در راستای استراتژی آگاهی‌بخش مکی محمد می‌باشد.

در ثالث- سوره تکاثر یک سوره ترویجی و تبینی است و نه سوره تشریحی و تبلیغی و تهییجی.

در رابع- محور ترویج و تبیین سوره تکاثر انسان است.

در خامس- انسان موضوع سوره تکاثر انسان فلسفی نیست بلکه «فونکسیون منفی انسان» می‌باشد که تکاثر نامیده شده است.

در سادس- بنابر آنچه که فوقا مطرح شد؛ محمد در این سوره می‌خواهد مبانی دستگاه اخلاقی خود را تبیین بکند و از آن جائی که اخلاق علم شدن انسان می‌باشد، لذا محمد و هر اندیشمندی که می‌خواهد دستگاه اخلاقی تبیین نماید موظف است بر پایه مبانی فلسفی انسان شناسی که تبیین می‌نماید، دستگاه اخلاقی خود را تدوین بکند. آن چنان که فوقا مطرح کردیم مبانی فلسفی انسان شناسی قرآن و محمد هم تبیین دو وجودی انسان بود که؛ یکی را وجود طبیعی و غریزی و فطری انسان نامیدیم و دیگری را وجود اجتماعی انسان گفتیم، و مطرح کردیم که؛ محمد و قرآن این دو وجود را در ظرف نفس انسان تبیین می‌نمایند که یک مؤلفه آن انحطاطی است و یک مؤلفه دیگر آن اعتلائی است، مؤلفه انحطاطی مؤلفه - خود طبیعی- و فردی و غریزی انسان است؛ و مؤلفه اعتلائی - خود اجتماعی- و انسانی و تاریخی و خدائی می‌باشد. پس اخلاق از نظر محمد و قرآن می‌شود آن دستگاهی که بتواند با محدود کردن یا تقوی (نه کشتن آن چنان که تصوف شرقی معتقد است) در - «من» طبیعی- شرایطی را برای اعتلای «من» اجتماعی انسان، که «من» کلی می‌باشد و به مثابه تمام انسانیت است، فراهم کند لذا طبیعی است که عمده‌ترین کار این دستگاه اخلاقی جهت محدود کردن «من» طبیعی و غریزی، یک تبیین از هرم خصیصه‌های غریزی این «من» فردی و طبیعی و غریزی می‌باشد که بدون این تبیین هیرارشی شده در مورد خصیصه‌های «من» فردی، نه امکان بر خورد و اصلاح و محدود سازی «من» فردی وجود دارد و نه می‌توان زمینه اعتلای «من» اجتماعی انسان را فراهم ساخت، در این راستا است که گفتیم قرآن و محمد در نخستین تبیین دستگاه خصیصه‌های «من» فردی و طبیعی و غریزی انسان خصیصه «تکاثر طلبی» را به عنوان سنگ زیربنای این دستگاه خود قرار می‌دهد.

ب - خصیصه تکاثر در انسان:

چرا محمد در تدوین دستگاه اخلاقی خود (برعکس تصوف شرقی و اخلاق مجرد یونانی) خصیصه تکاثر طلبی یا فزون خواهی انسان را به عنوان «ام الامراض» انسانی مطرح کرد؟ و با این تدوین چنین اعلام کرد که تا زمانی که این خصیصه در وجود فردی انسان کنترل نشود امکان اعتلای «من اجتماعی» انسان وجود نخواهد داشت. برای پاسخ به این سوال باید برگردیم و فونکسیون این خصیصه فردی انسان را در عرصه جامعه و تاریخ مورد مطالعه قرار بدهیم، چراکه اگر به آغاز تاریخ انسان یعنی آن جا که به قول قرآن «**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً**...» بود، برگردیم و وضعیت انسان و جامعه انسانی را در آن جامعه بی دیالکتیک و منجمد مورد مطالعه قرار دهیم، به این واقعیت پی خواهیم برد که آن چه باعث گردید تا آن جامعه منجمد و بسیط و راکد غیردیالکتیکی به حرکت وادار شود و حرکت آن را یک حرکت دینامیکی کند و نه مکانیکی، همین خصیصه فردی تکاثر طلبی انسان بود، که رفته رفته در عرصه اجتماع انسانی بیدار شد و باعث گردید تا رابطه انطباقی انسان با طبیعت را در گردونه تطبیقی قرار دهد تا توسط آن انسان بتواند ابزار کار بسازد و تولید خلق کند. اگر حس تکاثرطلبی انسان اولیه در آن جامعه منجمد واحد اولیه نبود هرگز جامعه انسانی به گردونه دیالکتیک و تضاد که رمز تکامل آن بود منتقل نمی‌گردید، چراکه به همان غذای آماده در طبیعت که طبیعت برای او در جنگل و دریا و... فراهم کرده بود، قناعت می‌کرد و مانند دیگر حیوانات در وجود حیات خود را سپری می‌کرد، ولی آنچه که باعث شد تا انسان اولیه در برابر سفره فقیر طبیعت عصیان بکند همین خصیصه تکاثرطلبی «من» فردی و غریزی و طبیعی انسان بود که باعث گردید تا مادیت اولیه فونکسیون این خصیصه در جامعه انسانی به صورت «مالکیت» پیدا شود، البته آن چه که خصیصه تکاثرطلبی را در این رابطه ساپورت می‌کرد «زور» بود ولی خود زور در این شرایط برای شکل گیری مالکیت در برابر خصیصه تکاثرطلبی به عنوان -علت اعدادی- مطرح می‌شد تا -علت عمده- و یا -علت اصلی- پیدایش مالکیت در تاریخ انسان.

بنابراین خصیصه تکاثرطلبی «من» فردی انسان بود که باعث گردید تا در کنار زور بستر پیدایش مالکیت را در جامعه آغازین بشر فراهم سازد، و با پیدایش مالکیت در تاریخ اجتماعی انسان بود که خصیصه تکاثر طلبی «من» فردی انسان که تا این زمان به عنوان عامل عمده پیدایش مالکیت بود، بزرگترین سکوی جهش و رشد و ارضاء خود را فراهم کند، و از این مرحله بود که خصیصه تکاثرطلبی در دو مؤلفه «استثمار و استعباد» جاری و ساری گشت، در عرصه استثمار که مولود اولیه «پدیده مالکیت و پدیده کار و پدیده ابزار تولید» بود انسان توانست با مالکیت بر دسترنج و کار دیگران علاوه بر این که خصیصه تکاثرطلبی خود را ارضاء نماید، جامعه انسانی را از آن وحدت منجمد غیردیالکتیکی اولیه خارج کند و بر روی - ریل دیالکتیک طبقاتی- قرار دهد، با دیالکتیکی شدن جامعه و پیدایش طبقه و استثمار و مالکیت که همگی مولود همان خصیصه تکاثرطلبی انسان بود، جامعه انسانی به حرکت در آمد و همراه با حرکت خود دو پدیده تکاثر - در قدرت استعباد و تکاثر در ثروت استثمار- شکل گرفت اما به مرور زمان تکاثر طلبان قدرت و ثروت به یک واقعیت دست پیدا کردند؛ تا زمانی که با سلاح «استحمار» نتوانند حاکمیت خود را توجیه مذهبی و فلسفی و اخلاقی و... بکنند امکان استمرار حیات برای آن‌ها وجود نخواهد داشت و در این رابطه بود که مؤلفه سوم تکاثر یعنی تکاثر معرفتی یا استحمار، هم در جامعه انسانی شکل گرفت و از این مرحله به بعد تکاثر در سه مؤلفه؛ «تکاثر قدرت، تکاثر ثروت و تکاثر معرفت» در جامعه انسانی ظاهر شد و در این رابطه است که قرآن و محمد خصیصه‌های انسانی را تبیین می‌نمایند، به عبارت دیگر تمامی خصیصه‌های منفی انسانی که از نظر قرآن و محمد نشات گرفته از حاکمیت «من» فردی (یا «من» طبیعی یا «من» غریزی) انسان بر «من» اجتماعی او می‌باشد، ریشه در همین خصیصه تکاثر طلبی انسان دارد مثل:

«**كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى - أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى** - انسان هر زمانی که احساس بی نیازی بکند طغیان خواهد کرد» (سوره علق – آیات ۶ و ۷)

«**إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا** - انسان حریص آفریده شده است» (سوره معارج – آیه ۱۹)

«**إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** - به درستی که انسان ظالم و جاهل است» (سوره الاحزاب – آیه ۷۲)

«**إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ** - انسان طبعا ستم پیشه و کفران گر است» (سوره ابراهیم – آیه ۳۴)

«**إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ** - به درستی که انسان زیان کار است» (سوره العصر – آیه ۲)

البته تمامی این آیات در خصوص رابطه وجود و «من» غریزی و فردی و طبیعی با «من» اجتماعی است چراکه آن چنان که فوقا مطرح کردیم؛ خصیصه تکاثر طلبی جزو خصوصیات «من» فردی می‌باشد و نه «من» اجتماعی، و الا قرآن و محمد در خصوص خصیصه‌های «من» اجتماعی بر خلاف «من» فردی، هر جا که سخنی به میان می‌آورد به صورت مثبت یاد می‌کند نه منفی مثل:

«**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ** - به تحقیق ما انسان را در سختی‌ها و رنج آفریدیم» (سوره بلد – آیه ۴) یا

«**يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ** - ای انسان به تحقیق تو دائم در حال تلاش به سوی پرودرگارت هستی کوششی که تا ملاقات پروردگار ادامه دارد» (سوره انشقاق – آیه ۶)

«**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا - إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا** - آیا بر انسان نگذشت دورانی که قابل ذکر نبود- همانا ما خلق کردیم انسان را از نطفه پیچیده و سپس این نطفه را به آزمایش کشیدیم تا این که انسان به مرحله شناخت و آگاهی و اراده و اختیار رسید» (سوره انسان – آیات ۱ و ۲)

«**بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ** - انسان بر نفس خویش خودآگاهی دارد» (سوره قیامت – آیه ۱۴)

حال با عنایت به این مطالب می‌پردازیم به تفسیر آیه به آیه از سوره تکاثر:

۱- **أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ** - خصیصه تکاثر یا افزون جوئی (در قدرت سیاسی و ثروت اقتصادی و معرفت و اطلاعات) شما را نسبت بهم بیگانه کرده است.

۲- **حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ** - تا آن جا که این تکاثر قدرت و ثروت و اطلاعات «خود اجتماعی» شما را مسخ کرده تا به جای این که آن قدرت‌ها و ثروت‌ها و معرفت‌ها در خدمت شما باشند، آن‌ها به صورت قبرهائی در آمده‌اند که شما با زیارت آن‌ها در خدمت آن‌ها هستید.

۳- **كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** - چنین نیست که زیان تکاثر قدرت و ثروت و معرفت فقط شما را از خودتان بیگانه کرده باشد، بلکه زیان از خودبیگانگی تکاثر که باعث گردید تا «من» اجتماعی شما قربانی گردد و آن ثروت‌ها و قدرت‌ها و معرفت‌ها به صورت قبرهائی در آیند که شما پیوسته به زیارت آن‌ها مشغول باشید، و غیر از این زیان فردی تکاثر قدرت و ثروت و معرفت، زیان‌های دیگری هم دارد که به زودی خواهید دید.

۴- **ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** - شک نکنید که زیان‌های تکاثر قدرت و ثروت و معرفت فقط همان زیان فردی و از خودبیگانگی نفسانی نیست، بلکه بیشتر از آن است که به زودی آن را خواهید دید.

