

زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"

فرشید فریدونی

fferidony@gmx.de

با وجودی که بیش از ۲۷ سال از حکومت ننگین اسلامیان در ایران می‌گذرد، نه ضرورت نقد دین به عنوان ایدئولوژی دولت اسلامی تبدیل به گفتمان مسلط اجتماعی شده و نه بحث پیرامون شیوه‌ی مناسب نقد دین میان فعالان اپوزیسیون عمومیت یافته است. تا کنون هرگونه انتقادی به "دین مبین" با دلایل کاذب برخی از تبعیدیان مواجه می‌شود. برای این آشنایان که تازگی استقرار "جمهوری دموکراتیک و لائیک" در کشور را به عهده گرفته‌اند و هدف شریف‌شان را "نجات ایران" می‌نامند، احترام به مقدسات و حفظ سنت‌های اسلامی بر روشنگری درباره‌ی مسائل دینی الویت دارند. به نظر می‌رسد که انگیزه‌ی هواداری آن‌ها از جدایی دین و دولت نیز نه برای محدودیت نفوذ اجتماعی اسلامیان و ایجاد مناسبات مطلوب‌تری جهت روشنگری، بلکه برای محفوظ داشتن اسلام به عنوان سرچشمه‌ی معیارهای اخلاقی و روابط اجتماعی است

دین‌خویی و تقدیس حوزه‌ی دینی از یک سو و ضرورت مبارزه با ترور و توحش موجود اسلامیان از سوی دیگر، آنان را مجبور می‌کند که برای گزینش این دو هدف "بزار تحلیلی" بسازند. ایجاد مفاهیم شبه تحقیقاتی مانند "بنیادگرایی اسلامی"، "توتالیتراریسم دینی"، "فاشیسم مذهبی"، "جامعه‌ی مدنی اسلامی" و "فمینیسم اسلامی" از این قبیل هستند که نه نشانه‌ی مواضع رادیکال سیاسی‌اند و نه به شناخت جامع‌تری از اسلام، نظام جمهوری اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران کمکی می‌کنند.

نگاهی به مطبوعات احزاب و سازمان‌های "مارکسیستی" پیرامون مقوله‌ی "اسلام و سیاست"، یأس و افسردگی ناظر را به کمال می‌رساند. "مارکسیست‌های ایرانی" چنان به نقش اجتماعی اسلام در ایران برخورد می‌کنند که اصولاً مارکسیست بودن آن‌ها مورد تردید قرار می‌گیرد. از جمله باید از دو جناح نوگرا و سنتی نام برد که بدون شناخت کافی از تاریخ و شیوه‌ی دین‌داری ایرانیان، بدون درک فلسفه‌ی دولت‌مداری اسلامیان و بدون استفاده از شیوه‌ی تحلیلی مارکسیسم، پیرامون "اسلام و سیاست" نظریه‌پردازی می‌کنند و سپس با چند نتیجه‌ی ساده و سطحی جمهوری اسلامی را به مبارزه می‌خوانند.

نظریه‌پردازان جناح نوگرا با وجود مواضع رادیکال و برنامه‌ی دین‌زدایی از جامعه که البته مورد تأیید من و قابل تقدیر هستند، با مفاهیم کلی با اسلام در نبرداند. نوشته‌های آن‌ها بیشتر از ادعا مطلبی ندارند و فراتر از معرفی مواضع خویش، موضوعی ارائه نمی‌دهند. به فحاشی به اسلام تا نقد شرایط تعمیم آن در ایران اولویت می‌دهند. اسلام را کثیف می‌نامند و وظیفه‌ی خود را جارو کردن آن از کشور می‌دانند. از آن‌جا که نوشته‌های آن‌ها فاقد هر گونه پشتوانه‌ی تئوریک از جامعه، دین و دولت است، از یک سو مسلمان بودن ایرانیان را به کلی انکار می‌کنند و از سوی دیگر استقرار جمهوری اسلامی را نتیجه‌ی توطئه‌ی آمریکا می‌خوانند. نوشته‌های آن‌ها مملو از مفاهیم مبهمی هستند که از طریق آن‌ها جنبش اسلامیان و شرایط ترویج‌اش در خاورمیانه تشریح می‌شوند. یکی از این مفاهیم "اسلام سیاسی" است.

من تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانم که سیاست یک روبنا و یک رشته از علوم جامعه‌شناسی است. استفاده از مفهوم "اسلام سیاسی" این باور را به شنونده الغاء می‌کند، که مجزا از آن، "اسلام اقتصادی"، "اسلام اخلاقی"، "اسلام

فرهنگی"، "اسلام هنری"، "اسلام قضایی" و غیره نیز وجود دارند و مانعی در برابر استقرار یک نظم نوین نمی‌سازند. نظریه‌پردازان این جناح مدعی هستند که اگر قدرت سیاسی از طریق آن‌ها تصرف شود، "جنبش اسلام سیاسی" مغلوب شده و مانند کثافت از کشور جارو می‌شود و سپس جامعه‌ای آزاد و بشری و "یک دنیای بهتر" در ایران تحقق خواهد یافت. آن‌ها در برخی از نوشته‌هایشان به قرآن نیز رجوع می‌کنند تا خشونت بربرانه‌ی موجود در ایران را تحقق "اسلام راستین" بخوانند.

در برابر جناح نوگرا، نظریه‌پردازان جناح سنتی نه تنها خودشان از نقد اسلام طفره می‌روند، بلکه اصولاً روشنگری پیرامون دین و آئین انبوه مردم را کلاً مضر می‌دانند. به نظر می‌رسد که دین‌خویی این جناح نه به دلیل اعتقاد به اسلام، بلکه تلاشی برای نزدیکی به فرودستان جامعه و استفاده از دین و آئین آن‌ها برای مبارزه با امپریالیسم است. نظریه‌پردازان این جناح در نوشته‌های خود مدام از "دین مردم لگدمال شده" یاد می‌کنند و در حفاظت از آن می‌کوشند، بدون این‌که فرودستی این قشر را در همان دین و آئینی جستجو کنند که آن‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری منفعل کرده‌اند. آن‌ها در برخی از نوشته‌هایشان به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند تا خشونت بربرانه‌ی موجود در ایران را متضاد با "اسلام راستین" بخوانند.

با وجودی که دو جناح نوگرا و سنتی "مارکسیست‌های ایرانی" با مواضع و اهداف سیاسی متفاوت مسئله‌ی "اسلام و سیاست" را "بررسی" می‌کنند، لیکن شیوه‌ی "تحلیلی" آن‌ها شبیه هم دیگر است. آن‌ها قرآن را به عنوان یک کتاب تاریخی در نظر نمی‌گیرند که محمد در طی ۲۳ سال تلاش برای کسب قدرت سیاسی و دست‌رسی به ثروت اجتماعی به اسم کلام الله قرائت کرده و از آن یک دین نوین ساخته است. فراتر از این، نظریه‌پردازان هر دو جناح از بررسی دین در کلیت آن، یعنی زیربنای اقتصادی دین، ساختار نهادها و روبناهای دینی که توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را به عهده دارند، طفره می‌روند. از این رو، غیر منتظره نیست که هر دو جناح با وجود اهداف متفاوت اجتماعی، قادر نیستند که وقایع اوبیکتیو جامعه را در نظریه‌ی خویش بازتاب دهند. نتیجه‌ی تقلیل‌گرایی روشن است. نظریه‌پردازان به همان نتایجی می‌رسد که پیش از آغاز "تحلیل‌اش" در نظر گرفته است. از آن‌جا که نظریه‌پردازان هر دو جناح از شیوه‌ی تحلیلی مارکس برای بررسی مسئله‌ی "اسلام و سیاست" استفاده نمی‌کنند، اصلاً روشن نیست که "مارکسیست" بودن آن‌ها چه دردی را باید درمان کند.

گرامشی به درستی "مارکسیسم کلاسیک" را سنتزی می‌داند که از طریق نقد درون‌ذاتی (ایماننت) سه پروژه‌ی متفاوت اروپایی در اواخر قرن نوزدهم ایجاد شده است. این سه پروژه اقتصاد پیشرفته‌ی انگلیسی، سیاست انقلابی فرانسوی و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی هستند (۱). همان‌گونه که او ادامه می‌دهد:

"(...) لحظه‌ی واحد سنتزی ("مارکسیسم کلاسیک") در درک نوین درون‌ذاتی موجود است که از آن نظریه‌ی بازاری که از طریق فرم فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی ارائه شده، با کمک سیاست فرانسوی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی در یک فرم تاریخی ترجمه می‌شود." (۲).

گرامشی برای تفهیم "مارکسیسم کلاسیک" که دیالکتیک تئوری و پراکتیک را ایجاد کرده و رابطه‌ی وقایع اوبیکتیو را

با نظریه‌ی سوبیکتیو مدام قابل ارزیابی می‌کند، مفهوم فلسفه‌ی عمل را نیز به کار می‌برد و این‌گونه پی می‌گیرد: "واژه‌ی درون‌ذاتی در فلسفه‌ی عمل معنی مشخص و پوشیده‌ای تحت استعاره دارد که باید مشخص و تعریف شود. این تعریف در واقع تئوری است. فلسفه‌ی عمل، فلسفه‌ی درون‌ذاتی را ادامه می‌دهد، اما آن را از تمامی دستگاه متافیزیکی‌اش متمایز کرده، به بخش بخصوص تاریخ رجوع داده و هدایت می‌کند." (۳).

بنابراین ویژگی نقد درون‌ذاتی وابسته به این مشخصات است که بر مفاهیمی بنا نمی‌شود که خارج از حوزه‌ی مسئله وجود دارند، از یک نقطه نظر برون‌ذاتی (ترانس‌سندت) آغاز به نقد نمی‌کند و از یک موضع ارزش‌گذاری شده به نقد اوضاع اجتماعی نمی‌پردازد. با وجودی که نقد درون‌ذاتی آرمان‌گرا است، لیکن آرمان خویش را از مبارزات اجتماعی موجود، یعنی وقایع اوبیکتیو جامعه و در حوزه‌ی فعالیت سیاسی‌اش استنتاج می‌کند. به بیان دیگر، نقطه نظر نقد درون‌ذاتی در جامعه وجود دارد و به همین دلیل نیز قابل فهم و ترویج است. فراتر از این، نقد درون‌ذاتی گرچه میان ماهیت و فرم نظام اجتماعی تمایز قائل می‌شود ولی هر دو را به نقد می‌کشد. در حالی که زیربنا (اقتصاد) ماهیت جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی را معین می‌کند، روبناها فرم بخصوص جامعه و سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را در حوزه‌های هنری، فرهنگی، سیاسی، قضایی، خلاصه ایدئولوژیک بیان می‌کنند. به بیان دیگر، نقد ماهیت جامعه جنبه‌ی ماتریالیستی و نقد فرم آن جنبه‌ی ایدئولوژیک دارد. به این ترتیب، استفاده از نقد درون‌ذاتی رابطه‌ی زیربنا با روبناها، عینیت با ذهنیت و پراکتیک با تئوری را به صورت دیالکتیکی ایجاد کرده و هر لحظه قابل ارزیابی می‌کند. به غیر از این، نقد درون‌ذاتی تئوری اجتماعی را بر دوگانگی جامعه، یعنی به صورت سوبیکت و اوبیکت بنا می‌سازد و به همین دلیل در پراکتیک اجتماعی "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" را مدام در نظر می‌گیرد.

بنابراین به کارگیری شیوه‌ی بررسی مارکس در حوزه‌ی مبارزاتی ایران و در عصر کنونی به معنی استفاده از نقد درون‌ذاتی در سه حوزه‌ی متفاوت اقتصادی، سیاسی و فلسفی است. در نتیجه استفاده از شیوه‌ی بررسی مارکس، به معنی نقد منافع مادی طبقه‌ی حاکم ایران در اوضاع بخصوص گلوبالیسم و خاورمیانه است، به معنی نقد ساختار تاریخی طبقه‌ی حاکم ایران، یعنی ائتلاف بازاریان و روحانیان به صورت "دولت در دولت" است و به معنی نقد ایدئولوژی جمهوری اسلامی برای توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی امت است.

گرامشی در تداوم توضیح "مارکسیسم کلاسیک"، شناخت آن را فراتر از ضرورت درک شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی وابسته به تاریخ و فرهنگ آن دوران می‌داند که مارکس ساخته و پرداخته‌ی آن است. دورانی که از رفرماسیون، کلونیسیم، رنسانس و روشنگری گرفته تا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، از انقلاب فرانسه گرفته تا لائیسیم لیبرالی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی را پشت سر گذاشته است. به بیان دیگر، "مارکسیسم کلاسیک" از طریق نقد درون‌ذاتی از یک سو، انگیزه‌ی تاریخی و مبارزاتی فرودستان جامعه را برای دسترسی به جامعه‌ی مدرن و از سوی دیگر، نزاع طبقه‌ی حاکم پیرامون ایده‌ی مدرنیزاسیون اقتصادی را در خود ادغام می‌کند و از این رو، تمامی تحولات اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و سیاسی اروپای مدرن را در بر می‌گیرد. گرامشی به درستی "مارکسیسم کلاسیک" را به معنی یک جنبش مدرن و برتر فرهنگی ارزیابی می‌کند که در تقابل با فرهنگ طبقه‌ی حاکم که برای توجیه نظم موجود، منابع بزرگ علمی را مهیا، نهادهای اجتماعی را سازمان‌دهی و قشری از روشنفکران را بسیج کرده یک فرهنگ نوین می‌سازد. لیکن برای گرامشی،

"خلق یک فرهنگ نوین فقط به این معنی نیست که به صورت فردی چیزهای جدیدی کشف شوند، (بلکه و) بخصوص به این معنی هم که واقعیت‌هایی که تا کنون کشف شده‌اند به صورت انتقادی ترویج و به بیان دیگر اجتماعی شوند، آن‌ها معیار فعالیت مهم زندگی، به عنوان جزء نظم تشکیلاتی و سازمان ذهنی و اخلاقی شوند. این که انبوهی از انسان‌ها به آنجا برسند که واقعیت موجود را در ارتباط و هماهنگی با هم درک کنند، این یک واقعیت فلسفی است که مهم‌تر و جدیدتر از آن است که یک فیلسوف نابغه یک واقعیت جدید را کشف کرده و برای گروه کوچکی از روشنفکران به ارث بگذارد." (۴).

ترویج فرهنگ نوین به معنی آگاهی فرودستان جامعه از نظام طبقاتی و تبعیض اجتماعی و جنسیتی موجود است که منجر به خودشناسی و ارتقاء فرهنگی و اجتماعی آن‌ها می‌شود. بنابراین به نظر گرامشی نه فرهنگ یک دانش دایره‌المعارفی است و نه انسان‌ها منابعی از اطلاعات تجربی و حقایق خام و ناهماهنگ با هم هستند که مانند یک فرهنگ لغت پاسخگوی نیازهای گوناگون باشند. به نظر گرامشی فرهنگ نوین چیزی کاملاً متفاوت است.

