

از دگم‌های فرمالیستی و عوارض سیاسی ارتجاعی آن بری بوده، و در عین حال فاصله‌ی کیفی عظیم میان دو نگرش متضاد یعنی نگرش فرمالیستی خرد-بهره‌ورز و نگرش توحیدی اصیل را به نمایش می‌گذارد.

ضمنا چنانچه قبلا نیز اشاره کردیم فرمالیسم فشریون مذهبی را پایستی در چارچوب منافع و ماهیت طبقاتی شان مورد بررسی قرار داد، و موضع‌گیری‌های آن‌ها را نیز مخلوطی از سطحی‌نگری و منفعت‌طلبی دانست، که در ظرف طبقاتی واحدی یک‌گانه می‌شوند. با در نظر داشتن همین نکته است که می‌توان فهمید چرا مثلا ارتجاع اسلام-پناه حاکم، به منظور حفظ موقعیت خود و نخطئه‌ی عوام-فریبانه‌ی مخالفانش، هیچ ابائی ندارد که مجاهدین یعنی اصیل‌ترین انقلابیون مسلمان را در عداد کفار و بلکه بدسراز آن‌ها بشمار آورد، و جریان‌های فرصت‌طلب و معلوم‌الحالی مثل حزب توده را بر آن‌ها ترجیح دهد.

### ۳- مبارزه با معلول‌ها و عوارض به جای برانداختن علل و عوامل ریشه‌ای

فشریون در برخورد با مسائل اجتماعی فقط "سطح" قضایا را می‌بینند، از این رو

انگیزه و سمت مبارزه‌ی آنها عموماً "متوجهی مطول‌ها و عوارض و مخصوصاً پدیده‌هایی نظیر فساد، فحشاء، اعتیاد و سایر بحران‌های اخلاقی می‌باشد، زیرا این مسائل در نگرش سطحی و ظاهر بینانه‌ی آنها بیش از هر چیز، شعائر مذهبی را (البته مذهب از دیدگاه فشری آنها) در معرض مخاطره قرار می‌دهد و لذا برانداختن آنها بالاترین هدف و مقدم بر هر اقدام دیگر تلقی می‌شود. از سوی دیگر چون در چارچوب بینش فرمالیستی مزبور، دسترسی به روابط علت و معلولی پدیده‌های اجتماعی (و کشف علت اساسی) اصولاً ناممکن است، لذا شناخت و ادراک آنها نمی‌تواند به عمق و ریشه‌ی اجتماعی مفاسد و بحران‌های اخلاقی رسوخ کند. در نتیجه برد اقدامات آنها در این زمینه در همان "سطح" باقی مانده و در حد "مبارزه با عوامل روبنائی" و دست و پنجه نرم کردن با "معلول‌ها" آن هم به صورت فردی و پراکنده، متوقف می‌گردد (۲).

اینجاست که تیرباران و سنگسار کردن زناکار و اعدام قاچاقچی، و علی‌الظاهر ترک اعتیاد دادن افراد مستاد بدون پرداختن به عوامل اجتماعی زاینده‌ی اعتیاد و فحشاء - که در تک کلام همان فقر و محرومیت و فاصله‌ی طبقاتی و مقدما انواع ستم‌ها و وابستگی‌های امپریالیستی و... است - را محل

اساسی مفاسد فوق تلقی می‌شود. مفاسدی که دقیقاً از بحران‌های اقتصادی و اجتماعی سرچشمه می‌گیرند، و لذا اعمال قاطعیت‌های کذایی درناهودی مجرد این مفاسد بدون قاطعیت در ریشه‌کنی زمینه‌های اجتماعی آنها، به جایی راه نخواهد برد.

### پاورقی‌ها:

- ۱- به عنوان نمونه می‌توان نحوه‌ی برخورد و معیار "دانشجویان پیرو خط امام" را در جریان دعوت از نمایندگان "جنبش‌های آزادیبخش" در سال ۵۸ ذکر کرد (مراجعه کنید به مجاهد شماره‌ی ۱۰۵)
- ۲- همان طور که قبلاً نیز گفتیم این قناعت کردن محض به سطح رویدادها و توصیف و مشاهده‌ی ظواهر، از نظر منطقی مبین یک اسلوب متافیزیکی در بررسی مسائل، به مثابه‌ی آنچه فقط هستند و واقع می‌شوند می‌باشد، که در نتیجه‌ی آن، از ارزیابی عمیق و جریان‌وار مسائل و این‌که بر اساس چه زمینه‌ها و علل درونی و قوانینی واقع می‌شوند غفلت می‌گردد.

# عوارض سیاسی درك فرمالیستی از اسلام

## ۳- علم کردن

مسائل فرعی و حاشیه‌ای

و گشاندن مبارزه به

گناهای انحرافی

علم کردن مسائل حاشیه‌ای و فرعی و ارتقاء آنها به یک مسأله اصلی که ملازم با تحت‌الشعاع قرار دادن مسائل اساسی جامعه است، یکی دیگر از عوارض ارتجاعی بینش فشری و فرمالیستی در صحنه‌ی سیاسی است. زیرا وقتی که درچارچوب بینش مزبور، استقرار یک سری احکام و تشریفات صوری مذهبی اصل تلقی می‌شود، طبعاً "حیلی چیزهای دیگر و من جمله مسائل مهمی مانند مبارزه با امپریالیسم و رعایت وحدت نیروهای اصولی مردمی، فرغ به شمار رفته و فدای آنها می‌گردد.

این گرایش به اعتبار اینکه اساساً در جهت تشدید تضادهای درون خلق و میدان دادن به عناصر و جریان‌های تفرقه‌افکن کارگرد دارد، دقیقاً" مطلوب امپریالیست‌ها نیز بوده و آنها هم به منظور ایجاد تفرقه در صفوف نیروهای خلق بدان اشتیاق وافری نشان می‌دهند. جنبش خلق ما از دیرباز ملو از نمونه‌هایی است

که نشان می‌دهد دشمن چگونه از کودنی افراد و جریانات فشری مذهبی به وفور سود برده و با حمایت مستقیم یا غیرمستقیم خود از جنگ‌های "حیدری نعمتی" و جدل‌ها و برخوردهایی که به وسیله‌ی آنها به راه می‌افتاده، به تضعیف جنبش همت می‌گماشته است. به عنوان مثال چه کسی می‌تواند تردید کند که فشریونی که در بحبوحه‌ی مبارزه برای ملی کردن نفت، مسأله‌ی "مشروبات الکلی" و یا پخش موسیقی از رادیو "را علم کرده و از این طریق به کارشکنی بر علیه بصدق می‌پرداختند (نظیر کاشانی و اعوان و انصارش، بهنراز هرگز آگاهانه یا ناآگاهانه آب به آسیاب امپریالیسم انگلیس و ارتجاع داخلی (دربار) می‌ریختند. و یا علم کردن مسأله‌ی "باحجاب" و "بی حجاب" در جامعهای که گرفتار هزار و یک مسأله‌ی مهم حل نشده می‌باشد و هنوز ریشه‌های اقتصادی-اجتماعی امپریالیسم را در نیاورده، چه نتیجهای جز منحرف کردن سمت ضد امپریالیستی مبارزه و شکاف انداختن در صفوف یکپارچه‌ی مردم، می‌تواند در بر داشته باشد؟

بدیهی است که وقتی ما دست گذاشتن بر نقاط اختلاف مردم و فعال کردن مسائل و تضادهای فرعی را محکوم می‌کنیم - منظورمان کم‌بها دادن

به آنها به لحاظ اعتقادی نیست، بلکه مسأله‌ی اساسی مورد نظر ما، شیوه‌ی درست برخورد با آنهاست. بدین معنی که چنین مسائلی چون به نسبت مسأله‌ی اصلی جامعه واجد نقش فرعی و تبعی هستند، اصولاً "تحت‌الشعاع حل تضاد اصلی جامعه و با توجه به قاعده‌ی "الاهم فالاهم" - که همان اصلی - فرعی کردن مسائل و مشکلات می‌باشد - رو به حل می‌روند. به همین جهت موحدین انقلابی در شرایط کنونی همواره نیروهایی را که فریاد "والاسلام" سرداده و با طرح مسائل فرعی و حاشیه‌ای وحدت اصولی مردم را خدشه‌دار می‌سازند، به مبارزه در مسیر واحد ضد امپریالیستی و اثبات ادعا و صداقت خویش در پایداری در این صحنه، فراخوانده‌اند. گو اینکه تجربه نشان داده که در موارد زیادی علم کردن مسائل مزبور تحت پوشش "اسلام"، خود محمل و مغری برای فرار از این صحنه (یعنی مبارزه با دشمن اصلی) و توجیه تسلیم-طلبی و عافیت جوئی بوده است (۱)

## ۳- مطالبه‌ی امتیازات سطحی و سازشکارانه از دشمن به جای براندازی بنیادی آن

خرده‌پورژوازی فشری  
بخصوص جناح راست و  
رفرمیست آن از آنجا که هدف  
نهایی‌اش استقرار فرمالیستی  
یک سری احکام و تشریفات  
صوری مذهبی است (ولذا با  
اقدامات سطحی در این زمینه  
خواستناش تأمین شده و ارضاء  
می‌گردد)، ممکن است در شرایطی  
از طریق مطالبه‌ی امتیازات  
فرمالیستی از دشمن و با موعظه  
و نصیحت او در این جهت،  
جنبش را به مصالحه و سازش  
بکشاند و یا با ساده‌ترین  
مانورهای دشمن از میدان بدر  
شود. دشمنان خلق نیز همیشه  
از این نقطه ضعف برای شتم کردن  
مخالفین خود و از میدان بدر  
کردن یک‌به‌یک آنها، استفاده  
می‌کردند.

به عنوان یک نمونه مشخص  
در این مورد می‌توان موضعگیری  
روحانیت را در سال ۴۱ ذکر  
کرد. به دنبال مطرح شدن  
لوانهی مانند شرکت زنان در  
انتخابات در این سال و یا  
تبدیل کردن "قسم به قرآن  
مجید" به "قسم به کتاب آسمانی"  
به وسیله‌ی اسدالله علم  
نخست‌وزیر شاه خائن (که همگی  
در رابطه با یک مانور حساب-  
شده به منظور شکاف انداختن

بین صفوف مخالفین صورت  
می‌گرفت)، اکثریت قریب به اتفاق  
علماء وقت غافل از تمام  
نقشه‌های ضد خلقی رژیم برای  
تأمین نظرات و خواسته‌های  
حویش، اقدام به تلگراف زدن  
به شاه کرده و طی آنها وی را  
به "حفظ شعائر مذهبی" و  
"رعایت مقررات شریعت اسلام"  
موعظه و نصیحت نموده و سرپا  
از "اعلیحضرت" می‌خواستند  
تا برای بقا "ملیت و سلطنت"  
و جلوگیری از "آشوب" و  
"انقلاب" نخست وزیر خود را  
ملزم کند که از "قانون اسلام  
تبعیت کند" و "از جاری‌گی که  
به ساعت مقدس قرآن کریم  
نموده استغفار نماید" (۲).  
اقتدار راست و رفرمیست  
خرده‌پورژوازی بنا بر ماهیت  
و طبیعت سازشکارشان آمادگی  
بهتری برای تسلیم شدن در  
برابر این امتیازات سطحی  
دارند. به طوری که نمایندگان  
چنین اقتضای به‌سادگی حاضرند  
مثلاً در قبال تضمین مبنی بر  
اجرای نظرات آنها در مورد  
رعایت شعائر مذهبی به سکوت  
و سازش تن در دهند.