۵- **كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ** - باز هم تاکید می‌کنیم که نه چنین است اگر به فونکسیون تکاثر قدرت سیاسی و ثروت اقتصادی و معرفت در رابطه با اجتماع انسانی یقین پیدا کنید، خواهید فهمید که زیان تکاثر فقط به همان از خود بیگانگی نفسانی انسان خلاصه نمی‌شود، بلکه مهمتر از آن آتشی است که تکاثر قدرت و ثروت و معرفت برای تکاثر جویان قدرت و ثروت و معرفت در جامعه شعله ور خواهد کرد.

۶- **لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ** - آن زمانی که آتش فونکسیون تکاثر قدرت و ثروت و معرفت در جامعه شعله ور گردید، تکاثر طلبان جهنم خود را در این جهان خواهند دید.

۷- **ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ** - آنوقت با چشمان «خود» یقین می‌کنند که آری آن تکاثرهای قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی که در ید خویش کرده بودند و زیر چتر سرنیزه از آن‌ها قبرها ساخته بودند و با آرامش به زیارت آن‌ها می‌پرداختند، دیری نخواهد پائید که این تکاثر قدرت و ثروت و معرفت «توده‌های محروم شده» از قدرت و ثروت و معرفت را منفجر خواهد کرد، آن گاه است که سونامی توده‌ها به راه می‌افتد و آتش در خرمنگاه آرامش تکاثر جویان قدرت و ثروت و معرفت خواهد زد.

۸- **ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ** - در آن روز است که تکاثر جویان قدرت و ثروت و معرفت باید پاسخگوی مردم به پا خواسته باشند.

ج - تفسیر سوره همزه:

«**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ - الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ - يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ - كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ - نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ - الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ - إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ - فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ** - به نام خداوندی که رحمانیتش مشمول همه کائنات و موجودات است و رحیمی او مشمول انسان می‌باشد- وای بر آنانی که در خفا و آشکار مردم را موهون می‌کنند- این‌ها همان‌هائی هستند که ثروت‌های جامعه را انباشته‌اند و ذخیره می‌کنند- و چنین می‌انگارند که این ثروت‌های انبوه و انباشت شده می‌تواند نگهبان و تامین کننده حیات برای آن‌ها تا ابد باشد- نه چنین است بلکه بالعکس این انباشت (قدرت و ثروت و معرفت) خود به صورت آتشی در خواهد آمد و اولین کسی را که در خود فرو می‌بلعد همین صاحبان و نگهبانان آن‌ها می‌باشد- و اما ای محمد چه بگویم از آن آتش- آتش خدائی که به یقین شعله ور خواهد شد- اما هیمه‌های این آتش خدائی که همه آن‌ها را خواهد سوزانید، نفرت و کینه‌های درونی مردم می‌باشد که در لحظه معین شعله ور خواهد شد- همانا آن آتشی که آن‌ها را غافلگیر خواهد کرد- آتشی که آن‌ها را در هر کجا که باشند میخکوب خواهد کرد[۳].»

تفسیر: سوره همزه از سوره‌های مکیه محمد می‌باشد که در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش محمد که بر سه پایه؛

۱ - انقلاب در نگاه یا دیدن؛

۲ - انقلاب در احساس مردم؛

۳ - انقلاب در اندیشیدن قرار داشت، بر محمد نازل شده است. به عبارت دیگر محمد در عرصه استراتژی ۱۳ ساله آگاهی‌بخش مکی خود تلاش می‌کرد تا سه تحول عمده در نگاه و احساس و اندیشه توده‌ها بوجود آورد تا آن‌ها را برای مرحله دوم استراتژی خود که «استراتژی آزادی‌بخش ده ساله مدنیه محمد می‌باشد» آماده کند، محمد در مکه در راستای استراتژی ۱۳ ساله آگاهی‌بخش خود و برای نیل به آن سه مؤلفه؛ تحول در نگاه توده‌ها و تحول در احساس توده‌ها و تحول در اندیشیدن توده‌ها را جز قرآن هیچ سلاح فکری و آگاهی بخشی نداشت و پیوسته در کانتکس آیات و سوره‌های قرآن بود که تلاش می‌کرد تا به خواسته‌های سه گانه فوق دست یابد، به این ترتیب بود که سوره‌های مکیه قرآن (برعکس سوره‌های مدنیه محمد که دارای نظم پریشان بودند) همگی دارای پیوند و پیوستگی می‌باشند که بر چهار پایه «توحید و معاد و انسان و نبوت» استوار می‌باشند، که متدولوژی قرآن و