"فرهنگ سازمان، انطباق فردی، اتکا به شخصیت خویش و ارتقاء آگاهی است که انسان به کمک آن ارزش تاریخی، فعالیت زیستی، حقوق و وظایف خود را درک می‌کند. اما هیچ یک از این‌ها نمی‌تواند از طریق تکامل ناگهانی، از طریق کنش‌ها و واکنش‌هایی مستقل از اراده فردی، (یعنی) آن‌گونه که در طبیعت نباتات و حیوانات که هر کدام از قانون خویش پیروی می‌کنند و اعضایشان را ناآگاه متمایز و مشخص می‌سازند، میسر شود. انسان به مراتب بیشتر ذهنیت، مخلوق تاریخ و نه طبیعت است. در غیر این صورت قابل توضیح نیست که چرا با وجودی که همیشه استثمارشونده و استثمارکننده، همیشه مولدان ثروت و مصرف کنندگان خودخواه این ثروت وجود داشته‌اند، سوسیالیسم هنوز متحقق نشده است. به این معنی که انسان‌ها فقط گام به گام، قشر به قشر به ارزش خویش آگاه می‌شوند و این حق را کسب می‌کنند که مستقل از تصورات و حقوق ویژه‌ای که اقلیت‌ها در دوره‌های گذشته‌ی تاریخ داشته‌اند، زندگی کنند، و این آگاهی تحت مهمیز بیرحم ضرورت‌های فیزیکی تکامل نیافته است، بلکه بیشتر بدواً برخی معدود و بعد تمامی یک طبقه دربارهی عوامل شرایط موجود و بهترین ابزارها فکر کردند که چگونه از آن‌ها در برابر مناسبات ستمکاری، لحظاتی از قیام و دوبارسازی جامعه بسازند. به این معنی که قبل از هر انقلاب، میزان شدیدی از کار انتقادی لازم است تا بدواً انسان‌های مقاومی را که از طریق فرهنگ و ایدئولوژی (حاکم) تسخیر شده‌اند، انسان‌هایی را که هر روز و هر ساعت به فکر حل مشکلات اقتصادی و سیاسی خودشان هستند و بدون همبستگی با دیگران که وضعیت مشابه‌ای دارند به سر می‌برند، متحد شوند. آخرین نمونه‌ی نزدیک به ما انقلاب فرانسه است. دوره‌ی پیشین فرهنگی آن روشنگری نامیده می‌شود که (...) انقلابی شکوهمند بود (...) و در تمامی اروپا به صورت آگاهی هماهنگ بروز کرد، به عنوان یک انترناسیونال معنوی و بورژوازی که در هر بخش آن نسبت به فلاکت و درد همگانی حساسیت نشان داده شد و بهترین تدارک ممکنه را برای قیام خونینی دید که بعدها در فرانسه رخ داد." (۵).

بنابراین روشنگری ضرورت تشکیل فرهنگ نوین است که انسان‌ها را از جایگاه فرودست طبقاتی‌شان و تبعیض اجتماعی و جنسیتی موجد آگاه و در برابر فرهنگ و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم سازمان‌دهی می‌کند. در این ارتباط زبان یک نقش اساسی دارد زیرا نه تنها جزئی از فرهنگ محسوب می‌شود، بلکه جهان درونی سوبیکتیو (ذهنی) را با جهان

بیرونی اوبیکتیو (عینی) مرتبط می‌سازد. در حالی که بازسازی جهان بیرونی جنبه‌ی مادی دارد، بازسازی جهان درونی سمبلیک است. ارتباط دیالکتیکی این دو جهان، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند. همان‌گونه که هابرماس به درستی برجسته می‌کند:

"در هر جهان‌بینی که از طریق زبان بیان می‌شود و در هر فرم زندگی فرهنگی، یک مفهوم غیر قابل مقایسه از خردگرایی وجود دارد." (۶) .

لیکن خردگرایی فی‌نفسه به معنی توفیق در کسب شناخت و دریافت دانش نیست، بلکه بیشتر پیش فرض دستیابی به آن‌ها است (۷). هم‌زمان خردگرایی انسان را توانا در گفتار پیرامون جهان‌بینی‌اش و توانا در فعالیت اجتماعی‌اش می‌سازد. از آن‌جا که زبان انسان معرف شیوه‌ی خردگرایی او نیز است، مید در بررسی روانشناسی فردی و اجتماعی بر این نکته تأکید می‌کند،

"در درون هر فعالیت یک بخش پوشیده موجود است که به آن تعلق دارد و نشانه‌هایی از این فعالیت اورگانیک و درونی هست که خودش را در رفتار شخصی ما، بخصوص با آن (رفتاری) که در زبان ما تلفیق شده، نمایان می‌کنند." (۸) .

بنابراین زبان فراتر از عملکرد تفهیمی میان اعضای یک جامعه از یک سو، فعالیت هدفمند انسان‌ها را سازمان می‌دهد و از سوی دیگر، یک حوزه برای ادغام اجتماعی آن‌ها می‌سازد. به بیان دیگر، از طریق زبان است که یک جهان‌بینی تعمیم می‌یابد و فعالیت اجتماعی مخصوص به آن سازمان می‌گیرد، و از طریق زبان است که اهداف و فرهنگ فردی از جهان درونی انسان به جهان بیرونی انتقال می‌یابند.

انگیزه‌ی من از طرح بغرنج زبان نه بررسی آن از دیدگاه زبان‌شناسی و نه تحلیل نقش فرهنگی - فردی آن است. من بیشتر نقش سلطه‌ای زبان را در نظر دارم، یعنی زمانی که از طریق زبان یک گفتمان مسلط اجتماعی شکل می‌گیرد، زمانی که یک هدف سیاسی و تحقق یک برنامه‌ی اجتماعی جنبه‌ی آرمانی به خود می‌گیرد و فراگیر می‌شود، زمانی که افکار عمومی به یک آرمان اجتماعی متعهد می‌شود و مخالفانش را به حاشیه می‌راند و یا به صورت منفی (جانی و منافق) جذب خویش می‌کند.

طرح مسئله‌ی زبان و سلطه‌ی آن به صورت گفتمان اجتماعی همواره اهمیت بیشتری می‌یابد زیرا از طریق پیشرفت فن‌آوری در صدا و سیما و مطبوعات الکترونیکی نقش زبان برای توجیه سلطه‌ی طبقاتی در حوزه‌های فرهنگی، هنری و ایدئولوژیک ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفته است. همان‌گونه که هابرماس به درستی نقش سلطه از طریق زبان را در عصر نو برجسته می‌کند،

"(...) تسلط از طریق زبان پیش‌گام آخرین فرم بردگی انسان بوده است. موجودات اجتماعی به همان اندازه به ارتباط از طریق زبان نیاز دارند که هر اورگان زنده به آذوقه و اکسیژن محتاج است. سلطه از طریق زبان به درجه‌ای از تسلط انسان بر انسان رسیده که در برابر آن خشونت بدنی واقعاً (...) قدیمی شده است." (۹) .

پرسش‌های این نوشته به شرح زیرند :

چگونه اسلامیان از طریق زبان یک درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و به آن عمومیت می‌دهند؟

چه نقشی اجتهاد و مصلحت‌گرایی در سازمان‌دهی درک روزمره‌ی دینی دارند؟

چگونه اسلامیان بر گفتمان اجتماعی مسلط می‌شوند و آگاهی وارونه برای انبوه فرودستان جامعه می‌سازند؟ چگونه

درک روزمره‌ی انبوه مردم فرم دینی می‌گیرد و مانعی برای تشکیل و عمومیت یک فرهنگ نوین و متقابل می‌سازد؟

چرا "مارکسیست‌های ایرانی" به شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی دست نمی‌یابند؟ آیا دلیل این کوتاهی فقدان آگاهی از متون و

شیوه‌ی تحلیلی "مارکسیسم کلاسیک" است و یا ریشه‌های عمیق تاریخی و فرهنگی دارد؟

من برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق نخست رابطه‌ی خردبشری با قرآن را بررسی می‌کنم. سپس به نقد دو شیوه‌ی متفاوت از خردگرایی دینی، یعنی باطنیه و ظاهریه می‌پردازم که هر دوی آن به شیوه‌ی خود خرد بشری را به چنبره‌ی دین در می‌آورند. من با طرح این گفتمان می‌خواهم حساسیت خواننده را از حوزه‌ی نزاع سیاسی، یعنی میان شیعیان و سنیان به حوزه‌ی نزاع دینی، یعنی میان باطنیان و ظاهریان متوجه سازم زیرا به گمان من تضاد خرد بشری و کلام الهی نه تنها هم چون گذشته فرهنگ ایرانیان را متعین و متأثر می‌سازد، بلکه فقط با نقد درون‌ذاتی تاریخ دین‌داری و سازمان‌دهی اجتماعی اسلامیان در ایران است که مسئله‌ی "اسلام و سیاست" حل و فصل می‌شود.

از آن‌جا که فرهنگ دینی "خرد" ایرانیان را تحت سلطه‌ی خود دارد و درک روزمره‌ی آن‌ها را می‌سازد و از طریق زبان روزمره‌ی فارسی بیان می‌شود، مستدل خواهم کرد که اسلامیان چگونه بر گفتمان اجتماعی مسلط می‌شوند و از این طریق هم روند تحولات اجتماعی را معین می‌سازند، هم مانع تشکیل یک فرهنگ نوین و متقابل می‌شوند و هم نقش اجتماعی اپوزیسیون "دموکراتیک و لائیک" و "مارکسیست‌های ایرانی" را حاشیه‌ای کرده و آن‌ها را منفعل می‌سازند.

خرد بشری و کلام الهی - نقش قرآن در فرقه‌های باطنیه و ظاهریه

محمد پس از وفاتش قرآن، احادیث و سنت را برای وارثان قدرت و ثروت خویش به ارث گذاشت. در حالی که احادیث شامل زندگی‌نامه و سخنان محمد می‌شوند، سنت پیامبر رفتار و کردار او را در موارد بخصوص شرح می‌دهند. با وجودی که اسلام فرقه‌های بیشماری دارد، تمامی مسلمانان به قرآن اعتقاد دارند و گمان می‌کنند که آن کلام‌الله است و فقط به وسیله‌ی پیامبر قرائت شده، در حالی که سنت پیامبر و احادیث نبوی به وسیله‌ی اصحاب او روایت شده‌اند. قرآن مهم‌ترین و معتبرترین منبع دین اسلام است. قرآن تا زمان وفات پیامبر شامل مجموعه آیه‌ای پراکنده می‌شد که اصحاب پیامبر از بر داشتند و در اوضاع و احوال مناسب روایت می‌کردند. محمد در زمان حیاتش هیچ اقدامی برای گردآوری و انتشار قرآن نکرد. پس از درگذشت او بود که جمع‌آوری قرآن و تدوین آن میان خلیفه‌ی اول دولت اسلامی، ابوبکر بن‌ابی‌قحافه و عمر بن‌خطاب طرح شد زیرا از یک سو، دولت مرکزی به یک ایدئولوژی واحد دینی نیاز داشت و از سوی دیگر، افزایش قدرت قشری از مسلمانان به نام قرا بود که از طریق قرائت قرآن، سرکردگی سیاسی را پراکنده می‌ساخت. از این رو پس از پیشنهاد عمر کار گردآوری قرآن به زید بن‌ثابت، آخرین کاتب پیامبر، سپرده شد. قرآن اولیه مصحف نام داشت که پس از تکمیل آن با آیات دیگری به وسیله‌ی اصحاب پیامبر از طریق عثمان بن‌عف، داماد پیامبر و خلیفه‌ی سوم دولت اسلامی، ویراستاری و به عنوان قرآن رسمی منتشر شد (۱۰).

قرآن در ساختار خود نه نظمی دارد، نه سوره‌های آن در رابطه با زمان جمع‌آوری شده‌اند و نه همه‌ی آیه‌های آن با هم مرتبط‌اند. سوره‌های قرآن بنا به بزرگی آن‌ها ردیف و درج شده‌اند. بسیاری از آیه‌ها هم‌دیگر را نسخ می‌کنند و در تضاد و تناقض گفتاری و کرداری با یکدیگرند (۱۱). بنابراین این نکته بسیار مهم است که انسان چگونه باید قرآن را مطالعه کند.

شیوه‌ی اول، خواندن غیر دینی قرآن است که با استفاده از خردبشری، به عنوان یک کتاب تاریخی و با در نظر گرفتن سیر رسالت پیامبر و زندگی او در مکه و مدینه میسر می‌شود. به این شیوه، قرآن مجموعه‌ای بسیار منطقی به نظر می‌رسد. محمد نقش انسان منحصر به فردی به خود می‌گیرد که به مراتب بهتر از رقبایش، یعنی پیامبران این دوران مانند اسودعسی، مسلمة بن حبیب (مسيلمه)، سجاح بنت حارث و طلحة بن خولید موفق شده است که برای کسب قدرت سیاسی، دسترسی به ثروت اجتماعی و ارضاع نیازهای جنسی‌اش یک دین و آئین نوین بسازد. در این راستا محمد هیچ حدودی نمی‌شناخته و برای تحقق اهدافش حتا قوانینی را که قبلاً حکم الهی می‌نامیده، نقض می‌کرده است. اما خواندن قرآن به این شیوه نه هیبتی برای الله و نه عصمتی برای پیامبر او باقی می‌گذارد. مهم‌تر از این‌ها، طبقه‌ی حاکم دیگر موفق نمی‌شود که برای حفظ منافع مادی خویش و با رجوع به آن یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی سازمان‌دهی کند و برای آن توجیه دینی بترشد و به نام الله برای دولت اسلامی مشروعیت بسازد.

شیوه‌ی دوم، خواندن دینی قرآن است. به این ترتیب، قرآن کلام‌الله و محمد پیامبر اولوالعزم و خاتم‌النביا محسوب می‌شود. در این راستا قرآن جلوه‌ی دیگری پیدا می‌کند. همان‌گونه که اندیشه‌ی نبوت مدعی است، از آن‌جا که انسان‌ها قادر به اداره‌ی خویش نیستند، خداوند همیشه پیامبرانی را مبعوث می‌کند که آن‌ها را از گمراهی و جاهلیت نجات دهند و به راه راست هدایت کنند و زمینه‌ی رستگاری دنیوی و آمرزش اخروی مؤمنان رامهیا سازند. بنابراین فقط از طریق قرائت دینی قرآن است که تمامی تناقض‌گویی‌های گفتاری و کرداری قرآن با مفهوم "فی سبیل‌الله" (اقدام در راه خدا) و برای نجات انسان‌ها از گمراهی توجیه می‌شوند.

لیکن توجیه دینی قرآن به این معنی نیست که تضاد خرد بشری با کلام الهی فیصله یافته باشد. از آن‌جا که جهان درونی سوبیکتیو (ذهنی) با جهان بیرونی اوبیکتیو (عینی) در ارتباط است و از آن‌جا که بازسازی سمبلیک جهان درونی به بازسازی مادی جهان بیرونی بستگی دارد، اختلال در بازسازی مادی جهان بیرونی منجر به شک و پرسش و بحران جهان‌بینی می‌شود. بنابراین تضاد خرد بشری با قدرت و حکمت الهی درون‌ذاتی است که در تضاد توجیه اخروی یک زندگی دنیوی قابل فهم می‌شود. در نتیجه تضاد خردبشری با کلام الهی تمامی ادیان را در بر می‌گیرد و مختص به دین اسلام نمی‌شود. لیکن فقط این راه حلی را که فقهای اسلامی برای توجیه این تضاد یافته‌اند، منحصر به اسلام است.

من برای بررسی رابطه‌ی خرد بشری با کلام الهی به نمونه‌ی تضاد قدرت الله و اراده‌ی انسان بسنده می‌کنم. سپس روند خردگرایی در اسلام و نقش فرقه‌های باطنیه و ظاهریه را برای تشکیل سیطره‌ی فرهنگ دینی در ایران برجسته می‌سازم. قرآن از مفهوم قرائت استنتاج می‌شود و دلالت بر وظیفه‌ی محمد دارد که به عنوان پیامبر اولوالعزم و خاتم‌النביا کلام‌الله را قرائت کرده است. برای نمونه در سوره‌ی الاحزاب (۳۳) آیه‌ی ۴۰ و در سوره‌ی النجم (۵۳) آیه‌های ۲ تا ۳ آمده است.