بهره برداری از این نقطه  
ضعف حتی تا همین اواخر نیز  
مورد توجه رژیم شاه قرار  
داشت. مثلاً رژیم در یک  
مرحله از اوج‌گیری قیام مردمان  
در سال ۵۷، با روی کار آوردن  
شریف امامی قصد داشت چنین  
سیاستی را در رابطه با جناح  
راست پیاده کند. همان طور که  
به یاد داریم، شریف امامی با  
نظائر به شعائر مذهبی و انجام  
یک سری اقدامات سطحی در

جهت تخفیف دیکتانوری و دادن  
امتیازاتی مانند تغییر تاریخ  
از شاهنشاهی به هجری و بستن  
کا زینوها و به رسمیت شناختن  
حق شرکت و نظارت ۵ تن از  
علماء بر قانونگذاری‌های مجلس  
درواقع می‌خواست جناح راست  
(رفرمیست) را به سازش  
بکشاند، که البته دیگر دیر شده  
بود و رشد و آگاهی مردم و  
تفادهای جوشان اجتماعی  
اجازدی چنین سازشی را به  
احدی نمی‌داد.

## ۴- سطحی‌نگری، ساده‌سازی و شبیه‌سازی در برخورد با سیاست‌ها و نیروهای سیاسی

از آنجا که بهینش فرمالیستی تنها  
به سطح رویدادها و توصیف و  
مشاهده‌ی ظواهر قناعت می‌کند، لذا  
کسانی که در چهارچوب چنین  
بهینشی با سیاست‌ها و وضع -  
گیری‌ها و یا نیروهای مختلف  
سیاسی برخورد می‌کنند،  
نمی‌توانند دید و تفاوت خود  
را از مدار شمارگره و سطحی  
خارج کرده و به ژرفای قضایا و  
مضمون و ماهیت موضع‌گیری‌ها  
رسوخ نمایند. این گرایش یعنی  
بررسی صوری مسائل و امتناع  
از ورود به عمق آنها، به  
لحاظ روش‌شناسی به سادگی  
سازی‌مورد و شبیه‌سازی‌ها و  
مقایسه‌ها و قیاس‌های به  
اصطلاح مع الفارقی منجر  
می‌شود که طی آن تفاوت‌های  
کیفی اشیا و مسائل با یکدیگر

نادیده می‌ماند.

ناگفته پیداست که این گونه سطحی نگری‌ها و ساده سازی‌ها و شبیه‌سازی‌های کودکانه تا چه اندازه می‌تواند گمراه کننده و منشاء انحرافات و برخورد‌های غلط سیاسی باشد. به عنوان مثال برخورد‌هایی که عناصر و جریان‌های مذهبی قشری طی دو سال گذشته با سازمان مجاهدین داشته‌اند، مملو از نمونه‌هایی است که شاهد بوده‌ایم چگونه ادراکات صوری مضافاً بر "مرض قلب" آن‌ها (ترکیبی از قشریت و عوام‌فریبی) باعث می‌شده که در برخورد و قضاوت در مورد موضع‌گیری‌های سیاسی مجاهدین، امر را بر اذهان برخی مشتبه نموده و مرزهای خاص سیاسی-اجتماعی و عقیدتی ما را وارونه جلوه دهند.

در تاریخ صدر اسلام نیز از آن گونه "مشتبه" شدن امور و ساده‌سازیهایی مکانیکی نمونه‌ی فراوان داریم. به طور مثال کتبه‌بینانی که در برخورد با هر قضیه و موضع‌گیری تنها به سطح و صورت مطلب اکتفا می‌کردند، در مواجهه با برخی موضع‌گیری‌های حضرت علی (ع) پیوسته دچار اشتباه و قیاس‌های نسنجیده می‌شدند. فی‌المثل آن‌ها چون نمی‌توانستند بفهمند که موافقت‌ها یا مخالفت‌های حضرت علی (ع) در سال‌های قبل از زمامداری‌اش با چه مضمون و جوهری صورت می‌گیرد، لذا بر اساس

مشابهت‌های ظاهری و با یک قیاس مع‌الفارق مثلاً سکوت و موافقت امام را به "ترس از مرگ و گشته شدن" تعبیر می‌کردند. و مخالفت و سخن گفتن او را نشانه‌ی "حرصی به امارت و ریاست" می‌پنداشتند (خطبه‌ی ۵ نهج‌البلاغه). در حالی که در یک برخورد واقع-گرایانه با مسأله همان طور که می‌دانیم نظرگاه انقلابی و توحیدی با تأکید بر جهت‌گیری نظام آفرینش پیوسته چنین ایجاب می‌کند که همواره بایستی "صحت" و "مضمون" و "جهت‌گیری" موضع‌گیری‌ها، و موافقت‌ها و مخالفت‌کردن‌های سیاسی را مد نظر قرار داد. تنها به این ترتیب می‌توانیم فریفته‌ی ظواهر و مشابهت‌های صوری نشده و ببینیم که هر موافقت یا ناسازگاری و مخالفتی، با چه مضمون و جوهری صورت می‌گیرد. زیرا در حالی که خیلی از پدیده‌ها و حوادث و موضع‌گیری‌ها دارای "نمود" (نظائر خارجی) واحد هستند، جوهر و ماهیت یعنی عنصر اصلی محتوای آن‌ها می‌تواند بسیار بسیار (به زبان عامیانه این مطلب را می‌توان با همان ضرب‌المثل معروف که "هر گردی، گردو نیست" بیان نمود).

بر این اساس در مثال فوق برای تمیز مشابهت‌های احتمالی موجود در مواضع سیاسی نیروهای مختلف باید ببینیم هر یک از این مواضع چه هدفی را تعقیب نموده‌و چه

کمال مطلوبی را در نظر دارند. همچنین برای درک مفهوم موافقت و یا مخالفت حضرت علی (ع) بایستی ابتدا دقت نمود که این موافقت یا مخالفت از چه موضعی و با چه مضمونی صورت می‌گیرد و در خدمت کدام اهداف و مصالح استراتژیک انقلابی می‌باشد. این نکته‌ای است که بدون توجه به آن-که البته مستلزم آگاهی‌های مفکی است- جز فرمالیسم و برخورد‌های سطحی و صوری، نتایج‌های حاصل نخواهد شد. چرا که مسیر سیاست انقلابی، مسیر صاف و ساده‌ای نیست، بلکه راهی پیچ‌خورج و پر پیچ و خم است. به طوری که در برابر این پیچ‌خوری و تنوع فوق‌العاده، بدترین و زیان‌بارترین برخورد، همان یک بعدی دیدن مسائل و ساده‌سازی‌های عامیانه است.

نکته‌ی دیگری که در رابطه‌ها سطحی نگری و ساده‌اندیشی قشریون باید مورد توجه قرار گیرد، اینست که آن‌ها به علت دید سطحی‌شان نسبت به مسائل سیاسی (که از مجموعه‌ی ضعف‌های ایدئولوژیکی و همچنین حاشیه‌نشینی و جدایی آن‌ها از متن حرکت انقلابی ناشی می‌شود) غالباً از ابتدائی‌ترین بینش‌های سیاسی بی‌بهرماند و بنابراین قادر به یک حرکت استراتژیک اصولی در متن واقعیات اجتماعی نیستند. و به همین علت عقب ماندگی‌های فکری آن‌ها (حتی در مورد ضدین-

## پاورقی‌ها

۱- نظیر به راه انداختن بحث‌هایی مانند "نجاسه" و طهارت به وسیله‌ی مرتجعین در برخی زندان‌های شاه در سال ۵۵، که در عمل به محاسنی برای گریز ذلت‌بار از مبارزه با رژیم و توجیه عقونویسی و سیاس گویی مبدل گشت.

۲- مراجعه شود به متن تلگراف‌ها و اعلامیه‌هایی که از سوی علمای آن موقع انتشار یافته است.

ترین افراد) در کسوت ساده اندیشی و فقدان آگاهی‌های لازم، می‌تواند سرچشمه‌ی ضربات جدی سیاسی باشد، لذا این افراد و جریان‌ها اصولاً صلاحیت و توان رهبری پیروزمند توده‌ها را در یک مبارزه‌ی اصیل ضد امپریالیستی فاقد می‌باشند.

\*\*\*

اکنون با توجه به خطایس فوق (که اسلام صوری خرده - پروروازی وقتی به عمل درمی‌آید، همگی یا برخی از آنها را به درجات مختلف پرورمی‌دهد) و با در نظر گرفتن آنچه که قبلاً در مورد "عمل اجتماعی" به عنوان معیار نهائی جمیع شناخت‌ها و قطعی‌ترین وسیله‌ی تشخیص صحت و سقم دعاوی و افکار گفتیم، به خوبی می‌توانیم دعاوی به اصطلاح اسلامی خرده‌پروروازی را از روی کارکرد عملی‌شان مورد ارزیابی قرار داده و میزان اصالت آنها را بسنجیم. در همین رابطه خوب است نظری هم به عملکردهای پیشوایان انقلابی صدر اسلام بپنکنیم تا ببینیم پرچمداران اولیه و اصیلی که اسلام را از سرچشمه دریافت نموده و در دایان آن پرورش یافتند، در قبال تصورات قشری و فرمالیستی از مذهب چه موضعی داشته و چه بینشی را ارائه می‌کردند.