۳. شرح لغات: ۱- همزه: فعل ماضی (از ماده همز به معنای شکستن)، در هم شکست به صورت مخفی. ۲- لمز: فعل ماضی، موهون کرد (به صورت آشکارا). ۳- همزه و لمزه: از صیغه فعله، برای مبالغه در صفت‌های فوق می‌باشد. ۴- عدده: از عده، به معنای ذخیره کردند. ۵- اخلده: که صیغه ماضی می‌باشد، به معنای مضارع و آینده است و به قرینه یحسب که آن نیز مضارع می‌باشد. ۶- لینبذن: فعل مضارع از نبذ (فعل ماضی)، به معنای پرت کردن و دور انداختن چیزی است. ۷- حطمه: بر وزن همزه و لمزه صیغه مبالغه است، به معنای در هم شکست و خورد کرد. ۸- **وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ**: که استفهام تعجبی می‌باشد، دلالت بر عظمت و گستردگی حطمه می‌کند. ۹- نار: به معنای شعله ور ساختن آتش است. ۱۰- افئده: جمع کلمه فواد، به معنای درون و شعور و احساس و فکر و ضمیر می‌باشد. ۱۱- موصده: از اوصد، به معنای غافلگیر کردن است. ۱۲- عمد: با فتحه عین و فتحه میم جمع عمود میخ است. ۱۳- ممدده: اسم مفعول از مصدر تمدید است که تمدید، مبالغه در مد یا کشیدن است.

محمد در این رابطه بر پایه تاکتیک‌های سه گانه ترویج در کادر - تبیین و تدوین تئوریک و تبلیغ و تهییج توده‌ها استوار می‌باشد. اما آنچه در این رابطه قابل توجه است دسته بندی سوره‌های مکیه قرآن و محمد در راستای تحقق آن سه هدف مرحله‌ائی محمد می‌باشد که عبارتند از؛ انقلاب در نگاه و احساس و تفکر توده‌ها، به این ترتیب بود که محمد برای تحول در نگاه توده‌ها سعی می‌کرد توسط تبیین توحید این تحول در نگاه را به انجام برساند، او همچنین توسط تشریح و تکوین و تبیین معاد سعی می‌کرد تا تحول فکری را در توده‌ها بوجود آورد و در راستای تحول احساسی توده‌ها محمد بر «اخلاق و تبیین تئوریک مبانی اخلاق» تکیه می‌کرد آن‌چنان که قبلا هم مطرح کردیم در عرصه تبیین مبانی تئوریک اخلاق بود که محمد بزرگترین انقلاب را در تئوری اخلاق بشریت بوجود آورد، چراکه تا قبل از محمد مبانی تئوری اخلاق بشر بر دو پایه اخلاق نظری غربی ارسطو و اخلاق شرقی تصوف هندی استوار بود.