"محمد پدر هیچیک از مردان شما (زید یا عمرو) نیست (...). لیکن او رسول خدا و خاتم‌النביا است ...".

"صاحب شما (محمد مصطفی) هیچگاه در گمراهی و ضلالت نبوده است و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید، سخن او هیچ غیر وحی خدا نیست ...".

الله در قرآن رب‌العالمین نیز نامیده می‌شود که با دستور "باش" هستی را از نیستی آفریده است. الله در تمامی امور دخالت دارد و حتا معین می‌کند که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه می‌شود. برای نمونه در سوره‌ی الانعام (۶) آیه‌ی ۲۵ آمده است.

"... برخی از آنان (کافران و مشرکان) به سخن تو گوش فرا دادند ولی پرده بر دل‌هایشان نهاده‌ایم که فهم آن نتوانند کرد و گوشه‌های آنها از شنیدن حق سنگین است که اگر همه آیات خدا را مشاهده کنند باز بدان ایمان نمی‌آورند تا آنجا که چون نزد تو آیند در مقام مجادله بر آمده گویند این آیات جز افسانه‌های پیشین نیست."

بنابراین الله تصمیم می‌گیرد که چه کسی مسلمان و چه کسی بی‌دین و ایمان می‌شود. لیکن همین الله مسلمانان را موظف و متعهد می‌کند که مشرکان را هر کجا یافتند در کمین نشسته و آن‌ها را به قتل برسانند. برای نمونه در سوره‌ی التوبه (۹) آیه‌ی ۵ آمده است.

"پس از آن‌که ماه‌های حرام (ذیقعد، ذیحجه، محرم و رجب) که (مدت امان است) در گذشت آنگاه مشرکان را هر جا یابید به قتل رسانید و آن‌ها را دستگیر و محاصره کنید و از هر سو در کمین آن‌ها باشید، چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بپا داشتند و زکات دادند، پس از آن‌ها دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است."

اما الله آن‌گونه که سوره‌ی آل عمران (۳) آیه‌ی ۵ و سوره‌ی ابراهیم (۱۴) آیه‌ی ۳۸ آمده است بر تمامی اعمال انسانی و وقایع اجتماعی نظارت دارد و حتا کنش و واکنش‌های طبیعی با آگاهی و رخصت او به وقوع می‌پیوندند. برای نمونه در سوره‌ی الانعام (۶) آیه‌ی ۵۹ آمده است.

"... کلید خزائن غیب دست خداست، کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را میداند، برگ‌ها از درخت نمی‌افتند مگر آنکه خدا میداند و دانه‌های در زیر تاریکیهای زمین و هیچ خشک و تری نیست جز آنکه در کتاب (قرآن) مسطور است."

بنابراین قتل نامسلمان یک عمل غیر مستقیم است زیرا که الله بر آن مستقیم نظارت دارد و در آن مستقیم شرکت می‌کند. به بیان دیگر، الله در قتل مشرک مستقیماً شریک است. پس از عمل قتل، مشرک که مسئول گمراهی خویش نیست، برای همیشه به جهنم می‌رود که تا ابد در آتش دوزخ بسوزد. برای نمونه در سوره‌ی البقره (۲) آیه‌های ۳۹ آمده است.

"... آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آنها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود."

در برابر قائل هم که مانند مشرک مسئول عمل خود نیست و غیرمستقیم و با هدایت الله نامسلمان را به قتل رسانده است به بهشت می‌رود تا تمامی کمبودهای دنیوی و به خصوص عقده‌های جنسی خویش را در آنجا ارضاء کند. برای نمونه در سوره‌ی التوبه (۹) آیه‌ی ۱۱۱ آمده است.

"خدا جان و مال اهل ایمانرا به بهشت خریداری کرده، آنها در راه خدا جهاد می‌کنند که دشمنان دین را بکشند یا خود کشته شوند، این وعده قطعی است بر خدا و عهدی است که در تورات و انجیل و قرآن یاد فرموده است..."

هم زمان یک چنین خدایی، به غیر از یک استثناء (سوره‌ی التوبه)، در آغاز تمامی سوره‌های قرآن رحمان و رحیم خوانده می‌شود. با وجود چنین تضادهایی بدیهی است که قرآن با خردبشری در ستیز قرار می‌گیرد. این مشکل بخصوص زمانی حاد می‌شود که قرآن باید توجیه یک نظام طبقاتی - جنیستی را به عهده بگیرد و منبع استنتاج ایدئولوژی یک دولت اسلامی شود، یعنی زمانی که حکومت دنیوی به یک توجیه دینی نیاز دارد، یعنی زمانی که شریعت الهی باید برای فرودستان جامعه مقبول جلوه کند، یعنی زمانی که یک آگاهی کاذب باید سامان بگیرد و یک جهان وارونه متشکل شود. بنابراین واقعاً زیاده روی نیست اگر که تاریخ اسلام را تاریخ نزاع دینی، یعنی جدال میان خرد بشری و کلام الهی قلمداد شود. برای درک این تاریخ ضروری است که دو روند دینی در اسلام متمایز و بررسی شوند. اولی فقه باطنی و دومی فقه ظاهری است.

سرچشمه‌ی باطنیه در مکتب حسن بصری شکل گرفت که عامل ایجاد فرقه‌ی معتزله شد. معتزله از مفهوم اعتزال استنتاج می‌شود و به معنی انشعاب یا کنارگیری است. حسن بصری بحثی را پیرامون اراده‌ی انسان و قدرت الهی با شاگردانش واصل بن عطا و عمرو بن عبید آغاز کرد. این بحث در تداوم نزاعی بود که میان هواداران فرقه‌ی قدریه به نمایندگی معبد جهنی و عقلمان دمشق با هواداران فرقه‌ی جبریه جریان داشت. معبد جهنی معتقد به آزادی انسان در رفتار و کردارش بود. او کسی را که مرتکب به گناه کبیره می‌شد، کافر می‌دانست زیرا برای مجازات الهی جنبه‌ی اخلاقی قائل بود و باید مفهوم مجازات اخروی را از نظر دینی توجیه می‌کرد. در برابر هواداران فرقه‌ی جبریه معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بودند و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده می‌دانستند. اما آن‌ها قادر به توجیه این تضاد نبودند که چرا الله بندگانش را برای انجام گناهانی که مسئول آن نیستند، مجازات می‌کند.

واضیل بن عطا و عمر بن عبید در این ارتباط یک موضع میانی گرفتند که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الهی را مورد پرسش قرار ندهند و از سوی دیگر، مجازات اخروی را توجیه کنند. بنابراین آن‌ها کسانی را که مرتکب گناه کبیره می‌شدند، "منزلة بین المنزلتین" نامیدند و پس از کنارگیری از مکتب حسن بصری فرقه‌ی خردگرای معتزله را بنیان گذاشتند.

بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی به این بحث خاتمه نیافت و به اجبار دامن قرآن را نیز گرفت. تناقض‌گویی قرآن از یک سو و ادعای محمد که به عنوان خاتم‌النביا کلام الله را قرائت کرده است از سوی دیگر، عوامل گشایش بحث پیرامون وجود قرآن بودند. از آنجا که قرآن منبع استنتاج ایدئولوژی دولت اسلامی بود و هر نظریه‌ای که با آن در تضاد قرار می‌گرفت، به نام الله سرکوب و صاحب نظر به قتل می‌رسید، فقه‌های معتزله ادعا کردند که قرآن "کلام مخلوق الله" است. از این رو، مصداق قرآن و شریعت وابسته به زمان و مکان می‌شد. به بیان دیگر، فقه‌های معتزله

برای آیات قرآن شأن نزول قائل بودند و مصداق نظریه‌ی خویش را ناسخ و منسوخ بودن قرآن می‌دانستند که با استناد به سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۰۶ توجیه می‌شد. در این آیه آمده است .

"هر چه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آنرا متروک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم ..".

همان‌گونه که در اوایل این نوشته یاد کردم، از آنجا که رب‌العالمین هستی را از نیستی آفریده است، زمان و مکان و ماده نیز قبل از خلقت وجود نداشته و از طریق الله خلق شده‌اند. بنابراین منطقی به نظر نمی‌آید که چرا الله باید اعتبار کلامش را محدود به ابعادی مانند زمان و مکان کند که خود آفریده است. لیکن در قرآن چندین آیه‌ی متفاوت وجود دارند که از یک "دفتر علم ازلی" و یا "لوح محفوظ" گزارش می‌دهند که در آن تمامی رویدادهای گذشته و آینده‌ی جهان و آدمیان درج و ثبت شده است. برای نمونه در سوره‌ی هود (۱۱) آیه‌ی ۶ و سوره‌ی الحديد (۵۷) آیه‌ی ۲۲ آمده است.

"هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست جز آنکه روزیش بر خداست و خدا قرارگاه (منزل دائمی) و آرامشگاه (جای موقت) او را میداند و همه احوال خلق در دفتر علم ازلی خدا ثبت است".

"هر رنج و مصیبتی که در زمین (از قحطی و آفت و فقر و ستم) یا از نفس خویش (چون ترس و غم و درد) به شما رسد در کتاب (لوح محفوظ) پیش از آنکه در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق آن بر خدا آسان است ."

بنابراین فقهای معتزله قادر بودند که با رجوع به این‌گونه آیات، قرآن را "کلام مخلوق الله" بنامند و برای شریعت شأن نزول قائل شوند. لیکن چنین دریافتی از قرآن در برابر وحدت الهی، یعنی توحید قرار می‌گیرد زیرا به این منوال، از دو منبع متفاوت شرعی گزارش می‌شود، یکی الله و دیگری "لوح محفوظ". به نظر می‌آید که محمد نیز مانند مابقی اعراب این دوران هنوز از روابط و افکار سنتی عشایر بادیه‌نشین به کلی رها نبوده و مضمون توحید را که مبلغ آن بوده در کلیتش نمی‌شناخته است.

از آنجا که دکتربین معتزله قرآن را "کلام مخلوق الله" تلقی می‌کرد و برای شریعت شأن نزول قائل می‌شد، فرمانروا را مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌ساخت و برای تشکیل خودکامگی بسیار مناسب بود. به این ترتیب، خلیفه قادر می‌شد که با رجوع به دکتربین معتزله علمای دینی را خلع قدرت کند، به سرکردگی پراکنده‌ی دینی خاتمه دهد و یک نظام استبدادی مستقر سازد.

در دوران خلافت مأمون فقهای معتزله به دربار راه یافتند و قرآن "کلام مخلوق الله" قلمداد شد. در این دوران ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی که در دوران خلافت امویان برای آشنایی با علم پزشکی آغاز شده بود، به حوزه‌ی فلسفی گسترش داده شد. حکومت مأمون برای حمایت از کار ترجمه، بیت‌الحکمت را در بغداد تأسیس کرد. هم زمان خلافت اسلامی دادگاه تفتیش عقاید (محنه) را در سال ۸۲۷ میلادی تشکیل داد و تمامی فقها را موظف کرد که در برابر قضات دولتی مستدل کنند که چرا قرآن "کلام مخلوق الله" است و اعتبار شریعت بستگی به شأن نزول دارد (۱۲). اما دکتربین معتزله نمی‌توانست دراز مدت ایدئولوژی مناسبی را برای خلافت اسلامی و طبقه‌ی حاکم ایجاد کند زیرا شأن نزول برای قرآن و استقاده از خرد بشری در مسائل دینی منجر به تشکیل جنبش‌های متعدد و فرقه‌های بیشمار دینی می‌شد، در حالی که دولت مرکزی به یک ایدئولوژی واحد و متعهد کننده نیاز داشت که حکومت طبقاتی - جنسیتی خویش را به نام الله

برای فرودستان جامعه مشروع جلوه دهد. به غیر از این تشدید خردگرایی در حکمت الهی از یک سو، نفوذ فقها را برای نظارت بر امت و دولت اسلامی رد می‌کرد و از سوی دیگر، فقط محدود به طبقه‌ی حاکم نمی‌شد و به اجبار به طبقه‌ی فرودست جامعه نیز راه می‌یافت. بنابراین تشدید روند خردگرایی (تعقل) بنیان نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را که بر تسلیم و تعبد بندگان از الله و فرمانروایان او بر روی زمین استوار است، ویران می‌کرد. به این دلیل که نتیجه‌ی خردگرایی دنیوی شدن مؤمنان، تغییر اندیشه‌ی جهان‌گرایی به جهان‌گرایی، شک و تردید در اصول دینی و رهایی از بند شریعت، نقد دین به عنوان ابزار حکومتی و در نتیجه بحران مشروعیت دولت اسلامی و سرانجام انهدام نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و سرنگونی فرمانروایان الله بر جهان بود.

بنابراین خردگرایی در حکمت الهی به اجبار، زمانی منجر به جنبش‌های الحادی می‌شد و ارتداد، انشعاب و اضمحلال فرقه‌ی معتزله از بدو تشکیل آن برنامه‌ریزی شده بود. از این رو، غیر منتظره نیست که در دوران خلافت متوکل (۸۴۷ تا ۸۶۱ میلادی) ایدئولوژی دولت تبدیل به قرآن "کلام غیر مخلوق الله" شد. خلافت اسلامی دادگاه‌های رافضی را تشکیل داد و فقهای معتزله را به اتهام زندیق (زندیک، هواداران کتاب زند از مزدک) به دادگاه کشید و به قتل رساند (۱۳). اما این به این معنی نبود که جنبش معتزله که قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌پنداشت و برای اعتبار آن زمان و مکان، یعنی شأن نزول قائل می‌شد، به پایان رسید. تمامی فرقه‌های باطنیه مرام دینی خویش را در تداوم دکترین معتزله ابقاء کردند.

از جمله باید از فرقه‌ی تشیع باطنی اسماعیلیان یاد کرد که ترویج آن در ایران با نام حسن بن صباح مرتبط است. او پس از انشعاب فرقه‌ی اسماعیلیه (مرام دولت فاطمیان) در فرقه‌های نزاریه و مستعلیه، مروج جناح نزاریه شد که با تغییراتی در اصول فقه و تعالیم دینی اسماعیلیان ادعای "دعوت جدید" داشت (۱۴). اسماعیل نام هفتمین امام این فرقه است. ششمین امام شیعیان، جعفر صادق در دوران حیات خود از میان هفت پسرش، چهارمین آن‌ها، یعنی موسی الکاظم را برای مقام امامت برگزید. لیکن برخی از جماعت امامیه به هواداری از اسماعیل برخاستند که انسانی سلحشور و ماجراجو بود. او پیش از پدرش در سال ۶۷۶ میلادی جان سپرد و به مقام امامت نرسید. لیکن هواداران اسماعیل پس از وفات جعفر صادق، فرزند او را که محمد نام داشت، امام هفتم فرقه‌ی اسماعیلیه خواندند و همان نام اسماعیل را بر ایشان گذاشتند (۱۵).

اسماعیلیان معتقد به هفت ادوار جهانی هستند. شش دوره تا کنون با ظهور پیامبران اولوالعزم یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد سپری شده است. پیامبر یک دوره "ناطق" (گویا و نماینده‌ی کلام) است که وحی الهی را به مؤمنان ابلاغ می‌کند. "ناطق" (پیامبر) متکی بر معتمد خود است که "صامت" و یا "اساس" (امام) نام دارد. اسماعیلیان میان ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل تفاوت قائل می‌شوند. تنزیل به معنی نزول کلام الله به صورت ظاهری به پیامبر است. تأویل وظیفه‌ی امام است و معنی استنتاج باطن از ظاهر کلام و آشکار کردن اصول پنهانی در قرآن را دارد. شیوه‌ی تأویل از قرآن استنتاج می‌شود که در سوره‌ی النسا (۴) آیه‌ی ۵۹ توضیح داده شده است.