# \* نظری به عملکرد و سنن ضد فرمالیستی

## پیشوایان انقلابی صدر اسلام

نمونه‌های متعدد تاریخی در صدر اسلام نشان می‌دهد که نخستین پیشوایان انقلابی مکتب ما به علت ادراک عمیقی که از مضامین و محتوای آموزش‌های توحیدی اسلام و قرآن داشته‌اند، پیوسته از فرمالیسم و عوارض سیاسی و اجتماعی آن بگریزیدند. در اینجا ما فقط به چند مورد مشخص از این عملکردها اشاره می‌کنیم. این نمونه‌ها همگی بیانگر این حقیقت هستند که رهبران و الگوهای راستین اسلام برحسب بینش توحیدی اصیل خود همواره مضمون و محتوا را مقدم بر شکل تلقی می‌کردند، و به طور مشخص در هنگام مواجهه با تعارض بین شکل و محتوا، برخلاف فشریون که محتوا را فدای شکل می‌کنند، شکل را برود می‌دانستند:

### به آتش کشیدن

#### مسجد ضرار

به آتش کشیدن مسجد ضرار به فرمان پیامبر یکی از بارزترین مظاهر و نمونه‌های بینش و عملکرد ضد فرمالیستی پیشوایان انقلابی اسلام است. جریان تاریخی این ماجرا از این قرار است که دشمن در سال نهم هجرت هنگامی که دیگر

نمی‌توانست جنبش را مستقیماً و از جلو مورد تهاجم قرار دهد، به شیوه‌ی معمول تمام اسلام - پناهان تاریخ تصمیم گرفت از طریق همنوایی ظاهری با اسلام و اجرای برخی شعار مذهبی به تحریف و مسخ محتوای انقلابی آن و ایجاد تفرقه در صفوف خلق بپردازد. به این منظور در نزدیکی شهر مدینه مسجدی بنا کرده و برای مشروعیت بخشیدن به اقدام خویش از پیامبر نیز خواستند که در آنجا با آنان نماز بگذارد. وقتی پیامبر از هدف و مضمون فریبکارانه‌ی ضد انقلابی این گروه خبر یافت، بی‌درنگ فرمان داد که: "به این مسجد که اهلش ستمکارانند بروید و آن را در هم بکوبید و به آتش بکشید." به دنبال این فرمان نیروهای پیامبر مسجد مزبور را به آتش کشیده و آن را با خاک یکسان کردند. به این ترتیب پیامبر با موضع‌گیری قاطع و انقلابی خود، نخستین سنت ضد شکل‌گرایی را در تاریخ اسلام بنیاد نهاد برحسب این سنت و آموزش انقلابی، گرامی‌ترین و مقدس‌ترین مظاهر و اشکال مذهبی و فنی از محتوا تهی شده و مضمون ارتجاعی و ضد انقلابی پیدا کنند، دیگر

بایستی فاقد ارزش و دور ریختنی تلقی کردند. اهمیت این دگم‌شکنی ضد فرمالیستی آن هم در آن روزگار وقتی بهتر درک می‌شود که توجه نمائیم که هنوز بعد از گذشت ۱۶ قرن در جامعه‌ی خودمان خیلی‌ها که ادعای پیروی از پیامبر و حتی اجتهاد در اسلام نیز دارند، نمی‌توانند به سادگی قضاوت و درکشان را از قید اشکال و ظواهر صوری مذهبی آزاد نمایند و در ورای آنها قدری هم به محتوا نظر افکنند.

آیه‌ای نیز در شان سازندگان و آباد کنندگان تفرقه‌افکن چنین مساجدی (که در طول تاریخ اسلام نه‌های فراوان داشته) در قرآن آمده است:

"والذین اتخذوا مسجداً ضراراً و کفراً و تفریقاً بین المؤمنین و ارحاماً" لمن حارب الله و رسوله من قبل ولیحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله یشهد انهم لکاذبون

(سوره توبه آیه ۱۰۹)

و آنان که برپا کردند مسجدی را برای زیان‌رسانیدن و حق‌پوشی و تفرقه‌افکنی میان گروندگان و میدان دادن به کسانی که از پیش به جنگ با خدا و رسول برخاسته‌اند... و هرآینه چنین اشخاصی سوگند

خواهند خورد که ما جز خیر و صلاح فصدی نداشتیم! لیکن خداگواهی می دهد که ایشان مسلماً دروغ می گویند."

در آیهی دیگری سرنوشت این قبیله اسلام پناهان دغلتگر و بیهودگی تلاش های عوامفریبانهی آنها چنین توصیف شده است:

"ماکان للمشرکین ان یعمروا ما جدد الله شاهدین علی انفسهم بالکفر اولئک حبیطت اعمالهم و فی النارهم خالدون"

"مشرکان را نرسد که به آباد کردن ما جدد خدا برخیزند، در حالیکه خودگواه بر حق پوشی خویش هستند، آنها اعمالشان تپاه شده و در آتش جاودانی خواهند بود." البته قرآن پیش از این نیز در سورهی ماعون حساب دینداران و نمازگزارانی را که از محتوا و مضامین اجتماعی نماز و "دین" غافلند، از موحدین و گروندگان راستین جدا کرده و دعاوی رهاکارانهی آنها را مظهر بارز "تکذیب دین" خوانده است (به سورهی ماعون و تفسیر آن در "پرتوی از قرآن" مراجعه کنید).

## مواضع قاطع علی (ع)

### برضد قشری گری

موضع گیری قاطع حضرت علی (ع) در قبال نیرنگ معاویه در جنگ صفین (که برای جلوگیری از شکست قطعی

خود قرآنها را بر سر نیزه کرده و پیشنهاد صلح و احوالی دعوا به داوری قرآن را مطرح ساخته بود، نشانهی دیگری از بینش عمیق توحیدی و ضدفرمالیستی رهبران واقعی اسلام است. حضرت علی (ع) در جریان این جنگ علیرغم همهی قشریونی که در بند صورت و شکل ظاهر بودند، و می گفتند وقتی دشمن حاضر است به قرآن تن دهد باید پذیرفت، به محتوا و مضمون عوامفریبانهی این حرکت توجه داشت و لذا فرمان داد تا بی هیچ سستی، قرآنها را که اکنون علیه "قرآن" اعمال شده و دیگر ورق نوشتههایی پیش نبودند، سرنگون سازند.

اگر چه بالاخره در این ماجرا به علت عدم تعمیق آگاهی ایدئولوژیک توده های که همدوش علی می جنگیدند، مضافاً بر تردید زدائی شدید نیرنگ مزبور، تلاشها و استدلال های علی (ع) در جهت روشن کردن این مقدس مآبان خشک مغز نسبت به خدعهی دشمن به جایی نرسید (و حتی امام را تهدید کردند که اگر دستور بازگشت مالک را از میدان جنگ ندهد، شمشیر کشیده و با خود وی خواهند جنگید). لیکن این نحوهی برخورد به عنوان یک سنت انقلابی توحیدی در تاریخ اسلام باقی ماند. سنتی که از یک طرف عمق و عظمت

آموزش های توحیدی اسلام و قرآن را آشکار می سازد، و از طرف دیگر بی اصلیتی نظرگاههایی را ثابت می کند که تحت عنوان "اسلام عرضه می شوند اما فقط به توصیف ظاهر و سطح رویدادها قناعت کرده و از مشاهدهی عمق و بطن قضایا ناتوان اند.

### همچنین مبارزه "سرخستانه"

حضرت علی (ع) با "خوارج" و از دم شمیر گذراندن بیش از چهار هزار نفر از قشریونی که در پیشانی خیلی از آنها آثار سجده نیز پیدا بود، و شبها صدای تلاوت قرآنان در فضای مدینه طنین می انداخت، نمونهی دیگری از بینش عمیق اش را در برخورد با مسائل به نمایش می گذارد. بینشی که واقعه به نسبت شرایط تاریخی آن روز بسیار جلوتر از زمان به نظر می رسد، و حتی طی قرون متعددی بعد نیز ناشناخته و غیرقابل فهم بوده است (برای آگاهی بیشتر در این زمینه می توان خطبه های مربوط به خوارج را در نهج البلاغه مطالعه نمود). پیشوایان انقلابی اسلام علیرغم قشریون ظاهر بین دوران ما که از اسلام جز به صورت بی محتوایی از آن توجه ندارند، پیوسته در هر فرصتی توده های تحت رهبری و آموزشی خویش را منوجهی مضمون و زرقای دستورات و داده های اسلام می کرده اند و هرگونه قشریگری و ظاهر پردازی را

حتی اگر بدان لباس "عبادت خدا" نیز پوشانده باشند (عبارت‌های پوچ و بی‌روح زاهد مایانه) تخطئه می‌نموده‌اند در این مورد در کلام ۱۲۷ نهج البلاغه چنین می‌خوانیم: "کم من قائم لبس له من صیامه الا الجوع و الظمان، و کم من قائم لبس له من قیامه الا السهر و العناء، هذا نوم الا کباس و افطارهم".

"بسی روزه‌داری که از روزه گرفتن جز گرسنگی و تشنگی نصیبی نمی‌برد، و بسا شب به‌با، خیزنده‌ای که از این شب زنده‌داری، جز بیداری و بی‌خوابی و رنج، نتیجهای نمی‌گیرد. چه نیکوست خواب و افطار زرف اندیشان" (برخلاف بیهودگی شب‌زنده‌داری و روزه گرفتن قشربون خشک مغز).

در جای دیگر علی (ع) خطاب به کسی که بالق لق زبان و تکرار عبارت "استغفرالله" از خدا طلب مغفرت می‌کرد، درک فرمالیستی او را از مسأله توبه و بازگشت با لحن شدیدی به باد حمله می‌گیرد و سپس ضمن یادآوری این نکته که "استغفار مقام و منزلت گروهی بلند مرتبه است"، توضیحاتی در باره‌ی معنی واقعی آن و شرایطی که تنها با گردآمدن آنها "توبه" مفهوم پیدا می‌کند، ارائه می‌دهد که مضمون آنها تاکید بر عنصر محتوایی توبه یعنی جبران خطاهای گذشته در عمل و اعاده‌ی حقوق مردم می‌باشد (مراجعه کنید به کلام

۴۰۹ نهج البلاغه).  
 در کلام ۴۲۴ نهج البلاغه نیز، دوستان خدا (اولیاء الله) کسانی معرفی شده‌اند که به باطن امور می‌نگرند، آنگاه که دیگران به ظاهران نظر دارند. همچنین حضرت علی (ع) در کلام ۲۶۱ در مورد تهی ساختن اسلام و قرآن از محتوای راستین آن چنین هشدار می‌دهد:

"بانی علی الناس زمان لا یبقی فیهم من القرآن الا رسمه، و من الاسلام الا اسم، و ما جدهم یومئذ عامره من البناء، خراب من الهدی، سکنها و عمارها شراهل الارض...".

"زمانی فرا می‌رسد که در میان مردم از قرآن جز "رسم" آن (ظاهر و شکل بی‌محتوا) و از اسلام جز "نام" آن باقی نمی‌ماند. در آن روزگار مساجد از نظر ساختمان (شکل ظاهری) آباد و از جهت هدایت و رستگاری (محتوی) ویران است، و ساکنان و آبادکنندگان چنین مساجدی از بدترین افراد روی زمین هستند...".