ادامه دارد

به او بگوئیم که با حاکمیت کلاغ‌ها بر دادگاه زمان پس از فرار و مرگ قابیل، کلاغ‌ها وارث قابیل گشتند و از فردای این وراثت شوم بود که دوباره ما از فردای ۲۲ بهمن ۵۷ توسط کلاغ‌ها با افسار فقاهت و تازیانه شریعت و فتوای جهاد و غارت ذکات و زندان تکلیف و شمشیر فتوا به اسارت گرفته شدیم گاه ما را به نام شرع و دفاع از استقلال و آزادی به جنگ استقلال و آزادی می‌بردند و زمانی به نام انقلاب آگاهی و فرهنگی ما را به جنگ با آگاهی می‌کشاندند، زمانی ما را به نام جهاد و دفاع مقدس به جبهه‌های جنگی می‌کشاندند که با هم می‌جنگیدیم، بدون آنکه بدانیم از برای چه می‌جنگیم، برای آنهائی که نمی‌جنگیدند اما می‌دانستند برای چه می‌جنگند و با آن جنگ، زنانمان آوره شدند، مردانمان به خون درغلطیدند، شهرهای‌مان ویرانه و قبرستان‌های‌مان آبادان گردید. گاه در داخل به نام دفاع از امنیت، ما را به جنگ برادران‌مان و خواهران خودمان بردند. برادرانی که با فتوای قاضی القضات از قبل مهدورالدم و مرتد و باغی و خروج کرده بر دین بودند و ریختن خون آن‌ها بی دادگاه واجب، اموال آن‌ها غنایم و ناموس آن‌ها رها و حلال گردید، آنچنانکه کوچه و خیابان‌های ما بوی خون گرفت، نسل کشی به راه افتاد، خواهر، برادر می‌کشد، برادر، خواهر و پدر، فرزند و فرزند، پدر و زندان‌ها دانشگاه شد و دانشگاه‌ها پادگان. تنور جوخه‌های اعدام شبانه روز گرم بود. آنچنانکه حتی بر زنان حامله هم رحم نکردند، نسل پشت سر نسل به فتوای فقاهت و دادگاه شریعت و شمشیر حماقت یا کشته شدند یا آواره کشورهای دیگر گشتند و یا در زندان‌های قرون وسطائی منتظر سرنوشت ناپیدا شدند. بطوریکه یک مرتبه تا به خود آمدیم دیدیم گذشته‌های جنایت قابیلی در دوره جنایت حاکمیت کلاغ‌ها طلائی شد، دانشگاه‌ها بسته شد و جوی‌های خون همراه با نسل‌کشی به راه افتاد، تنور شکنجه‌های قرون وسطائی به نام تعزیرات فقاهتی داغ گردید، همدیگر کُشی ساری و جاری شد و خودفروشی و دیگرفروشی اخلاق مذهب گردید، سپاه شب، سربازان گمنام... شدند، غارت و استثمار ذکات شد، قتل و برادرکشی جهاد گردید، فرعون پرچمدار موسی شد، نمرود مبلغ ابراهیم و قیصر وارث عیسی و اشراف قریش جانشین محمد، ابوذر دوباره به ربذه رفت و بلال، عمار، سمیه، صهیب و... در بیابان‌های مکه به زیر شکنجه رفتند، حجر بن عدی و همراهانشان در مرج العذرای فقاهت و شریعت گردن زده شدند، تو ساواکی شدی و مصدق کافر، طیب حاجی رضائی شهید و انقلابی، همه برادران و خواهرانت با یک فتوا مهدورالدم شدند و خون آن‌ها حلال گردید، اگر قابیل در کل حکومت پنجاه سال خویش ۳۵۰۰ اعدامی از برادران تو داشتند، این‌ها دهها هزار نفر زندانی بی‌گناه را با یک فتوای در تابستان ۶۷ اعدام کردند، غارت استثمارگران که حامیان اقتصادی کلاغ‌های حاکم بودند تنها در عرض شش ماه اول سال ۵۸، میزان سودی که بورژوازی تجاری تازه به دوران رسیده برد، دو برابر کل سودی بود که در عرض پنجاه سال دوران قابیل برد و میزان اعدام رسمی اعلام شده توسط بلندگوهای رسمی کلاغ‌ها در ۶ ماهه اول سال ۶۰، دو برابر کل اعدام‌های سرتاسر جهان در سال ۶۰ بود.

(بمناسبت ۲۲ بهمن - آری این چنین شد شریعتی! - نشریه مستضعفین - شماره هفت)