"ای اهل ایمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف خدا و رسول) را اطاعت کنید چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول باز گردید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) (تأویل) برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود."

امام در فرقه‌ی اسماعیلیه رکن تأویل است که رکن راهب نیز نامیده می‌شود. لقب اساسین برای فرقه‌ی اسماعیلیه و وظیفه‌ی "اساس" را مفهوم می‌کند. بنابراین در هر کدام از ادوار جهانی پیامبر "ناطق" و امام اول، "اساس" او است. اولین تا ششمین امام موظف به تأویل هستند، در حالی که هفتمین امام، یعنی اسماعیل پیامبر دوره‌ی آینده است. به اعتقاد اسماعیلیان او در وقت موعود ظهور می‌کند و شریعت (قرآن) و یا ظاهر را منسوخ می‌سازد. (۱۶).

به این ترتیب، فرقه‌ی اسماعیلیه مانند معتزله قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌داند و از این رو، برای اعتبار شریعت شأن نزول قائل می‌شود. از طریق تأویل، باطن یا حقیقت الهی از ظاهر آن، یعنی قرآن استنتاج می‌شود. لیکن خردگرایی در امر تأویل از یک سو فقط منحصر به امام (رکن راهب) می‌شود و انبوه مؤمنان را در بر نمی‌گیرد و از سوی دیگر در محدوده‌ی دین قرار دارد (۱۷). همان‌گونه که آرامش دوستدار در نقد شیوه‌ی خردگرایی نظریه‌پرداز دولت اسماعیلیان، ناصر خسرو، به درستی برجسته می‌کند، از آنجا که عقل باطنیه دینی است مخاطب کلام الله قرار می‌گیرد (۱۸).

"دعوت جدید در واقع یعنی آشکار گشتن تناقض میان رأی شخص و سخن فکر و غلبه آن بر این یعنی استیلای قطعی امام (یا تعلیم او) بر عقل بدان گونه که در بینش باطنی متعین می‌گردد. در اینصورت دیگر غیر منطقی نیست اگر دعوت جدید در جرگه اسماعیلیه حتا زمینه را برای فرا رسیدن دوره قیامت و ظهور امامی ناسخ شریعت فراهم کرده باشد و واقعه‌ای به این معنی روی داده باشد. ضدش این می‌بود که گفته می‌شد عقل فرمان می‌راند، فکر میزان است نه رأی شخص. در اینصورت نه فقط بنیاد امام، امامت و پیغمبر ماهیتاً بر می‌افتاد، بلکه بینش دینی اسلام در اصولش فرو می‌ریخت و در پیش باطنیت که یکی از شاخه‌های شیعی آن است." (۱۹).

بنابراین با وجودی که باطنیت رجوع به خرد را برای درک باطن از ظاهر ضروری می‌شمارد، لیکن از آنجا که عقل را به چنبره‌ی دین می‌کشد و منحصر به رکن راهب می‌کند، در شیرازه‌ی خویش با خرد در ستیز می‌ماند. تردیدی نیست که انحصار عقل به امام و ضرورت تعبد مؤمنان مکمل هم دیگراند که ایدئولوژی مناسب دولت دینی را برای بندگی انسان و سازمان‌دهی یک نظام طبقاتی - جنسیتی مهیا می‌کند.

با وجودی که دولت اسماعیلیان از طریق هلاکوخان منهدم شد، لیکن اندیشه‌ی باطنیه در ایران تداوم یافت. از آنجا که حکومت مغولان توجه چندانی به دین‌داری ایرانیان نداشت، فرقه‌های باطنی به صورت جنبش‌های متعدد دینی در ایران رواج یافتند. از جمله باید از تصوف که فرم مردمی و عرفان که فرم نخبه‌گرای باطنیه هستند، یاد کرد.

دومین روند تکامل دینی در اسلام فقه ظاهری است. نظریه‌پردازان و نمایندگان فرقه‌های ظاهریه در عصر مدرن اسلامیان نامیده می‌شوند. ظاهریان بر خلاف باطنیان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و از این جهت برای شریعت شأن نزول قائل نمی‌شوند. تشکیل فقه ظاهری با نام ابوحنیفه گره خورده است. او اولین فقیه بود که احکام دینی را که در قرآن، احادیث و سنت موجود بودند و جنبه‌ی قضایی و اجرایی داشتند، گرد آورد و از طریق "قیاس" و "رأی" به مواردی که اسلام به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است، بسط داد. او بنیان‌گذار فرقه‌ی سنی - حنفی محسوب می‌شود. فقهای دینی که این اسلوب را پذیرفتند، "اصحاب الرأی" لقب گرفتند. قشر دیگری از فقها که "اصحاب الحدیث" نامیده می‌شد، در اوایل با این شیوه مخالفت می‌کرد زیرا تفسیر عقلی منابع دینی و خردگرایی در حکمت الهی را شرک تلقی می‌کرد. لیکن آن‌ها نیز پس از چندی به محدودیت منابع دینی برای تدوین قوانین دنیوی اقرار کردند و

به اجبار شیوهی "قیاس" و "رأی" را پذیرفتند. اما برای تفسیر عقلی منابع دینی حدودی در نظر گرفتند و بر تفهیم تحت‌اللفظی و ظاهری آن‌ها اصرار ورزیدند. به این ترتیب، برای پیش‌گیری از اختلاف نظر و تفرقه در میان فقها استفاده از "قیاس" و "رأی" محدود به "اجماع" قشری از علمای نافذ‌الکلمه شد. فقهای که از منابع دینی به این شیوه استفاده می‌کنند، علمای ظاهریه نامیده می‌شوند. در دوران خلافت عباسیان چهار فرقه‌ی تسنن ظاهری به نام‌های حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی تشکیل شدند (۲۰).

در پایان دوران خلافت عباسیان فقهای امامیه موفق شدند که احادیث ویژه‌ی تشیع را تحت نام "اخبار" و به صورت مستقل از اهل تسنن در چهار کتاب اصولی (الکتب الاربعه) گرد آورند. این مکتوبات عبارتند از "کافی" اثر الکلینی، "فقیه" اثر الصدوق (ابن بابویه)، "تهذیب" و "استبصار" اثر الطوسی. در همین دوران ابن‌روح‌التوبختی (دومین وکیل امام دوازدهم در عصر غیبت صغرا) دکترین تشیع دوازده امامی را تدوین کرد. او از یک سو مدعی شد که امامت فقط نزد فرزندان حسین بن علی به ارث می‌رسد و به این ترتیب، امامت زید بن علی (نوه‌ی سومین امام شیعیان) را مردود کرد. از سوی دیگر مقام امامت را فقط به کسی متعلق دانست که جانشین پدرش شده و مانند اسماعیل در دوران حیات امام وقت وفات نکرده باشد. او به این شیوه، انشعاب با شیعیان زیدی (پنج امامی) و اسماعیلی (هفت امامی) که اهل تأویل بودند و به باطنیه تعلق داشتند، نهادینه کرد. به این ترتیب، تشیع ظاهریه نیز همان مسیری را پیمود که سنیان ظاهری قبل از آن طی کرده بودند (۲۱).

ظاهریان اهل تشیع چهار دوره‌ی متفاوت را از هم دیگر متمایز می‌کنند، دوران پیامبر، دوران امامان، دوران غیبت و دوران پس از ظهور مهدی. در دوره‌های اول، دوم و چهارم، پیامبر و امامان با امت مسلمانان مستقیماً در ارتباط هستند و فقط دوره‌ی سوم است که مؤمنان نیاز به هدایت دارند. ظاهریان اعتقاد دارند که در این دوره مسلمانان قادر نیستند که در دنیایی پر از هوس و گناه با گزینش خرد تکالیف دینی خود را بشناسند و انجام دهند، رستگار شوند و آموزش بیابند. به این ترتیب، فقهای ظاهریه یک توجیه دینی و اخلاقی برای هدایت امت اسلامی ایجاد می‌کنند.

بنابراین ظاهریان میان مجتهد و مقلد تفاوت قائل می‌شوند. مجتهد از مفهوم "جهد" استنتاج می‌شود و به معنی توفیق برای کسب درجه‌ی اجتهاد است. مقام اجتهاد نشانه‌ی لیاقت فقیه در استفاده از "رجع" و "قیاس" و تفسیر متون و احکام دینی است که با اتمام رساله‌ی عملیه و پس از تأیید و "اجماع" مجتهدان شناخته شده، کسب می‌شود. ظاهریان خردگرایی مقلدان در امور دینی و حکمت الهی را گناه کبیره می‌دانند. مجتهدان در برابر مجاز به استفاده از خرد هستند. لیکن از آنجا که این خرد دینی است، باید اندازه نگه دارد و حدود دین را خدشه دار نسازد. ظاهریان تفسیر منابع دینی را منحصر به مجتهدان می‌دانند و به این منوال نه تنها فرقه‌های دیگر اسلامی را طرد می‌کنند، بلکه تشیع دوازده امامی را به صورتی هم‌گون محفوظ می‌دارند.

مجتهدان از طریق تفسیر شریعت شیوه‌ی زندگی و طریقت دین‌داری مقلدان را معین می‌کنند و به این منوال از یک سو، شرع در تضاد با عرف قرار نمی‌گیرد و از سوی دیگر، استقرار هرگونه فرهنگ نوین و متقابل را در نطفه خفه می‌سازند. به این ترتیب، احکام دینی و انجام فروع دین (عبادت و شیوه‌ی یقین) با زمان متناسب می‌شوند. مجتهدان سرکردگی اجتماعی خویش را از طریق ضرورت تفسیر متون دینی برای مقلدان توجیه می‌کنند. محدودیت تعداد مجتهدان منجر به محدودیت تفاسیر دینی می‌شود و جایگاه اجتماعی و منافع مادی علمای شیعه (خمس و زکات) را به عنوان نایبان امام مستور تثبیت می‌کند.

سرکردگی دینی فقهای ظاهریه وابسته به ادعای آنها جهت تفسیر شریعت و اعمال آن برای هدایت امت اسلامی به "راه راست" است. بنابراین تفسیر قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و شریعت اسلامی برای مجتهدان یک ابزار حکومتی می‌سازد. از آنجا که قرآن مانیفست ترور و توحش است، تمامی اعمال جنایی و خشونت بربرانه‌ی مجتهدان از طریق "فی سبیل‌الله" قابل توجیه می‌شوند. در این راستا صلاحیت مجتهد برای تدوین فتوا و مبارزه با دشمنان بیرونی و درونی امت اسلامی یک نقش اساسی ایفا می‌کند. مجتهدان از طریق فتوای جهاد، مؤمنان را موظف به جنگ با دشمن بیرونی می‌کنند و به وسیله‌ی فتوای قتل، دشمنان خویش را تکفیر و نابود می‌سازند. تحقق این سیاست با نیابت امام مستور و ضرورت هدایت امت اسلامی توجیه می‌شود که از یک سو سازمان‌دهی دارالاسلام را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر مسلمانان را برای شرکت در دارالحرب بسیج می‌کند. لیکن خشونت عریان مجتهدان نه به معنی استقرار یک رابطه‌ی استبدادی با مقلدان است و نه بدون تفاوت میان خشونت بدنی و روحی قابل فهم می‌شود.

خشونت بدنی مجتهدان از طریق صدور فتوا و تهییج مسلمانان برای اجرای آن اعمال می‌شود. خشونت روحی در برابر نتیجه‌ی توفیق مجتهدان در تشکیل درک روزمره‌ی دینی است که از طریق سلطه بر زبان و مفاهیم اجتماعی میسر می‌شود. مجتهدان نخست به وسیله‌ی تفسیر، مفاهیم اجتماعی را از مضمون واقعی آنها تو خالی کرده و با زبان روزمره‌ی دینی تحریف می‌کنند. سپس آنها را به اساطیر "معصوم" دینی نسبت داده و به این منوال از یک سو اعتقاد به اسلام را معیار فرجام و رستگاری مؤمنان می‌سازند و از سوی دیگر به جهان درونی مؤمنان رسوخ کرده و درک روزمره‌ی مسلمانان و افکار عمومی را به سلطه‌ی خویش می‌کشند.

از آنجا که زبان روزمره، تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو را بیان می‌کند و جهان درونی سوبیکتیو را با آن پیوند می‌دهد، نه تنها تمامی اهداف و آرمان‌های انسانی با زبان روزمره‌ی دینی بیان می‌شوند، بلکه جهان بینی و درک روزمره جنبه‌ی دینی به خود گرفته و فراگیر می‌شوند. به این ترتیب، ظلمت اسلام بر جهان درونی مسلمانان چیره می‌شود و شرایط بندگی و اسارت آنها را در پیشگاه الله و نایبان امام مستور مهیا می‌سازد. برای مسلمان دیگر هیچ‌گونه خلوت‌گاهی جهت شک و تردید در حکمت الهی و نقش روحانی مجتهدان ظاهریه باقی نمی‌ماند. مسلمان مبهوت در نظم بهت زده‌ی امت اسلامی قرار می‌گیرد. تقوا به معنی پذیرش تسلیم و عبادت به صورت رکوع و سجود روزانه در نماز به معنی تمرین بندگی است. تنها راه گریز از تسلیم و بندگی الله و خشونت روحی مجتهدان، شکست اختناق جهان درونی و در نتیجه ارتداد است. از این به بعد خشونت بدنی گریبان گیر معترض می‌شود.

از آنجا که اجتهاد در انحصار یک فقیه نیست و میان مجتهدان یک پلورالیسم درونی وجود دارد، برای مقلدان ممکن است که به مجتهدان دیگر روی بیاورند. به غیر از این وابستگی مادی مجتهدان به مقلدان است. از این رو، مجتهد باید در تفسیر شریعت مصلحت‌گرایی کند و برای حفظ منافع مادی و جایگاه دینی خویش نیازهای مقلدان را در طریقت خویش بازتاب دهد. در واقع تمامی فعالیت مجتهدان برای تفسیر طریقت فقط این هدف را دنبال می‌کند که تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو با مفاهیم و زبان روزمره‌ی دینی بیان شوند و سلطه‌ی مجتهدان بر جهان درونی سوبیکتیو پا بر جا بماند. بنابراین از طریق مصلحت‌گرایی سلطه‌ی فرهنگی، هنری، حقوقی و سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک مجتهدان برای حفظ منافع مادی خویش و تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی محفوظ می‌ماند.

مصلحت‌گرایی مجتهدان مستند به قرآن است. با وجودی که قرآن خوردن گوشت مردار، خون، گوشت خوک و هر چه را به اسم خدا ذبح نشده باشد، ممنوع اعلان می‌کند، لیکن اگر جان یک مسلمان در خطر قرار گیرد، اشکالی در خوردن آن‌ها نمی‌بیند. برای نمونه در سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۷۳ آمده است.

"به تحقیق حرام گردانید خدا بر شما مردار و خون و گوشت خوک را و هر چه را که به اسم غیر خدا کشته باشند، پس هر کس به خوردن آن‌ها محتاج شود در صورتی که به آن تمایل نداشته از اندازه‌ی سد رمق نیز تجاوز نکند، گناهی بر او نخواهد بود که به قدر احتیاج صرف کند، محققاً خدا آمرزنده و مهربان است."

به همین منوال قرآن مکرراً در آیه‌های متفاوت مسلمانان را تهدید می‌کند که با کافران، منافقان، عیسویان و یهودیان دوستی نکنند. لیکن هم زمان مصلحت‌گرایی را یک امر دینی می‌داند و اگر مسلمانان در اقلیت باشند، اشکالی در دوستی با آن‌ها نمی‌بیند. برای نمونه در سوره‌ی آل عمران (۳) آیه‌ی ۲۸ آمده است.