آیا پلاهای که در این روزگار ارتجاع حاکم بر سر می‌رسند، مسئله‌اش بر سر این نیست که خدا هست یا خدا نیست. اگر عمق قضیه را کنار بگذاریم، طرفین از قضا می‌گویند خدا هست، یکی هم هست و محمد هم رسول الله است، پس دعوا بر سر چیزهای

دیگری است. کما این که در مقابل انبیاء نیز اصل مسئله بر سر بحث‌های فلسفی نبوده است. در بیان قرآن همنه ملا و مشرف (صاحبان زور و زر) در مقابل انبیاء می‌ایستاده‌اند، و در جبهه‌ی انبیاء نیز محروم‌ترین قشرها و طبقات اجتماعی (منضعفین) قرار داشته‌اند.

### مبارزه‌ی شدید پیشوایان اسلام با حیل‌ها و توجیهات نابجای شرعی

وجه دیگری از پیش ضد فرمالیستی اسلام راستین، مبارزه‌ی سرسختانه بر علیه "کلاه شرعی سازی" است. منظور از "کلاه شرعی" همان حیل‌ها و حقه‌هایی است که معمولاً به منظور طفره رفتن از برخی ممنوعیت‌های دینی ساخته می‌شوند، و در میان قشربون در اشکال ابتکاری مختلف به وفور رواج دارد. نحوه‌ی ساختن این حیل‌ها و رابطی آن با فرمالیسم نیز به این ترتیب است که با تمسک به یک سری "اشکال" و رعایت برخی تشریفات اضافی (که البته گاه دارای فرمول‌های پیچیده‌ای هم می‌باشد)، عملی را که دارای محتوای ضداسلامی و ضد مردمی است (نظیر رباخواری و شکنجه و استبداد و... لباس



"شرع" پویانده، و آن را حلال یا مباح و مجاز می‌نماید. "گلاهِ شرعی" دارای سابقه طولانی در تاریخ ادیان توحیدی و یکی از راه‌های عمده‌ی استفاده‌ی طبقات استوارتر از مذهب بوده است، که در عین حال پیشوایان راسخین موحد پیوسته به مبارزه با آن پرداخته‌اند. فتوای مشهور اسلام و مضامین انقلابی آن آورده، مصداق گویایی از سخن فوق نیست؟

برای یافتن پاسخ این سؤال کافیت نگاهی به "محموای" ایده‌ها و عملکردهایی که مرتجمین به نام اسلام عرضه می‌کنند، بیندازیم تا ببینیم حقیقتا کدامیک از مظاهر اسلام باقی مانده که قربانی عملکردهای مستمر ضداسلامی و ارجاعی نشده و محتوای آن بدست دین‌فروشان قدرت پرست در قالب‌های طبقاتی مسخ و مبتذل نگردیده است؟ و با کدام جلسه و کتاب و نشریه و... وجود دارد که قدمی در راه اراده‌ی محتوای انقلابی اسلام برداشته و از تعطیل و توقیف و چماق‌اسلام پناهان ریاکار مصون مانده باشد؟

این نکته نیز قابل توجه است که حضرت علی وقتی که قدرت سیاسی و رهبری جامعه را در دست گرفت، اهتمام به مسائل اقتصادی وزیر و روگردن مناسبات موجود را در صدر

برنامه‌های خویش قرار داد. خطبه‌های ۱۵ و ۱۶ نهج‌البلاغه در این زمینه به قدر کافی گویا هستند. خوب است این شیوه‌ی عمل را با سیاست‌های کسانی که امروزه در جامعه‌ی ما به نام اسلام حکومت می‌کنند، مقایسه کنیم. همان سیاست‌هایی که با قناعت کردن به یک سری نشریفات و شعائر مذهبی (آنهم در قالب‌های مسخ شده) آن مهم‌ترین مسائل و ضرورت‌های اقتصادی-اجتماعی را تحت این عنوان که "ما برای شکم انقلاب نگردانیم"، به دیده‌ی تحقیر و بی‌اعتنائی می‌نگرد، و آنگاه فرعی‌ترین موضوعات حاشیهای را در صکار مسائل قرار می‌دهد.

در نهج‌البلاغه همواره صحبت از حق و باطل و مرزبندی بیان آن نه به طور صوری، بلکه مبتنی بر معیارها و مصادیق عینی و اجتماعی مشخص است. حتی هیچکدام از جنگ‌های حضرت علی نیز (که در اینجا حق و باطل به تعارض قهرآمیز "کم‌الاحبار" یعنی همان روحانی مزدوری که با توسل به یک سری حیل‌های شرعی، برای نخستین بار در تاریخ اسلام حکم مشروعیت ثروت-اندوزی را صادر کرده بود، و مبارزه سرسخت و افشاگرانه‌ی ابونور بر علیه این فسادگلاهِ شرعی خائنانه یک نمونه‌ی روشن در این زمینه است قرآن نیز در سوره اعراف ضمن داستان تاریخی جالبی به یک مورد گلاهِ شرعی و حیل‌های که

گروهی از پیروان یهود برای گریز از ممنوعیت و تحریم اشغال در روزهای "تنبه" تدبیر کرده بودند اشاره می‌نماید و سپس حیل‌پردازان و گلاهِ شرعی‌ناران مزبور را به خاطر فرورفتن در قعر پستی و مسح فطرت انسانی‌شان بر اثر این عمل، "بوزینگان رانده و زبون می‌جواید (۱)

### فلسفه‌ی تغییر قبله

در مواردی نیز به نظر می‌رسد هدف از تغییر و یا جانشین سازی یک شکل معین مذهبی این بوده که توجه توده‌ی مسلمان به محتوای آرمان‌های اعتقادی جلب گردد و شکل را نه به طور مجرد و عاری از محتوا (یا در خدمت هدف‌ها و منافع قومی و طبقاتی) بلکه تابع و تحت الشعاع معامین ایدئولوژی ببینند. جریان تغییر قبله در سال دوم هجری (از بیت المقدس به کعبه) را می‌توان یک نمونه‌ی روشن از موارد فوق تلقی نمود. این عمل حاوی یک آموزش و پیام عمیق ایدئولوژیک بود که بر حسب آن اتخاذ یک جهت و سمت گیری به سوی هدف نه صرفاً یک شکل و حرکت فرمالیستی بلکه فیل از هر چیز و به طور اصولی ناظر بر یک محتوای ایدئولوژیک - که همان توجه تمام حرکات فردی و اجتماعی به سوی مقصد و ارزش برترین است - می‌باشد، و لذا اشکالی هم که به منظور بیان

این محتوا وضع می‌شوند (و در اینجا سمت قبله)، فی‌نفسه اصلینی ندارند، بلکه وجود آنها در ارتباط با محتوا و مضمون فوق معنی و اعتبار پیدا می‌کنند. اما گروهی که در بند "شکل" بودند و به دلایل مختلف روانشناسانه‌ی قومی و طبقاتی به آن وابستگی پیدا کرده بودند، توانایی درک پیام فوق را نداشته و این عمل (تغییر قبله) برایشان سخت گران آمده بود. آنها افراد سطحی‌نگر و کوتاه‌بینی بودند که به اشکال کهنه خو گرفته بودند و لذا نمی‌توانستند نسخ و جایگزینی آنها را هضم نمایند. این کوتاه‌بینی بر زمینه‌ی از فرصت‌طلبی و "مرض قلب" موجب گردید که مسأله‌ی تغییر قبله واکنش شدیدی را در میان عناصر قشری و کج اندیش برانگیزد، که قرآن نیز متقابلاً این واکنش را مظهر "سفاقت" و عدم آگاهی و توجه به مضمون و محتوای مسأله‌ی قبله دانسته و آنرا محکوم می‌نماید:

"سَقُولُوا السُّفْهَاءَ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنِ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (بقره ۱۳۷)

به زودی سفیهان کوتاه بین خواهند گفت: چه چیزی موجب رویگردانی آنها از قبله سابقشان گردید. بگو مشرق و مغرب از آن خداست، هرکسی را که بخواهد به راه راست هدایت می‌کند"

در تفسیر این آیه "پدر طالقانی" در "پرتوی از قرآن" چنین می‌نویسد:

"این از جمود ذهن و کوتاهی اندیشه است که کسانی خداوند و عنایت او را محدود به جهت و مکانی پندارند، چنان که اهل کتاب آئین خدا را محصور در اندیشه‌ها و سنن قومی و طایفه‌ای خود می‌پنداشتند، و گمان می‌کردند قبله همان قبله‌ی آنها است و خداوند و رحمت و توجه او را فقط در ساختمان بیت المقدس باید یافت. از این جهت پس از تغییر قبله با نگرانی و اعجاب می‌پرسیدند: "ماولیسهم...؟" با آن که سراسر جهانی که نور بر آن می‌تابد برای خدا و مورد عنایت و مشرق و مغرب انوار او است؛ "قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ". بنا بر این سؤال باید از محدودیت به جهت جهت شود، نه از تغییر به جهت دیگر، مگر ذات مقدس خداوند و عنایت او محدود به جهتی می‌باشد؟ آزادندن اذهان از توجه به جهت محدود همان روی آوردن به نامحدود و کمال مطلق، و راه یافتن در صراط مستقیم است (یهدی من یشاء الی صراط مستقیم)..."

"لذا) آنهایی که تحول قبله را از بیت المقدس به سوی کعبه و سله‌ی تک و تنویش افکار مسلمانان

ساخته‌اند، سبکسران و بی‌مایگانند - از حقیقت توحید و اصل دعوت و ملت ابراهیم روی گردانده‌اند... (کما این که) قبله‌ی نخست به سوی بیت المقدس (نیز) امتحانی برای مسلمانان بود، تا معلوم و محقق شود که چه کسانی از جمود و عادات و تقالید رسته و پیروی از رسالت می‌نمایند و چه کسانی به عقب که همان عادات و تعصب‌های جاهلیت است برمی‌گردند. بر اینها روگرداندن از کعبه که به صورت افتخارات قومی درآمده بود، پس گران می‌آمد و لذا می‌بایست این افتخارات شکسته شود...

### یک نمونه‌ی تاریخی دیگر

یک نمونه‌ی تاریخی دیگر از بینش و عملکرد ضدفرمالیستی پیشوایان راستین اسلام ناتمام گذاشتن مراسم حج از جانب امام حسین در آسانه‌ی محرم به منظور حرکت به سوی کوفه بود، که بازهم به منابه‌ی تک سبب توحیدی، مس این رهنمود و آموزش انقلابی است که آنجائی که محتوای ایدئولوژی و ضرورت‌ها و مصالح عالی‌تری جنبش با "شکل" در تعارض قرار می‌گیرد، این تعارض در جهت کنار گذاشتن قاطعانه‌ی "شکل" حل می‌گردد.

۱- مراجعه کنید به سوره‌ی اعراف آیات ۱۶۵ تا ۱۶۷ و یا سوره‌ی بقره آیه‌ی ۶۵ و تفسیر آن در "پرتوی از قرآن" جلد اول صفحه‌ی ۱۸۵.

## ۲- جدا کردن فلسفه توحیدی از عمل اجتماعی

هدف اعتقادی - فلسفی مزبور انطباق نموده و آن را جامعه‌ی عمل پوشاند. این مطلب مخصوص در رابطه با جهان بینی توحیدی که با تأکید بر جهت‌مندی نظام آفرینش و مسئولیت انسان، فلسفه را اساساً در خدمت تغییر جهان (و نه صرفاً تفسیر آن) و راهبری تکامل جامعه و انسان (که از طریق و در مسیر همان تغییر حاصل می‌شود) دانسته است. مصداق اکیدنری پیدا می‌کنند. با توجه به این مطلب، برقراری پیوند صحیح میان فلسفه توحیدی و عمل اجتماعی یک ضرورت اجتناب ناپذیر است که هر گونه اشتباه در آن، و مطلق کردن هر جنبه و یا برپا دادن به آن و نادیده گرفتن جنبه‌ی دیگر، عوارض سیاسی - ایدئولوژیک خطرناکی را به دنبال خواهد داشت. به عنوان مثال بعضی رابط‌های بین تئوری و عمل و جدا کردن اسلام از مبارزه و حرکت اجتماعی در طی قرون و اعصار گذشته (که از موضع بی‌اعتنائی به عمل صورت گرفته و موجب عقب ماندن فکر از واقعیت اجتماعی می‌گردد)، «سنا» و علت اصلی همان انحطاط و محافظه‌کاری و تحجر و سرانگشندگی است که طی قرن‌ها سکون و جدایی از پراتیک اجتماعی، بر اندیشه و تفکر نمایندگان اسلام بی‌محتوای خرده‌بورژوازی عارض شده است. نمایندگان به دور از عمل و عافیت طلبی که با

فکر دیگر از ویژگی‌های اساسی درک خرده‌بورژوازی از اسلام، فاصله انداختن و تفاوت قائل شدن بین فلسفه توحیدی و عمل اجتماعی است. این خصیصه که عموماً در قالب دم‌زدن صوری از خدا و حقانیت اسلام و کثاف و کزاز مباحثه‌ی مداوم از چنین و چنان بودن آن، بدون پایبندی به مواضع سیاسی - اجتماعی ملایم با این ایدئولوژی جلوه می‌کند، در کادراستنباطات رایج از اسلام به وفور به چشم می‌خورد. البته این جداکردن فلسفه توحیدی از عمل اجتماعی را از آنجا که به هر حال متضمن کم بها دادن یا بی‌توجهی به مضامین و الزامات عقلی و اجتماعی ایدئولوژی توحیدی و تفاوت از روی ظواهر صوری فلسفی است، می‌توان مظهر و نشانه‌ای از همان فرمالیسم دانست.

خاستگاه منطقی این جداسازی نیز، شکاف انداختن بین ذهن و عین و انکار پیوند ارگانیک تئوری و عمل می‌باشد که صفت مشخصه‌ی دیدگاه‌های متالیزیک و ایدئالیستی است. چه همانطور که می‌دانیم در یک تلقی ارگانیک از کلیت به هم پیوسته‌ی مواضع فلسفی - اجتماعی - سیاسی، دفاع از هر ایده‌ی فلسفی ملایم با اتخاذ یک موضع متناسب عملی اجتماعی است که با رتاپ این ایده محسوب می‌شود. و تنها از طریق آن می‌توان با

حاشیه‌نشینی و فاصله‌گیری درازمدت از متن حرکت انقلابی، تطبیق با اسلام را تنها در خلوت اطفاها و حجره‌های سرپسته و از لابلای بحث‌ها و لغظی‌های بوج و بی‌حاصل جستجو می‌کرده، و حالا هم با رسیدن به حکومت و قدرت، خود را "اسلام مجسم" وانمود می‌کنند!

بنا بر این درک عمیق و دقیق رابطه‌ی بین فلسفه‌ی توحیدی و عمل اجتماعی به مثابه یک اصل بنیادی نگرش توحیدی، می‌تواند یک معیار مهم تشخیص اسلام حقیقی از انواع دروغین آن باشد. در این مورد خوب است به علی (ع) که خود از والاترین مظاهر تاریخی یکابری و وفاداری به الزامات عملی آن است، استناد کنیم که در باره‌ی شخصی که مدعی ایمان و امید به خدا بوده ولی این ایمان و باور در عملش تجلی نداشته، با قاطعیت می‌گوید: كُذِبَ وَالْعَطْسِمُ (به خدای بزرگ سوگند که او دروغ می‌گوید!) و یا در خطبه‌ی دیگری در باره‌ی پیوند متقابل و گسست ناپذیر ایمان و عمل چنین می‌گوید:

"بِالْإِيمَانِ يَسْتَبْدِلُ عَلَى الصَّالِحَاتِ، وَبِالصَّالِحَاتِ يَسْتَدِلُّ عَلَى الْإِيمَانِ" (خطبه‌ی ۱۵۵)

پس به سبب ایمان به عمل صالح راه‌برده می‌شود، و (متقابلاً) عمل صالح به ایمان رهنمون می‌گردد.

چدا کردن فلسفه‌ی توحیدی از عمل اجتماعی، می‌تواند در اشکال متفاوتی صورت گیرد.

مادترین و درعین حال راست‌ترین شکل آن این است که به کلی منکر ضرورت عمل و حرکت انقلابی - اجتماعی شده و اسلام را در بگسری اعمال فردی، نظیر تهذیب نفس و اصلاح اخلاق و... خلاصه کنند. بدیهی است که چنین ادراکاتی صرفنظر از ماهیت فرتوت و فوق‌ارتجاعی‌شان که آنها را از حداقل جاذبه و بویایی تهی می‌سازد، به علت مهابت آشکاری که با فرهنگ قرآن و عملکردهای پیشوایان اسلام دارد، بطلانشان بر همه روشن است. از این رو حتی کسانی هم که فی‌الواقع مدافع چنین تفکراتی باشند، سعی می‌کنند دیدگاه مزبور را حتی‌القدر رنگ آمیزی کرده و بدان چهره‌ی قابل قبول‌تر و ترفیخواهانه‌تری ببخشند.

اشکال پیچیده‌تر جداسازی مزبور را می‌توان در استنباطات آن دسته ایدئولوژی‌های مدعی اسلام پیدا کرد که اگر چه علی‌الظاهر منکر این جداسازی هستند، لیکن آنها نیز به علت فقدان یک تلفی ارگانیک از رابطه‌ی میان فلسفه‌ی توحیدی و عمل اجتماعی، نهایتاً در مدار بالاتر و پیچیده‌تری به دام این جداسازی گرفتار می‌شوند. مکانیزم سقوط در دام مزبور نیز به این ترتیب است که آنها وقتی بین ایدئولوژی ذهنی خویش و عمل اجتماعی، تضادی را مشاهده می‌کنند، با یک برداشت کاملاً مکانیکی از رابطه‌ی بین فلسفه‌ی توحیدی و عمل، این دو را از یکدیگر

جدا نموده و آنگاه به یک نوع درجه‌بندی و تعیین تقدم و تاخر در مورد آنها، دست می‌زنند. سپس این جداسازی مکانیکی را که تضمون آن چیزی جز کنار گذاشتن عمل و پاکم بها دادن و ناچیز تصور کردن آن نیست، نشانه‌ی "پای‌بندی به اسلام" و حداکثر وفاداری به اصول اعتقادی آن، وانمود می‌کنند.

### ● بررسی

#### یک دیدگاه

در اینجا بد نیست به عنوان مثالی برای روشن‌تر شدن مطلب، به بررسی نقطه‌نظرهایی که در دفاع از این دیدگاه در کتاب "جامعه و تاریخ" (اثر آیت‌الله مطهری) عنوان شده بپردازیم. در کتاب فوق نویسنده در پاسخ به این سوال که "نوع آگاهی‌های اسلامی و امری که اسلام در دعوت‌های خود روی آنها تأکید می‌کند کدام هستند؟" به نوع آگاهی را به شرح زیر درجه‌بندی می‌کند:

۱- آگاهی‌های اسلام در درجه‌ی اول از نوع تذکر به مبدا و مفاد است. این متدی است که هم خود قرآن به کار می‌برد و هم از پیامبران پیشین نقل می‌کند. پیامبران هشدار می‌دهند در باره‌ی این امر است که از گناه و در گناه و به گناه آمده‌ای و هستی و می‌روی! جهان از گناه پدید آمده و چه مرحله‌ای را طی می‌کند و به چه سویی می‌رود! اولین دغدغه‌ی مسئولیت که

پيامبران به وجود می‌آورند،  
دغدغه‌ی مسئولیت در برابر  
گل آفرینش و هستی است...  
(ص ۱۹۶ کتاب - تاکید روی  
عبارات از ماست)

۲- در درجه‌ی دوم، در  
تعلیمات اسلامی آگاهی‌های  
انسانی دیده می‌شود، یعنی  
توجه دادن انسان به گرامت  
ذات خویش، توجه دادن به  
عزت و بزرگواری ذاتی خودش.  
انسان در این مکتب نه آن  
حیوانی است که دلیل وجودش  
این است که در طول صدها  
میلیون سال که در آغاز همدوش  
و همپایه‌ی سایر جانوران بوده،  
در صحنه‌ی تنازع بقا آن قدر  
جنایت کرده تا امروز به این  
پایه رسیده، بلکه آن موجودی  
است که در آن پرشوی از روح  
الهی است. فرشتگان به او  
سجده بردمانند. او را از گنجه  
عرش صغیر می‌زنند. در پیکر  
این موجود، علیرغم تمايلات  
حیوانی به شهوات و شرفساد،  
جوهر پاک است که با لذات،  
بهدی، خونریزی، دروغ،  
فساد، زبونی، پستی، حقارت،  
تحمل زور و ظلم سازگار  
است. مظهر عزت کبریائی  
است... (ص ۱۹۸ کتاب)

۳- در درجه‌ی سوم  
آگاهی به حقوق و مسئولیت‌های  
اجتماعی است. در قرآن به  
مواردی برمی‌خوریم که با تکیه  
بر حقوق از دست رفتگی  
دیگران و یا حقوق از دست  
رفته‌ی خود، می‌خواهد حرکت  
بیاورند:

"وَاللَّكُم لَانْفُسِكُمْ لَسِي

سبيل الله و المستصفيين  
من الرجال والنساء والولدان  
الذين يقولون ربنا اخرجنا  
من هذه القرية الظالم اهليها و  
اجعل لنا من لدنك وليا واجعل  
لنا من لدنك نصيرا.

"چه می‌شود شما را اگر  
نمی‌جنگید در راه خدا و در  
راه خوار شمرده شدگان از  
مردان و زنان و کودکانی که  
می‌گویند پروردگارا ما را از این  
شهر مستکبران بیرون بر و به  
لطف و عنایت خودت برای ما  
سرپرست و یاور بفرست."