"باید اهل ایمان مؤمنان را وا گذاشته از کافران دوست گیرند، هر کس چنین کند رابطه‌اش با خدا بریده است، مگر برای بر حذر بودن از شر آن‌ها و خدا شما را از عقاب خود می‌ترساند..."

قرآن حتا انکار خداوند را اگر با اجبار صورت بگیرد و به مصلحت مؤمن باشد، قابل مجازات نمی‌داند. برای نمونه در سوره‌ی النحل (۱۶) آیه‌ی ۱۰۶ آمده است.

"هر آن‌کس بعد از آن‌که به خدا ایمان آورده باز کافر شد، نه آن‌که به زبان از روی اجبار کافر شد و دلش در ایمان ثابت باشد (...). بلکه به اختیار و با رضا و رغبت و هوای نفس دلش آکنده به ظلمت کفر گشت بر خشم و غضب خدا و عذاب سخت دوزخ خواهد بود."

بنابراین مصلحت‌گرایی مجتهدان در تفسیر شریعت توجیه دینی دارد و در کنار تعرض (ترور و توحش) بنیان دیگر اجتهاد را می‌سازد. لیکن مصلحت‌گرایی فقط به معنی یک خردگرایی دینی است که با نسبی‌گرایی (ایدئولوژی لیبرالیسم) در تضاد قرار دارد. هستی‌شناسی نسبی‌گرایی دنیوی و بر خرد بشری استوار است و به همین دلایل برای اعتبار ارزش‌ها و شناخت بشری و روابط اجتماعی زمان و مکان قائل می‌شود. لیکن بنا بر اعتقاد مسلمانان الله هستی را از نیستی آفریده و خالق زمان، مکان و ماده (طبیعت) است. بنابراین مصلحت‌گرایی ظاهریه نه قادر می‌شود و نه مدعی است که اعتبار قرآن و شریعت را در بستگی به زمان و مکان ارزیابی کند و برای آن‌ها شأن نزول قائل شود. مصلحت‌گرایی فقط یک عقب‌نشینی برنامه‌ریزی شده برای حفظ جایگاه اجتماعی مجتهد و تجدید قوا جهت تعرض دوباره به فرودستان جامعه است، فقط واکنشی در یک اوضاع تدافعی است که مجتهد و طبقه‌ی حاکم در آن قرار گرفته‌اند. بنابراین مصلحت‌گرایی نه منجر به تعویض اندیشه مجتهدان پیرامون اصول دینی می‌شود و نه مانعی برای ادعای آن‌ها جهت هدایت امت اسلامی تا ظهور مهدی می‌سازد.

تقیه اوج مصلحت‌گرایی در تشیع ظاهریه است که کتمان اعتقاد دینی و انکار ادعای هدایت امت اسلامی را معنی می‌دهد. ششمین امام شیعیان، جعفر صادق (وفات در سال ۷۶۵ میلادی) بنیان‌گذار تقیه به شمار می‌رود. او در برابر سرکوب و حشیانه‌ی دولت عباسیان مدعی شد که سرکردگی امام به وسیله‌ی دو اصل ایجاد می‌شود. اولی "نسب" است.

یعنی پس از پیامبر، علی جانشین او و اولین امام امت محسوب می‌شود. سپس مقام امامت به فرزند مشترک او با فاطمه به ارث می‌رسد در حالی که امام وقت و ارث امامت را معین می‌کند. دومی "علم" است که در ارتباط با تسلط بر منابع و متون دینی کسب می‌شود. لیکن جعفر صادق به مصلحت خود و شیعیان تقیه را اتخاذ کرد و سرکردگی عباسیان را مستقیماً مورد پرسش قرار نداد. به این ترتیب، امام جعفر صادق منکر مشروعیت خلافت عباسیان شد بدون این‌که ادعای خود را علنی کند و یا ضرورتی برای قیام ببیند (۲۲).

اسلام و سیاست در فرقه‌های باطنی و ظاهری

باطن‌یان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و با در نظر داشتن شأن نزول برای "آیات الهی" اعتبار شریعت را محدود به زمان و مکان می‌کنند. در صدر امت باطنیان رکن تأویل قرار دارد که به گمان مؤمنان تحت عنایت الهی است. رکن راهب از طریق خرد دینی که مخاطب کلام الله است، باطن قرآن را از ظاهر آن برای طریقت مؤمنان تأویل می‌کند، بدون این‌که بر شیوه‌ی زندگی و دین‌داری مؤمنان مستقیماً نظارت داشته باشد. بنابراین رابطه‌ی مؤمن با خدا یک رابطه‌ی باطنی و شخصی است که از طریق مراسم دینی (دبرک و سماع) ایجاد می‌شود. ادعای رکن راهب برای دستیابی به باطن کلام الله به او یک قدرت غیر قابل تصور می‌دهد زیرا او را فرای شریعت مستقر می‌سازد. سرکردگی دینی رکن راهب برای تعیین طریقت و اعمال شریعت او را مالک جان، مال و ناموس مؤمنان می‌کند. لیکن از آن‌جا که باطنیان نه منابع دینی رده بندی شده دارند و نه نیازی در بسیج قشری از نظریه‌پردازان دینی (مجتهدان) می‌بینند، قادر نمی‌شوند که دراز مدت یک نظام طبقاتی - جنسیتی را از طریق دین توجیه کرده و با اعمال شریعت بر فرودستان جامعه تحمیل کنند. به غیر از این، اندیشه‌ی جهان‌گریزی رادیکال باطنیان توجیه تشکیل یک دولت دنیوی را که به صورت مرکزی اداره می‌شود و بر اندیشه‌ی جهان‌سلطه‌ای استوار است، ممکن نمی‌کند. بنابراین دکترین باطنیان، یعنی قرآن "کلام مخلوق الله" سرانجام به اضمحلال سرکردگی دینی، دنیوی شدن مؤمنان و رهایی آن‌ها از بند شریعت و رکن راهب و سرانجام پاشیدگی امت مؤمنان می‌انجامد در حالی که استقرار و اداره‌ی یک دولت اسلامی احتیاج به یک ایدئولوژی واحد، به قشری از نظریه‌پردازان دولتی و سلسله مراتب و دستگاه دیوان‌سالاری دارد.

ظاهریان در برابر قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و اعتبار شریعت را وابسته به زمان و مکان نمی‌کنند. اجماع مجتهدان برای هدایت اشتراکی امت اسلامی تا ظهور امام مستور، به ساختار دینی ظاهریان یک پلورالیسم داخلی می‌دهد. مجتهدان از طریق تفسیر ظاهری شریعت، طریقت مقلدان را معین کرده و مستقیم بر رعایت آن نظارت می‌کنند. با وجودی که تشیع ظاهریه منجر به پراکندگی سرکردگی دینی می‌شود، لیکن نظارت مستقیم مجتهدان بر مؤمنان برای استقرار نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و به صلابه کشیدن فرودستان جامعه به کمال می‌رسد. به بیان دیگر، تفسیر ظاهری شریعت برای مجتهدان یک ابزار حکومتی می‌سازد که برای محفوظ داشتن منافع مادی خویش و طبقه‌ی حاکم فرودستان جامعه را به بندگی دین و آئین اسلامی بکشند. بنابراین دکترین ظاهریان نه تنها یک ایدئولوژی مناسب برای تشکیل دولت، یعنی "تهادی مختص به سازمان‌دهی نظام طبقاتی" مهیا می‌کند، بلکه فرودستان جامعه را تحت فرمان و نظارت نظریه‌پردازان دولت دینی، یعنی مجتهدان قرار می‌دهد.

بنابراین غیر منتظره نیست که شاه اسماعیل صفوی با وجودی که صفویان اهل تصوف و باطنی بودند، شیعه‌ی دوازده امامی را دین رسمی ایران اعلام کرد. تشیع ظاهریه نه تنها یک سلسله مراتب را برای تشکیل و اداره‌ی دولت دینی در

اختیار صفویان می‌گذاشت، بلکه یک ایدئولوژی متخاصم برای دولت و یک هویت دینی برای انبوه مردم و تهییج آن‌ها در برابر عشایر اهل تسنن (ازبکان و ترکمنان) و امپراطوری سنی عثمانی می‌ساخت (۲۳).

از آن‌جا که حکومت صفوی مجبور بود که بنا بر مذهب رسمی کشور دادگاه‌های شرع را تشکیل دهد و از آن‌جا که اغلب مردم ایران یا اهل تسنن شافعی و حنفی بودند و یا از طریق فرقه‌های باطنی مانند شیعه‌ی زیدیه، شیعه‌ی اسماعیلیه، تصوف و عرفان به اسلام ایمان داشتند، دولت صفوی سفیرانش را به جنوب لبنان و مناطق غربی اردن (جبال امیل)، بحرین، قطر و عراق گسیل کرد که علمای تشیع دوازده امامی را برای مهاجرت به ایران و همکاری با دولت شیعه‌ی صفوی متقاعد کنند (۲۴). لیکن استقرار مجتهدان در نظام دیوان‌سالاری خود به خود قادر نبود که تمامی آن‌ها را در دولت دینی ادغام کند. پراکندگی سرکردگی دینی و رقابت مجتهدان از یک سو و زمینه‌ی مادی مستقل از دولت مرکزی از سوی دیگر، عواملی بودند که مجتهدان را متمایل به تشکیل یک ساختار "دولت در دولت" می‌کردند. پس از استقرار دولت صفوی جنگ داخلی با اهل تسنن و باطنیان آغاز شد. مجتهدان تشیع ظاهریه برای اولین بار در تاریخ خویش مجهز به قوه‌ی مجریه‌ی دولتی شدند که هر گونه مراسمی را که در تقابل با دین و آئین آن‌ها قرار داشت به خاک و خون بکشند. حکومت صفوی برای ترویج تشیع دوازده امامی در ایران دسته‌های "امر به معروف و نهی از منکر" تشکیل داد و آن‌ها را برای ارباب مردم و سرکوب اهل تسنن راهی مناطق مسکونی و بازار کرد. پیشاپیش دسته‌ها، تیرانیان و تبرداران قرار داشتند که توسط اوباش چماق‌بدست و طلاب شیعه همراهی می‌شدند. تیرانیان به نخستین خلفای دولت اسلامی مانند ابوبکر، عمر و عثمان دشنام می‌دادند و عامه‌ی مردم موظف بود که برای حفظ جان، مال و ناموس خویش در تأیید آن‌ها "بیش باد و کم مباد" بگویند (۲۵).

همزمان دولت صفوی برای ابراز قدرت و ارباب اهل تسنن و باطنیت مراسم عاشورا و تاسوعا را سازمان‌دهی کرد. سینه‌زنان، زنجیرزنان و قمه‌زنان در کوچه‌ها به راه افتادند و تبلیغات دینی به صورت نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی به اوج خود رسیدند. در حالی که سرکوب اهل تسنن در ایران جنبه‌ی سیاسی داشت، تخریب خانقاه‌های صوفیان و باطنیان از طریق دین توجیه می‌شد. مجتهدان ظاهریه نه قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانستند و نه شیوه‌ی تأویل آن‌را برای بندگان خدا می‌پذیرفتند. به اعتقاد آن‌ها فقط الله از باطن قرآن با خبر است. برای نمونه در سوره‌ی آل عمران (۳) آیه‌ی ۶ شیوه‌ی تأویل برای انسان تکذیب می‌شود.

"اوست خدائیکه قرآن را بتو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که آنها و مرجع دیگر آیات کتاب خواهد بود و برخی دیگر آیاتیت متشابه تا آنکه گروهی که در دلشان سیل به باطل است از پی تشابه رفته تا بتأویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه‌گری پدید آرند در صورتیکه تأویل آن جز خدای کسی نداد و اهل دانش گویند ما همه آن کتاب گردیدیم که تمام محکم و تشابه آن از جانب پروردگار ما آمده و به این دانش و بر این معنی (که آیات قرآن همه از جانب خداست) تنها خردمندان آگاهند."

در کنار توجیه دینی برای سرکوب اهل تسنن و باطنیت، مجتهدان تشیع ظاهریه برای سروران خود آیات قرآن را تحریف و تفسیر می‌کردند و داستان‌های دینی می‌ساختند. شاهان صفوی را "فرستاده‌ی الله"، "معصوم" و "رابط مهدی" خطاب می‌کردند، سلطنت را "ختم نبوت" و "کمال ولایت" می‌نامیدند و سجده و عبادت ظل‌الله فی‌الارض را جایز می‌شمردند (۲۶).

بدیهی است که توجیه دینی مقام ولایت برای شاهان صفوی آن‌ها را مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌ساخت و مالک جان، مال و ناموس فرودستان جامعه می‌کرد. لیکن دکترین قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" اعتبار شریعت را به زمان و مکان محدود نمی‌ساخت و به اجبار تصویب قوانین شرعی و عرفی و اتخاذ تصمیم‌های دولتی را وابسته به اجماع مجتهدان تشیع ظاهریه می‌کرد. در نتیجه، دولت اسلامی همواره نیازمند به قشری از کارشناسان علوم دینی می‌شد که "مفاهیم الهی" را برای زندگی دنیوی مؤمنان و اعمال احکام دولتی و عرفی تفسیر کنند. بنابراین چاپلوسی و ابراز حسن نیت مجتهدان به شاهان صفوی در برابر آن جایگاه اجتماعی بود که آن‌ها به عنوان نظریه‌پردازان دولت شیعه‌ی دوازده امامی و قشری از طبقه‌ی حاکم به دست آورده بودند. مجتهدان تشیع ظاهریه اداره‌ی دادگاه‌های شرع، مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه را به عهده گرفتند و از طریق آموزش دینی "خرد" ایرانیان را نسل پس از نسل به چنبره‌ی اسلام کشیدند. هر که خواهان جاه و مقام بود، هر که خواهان ارتقاء در دیوان‌سالاری می‌شد و هر که به دنبال جایگاهی در طبقه‌ی حاکم بود، باید متون دینی را می‌آموخت و خردش را محدود به تفسیر مجتهدان تشیع ظاهریه می‌ساخت. از آنجا که حکومت صفوی زمین‌های اوقاف را در اختیار مجتهدان گذاشت، آن‌ها آقاخوانده لقب گرفتند که به معنی مالک بود. آن‌ها در بازار کاشانه گزیدند و با حمایت دولت محضر را برای تأیید مدارک اداری (ارث) و تنظیم روابط اجتماعی (وصلت زوجی) سازمان‌دهی کردند. به این ترتیب، علمای شیعه با استفاده از درآمد اوقاف و با دریافت سهم امام مستور (خمس و زکات) از بازاریان به منابع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی دست یافتند. پیوند خانوادگی مجتهدان با بازاریان نه تنها همبستگی اقتصادی و اجتماعی آن‌ها را تشدید، بلکه پشتوانه‌ی مادی مستقل آن‌ها را از دولت مرکزی تضمین می‌کرد. به مرور زمان منبر نماز جمعه، تزیه خوانی و روضه خوانی به صورت نهادهای تبلیغاتی به انحصار آن‌ها درآمد. ادعای مجتهدان برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آن‌ها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد. به غیر از این قوه‌ی مجریه‌ی مجتهدان تشیع ظاهری بود که شامل لوطیان و میدانیان بازاری می‌شد که در مراسم عاشورا و تاسوعا به سینه زنی، زنجیر زنی و قمه زنی می‌پرداختند.