"در این آیه گریه برای  
تحریک به جهاد بر دو ارزش  
روحی تکیه شده است. یکی راه  
خدا است، دیگری این که  
انسان‌های بیچاره و بی‌پناهی  
در چنگال مستکبران گرفتار  
ماندمانند... (ص ۱۹۹ کتاب)

اگر کمی در عبارات و  
درجه‌بندی فوق دقت کنیم،  
می‌توانیم به سادگی دریابیم  
که نویسنده، "سبازری  
اجتماعی" را به صورتی کاملا  
مجرد مطرح کرده و هیچگونه  
ارتباط زندگانی بین آگاهی‌های  
سه‌گانه‌ی فوق برقرار ننموده  
است. از دیدگاه نویسنده،  
"دغدغه‌ی مسئولیت در برابر  
گل آفرینش و هستی"، که  
محصول "تذکر به مبداء و معاد"  
می‌باشد، یک چیز است، و عمل  
به "مسئولیت‌های اجتماعی"  
که محرک آن "تکیه بر حقوق  
از دست رفته‌ی خود و دیگران"  
است، یک چیز دیگر.

مطابق دیدگاه مزبور این  
دو "نوع" مسئولیت نه تنها  
هیچ ربطی به هم ندارند،  
بلکه ریشه و جوهر آنها نیز

متفاوت است. جوهر وزمینه‌ی  
مسئولیت اولی "بیدار کردن  
وجدان انسان‌ها از طریق  
تکیه بر رضای حق، فرمان  
حق، پاداش و کیفر حق و پیروجه  
انداختن در اعماق فطرت  
انسان‌هاست" (ص ۱۹۷). در  
حالی که خاستگاه و ریشه‌ی  
مسئولیت دومی ارزش‌هایی  
چون "وظیفه‌ی احقای حق"  
و "زیربار ظلم نرفتن" و...  
می‌باشد (ص ۲۰۰).

در عبارات نقل شده  
بالا نیز خود نویسنده در  
رابطه با آیه‌ی مربوط به  
تحریک به جهاد، صحبت از  
"دو ارزش روحی" یکی "راه  
خدا" و دیگری "راه نجات

انسان‌های بیچاره و بی‌پناهی  
که در چنگال مستکبران گرفتار  
ماندمانند" کرده، و تلویحا  
آنها را از یکدیگر تفکیک  
می‌کند، که بازم بین آنکار  
پیوند توحید و عمل اجتماعی است  
نتیجای هم که بلافاصله از  
این جداسازی (و دقیقاً در همین  
این جداسازی) گرفته می‌شود،  
این است که چون مثلا در قرآن  
مطالب مربوط به مبارزه و جهاد  
۴۴ کل آیات را تشکیل  
می‌دهند، پس اهمیت مبارزه  
هم به همان نسبت است  
یعنی با یک تقسیم به نسبت  
کمی، اهمیت هر مسأله‌ای  
بدون در نظر گرفتن نقش آن  
در کل سیستم فکری به طور  
دقیقاً اندازه‌گیری و محاسبه  
می‌شود!

از این جداسازی  
اسکولاستیکی که بگذریم، معلوم  
نست که در رابطه با "آگاهی  
نوع اول"، بالاخره "دغدغه

مسئولیت در برابر کل آفرینش و هستی در گجا تجلی و نمود پیدا می کند و مثلا بین کسی که این "دغدغه" را بیشتر احساس می کند، و کسی که آن را کمتر احساس می کند چه تفاوتی در عینان مشهود است؟

کما اینکه در رابطه با آگاهی - های درجه دوم - نیز می توان این سؤال را مطرح کرد که کرامت و شرافت ذات انسان چگونه تحقق می پذیرد و در کدام پهنه و زمینهای به ظهور می رسد؟

ملاحظه می شود که علیرغم آن همه توصیفات که نویسنده در مورد "مسئولیت انسان در برابر کل آفرینش و هستی" و "عزت کبریائی و شرافت ذاتی انسان" می کند، لیکن همه این توصیفات با یک برخورد غیر علمی که انسان و تکامل او را از بستر اجتماعی اش جدا می سازد، ابدعالبیزه و بی محتوا شده و مفهوم واقعی خود را از دست می دهند.

حال ببینیم نگرش اصل توحیدی در مقایسه با این جداسازی ابدعالبستی، چگونه برخورد می کند و چه دیدگاهی را ارائه می دهد.

### ● مقایسه دیدگاه فوق

#### با نگرش صیل توحیدی

مطابق یک بینش توحیدی واقعی، برخلاف تصور نویسنده، عمل به مسئولیت های اجتماعی نه تنها مفولعی مجرد و جدا از مسئولیت انسان در برابر آفرینش نیست، بلکه مسئولیت اجتماعی

انسان دقیقا بازتاب و تجلی همان مسئولیت و موقعیت اش در قبال هستی است و از بدل آن بیرون می آید. به عبارت دیگر مسئولیتی که نظام هدفدار آفرینش بر دوش انسان نهاده، تنها و تنها در پهنه های جامعه و در جریان مبارزه با بدها و موانع تکامل اجتماعی در هر دوره، به منصفی ظهور می رسد. بر حسب این دیدگاه، انسان جز از طریق قیام به وظایف اجتماعی - انقلابی شخصی که مبارزه بر علیه دشمنان خدا و خلق در هر مرحله اجباب می کند، نمی تواند با موضعی که به عنوان یک "جز" در قبال "کل" جهان دارد، هماهنگی نموده و با آن منطبق و یگانه گردد. بنابراین "را خدا" و "راه نجات انسان های مستضعف"، "دو ارزش روحی" مجزا از هم نیستند بلکه برعکس، این دو در یک جهت و دارای یک جوهر بوده و یک "ارزش واحد" را تشکیل می دهند. در واقع راه خدا، اساسا در کوشش به منظور نجات انسان های محروم و آزاد ساختن آنها از انواع قیودات بندگی ساز ضد تکاملی و استثماری منسلور می گردد.

کما این که خصوصیات و استعداداتی مانند کرامت و شرافت ذات انسان نیز، تنها و تنها در ظرف مبارزه و حرکت اجتماعی امکان تجلی و ظهور می یابند. چرا که این "عمل اجتماعی" است که به مابهی بستر و گذرگاه تکامل انسانی، بارز کننده ی تمام استعدادها و ماهیت خداگونه ی نوع انسان است. منهای چنین ظرفی و در

خارج از چارچوب حرکت اجتماعی، هر قدر هم که در وصف صفات و خصوصیات ویژه انسان جمله پردازی کنیم، چیزی بیشتر از آنچه که عرفا و صوفی مسلکها تاکنون گفته اند، ارائه نکردیم. و به راستی هم اگر عباراتی چون "دغدغه ی مسئولیت در برابر کل آفرینش و هستی" و "عزت و بزرگواری ذاتی انسان" و "خداگونه ی نوع او" و "صغیر فرشتگان از کنگره ی عرش و..." تعارف و با پیرویه و زبور نیستند، پس دم زدن صوری از آنها، بدون عمل به مسئولیت های اجتماعی و انقلابی شخصی، چه فایده ای دارد و چه دردی را درمان می کند؟

بنابراین اگر بخواهیم اجتماعیت تاریخی انسان را منکر شده و نهالی او را در دیر و خانقاه جستجو کنیم، اگر بخواهیم با یک تصویر مجرد و ابدعالبستی از "فطرت انسانی" منکر مسئولیت انسان در برانداختن نظام استثمار و تمسک به عمل صالح در جهت حل تضاد اصلی هر مرحله شویم، در این صورت رسالت و تعهد انسانی هر عنصر موحد راستین این است که در راه نعل به یک نظام بدون طبقه و تحقق چنان فرجامی که در اصطلاح قرآن، نظام قسط عنوان شده، بکوشد، و مطلقا از این طریق یعنی از طریق ستیز و کوشش در راه برانداختن نظام های طبقاتی و ضد تکاملی است که راه شکوفائی استعدادات عالیه انسان هموار می گردد و شرافت و کرامت ذاتی انسان تحقق می پذیرد.

زیرا در یک تلقی واقع‌گرایانه‌ی توحیدی از رابطه‌ی فرد و اجتماع، شرط لازم برای تکامل فردی انسان، مبارزه‌ی مستمر با آن‌سدها و موانع اجتماعی است که بر سر راه تکامل انسان و بسوز استعدادات طبیعی و اجتماعی وی قرار دارند. امپراطور نیز در تذکر "مبدأ و معاد" و این که "جهان از کجا پدید آمده و چه مرحله‌ای را طی می‌کند، و به چه سویی می‌رود"، برخلاف تصور نویسنده یک منظور مجرد و منزوع از وظایف اجتماعی بدانند، بلکه این "تذکر" اساساً در توجه دادن انسان به مسئولیتش در برانداختن بت‌ها و نظامات ضد تکاملی منجلی می‌گردد است. سراسر تاریخ مبارزات پرشکوه پیامبران توحید گواه بر این حقیقت است، حقیقتی که بر بحسب آن در پیش اصل توحیدی، میل به یگانگی با ذات خود و با هستی، از راه کوشش در جهت یگانگی بخشدن به جامعه‌ی بشری تحقق می‌پذیرد، تعالی و تکاملی که البته محدود و منحصر به هستی دنیوی نبوده، بلکه فرجام شکوهمندی را نیز به دنبال دارد.

با این توضیحات روشن می‌گردد که سؤالی مانند این که: "آیا هدف اولی و اصلی پیامبران اقامه‌ی عدل و قسط است یا هدف اولی برقراری پیوند ایمان و معرفت میان بنده و خدا است؟" که نویسنده در صفحه‌ی ۱۶۸ همین کتاب عنوان نموده (و در

کتاب دیگر خود "وحی و نبوت" توضیحات مفصلي بهرامون آن داده است)، از اساسی نادرست است. چرا که چنین سؤالی اساساً در چهارچوب بیمنی مطرح می‌شود که در آن از پیش، توطئه و عمل اجتماعی از یکدیگر تفکیک شده‌اند.

ملاحظه می‌گردد که با این تلقی، نظرگاه فلسفی توحیدی، مجرد از عمل اجتماعی قابل تصور نیست، و عمل اجتماعی هم جدای از دیدگاه فلسفی توحیدی قرار ندارد. در واقع نظرگاه فلسفی توحیدی در رابطه با کل وجود و تبیین آن فراگیر کلی جمیع مواقع و برخورد‌های عملی - اجتماعی منطبق با آن، می‌باشد. این است معنی تمامیت واحد و یکپارچگی ارگانیک فلسفی - اقتصادی - اجتماعی - سیاسی موضعگیری‌ها. بر پایه‌ی همین طرز تلقی است که ما معتقدیم نگرش فلسفی توحیدی به لحاظ اجتماعی نیز ملازم با پذیرش توحید تمام عبار اجتماعی به عنوان مقصد حرکت اجتماعی و برخورداری از یک موضع ضد بهره‌کشان‌های کامل است. حال آن که چنین تبیینی از توحید اجتماعی، در کادر استبداداتی از قبیل آنچه که فوقاً اشاره شد (که بر جدائی فلسفی توحیدی از عمل اجتماعی مبتنی است) مطلقاً جایی ندارد. در چهارچوب چنین برداشت‌هایی از اسلام، هر قدر هم که در باره‌ی "تشویق مظلوم به پیام" و "گناه زیم بار ظلم رفتن" و "وظیفه‌ی احقاق حقوق" در اسلام و... تاکید شود، لیکن بالاخره از

آنجا که این تاکیدی جزئی و پراکنده، هیچ ریشه و بنیادی در نظرگاه فلسفی تاکید کننده ندارد، و به طور سیستماتیک با آن مرتبط نیست، لذا بر چنین تاکیدی در حد یک سری اقدامات فرمینی متوقف می‌شود و به هیچوجه نمی‌تواند رهنمودی برای عمل و مبارزه در راه محو بنیادی ظلم و استعمار و استقرار یگانگی اجتماعی در بر داشته باشد.

# بررسی عوارض ایدئولوژیک ناشی از جداسازی فلسفه توحیدی و عمل اجتماعی

از آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان حدس زد که جدا کردن فلسفه توحیدی و عمل اجتماعی، چه عوارض و پیامدهای ایدئولوژیک گمراه کننده‌ای را به دنبال خواهد داشت. به طوری که ما می‌توانیم ریشه‌ی منطقی بسیاری از ذهن‌گیری‌ها، دگم‌های ایدئولوژیک غیرتوحیدی جداسازی‌های اسکولاستیکی و کج فهمی‌های راست‌گرایانه‌ی را که در ادراکات مذهبی‌رایج به جنم می‌خورد، به‌اساساً در عدم تلفیق و پیوند دادن صحیح فلسفه توحید و عمل اجتماعی جستجو کنیم.

البته باید توجه داشت که دست ناسی به یک درک عمیق از رابطه فلسفه توحیدی و عمل اجتماعی و برقراری پیوند واقع‌گرایانه و ارگانیک میان این دو، کار ساده‌ای هم نیست، و تنها و تنها در توان "انقلابیون مسلمان" می‌باشد. یعنی کسانی که علاوه بر احاطه‌ی کافی بر اصول و نظرگاه‌های بنیادی اسلام، با شرکت در جریان انقلابی - اجتماعی، مطابق با روح و جوهر ضد طبقاتی اسلام، خود را باستن تکاملی فردی و اجتماعی نیز سازگار و منطبق کرده باشند. از این رو می‌توان به یقین گفت که اکثریت به اتفاق متفکرانی که به نام اسلام نظریه‌پردازی کرده‌اند، به دلیل آن که شیوه‌ی کارشان

اساساً خارج از چارچوب فوق بوده، نتوانستند در این مورد به یک دریافت همه‌جانبه و صحیحی نائل گردند، و جداسازی مزبور در اشکال گوناگون بخصوص بر دیدگاه‌های اجتماعی آنها سایه افکننده است. لذا استنباطات آمان از اسلام چه خواهند و چه نخواهند، به درجات مختلف حاوی عوارض ایدئولوژیک ناشی از تفکیک فلسفه توحید و عمل اجتماعی است.

اکنون ببینیم این عوارض کدامند و چگونه شکل می‌گیرند؟

## الف -

### انکار ضرورت اتکاء بر

### محروم‌ترین و

### بالنده‌ترین طبقات

### اجتماعی

### (و در این شرایط)

### کارگران و دهقانان)

### برای تحقق

### آرمان‌های توحیدی

گفتیم که مطابق پیش‌اصل توحیدی آرمان‌های فلسفی توحید (یعنی همان پاسخ‌های سه‌گانه به مسأله وجود انسان و جامعه) بایستی در "عمل اجتماعی" تجلی یابد. به عبارت دیگر، فلسفه‌ی

توحیدی پیوسته دارای یک بازتاب و گستره‌ی اجتماعی است که در جامعه‌ی متضاد طبقاتی، اساساً حول مسأله‌ی حرکت به سمت نفی بهره‌کشی و برقراری توحید اجتماعی تمرکز می‌یابد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی توحیدی به طرز اجتناب ناپذیری دربرگیرنده‌ی یک آرمان اجتماعی است که اساساً معطوف به حل تضادها و تعارضات موجود اجتماعی (حول مسأله‌ی استثمار) می‌باشد. این بدان معناست که فلسفه توحیدی در هر قطعه از زمان، جوهر و محتوای خود را اساساً در اشکال و مواضع اقتصادی - اجتماعی معینی به منتهی ظهور می‌رساند که تنها از طریق اتخاذ آنها، می‌توان به اهداف اعتقادی - ایدئولوژیک توحیدی جامعه‌ی عمل پیوناند. بیان دقیق‌تر مطلب فوق این است که آرمان‌های توحیدی در هر مقطع تاریخ اساساً - و به‌مطلقاً (۱) - بر دوش بالنده‌ترین طبقه‌ی اجتماعی حمل می‌شود، زیرا اگر ما فلسفه توحیدی را بیانگر مطلق حقیقت هستی و منضم چنان به‌هستی و دینامیکی می‌دانیم که به اعتبار غنای تکاملی بی‌پایان آن، می‌تواند تا مطلق انطباق و یگانگی جامعه‌ی انسانی، پایدار بماند و از عهده‌ی هدایت حرکت اجتماعی و پاسخگویی به نیازمندی‌های



کمال طلبانه‌ی آن برآید، پس معنایش این است که این ایدئولوژی در هر شرایط تاریخی بایستی دارای ترقی-نریس مواضع اقتصادی-اجتماعی یگانه ساز باشد. لازمه‌ی دارا بودن چنین مواضعی نیز اتکا بر محرومترین و بالنده‌ترین طبقات و نیروهای ضد استعماری جامعه است. زیرا این نیروها و طبقات ضمن برخورداری از یک ماهیت بالنده و رو به رشد در هر مقطع تاریخی به لحاظ اقتصادی-اجتماعی حاوی عمیق‌ترین تضادها با نظام ضدنگامی حاکم در آن دوره هستند. و لذا متناسب ترین تکیه گاه اجتماعی برای برانداختن طبقات استعمارگر و از پیش پا برداشتن مواضع تکامل اجتماع انسانی و اسان اجتماعی و وصول هر چه سریع تر به هدف می باشند. مطلب فوق ضمنا مبتنی بر یک تبیین جامعه شناسانه‌ی توحیدی است که بر حسب آن، به طور کلی یک ایدئولوژی تنها هنگامی می تواند به طرز صحیح و واقع گرایانه‌ی اجتماع انسانی را به سمت تحقق اهداف و آرمان های خود راهبری کند که "مبانی" عمیق - طبقاتی جامعه را فراموش ننماید و اساسا بر آن متکی باشد.

در فرهنگ قرآن از طبقات مزبور به "مستضعفین" تعبیر گردیده و در باره‌ی آن چنین وعده داده شده است:

وشریدون ان ممن علی الذین استضعفو فی الارض و جعلهم ائمه و جعلهم الوارثین

"آزاده‌ی ما بر این است که بر مستضعفان تاریخ منت نهیم و آنان را پیشوا و وارثان زمین قرار دهیم."

مستضعفین در اصطلاح قرآن - چنان که از مدلول آیه‌ی فوق بر می آید - طبقاتی هستند که

اولا: محروم و ضعیف نگاه داشته شده هستند (نحت ستم و استعمار).

ثانیا: بالنده و رو به رشد هستند. زیرا ضعف آن‌ها یک ضعف باطنی و ماهوی نبوده بلکه به علت

نجاورکاری ستمگران است. به نحوی که بالندگی و شکوفایی و بزرگی ذاتی آنها و زعامت و پیشوائی، حق تاریخی شان است بنا بر این موجدین واقعی علاوه بر این که پیوسته لازم است در متن و کوران عمل و حرکت اجتماعی قرار گیرند.

بایستی در هر شرایط تاریخی اجتماعا و به طور استراتژیک بر مستضعفین زمان تکیه داشته باشند. تا بر پایه‌ی چنین اتکالی بتوانند جامعه را با شیوه‌های انقلابی به سمت محور کامل استعمار و استقرار نظام توحیدی (فسط) هدایت کنند.

کما این که انبیا توحیدی در هزاران سال قبل، و پیش از آن که در قرن نوزدهم، مارکسیسم طبقات استعمار شونده و محروم را کشف نماید، کاشف استعمار شدگان و برده‌ها و پابرهنگان بودند، و همواره حرکت خود را بر بنیاد طبقاتی مستضعف خاص زمان خویش مبتنی می کرده‌اند. دلایل و

شواهد تاریخی و همچنین آیات متعدد قرآن گواه بارزی بر صحت این مدعاست. در اینجا فرصت آن نیست که تمام این شواهد و دلایل را مرور کنیم. فقط به عنوان نمونه به آیات ۲۷ سوره‌ی هود و ۱۱۱ سوره‌ی شعراء و ۸۲ سوره‌ی یونس و ۷۵ و ۷۶ سوره‌ی اعراف اشاره می کنیم که ضمن شرح مختصر در باره‌ی گروندگان به پیامبران توحیدی (نظیر نوح و موسی و صالح علیهم السلام)، صراحتا "مستضعفین" (استعمار شندگان) و "ذریه" (خوار شمرده شدگان نقطه‌ی متقابل ملاء) و یا به تعبیر مخالفین انبیا، "اراذل" (پس رویاها) را به عنوان طبقات و نیروهایی که انبیا در حرکت و مبارزه خویش اساسا به آنها متکی بوده‌اند، نام برده است (در مقابل "ملاء" و "مترفین" که پایگاه طبقاتی دشمنان انبیا را تشکیل می دادند).

اکنون بهینیم در ادراکات مذهبی رایج، با این مساله یعنی ضرورت اتکاء به بالنده‌ترین طبقه برای نسل به توحید اجتماعی چگونه برخورد می شود؟

در کادر بحثی مبتنی بر جدائی توحید و عمل اجتماعی، به علت فقدان یک درک علمی واقع گرایانه و هم چنین به خاطر عدم تشخیص دقیق رابطه‌ی ارگانیک فلسفه‌ی توحیدی و عمل اجتماعی ضرورت فوق با مورد انکار قرار می گیرد و یا به آن کم بهاء داده می شود. زیرا همانطور که دیدیم قبول این که ایدئولوژی توحیدی در هر مقطع اساسا بر

دوش یک طبقه‌ی خاص پیش می‌رود، مستلزم این است که ما قبلاً به یک ادراک صحیح از کلیت واحد و بهم پیوسته‌ی فلسفه‌ی توحیدی و عمل اجتماعی، دسترسی پیدا کرده باشیم.