به این ترتیب با تشکیل زیربنای مادی مستقل، نهادهای دینی مستقل و روبنای ایدئولوژیک مستقل، مجتهدان تشیع ظاهریه به صورت یک دولت مستقل از دولت صفوی در ایران نهادینه شدند. دلیل تسلط مجتهدان تشیع ظاهریه بر صوفیان، عرفانیان و سنیان و تداوم شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور نیز همین ساختار "دولت در دولت" اسلامی است که با وجود پراکندگی سرکردگی دینی، علمای دینی را در برابر دولت مرکزی همبسته می‌سازد (۲۷). از طریق همین ساختار اجتماعی و با رجوع به دین رسمی کشور است که مجتهدان تشیع ظاهریه با استفاده از زبان روزمره، درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و از طریق آن بر فرهنگ و افکار عمومی ایرانیان تسلط می‌یابند. همان گونه که آرامش دوستدار در نقد فرهنگ دینی به درستی طرح می‌کند،

"دین، هرگاه در فرهنگ مستولی باشد ساحتی‌ست برتر از برآیند نیروهای متناظر یا متعارض آن، ساحتی که به سبب سرمنشأ آن جهانی‌اش نه فقط رستگاری اخروی فرد و جمع را تضمین می‌کند، بلکه عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی اینجهانی افراد می‌داند، بعضی حکم مرجع را برای ارزش‌های حسی، فکری و اخلاقی آنها دارد. با سیطره دینی آنجا سر و کار داریم که دین مانع هر گونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزشهای خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد." (۲۸) .

ساختار "دولت در دولت" اسلامیان، تسلط فرهنگی و سیطره‌ی دینی مکمل همدیگر هستند، همان‌گونه که خشونت بدنی و خشونت روحی مجتهدان تشیع ظاهریه از همدیگر جدایی ناپذیرند. مجتهدان از یک سو به وسیله‌ی تفسیر و زبان روزمره برای انبوه مردم آگاهی وارونه و درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و انسان‌ها را از طریق روحی به بردگی خویش و انفعال سیاسی می‌کشند و از سوی دیگر سرکوب هر جریانی و قتل هر کسی را تدارک می‌بینند که در برابر اهداف سیاسی و منافع مادی آن‌ها قرار بگیرد. لیکن توفیق کامل این برنامه فقط تا زمانی ممکن می‌شود که قوه‌ی مجریه‌ی دولتی در اختیار مجتهدان قرار گیرد که هر نظریه‌ی دینی و هرگونه محل تجمعی که دکنترین طبقاتی - جنسیتی اسلامی، منافع طبقه‌ی حاکم و مشروعیت دولت تشیع جعفری دوازده امامی را مورد پرسش قرار می‌دهند، نابود سازند. بنابراین غیر منتظره نیست که نهادینه شدن تشیع ظاهریه در ایران با سرکوب و کشتار مؤمنان فرقه‌های دیگر اسلامی همراه بود. با پشتیبانی قوه‌ی مجریه مساجد اهل تسنن و خانقاه‌های صوفیان تخریب می‌شدند و عرفانیان به عنوان نظریه‌پردازان جنبش‌های الحادی به قتل می‌رسیدند.

این تعرض پس از کسب مقام امام جمعه‌ی اصفهان توسط سید محمد باقر مجلسی (وفات ۱۶۹۹ میلادی) به اوج خود رسید. سرکوب اهل تسنن در افغانستان منجر به قیام عشایر سنی شد. شورش‌گران سنی پس از فتح هرات تمامی شیعیان را که موفق به فرار نشده بودند، به قتل رساندند و به سرکردگی عشیره‌ی خلجی برای سرنگونی دولت شیعه‌ی صفوی به سوی اصفهان تاختند. عشایر سنی در مسیر فتح پایتخت صفوی تمامی مساجد شیعیان را ویران کردند و اهل تشیع را به خاک و خون کشیدند. پس از فتح اصفهان شاه سلطان حسین مصلحت‌گرایی را به نفع خویش دید و با دست خود پایتخت و تاج و تخت شاهنشاهی را به محمود افغان تقدیم کرد (۲۹).

به این ترتیب، دولت شیعه‌ی دوازده امامی صوفیان سرنگون شد، بدون این‌که محمود افغان دولتی پایدار جایگزین آن سازد. پس از چندی افغانیان به ممالک خویش بازگشتند و حکومت‌های منطقه‌ای زمام امور را به دست گرفتند. پس از سرنگونی دولت صفوی دیگر قدرت اجرایی پشتیبان مجتهدان تشیع ظاهریه نبود که اعتقاد دینی خویش را بر دیگران تحمیل کنند. تحت چنین اوضاعی از یک سو فرقه‌های باطنیه مانند تصوف و عرفان دوباره رونق گرفتند. بخصوص فرقه‌ی تصوف نعمت‌الهی تا اواخر قرن ۱۸ در ایران ترویج شد. صوفیان این فرقه به تشیع اعتقاد داشتند و با رجوع به منابع باطنیه ادعای مجتهدان را برای هدایت امت اسلامی و اعمال شریعت انکار می‌کردند. از سوی دیگر، فرقه‌ی تشیع ظاهری "اصحاب الاخبار" به بازار دینداری راه یافت. در صدر اخباریان شیخ محمد امین استرآبادی (وفات ۱۶۲۳) قرار داشت که تمایز میان مجتهد و مقلد را یک انحراف دینی قلمداد می‌کرد. اخباریان بر اولویت "نقل" بر "عقل" تأکید می‌کردند و منابع دینی مانند قرآن و اخبار تشیع را مستقیم و بدون تفسیر مجتهدان قابل استفاده می‌دانستند. به اعتقاد اخباریان "عقل" نمی‌تواند معیار ارزیابی و استنتاج شریعت شود زیرا که اشتباه پذیر است.

نظریه‌ی فرقه‌ی اخباری مجتهدان تشیع ظاهریه را خلع سلاح می‌کرد و منافع مادی و شأن اجتماعی آن‌ها را مختل می‌ساخت. استرآبادی مدعی بود که انسان با وجود حقارت خویش مجاز نیست که برای استخراج قوانین الهی به قرآن رجوع کرده و از "عقل" استفاده کند. این امر فقط به معصومان، یعنی پیامبر اسلام و امامان شیعه اختصاص دارد و مجتهدان از معصوم نیستند. استفاده‌ی مؤمنان از آیات قرآن فقط وقتی جایز شمرده می‌شود که از طریق یک حدیث

نبوی و یا امامی تأیید شده باشد. اخباریان از مؤمنان می‌خواستند که برای انجام آئین دینی مستقیم به کتب احادیث رجوع کنند هیچ فردی را به عنوان فقیه و مرجع تقلید واسط خویش و الله قرار ندهند (۳۰).

در برابر فرقه‌ی اخباریه و صوفیان نعمت‌الهی اصولیان قرار داشتند. تشکیل فرقه‌ی شیعه‌ی اصولیه به سید محمد باقر مجلسی نسبت داده می‌شود. پس از سرنگونی دولت صفوی منافع مادی مجتهدان تشیع ظاهریه در خطر بود زیرا متولیان اوقاف قادر نبودند که بدون حمایت قوای انتظامی خراج زمین‌های اوقاف را جمع‌آوری کرده و میان علمای دینی توزیع کنند. مجلسی به عنوان یکی از سرکردگان دینی مدعی شد که فقط مجتهدان تشیع دوازده امامی مجاز هستند که تا وقت ظهور امام مستور، سهم امام را دریافت کنند. لیکن این ادعا باید به صورت شرعی توجیه می‌شد. بنابراین مجلسی مجتهدان را نیز مجاز دانست که به عنوان نایبان امام مستور، مؤمنان را به گذاشتن نماز مجبور کنند (۳۱). فرقه‌ی اصولیه بعدها به وسیله‌ی شیخ محمد باقر بهبهانی (وفات ۱۸۰۳) تکمیل شد. او مدعی بود که حتا امام مستور نیز از وقت ظهور خویش آگاه نیست و به این ترتیب، برای دولت مرکزی "مشروعیت مشروط" قائل شد و آنرا تحت نظارت مجتهدان قرار داد. بنابراین مشروعیت حکومت دنیوی وابسته به اجرای قوانین جزایی و شرعی شد که به این شیوه نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی تشکیل و از آن پاسداری شود. به این ترتیب، راه برای مجتهدان تشیع ظاهریه گشوده شد که از یک سو، به مقام و مسند دیوان‌سالاری دست بیابند و نفوذ سیاسی خود را توسعه بدهند و از سوی دیگر، بنا بر منافع مادی و قشری خویش برای دولت دنیوی مشروعیت بسازند و یا آنرا به کلی انکار کنند. فراتر از این بهبهانی مبانی دینی فرقه‌ی اصولیه را به مراتب صریحتر از گذشته تدوین کرد و قشر بزرگی از طلاب را تعلیم داد. او میان "فکر" و "ذکر"، "تعقل" و "تعبد" به صورت رادیکال تفکیک قائل شد. سپس "فکر" را در حدود منابع دینی تشیع ظاهریه قرار داد و منحصر به مجتهد کرد، در حالی که مقلد موظف به تعبد از مجتهد شد. بهبهانی در زمان حیات خویش یک سازمان تروریستی از لوطیان و میدانیان بازاری تشکیل داد که خانقاه‌های صوفیان را تخریب کرده و به آتش می‌کشیدند. او در تاریخ ایران به درستی صوفی‌کش نام گرفت. سلطه بر اخباریان از جمله "افتخارات" دیگر او بود که از طریق تدریس شیوه‌ی کسب اجتهاد در حوزه‌ی علمیه میسر شد. در همین دوران مکتوبات مهم تشیع ظاهریه منتشر شدند و با رجوع به آن‌ها ادعای مجتهدان فرقه‌ی تشیع اصولیه برای هدایت امت اسلامی تا ظهور مهدی مستدل‌تر شد. از جمله باید از "وافی" نوشته‌ی محسن فیض کاشانی (وفات ۱۶۸۰)، "واضیل اش شیعه" نوشته‌ی هور ال‌امیلی (وفات ۱۶۶۲) و "بهارالانور" نوشته‌ی سید محمد باقر مجلسی (وفات ۱۶۹۹) یاد کرد. هر سه کتاب شامل احادیث امامیان می‌شوند که از چهار کتاب اصولی (الکتاب الاربعه) تشیع برداشت، دوباره منظم و با مقدمه و تفسیر منتشر شده‌اند (۳۲).

به غیر از مکتوبات تشیع ظاهریه، زیربنای مساعد اقتصادی (درآمد اوقاف، خمس و زکات بازار) و ساختار "دولت در دولت" اسلامیان و به خصوص قدرت دولت مرکزی شیعه‌ی دوازده امامی بود که مجتهدان فرقه‌ی تشیع ظاهری اصولیه در ایران بر باطنیان و اخباریان غلبه کردند. در همان دورانی که نهادینه شدن فرقه‌ی شیعه‌ی اصولیه به صورت "دولت در دولت" به پایان رسید و سلطه‌ی دینی به دست مجتهدان تشیع ظاهریه افتاد، عشیره‌ی قاجار پس از فروپاشی حکومت زندیان (۱۷۵۰ تا ۱۷۷۹ میلادی) زمام امور در ایران را به دست گرفت. اولین پادشاه سلسله‌ی قاجار، آقا محمد خان، در سال ۱۷۷۵ میلادی تاجگذاری کرد. او بر خلاف شاهان صفوی چندان تمایلی به استفاده از تشیع جعفری دوازده امامی برای توجیه مشروعیت دولت خویش نداشت.

بدیهی است که اوضاع موجود باب طبع علمای فرقه‌ی اصولیه نبود. لیکن مجتهدان تشیع ظاهریه در ایران به تجربه آموخته بودند که برای تحکیم جایگاه طبقاتی و تضمین منافع مادی خویش نیاز به یک دولت مقتدر مرکزی دارند. قوای متمرکز اجرایی نه فقط جهت پاسداری از منافع مادی روحانیان ضروری بود، بلکه از ایران به عنوان کشور شیعه‌ی دوازده امامی در برابر تعرض دولت‌های سنی مذهب محافظت می‌کرد. بنابراین مجتهدان تشیع ظاهریه بدون این‌که آقا محمد خان برای همکاری آن‌ها با دولت قاجار ارزشی قائل باشد، برای حکومت مرکزی مشروعیت دینی می‌ساختند. در همان حال دادگاه‌های شرع چون گذشته در اختیار علمای شیعه بود و مشروعیت نظام بستگی به اعمال بی چون و چرای شریعت داشت (۳۳).

پس از این‌که حاجی میرزا آقاسی به مقام وزارت رسید، عرصه بر مجتهدان تشیع ظاهریه تنگ شد. او از یک خانواده‌ی گرجی بود که به تصوف اعتقاد داشت. به فرمان او مراکز صوفیان در کرمان، نائین، بستام و تربت جام نوسازی شدند و باطنیان به منزلت اجتماعی و مقام‌های دیوان‌سالاری رسیدند. پس از بازسازی مقبره‌های اتابک و شبستر زائران باطنیه برای رستگاری به سوی این اماکن راهی شدند. مراسم دینی صوفیان سلطه‌ی اجتماعی مجتهدان تشیع ظاهریه را مورد پرسش قرار می‌داد و مقاومت آن‌ها را به دنبال داشت. برای نمونه در اصفهان حاج سید محمد باقر صفقی یک ارتش از لوطیان و میدانیان بازاری سازمان‌دهی کرده بود و از سال ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ میلادی در برابر دولت مرکزی مقاومت می‌کرد. با این وجود باطنیان سنت خویش را تا اواخر قرن ۱۹ میلادی به وسیله‌ی ملاهادی سبزواری (وفات ۱۸۷۸) و جلال‌الدین آشتیانی حفظ کردند. این دو تن با رجوع به میرداماد، ملاصدرا و شاگردان آن‌ها مانند فیض کاشانی و عبدالرضا لاهیجی و با استفاده از فلسفه‌ی فارابی و ابوسینا انگیزه‌ی تدوین "حکمت الهی" را داشتند که "حقیقت دین" را از طریق "برهان" و "یقین" اثبات کنند (۳۴).

دکترین باطنیه که قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌داند و با در نظر داشتن شأن نزول برای "آیات الهی" اعتبار شریعت را محدود به زمان و مکان می‌کند، در اوضاع بحرانی مروج نزدیکی زمان ظهور امام مستور برای نسخ شریعت می‌شود. این دیدگاه به صورت فرقه‌های شیخیه و بابیه در ایران بروز کرد. بنیان‌گذار فرقه‌ی شیخیه احمد احسائی (وفات ۱۸۲۶ میلادی) نام داشت. شیخیان به "وحدت ناطق" اعتقاد داشتند و در سنت باطنیان برای قرآن و شریعت شأن نزول قائل می‌شدند. شیخیان همواره ترویج می‌کردند که زمان ظهور امام مستور برای نسخ شریعت نزدیک است. امام شناسی و تفاوت میان "وجود معنوی" و "وجود جسمی" مبانی فرقه‌ی شیخیه را می‌سازند. بنابراین به اعتقاد شیخیان همیشه یک "شیعه‌ی کامل" وجود دارد که با امام غایب در تماس روحانی است. شعور معنوی و درجه‌ی ایمان "شیعه‌ی کامل" در دوستی و اتحاد با تمامی دوستان چهارده معصوم و دشمنی با دشمنان آن‌ها معین می‌شود. او "قطب زمینی" و امام غایب "قطب آسمانی" است. احسائی در تدوین فرقه‌ی شیخیه و در سنت باطنیان به سه اصول دینی مانند توحید، نبوت و امامت، رکن رابع را افزود که در واقع همان رکن راهب برای تأویل باطن از ظاهر قرآن است.

پس از وفات شیخ احمد احسائی، شیخ سید کاظم رشتی جانشین او شد. او در اوایل تمایل داشت که خودش را به عنوان باب (رابط امام مستور) به جماعت مسلمانان معرفی کند، اما بعداً منصرف شد. پس از وفات او سه تن از شاگردانش به نام‌های حاج محمد کریم کرمانی، میرزار شفیع تبریزی و شیخ سید علی محمد شیرازی (وفات ۱۸۵۰ میلادی) مدعی رهبری فرقه‌ی شیخیه شدند. در سال ۱۸۴۴ میلادی شیخ سید علی محمد شیرازی ادعا کرد که باب امام مستور است و به این ترتیب، فرقه‌ی بابیه را بنیان گذاشت. او شریعت اسلام را نسخ کرد و شریعت نوینی را به جماعت

مؤمنان ارائه داد که به عنوان "بیان فارسی" تدوین شده بود. دین و آئین نوین در اجلاس بدشت (۱۸۴۸ میلادی) پس از نسخ شریعت اسلام از طریق نظریه‌پردازان فرقه‌ی بابیه برای مؤمنان اعلان شدند (۳۵).

از آنجا که جنبش بابیان انبوه فرودستان جامعه را در بر می‌گرفت و جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی درباریان و اسلامیان را مورد پرسش قرار می‌داد، اقتدار طبقه‌ی حاکم برای سرکوب مؤمنان و انهدام این فرقه متحد شدند. با وجودی که باب و اغلب بابیان به قتل رسیدند، لیکن بابیان پس از انشعاب در فرقه‌های متفاوت اندیشه‌ی ظهور مهدی را در ایران به صورت سری ترویج کرد.

پس از سرکوب فرقه‌ی بابیه، مجتهدان تشیع ظاهری و درباریان قاجار به ضرورت وحدت برای حفظ جایگاه و منافع طبقاتی خویش پی بردند. لیکن با گسترش زندگی شهری و عمومیت نظام سرمایه‌داری جنبش‌های اجتماعی مانند تنباکو و مشروطه در برابر نظام استبدادی شاهان قاجار بروز کردند. انگیزه‌ی این جنبش‌ها مدرنیزاسیون اجتماعی و اقتصادی بود که قانونمندی دولت و قانونمندی جامعه را در بر می‌گرفت. بخشی از مجتهدان تشیع ظاهریه نیز برای حفظ منافع مادی خویش و تحکیم سلطه‌ی اجتماعی روحانیان در این جنبش‌ها شرکت داشتند و به اجبار در برابر دولت مرکزی قرار گرفتند. لیکن درگیری اصولی میان مجتهدان تشیع ظاهریه و دولت مرکزی در دوران سلطنت شاهان پهلوی به وقوع پیوست.

رضا شاه از طریق مدرنیزاسیون کشور نهاد "دولت در دولت" اسلامیان را ضعیف کرد بدون این‌که آن را به کلی منهدم سازد و یا سیطره‌ی دین بر جامعه و فرهنگ ایرانیان را در هم بشکند. در این دوران نه تنها وظایف دادگاه‌های شرع به ازدواج و طلاق محدود شد، بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قانون جزائی - مدنی به تصویب دو مجلس رسید. با تصویب قانون تجارت دست روحانیان از موارد محضری کوتاه شد و قانون نظام وظیفه عمومی روحانیان را نیز مشمول خدمت در ارتش شاهنشاهی کرد. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس دولتی تسلط روحانیان بر نهادهای آموزشی و پرورشی شکسته شد و در همین دوران از طریق نهاد دولتی فرهنگستان بخشی از مفاهیم و آژه‌های دینی از زبان فارسی پالایش شدند. انجام مراسم تشیع ظاهریه مانند سالگرد عاشورا و تاسوعا و سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور محدود شدند. سربازان ارتش شاهنشاهی به دستور دولت مرکزی حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه روحانیان را به آتش می‌کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهران می‌تراشیدند. در دوران محمد رضا شاه تعرض دولت مرکزی به نهاد "دولت در دولت" اسلامیان ادامه یافت. از طریق اصلاحات ارضی زمین‌های اوقاف به کشاورزان واگذار شدند و نظام سرمایه‌داری به روستاها گسترش یافت. با برنامه‌ی مبارزه با بیسوادی بخش بزرگی از ایرانیان خواندن و نوشتن آموختند بدون این‌که تدریس متون دینی در ایران خاتمه یابد (۳۶).

دولت پهلویان نمی‌توانست که به کلیت اسلام تعرض کند زیرا به عنوان یک نظام سنتی مدعی مشروعیت دینی و خواهان تبعیت بی چون و چرای شهروندان از فرمان شاهنشاهی بود. رضا شاه در حرم امام رضا نماز می‌گذاشت و محمد رضا شاه به زیارت کعبه می‌رفت. مقام ظل‌الله فی‌الارض که شاهان پهلوی مدعی آن نیز بودند آن‌ها را موظف به پاسداری و ترویج "دین مبین" در ایران می‌ساخت. نزاع دولت پهلویان با نهاد "دولت در دولت" اسلامیان نیز نه در تضاد با شیعه‌ی دوازده امامی بود و نه نقش اجتماعی مجتهدان تشیع ظاهریه را برای تفسیر شریعت مردود می‌ساخت. محمد رضا شاه فقط خواهان تفسیری از "دین مبین" بود که از یک سو، سیاست مدرنیزاسیون اقتصادی و روابط بین‌المللی کشور را توجیه کند و از سوی دیگر، جنبش‌های اجتماعی که خواهان استقرار دموکراسی، عدالت اجتماعی و

تحقق حقوق بشر در ایران بودند، به انفعال بکشد. حسینیه‌ی ارشاد با تأیید ساواک و بودجه‌ی دولتی نیز برای تحقق همین هدف تأسیس شد. به بیان دیگر، نظام پهلوی برای مبارزه‌ی ایدئولوژیک با "ارتجاع سیاه و سرخ" نیاز به یک "تفسیر مدرن" از اسلام داشت. جنبش کمونیستی از یک سو و اسلامیان از سوی دیگر مانع تحقق اهداف اجتماعی و برنامه‌های اقتصادی دولت شاهنشاهی بودند. لیکن نظام سلطنتی با تشکیل حسینیه‌ی ارشاد ماری در آستین خود پرورد که به عمرش خاتمه داد.

اسلامیان با تحریف مفاهیم جامعه‌شناسی و تفسیر متون دینی افکار عمومی را پیرامون مباحث کاذبی چون "غرب زدگی"، "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" و "اقتصاد توحیدی" متشکل ساختند و سیطره‌ی دینی خویش را به حوزه‌ی سیاسی بسط دادند. سپس با استفاده از نهاد "دولت در دولت" جنبش ضد سلطنتی را گام به گام به مساجد کشیدند و نسل آرمان‌گرای انقلاب را تحت رهبری آیت‌الله خمینی به ورطه‌ی نابودی کشیدند. در دوران "انقلاب فرهنگی" اسلامیان زبان روزمره و درک روزمره‌ی دینی را به حوزه‌های علمی و تخصصی بسط دادند و افکار نخبگان جامعه را نسل پس از نسل به چنبره‌ی اسلام کشیدند.

نتیجه:

۱) تاریخ دینی اسلام، تاریخ تضاد حکمت الهی و خرد بشری است که فقط با بررسی قرآن و شناخت فعالیت نظریه‌پردازان فرقه‌های متفاوت دینی برای توجیه الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی قابل فهم می‌شود. انگیزه‌ی این فعالیت توجیه "عقلی" تضاد اوبیکتیو جهان بیرونی و تضمین جهان بینی دینی مسلمانان است. از آنجا که دیالکتیک جهان بیرونی اوبیکتیو و جهان درونی سوبیکتیو، جهان بینی انسان را می‌آفریند، از آنجا که بازسازی جهان بیرونی مادی و بازسازی جهان درونی سمبلیک است، از آنجا که بحران مادی یک نظام طبقاتی - جنسیتی درون‌ذاتی است و از آنجا که بحران مادی جهان بیرونی اوبیکتیو به اجبار منجر به اختلال بازسازی سمبلیک جهان درونی سوبیکتیو می‌شود، در نتیجه تردید انسان در جهان بینی‌اش درون‌ذاتی و جهان‌شمول است. لیکن راه‌ها و چاره‌هایی را که فرقه‌های متفاوت اسلامی برای توجیه این تضاد ایجاد کرده‌اند با ادیان دیگر تفاوت دارد.

بررسی تاریخ دینی اسلام به این نتیجه ختم می‌شود که برای توجیه تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو و جهان بینی، تضاد نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و ایمان دینی و یا به بیان بهتر، تضاد حکمت الهی و خرد بشری دو شیوه‌ی متفاوت برای استفاده از قرآن به عنوان کلام‌الله ایجاد شده‌اند. شیوه‌ی اول به فرقه‌های باطنی اختصاص دارد. باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و برای اعتبار شریعت شأن نزول، یعنی زمان و مکان قائل می‌شوند. در صدر فرقه‌های باطنی رکن راهب قرار دارد که به گمان باطنیان تحت عنایت الهی است. او از طریق تأویل قرآن، باطن کلام‌الله را برای مؤمنان بیان و طریقت فرقه‌ی خویش را معین می‌کند.

شیوه‌ی دوم به فرقه‌های ظاهری اختصاص دارد. ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و برای اعتبار شریعت شأن نزول، یعنی زمان و مکان قائل نمی‌شوند. از آنجا که هدایت امت اسلامی تا وقت ظهور مهدی به عهده‌ی مجتهدان است، ساختار دینی ظاهریان یک پلورالیسم داخلی به خود می‌گیرد. مجتهدان از طریق تفسیر ظاهری شریعت، طریقت مقلدان را معین کرده و مستقیم بر رعایت آن نظارت دارند.

با وجودی که باطنیان و ظاهریان با دیدگاه متفاوت به قرآن می‌نگرند و شیوه‌ی استفاده‌ی آن‌ها از شریعت متفاوت است، لیکن هر دوی آن‌ها به فرم خود از یک سو انسان‌ها را از طریق سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه بر زبان و درک روزمره به بردگی می‌کشند و از سوی دیگر به عنوان دو شیوه‌ی متفاوت ایمان دینی مکمل همدیگرند. ایمان باطنیه مؤمنان را در برابر حکومت دنیوی منفعل می‌سازد و ایمان ظاهریه برای تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی حکومت دنیوی تشکیل می‌دهد و آن‌را از طریق منابع "دین مبین" توجیه می‌کند. لیکن از آن‌جا که حدود ایمان دینی به وسعت دانش بشری بستگی دارد، با روند زمان و انکشاف دانش بشری تحولات فرقه‌های باطنی و ظاهری نیز متفاوت هستند. همان‌گونه که هورکهایمر و آورنو به درستی رابطه‌ی ایمان و دانش را بررسی می‌کنند،

"... ایمان یک مفهوم شخصی است که به عنوان ایمان نابود می‌شود اگر که تقابلش را با دانش و یا توافقش را با آن مدام وارونه نکند. از آن‌جا که ایمان احتیاج به محدود شدن دانش دارد، خودش محدود است. (... (و) از آن‌جا که ایمان اجتناب ناپذیر به عنوان دشمن یا دوست به دانش زنجیر شده می‌ماند، همواره در نبرد برای جدایی و گذشتن (از آن) است: فاناتیسم آن دروغ‌اش است، پذیرفتن اوبیکتیو (این حقیقت) که فقط کسی ایمان دارد که به همان مقدار ایمان ندارد." (۳۷) .

از آن‌جا که باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و برای مصداق آن زمان و مکان قائل می‌شوند و از آن‌جا که باطنیان ادعایی برای توضیح تمامی واقعیت‌های اجتماعی، دگرگونی‌های علمی و پیشرفت‌های فن‌آوری ندارند، در برابر پیشرفت دانش بشری و پیچیدگی روابط اجتماعی و سیاسی ایمانشان به عقب رانده شده و همواره حوزه‌هایی نوینی برای خردگرایی و دنیوی شدن مؤمنان ایجاد می‌شود. بنابراین باطنیان اشکالی در این نمی‌بینند که موردی و نکته‌ای خارج از حوزه‌ی ایمان آن‌ها طرح شود. بازتاب این تحولات جهان بینی را می‌توان در فرقه‌های متفاوت باطنی مشاهده کرد که مانند انبوه مردم نه حکومت اسلامیان را قبول دارند و نه اعمال شریعت را مناسب با زمان و مکان می‌دانند.

در برابر ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و با رجوع به برخی از آیه‌های آن مانند آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی الانعام مدعی هستند که الله به وسیله‌ی قرآن تمامی وقایع را به پیامبر نازل کرده است. آن‌ها از یک سو در برابر تغییر اوضاع اجتماعی و پیشرفت فن‌آوری ایستادگی کرده و آن‌ها را متضاد با شریعت قلمداد می‌کنند و از سوی دیگر، خواهان کسب دینی این تحولات می‌شوند. انگیزه‌ی اسلامیان روشن است. هیچ موردی و هیچ نکته‌ای نباید خارج از حوزه‌ی ایمان آن‌ها و تفسیر دینی مجتهدان تشیع ظاهریه طرح شود که مبدا جایگاه اجتماعی آن‌ها را به عنوان نمایان امام مستور و منافع مادی آن‌ها را به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در معرض خطر قرار گیرد.

بنابراین اسلامیان از یک سو در برابر فن‌آوری نوین مدعی می‌شوند که تمامی کشفیات و اختراعات بشری در قرآن پیش بینی شده‌اند. از سوی دیگر با تشدید پیچیدگی روابط اجتماعی و بروز نیازهای عمومی مفاهیم جامعه‌شناسی را که برای بررسی جوامع مدرن ایجاد شده‌اند از مضمون علمی آن‌ها خالی کرده و با تعریف دینی آلوده می‌کنند. به این ترتیب، با وجودی که جهان بیرونی اوبیکتیو به دلیل تضاد درون‌ذاتی خویش بحرانی و متحول می‌شود، لیکن بازسازی سمبلیک جهان درونی سوبیکتیو تضمین شده و جهان بینی و درک روزمره‌ی دینی پا بر جا می‌ماند. به بیان بهتر، از طریق تفسیر متون دینی، عرف در برابر شرع قرار نمی‌گیرد و سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه‌ی طبقاتی مجتهدان

تشیع ظاهریه تضمین می‌شود. در این رابطه زبان روزمره نقش به سزایی بازی می‌کند زیرا از طریق تحریف دینی مفاهیم جامعه‌شناسی مروج خشونت روحی می‌شود و توهم فرودستان جامعه و فعالان سیاسی را به نقش پیشروی روحانیان به بار می‌آورد. بدیهی است که توهم سازی برای تداوم حکومت اسلامی بسیار سازنده عمل می‌کند زیرا مخالفان نظام را سردرگم و منشعب می‌سازد. بنابراین غیر منتظره نیست و نمی‌تواند باشد، زمانی که اسلامیان توهم فعالان سیاسی و نقد پراکنده‌ی دین را به فال نیک می‌گیرند و برای خام ساختن اپوزیسیون تبعیدی عوامل خود را به نام معترض و "روشنفکران دینی" به خارج از کشور اعزام می‌کنند. توجیه الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی از یک سو و ایجاد سراب تفسیر نوین دینی و رفرم اجتماعی در ایران انگیزه‌ی واقعی اسلامیان است که البته فقط با شکیبایی و از طریق اصلاحات در چهارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌تواند میسر شود. لیکن انگیزه‌ی واقعی این شیادی، حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم کشور، یعنی روحانیان و بازاریان است که فقط از طریق تحکیم سلطه‌ی فرهنگی، اخلاقی و سیاسی اسلامیان و تداوم این نظام خفت‌بار در ایران میسر می‌شود.

آدرس سازمان‌دهی این تبهکاری حوزه‌های علمیه، یعنی نهادهای ایدئولوژیک "دولت در دولت" اسلامیان است. در این اماکن مجتهدان تشیع ظاهریه در کنار خشونت روحی بر علیه انبوه مردم، خشونت بدنی دگراندیشان را نیز برنامه‌ریزی و عملی می‌کنند. قرائت قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" مجتهدان تشیع ظاهریه را مسلح به یک ابزار حکومتی می‌سازد و تمامی اعمال جنایی آن‌ها را با مفهوم "فی سبیل‌الله" توجیه می‌کند. به بیان دیگر، شریعت ابزار ایجاد ترور و توحش و سازمان‌دهی نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی هدف مجتهدان تشیع ظاهریه هستند. توفیق تشکیل امت اسلامی بستگی به عدم مقاومت اجتماعی دارد. مجتهدان تشیع ظاهریه از یک سو سلطه‌ی مردان بر زنان را از طریق دین توجیه می‌کنند و ظاهر امت اسلامی را شکل می‌دهند و از سوی دیگر با تحریف مفاهیم مدرن جامعه‌شناسی و تفسیر دینی آن‌ها بر جهان درونی انسان‌ها تسلط می‌یابند و به این ترتیب، کیش فردیت و تکامل هر گونه مرام سوبیکتیو را در نطفه خفه می‌سازند. ترس و تسلیم، وظیفه و تکلیف، بندگی و افتادگی شهروندان برنامه‌های سیاسی ظاهریان هستند و امری مستند به تعقل و با تکیه بر برهان عقلی پذیرفته نمی‌شود. همه‌ی مسلمانان موظف به تبعیت از مجتهدان تشیع ظاهریه و تسلیم در برابر شریعت هستند. عنصر اساسی این دین و آئین اسارت جهان درونی انسان و استقرار طبقاتی مجتهدان تشیع ظاهریه به عنوان نایبان امام مستور است.

بنابراین مجتهدان تشیع ظاهریه با اهداف اجتماعی و برای حفظ منافع طبقاتی خویش قرآن را به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" قرائت می‌کنند. بدیهی است که قرآن به عنوان مانیفست ترور و توحش برای اعمال جنایی آن‌ها توجیه شرعی می‌سازد، لیکن همان‌گونه که مستدل کردم قرآن نیز می‌تواند به شیوه‌ی باطنیان، یعنی "کلام مخلوق الله" قرائت شود و اسلامیان می‌توانند برای احکام دینی شأن نزول قائل شوند و از ادعای خویش جهت تشکیل دولت دینی و اعمال شریعت چشم پوشی کنند. به بیان دیگر، این قرآن نیست که اسلامیان را به اجبار موظف به خشونت بدنی، یعنی ترور دگراندیشان و توحش انبوه مردم و خشونت روحی، یعنی تفسیر منابع دینی و تحریف مفاهیم مدرن جامعه‌شناسی می‌سازد، بلکه رابطه بر عکس است. از آنجا که اسلامیان جانی و جاهل هستند و انگیزه‌ی کسب قدرت سیاسی را دارند، قرآن را به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" در نظر می‌گیرند که برای اعمال مخرب، مرتجع و متعرض خویش یک ایدئولوژی و توجیه دینی بسازند.

۲) اسلامیان از طریق ساختار "دولت در دولت" خویش و سیطره‌ی فرهنگ دینی توفیق یافتند که در کوتاهترین مدت ممکنه از زبان و درک روزمره‌ی دینی انبوه مردم استفاده کرده و برای سرنگونی نظام شاهنشاهی بر افکار عمومی مسلط شوند. با درک سیطره‌ی فرهنگ دینی قابل فهم می‌شود که چرا در آن دوران نه اپوزیسیون "دموکرات و لائیک" در برابر اسلامیان متشکل شد و نه "مارکسیست‌های ایرانی" قادر شدند که آلترناتیو سوسیالیسم را فراگیر سازند. بنابراین قابل فهم است که چرا اگر مخالفتی شکل می‌گرفت یا میان جناح‌های متفاوت اسلامیان برای تقسیم قدرت سیاسی بود و یا رنگ و روی دینی به خود داشت.

با درک سیطره‌ی دین بر فرهنگ، زبان و درک روزمره قابل فهم می‌شود که چرا مجتهدان تشیع ظاهریه همان مسائلی را که از طریق "رجع" و "قیاس" تحریف کرده و به "اجماع" هم کیشان خویش در آوردند، به عنوان "واقعیت الهی" ترویج می‌کنند، با وجود کلاشی عربی، شأن و اعتبار اجتماعی دارند، با وجود شنیع‌ترین اعمال ضد بشری، قابل قبول هستند و با وجود تظاهر و فریبکاری، معیار اخلاقی تلقی می‌شوند.

تداوم این شیادی فقط به این دلیل ممکن است زیرا از یک سو درک روزمره‌ی دینی مانعی در برابر شناخت و به کارگیری اندیشه‌های مدرن می‌سازد و از سوی دیگر زبان روزمره‌ی دینی توان انتقال منطق زبانی این متون را ندارد. بنابراین با وجود دسترسی به منابع فلسفی و علمی جوامع مدرن، جهان درونی انسان چون گذشته تحت سلطه‌ی فرهنگ دینی می‌ماند و جهان درونی نوینی برای جویندگی، پویندگی و پژوهش متشکل نمی‌شود. از آنجا که انسان دینی نه می‌اندیشد و نه می‌پرسد، به حقیقت پی نمی‌برد. حقیقت به تعریف هورکهایمر و آدورنو، "فقط به معنی آگاهی خردگرا نیست، بلکه به همان اندازه فرم آن در واقعیت (است) (۳۸) ."

بنابراین سیطره‌ی فرهنگ دینی منجر می‌شود که انسان نه به حقیقت اوبیکتیو طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و نه به نقش نظریه‌پردازان این نظام، یعنی روحانیان و وابستگی اقتصادی آن‌ها با بازاریان پی می‌برد. این انسان دینی که خود نیاموخته اسرار به آموزش دیگران نیز دارد و آنجا هم که در برابر پرسش‌خردگرا قرار می‌گیرد و کم می‌آورد، کوتاه نمی‌آید، بلکه تئوری توطئه و شایعه می‌سازد و یا به قهر متوسل می‌شود. تحت چنین اوضاعی پیدا است که چرا پس از ۲۷ سال حکومت اسلامیان در ایران نه ضرورت نقد دین به عنوان ایدئولوژی دولت اسلامی تبدیل به گفتمان مسلط اجتماعی شده و نه بحث پیرامون شیوه‌ی مناسب نقد دین میان فعالان اپوزیسیون عمومیت یافته است. بنابراین امتناع فعالان سیاسی از نقد "دین مبین" دلیل دارد. نقد دین به اجبار به نقد فرهنگ دینی، به نقد درک روزمره و به نقد زبان دینی می‌انجامد و آن نقش انقلابی و پیشرویی را که فعال سیاسی برای خود قائل است، خدشه دار می‌سازد. اما فقط زمانی جنبش‌های دمکراسی، لائیسته و مارکسیسم در ایران بنیان مستحکمی می‌یابند و روند تحولات اجتماعی را معین می‌کنند که فعالان اورگانیک آن‌ها جسارت این را داشته باشند که نه تنها به آینده بلکه به صورت انتقادی و با استفاده از نقد درون‌ذاتی به گذشته نیز بنگرند. بررسی انتقادی و شناخت دلایل شکست در گذشته منجر به پیروزی در آینده خواهد شد.

۳) از آنجا که نفوذ و قدرت اجتماعی بستگی به توازن قوا دارد و از آنجا که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه سلطه‌ی اسلامیان بر افکار عمومی و در حوزه‌های اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک

بستگی به ناتوانی اپوزیسیون "دموکرات و لائیک" و "مارکسیست‌های ایرانی" برای تشکیل فرهنگ نوین و متقابل دارد. امتناع از نقد تاریخ و شیوه‌ی دین‌داری ایرانیان و درک فلسفه‌ی دولت‌مداری اسلامیان از یک سو و توهم به تفسیر نوینی از "دین مبین" آن‌ها را چون گذشته تحت سیطره‌ی فرهنگ دینی قرار می‌دهد و در برابر اسلامیان منفعل می‌سازد. بنابراین بیگانگی با تاریخ و فلسفه‌ی سیاسی طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری کشور عوامل اصلی هستند که اغلب فعالان اپوزیسیون "دموکرات و لائیک" و "مارکسیست‌های ایرانی" را برای درک تحولات اجتماعی و سیاسی در ایران و طراحی یک برنامه‌ی جایگزین جمهوری اسلامی که مقبول عموم و فراگیر شود عقیم می‌کند.

"مارکسیسم کلاسیک" برای حل این بحران راهی ارائه می‌دهد که نقد درون‌ذاتی نام دارد. نقد درون‌ذاتی از ماهیت طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی پرده بر می‌دارد، نقد درون‌ذاتی ساختار "دولت در دولت" اسلامیان را عریان می‌کند، نقد درون‌ذاتی فرم بخصوص سلطه‌ی ایدئولوژیک جمهوری اسلامی را قابل فهم می‌سازد و روشن می‌کند که اسلامیان چگونه از طریق تحریف مفاهیم مدرن جامعه‌شناسی و تفسیر متون دینی برای توجیه سیاست خویش، سیطره‌ی فرهنگی‌شان را از نو می‌سازند، چگونه از طریق تشکیل درک روزمره‌ی دینی بر فرودستان جامعه تسلط می‌یابند و چگونه از طریق زبان روزمره‌ی دینی افکار مخرب، مرتجع و متعرض خویش را ترویج می‌کنند. فراتر از شناخت کلیت نظام طبقاتی - جنسیتی جمهوری اسلامی، نقد درون‌ذاتی تشکیل و ترویج یک فرهنگ نوین و متقابل را ممکن می‌سازد. نقد درون‌ذاتی از یک سو مبارزه با طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری را ممکن می‌کند و از سوی دیگر منجر به خودشناسی فرودستان جامعه، شناخت تبعیض اجتماعی و جنسیتی موجود، توضیح شرایط اسارت و بندگی انسان و در نتیجه ارتقاء فرهنگی و اخلاقی انبوه مردم از اوضاع فرودست اجتماعی‌شان می‌شود. بنابراین نقد درون‌ذاتی به اجبار به نقد درک روزمره‌ی دینی فرودستان جامعه می‌انجامد، یعنی نقد همان دین و آئینی که آن‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری به انفعال کشیده است. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی از نقد خشونت بدنی اسلامیان فراتر می‌رود و خشونت روحی مفسران "دین مبین" را نیز به بند نقد می‌کشد.

آلمان، یولی ۲۰۰۶

منابع و پاورقی :

1) vgl. Gramsci, Antonio (1967): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. 214f.

2) vgl., ebd. S. 193

3) vgl., ebd. S. 232f.

4) vgl., ebd. S. 131

5) vgl. ebd. S. 21f.

6) vgl. Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns –

Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, Dritte Auflage, Frankfurt am Main, S. 102

7) vgl. ebd. S. 25

8) vgl. Mead, Hans Georg (1968): Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main, S. 44

9) z. n. Schelsky, Helmut, in: Habermas, Jürgen (1994): Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt, Philosophische, Politische Aufsätze, 3. Auflage, Leipzig, S. 10

۱۰) مقایسه شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی ۲۰۹ ادامه
 ۱۱) مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک، صفحه‌ی ۴۴ ادامه و

Im Internet, sedaye-ma.org (html), und rahekargar.net (pdf)

12) vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (1985): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,2, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 182, 187, und

vgl. Van Ess, Josef (1992): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S. 199f., 200f., 207, 447f. und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

13) vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (1985): ebd., S. 278f.

۱۴) مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۰ ادامه و ۳۱۳

۱۵) مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۸، ۲۹۶

۱۶) مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۵ ادامه و

مقایسه خاوری، مرآت (۱۳۶۴): نگرش بنیادین بر نظریات اصولیون، پاریس، صفحه‌ی ۲۴ ادامه و

vgl. Richard, Yan (1989): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S. 32f.

۱۷) مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۶ ادامه

۱۸) مقایسه دوستار، آرامش (۱۳۷۷): درخشش‌های تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)، ص ۷۹ ادامه و ۸۹ ادامه

۱۹) مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۹

۲۰) مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

vgl. Noth, A. (1975): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. 29, S. 190ff., Freiburg/München, S. 341, und

vgl. Tibi, Bassam (1994): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München, S. 19, und

vgl. Van Ess, Josef (1991): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. 188, und

vgl. Busse, H. (1975): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (19./20.

Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. 26, S. 157ff., Freiburg/München, S. 159

21) vgl. Ende, W. (1991):, ebd. S.78, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (1985): ebd., S. 272f., 276, und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۷ ادامه

22) vgl. Van Ess, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. IV, Berlin/New York, S. 363, und

67 vgl. Van Ess, Josef (1991): ebd., S.7f. und

vgl. Bayat, M. (1981): *Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran*, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. 78ff., Frankfurt am Main, S. 79f.

۲۳ (مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۱، ۲۹۹ و

مقایسه پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۲

24) vgl. Ende, W. (1991): (Hrsg.): *Der schiitische Islam*, in: *Der Islam in der Gegenwart*, Dritte Auflage, S. 70ff., München, S. 84f., und

vgl. Ende, W. (1985): *Die iranischen Revolution - Ursache, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel*, in: Scholz, F. (Hrsg.): *Die Golfstaaten*, S. 145ff., Braunschweig, S. 145f.

۲۵ (مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۴ ادامه

۲۶ (مقایسه همان‌جا صفحه‌ی ۳۰۱ ادامه

27) vgl. Feridony, Farshid (2000): *Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran*, Berlin, S. 80f. und

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک، صفحه‌ی ۹ ادامه، صفحه‌ی ۱۶ ادامه

Im Internet, sedaye-ma.org (html), und rahekargar.net (pdf)

۲۸ (دوستدار، آرامش (۱۳۷۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰

29) vgl. Richard, Yan (1989): ebd., S. 32f.

30) vgl. Feridony, Farshid (2000): ebd., S. 86f. und

vgl. Richard, Yan (1989): ebd., S. 51, und

vgl. Ende, W. (1991):, ebd. S. 80, und

مقایسه فشاهی، محمد رضا (۱۳۷۹): از شهریاری آریایی به حکومت الهی سامی - ۱۸۰۰ تا ۲۰۰۰ میلادی، نشر باران، سوئد، صفحه‌ی ۲۳ ادامه

31) vgl. Feridony, Farshid (2000): ebd., S. 86f.

32) vgl. ebd. S. 87

33) vgl. Ende, W. (1991):, ebd. S. 85

34) vgl. Feridony, Farshid (2000): ebd., S. 88f.

35) vgl. Bayat, M. (1981): ebd., S. 89, und

vgl. Richard, Yan (1989): ebd., S. 50f., und

مقایسه زرنندی، نبیل (۱۹۹۱): مطالع الانوار، ترجمه و تخلص عبدالحمید اشراق خاوری، نشر دوم، دهلی‌نو، صفحه‌ی ۲۴۰ ادامه، ۲۶۳ ادامه و

مقایسه متین، مهناز (۱۹۹۷): طاهره بردار پرده از میان - مروری بر زندگی طاهره قره‌العین - مبارز آزادی‌خواه و اصلاح‌طلب، در نقطه نمره‌ی ۹، صفحه‌ی ۲۳ ادامه، فرانسه، برکلی، صفحه‌ی ۲۸ ادامه و

مقایسه فشاهی، محمد رضا (۱۳۷۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶ ادامه

۳۶) مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۹ ادامه، صفحه‌ی ۱۵ ادامه و

Im Internet, sedaye-ma.org (html), und rahekargar.net (pdf)

37) vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amesterdam, S. 31f.

38) vgl. ebd. S. 8

منابع :

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشهای، تهران