البته در ظاهر و ادعا کمتر کسی پیدا می‌شود که به نام اسلام سخن بگوید ولی منکر ضرورت دفاع از مستضعفین بشود. گمان این که هیچ‌کس این را هم صراحتاً نمی‌گوید که توحید از عمل سیاسی و اجتماعی جداست. لیکن باید دید این ادعاها و شعارها تا چه اندازه به عمل درمی‌آیند.

بدیهی است که هر کس می‌تواند در حرف هر شعاری را بدهد، لیکن عملی بودن و عملی کردن شعار، مسئله‌ی دیگری است. عملی بودن هر شعار منوط به اساس و بنیاد عینی تدارک دیده شده برای آن است. بر این اساس تنها آن ایدئولوژی‌ها و نیروها و با نظامهایی را می‌توانیم حقیقتاً و بمعنای دقیق کلمه متکی بر مستضعفین بدانیم که به مضامین و الزامات عینی - اجتماعی شعاری که می‌دهند، آگاه بوده و در عمل نیز بدان پای بند و وفادار باشند. مثلاً یک نیروی سیاسی برای این که بتواند حرکت و مبارزه‌ی خود را متکی بر طبقات مستضعف نماید، بایستی ضمن داشتن علم و اطلاع از قانونمندی‌های عینی تاریخ و جامعه، در هر مقطع تاریخی عینی با تحلیل مشخص از طبقات و نیروهای اجتماعی منخاص بهره‌کشی و

بهره‌دهی، معادین "مستضعفین" را در آن مقطع به درستی تشخیص داده و بطور استراتژیک مواضع اقتصادی - اجتماعی و حرکت خود را در جهت تأمین منافع و آرمان‌های آنها تنظیم نماید. از سوی دیگر لازمه‌ی فراهم شدن چنین شرایطی، در درجه‌ی نخست داشتن یک سرگ علمی از مفهوم "طبقه"، و نیز قبول "دیالکتیک" و آشنائی دقیق با شیوه‌ی پیاده‌کردن اصول آن در تشریح مگانیزم (و نه تمهین) تحولات اجتماعی - تاریخی است. (۲) و می‌دانیم که چنین شناخت‌ها و آگاهی‌هایی در کادر استنباطات خرده‌بورژوازی از اسلام، اصولاً جایی ندارد.

بنابراین چه فایده‌ای دارد که حرفی را بزنیم و شعاری را بدهیم، ولی وسایل و اطلاعات و تجهیزات لازم برای اجرای آن را نداشته باشیم؟

نکته‌ای که در رابطه با انگار ضرورت اتکا به یک طبقه (بالندترین طبقه) برای تحقق آرمان‌های توحیدی، بلافاصله جلب توجه می‌کند این است که چنین انگاری - اعم از اینکه انگارکننده بخواهد یا نخواهد -

لاجرم به نفی صحت‌گیری اجتماعی اسلام در جهت محور استعمار و استقرار نظام توحیدی (فسط) منتهی خواهد گشت. زیرا همان طور که گفتیم، نفی طبقات و وصول به یگانگی اجتماعی بدون اتکا بر نیروها و طبقات اجتماعی بالنده (مستضعفین)، که استعداد و توانائی عینی انجام رسالت فزور را دارا بوده و ضامن اجتماعی تحقق آن می‌باشند، ممکن نیست.

در اینجا بار دیگر تفاوت کیفی بینش توحیدی اصل از سایر تفکرات شرک‌آلود و خرده‌بورژوازی مشخص می‌شود. از اینرو اعتقاد به ضرورت اتکا بر طبقه‌ی بالنده‌ی جامعه برای تحقق آرمان‌های توحیدی را، می‌توان به منزله‌ی یک مهارقطنی برای تشخیص اصالت و صدق محتوای دعاوی گوناگون اسلامی دانست. هم‌چنین بر اساس آن چه فوقاً گفته شد، می‌توان به مضمون و خاستگاه طبقاتی جداکردن فلسفه‌ی توحیدی از عمل اجتماعی، که در یک کلام چیزی جز گویز از عمل و طفره رفتن از موضع‌گیری به نفع طبقات معروم و در نهایت، ناپید استعمار و دوام جامعه‌ی طبقاتی در اشکال مختلف آن نیست، به روشنی پی برد. اکنون بهتر است بحث بیشتر در این باره را ضمن بررسی نظرانی که در همان کتاب "جامعه و تاریخ" پیرامون این مطلب عنوان شده ادامه دهیم:

### پاورقی:

۱- از این جهت می‌گوئیم "اساس" و نه مطلقاً که ما بر حسب تبیین جامعه‌شناسانه‌ی توحیدی خویش، اگر چه بر مبنا و اساس عینی تکامل اجتماعی تأکید کرده و معتقدیم که هر ایدئولوژی اساس بر دوش یک طبقه‌ی خاص حمل می‌شود، لیکن از مطلق کردن بنیادها و مبانی عینی - طبقاتی جامعه پرهیز نموده و برای عنصر ایدئولوژیک نیز موجودیت و هویت مستقلی

قائلیم. لذا برای تمیز دیدگاه خودمان از مارکسیست‌ها، که به علت پیش ماتریالیستی، نقش عامل اقتصادی و طبقاتی را در روند تحول و تکامل جامعه مطلق می‌نمایند، روی واژه‌ی "اساس" تأکید می‌کنیم. این مطلب به خصوص در رابطه با اپیدئولوژی اصیل توحیدی که به هیچ وجه زائیده و معلول یک طبقه و شرایط اقتصادی - اجتماعی خاص نیست، مصداق بارزتری دارد.

#### توقنی از دیالکتیک

صحبت می‌کنیم منظورمان عام‌ترین قوانین و اصول علمی است که نظیر سایر قوانین علمی بر پدیده‌های مادی حاکم است با این تفاوت که در اینجا گستره و حوزه‌ی عمل اصول دیالکتیک وسیع‌تر است. همان طور که به قانون جاذبه در مکانیک یا قانون "همانند - باری" و "واهمانندسازی" در ارگانیسم، اعتقاد داریم، در پهنه‌ی کل پدیده‌های مادی اگر بخواهیم یک پیش علمی داشته باشیم و از زاویه‌ی درست با آن‌ها برخورد کنیم بایستی اصول دیالکتیک را بپذیریم. صرفنظر از تفکرات فلسفی خاصی که داریم، البته لازم به تذکر است که مطلق کردن اصول دیالکتیک و ارتقاء آن‌ها به اصول فلسفی عام و جهان شمول (حاکم بر کل وجود) از یک دیدگاه ماتریالیستی و به اصطلاح فرمول: "وجود = ماده" سرچشمه می‌گیرد، که اساساً با دیدگاه توحیدی ما تناقض دارد و طبیعی است که نمی‌تواند مورد

قبول ما باشد بنابراین ما بر دیالکتیک صرفاً به عنوان اصول علمی عام و محاط در یک دیدگاه توحیدی (به لحاظ فلسفی) تأکید داریم. در غیر این صورت یا به دامن دیدگاه ضد علمی که مگر قانون‌مندی - هاست می‌لفزیم (در صورت نفی دیالکتیک) و یا به یک پیش غیر واقع‌گرایانه‌ی ماتریالیستی که مسأله‌ی اساسی فلسفه (وجود - تکامل) و سایر مسائل فلسفی... در آن گذرد، قابل تبیین نیست (صرفنظر از بازتاب این نقایص در تحقیقات علمی) دچار می‌شویم. توصیه‌ات بیشتر را به مباحث و مطالعات اپیدئولوژیک سازمان موعول می‌کنیم.

# بررسی يك دیدگاه (۱)

## پیرامون جدا کردن فلسفه توحیدی از عنصر عینی جامعه شناسانه آن

توحیدی در برگیرنده‌ی یک گذشته این مساله به قدر کافی آرمان اجتماعی، با دیدگاه مورد بحث قرار گرفته است. و نقطه نظر جامعه شناسانه‌ی اینک سعی می‌کنیم به عنوان است که تضاد های موجود مثالی برای روشن تر شدن اجتماعی (اساسا حول مساله‌ی مطلب، یک دیدگاه مشخص استعمار) را بدان سمت حل خرده بورژوازی حول این دو نموده و تحقق بخشیدن به آن محور را بررسی نمائیم. به این به منزله‌ی کمال مطلوب و هدف منظور ما همان کتاب "جامعه و نهائی‌اش در نفی همه‌ی نظامها تاریخ" (اثر آیت الله مطهری) و مناسبات طبقاتی، می‌باشد. را که قبلا دیدگاه حاکم بر آن این سمت گیری در قرآن نیز به را مبسی بر جداسازی فلسفه‌ی عنوان یک اصل بنیادی تحت توحیدی و عمل اجتماعی شرح عنوان برقراری حاکمیت و دادیم، انتخاب کرده و پیشوائی مستضعفین و ایجاد سمت‌هایی از فصل آخر آن جامعه‌ی عاری از طبقات (نظام قسط) تاکید شده است. را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. البته در خلال این بررسی به خاطر کامل تر شدن بحث، به نوشته‌های دیگر ایشان نیز (تا آنجا که در دسترس ما بوده)، استناد شده است (۱).

جوهر و مضمون نقطه نظرهایی که نویسنده در این زمینه ابراز نموده، چیزی جز انکار نقش "مستضعفین" به منزله‌ی ضامن اجتماعی تحقق آرمانهای توحیدی و نیز نفی جهت گیری ضد طبقاتی اسلام نمی‌باشد، لیکن او در بسیاری از موارد، مطالب مختلف را با یکدیگر مخلوط کرده و بخصوص

گفتیم که مضمون اساسی جدا کردن فلسفه توحیدی از عمل اجتماعی، کم بها، دادن و یا نادیده گرفتن عنصر عینی جامعه شناسانه‌ی است که ملارم با فلسفه توحیدی بوده و با آن پیوند ارگانیک دارد. این کم بهادادن و یا نادیده گرفتن در اشکال مختلفی جلوه گر می‌شود، که هر کدام در قالب خاصی جوهر و مضمون فوق را متظاهر می‌سازند. یکی از اس اشکال انکار ضرورت اتکا اجتماعی و استراتژیک بر "مستضعفین" یعنی محروم ترین و بالنده ترین طبقات اجتماعی (و در این شرایط کارگران و دهقانان) برای تحقق آرمانهای توحیدی است، که ما در شماره‌ی پیش مطالبی را در باره‌ی آن بیان داشتیم، اینک به دنباله‌ی بحث ادامه می‌دهیم:

ب: نفی سمت گیری اجتماعی اسلام در جهت محو طبقات

می‌دانیم که ایدئولوژی

لیکن از آنجا که جدا کردن فلسفه توحیدی از عمل اجتماعی، متضمن نفی بازتاب اجتماعی فلسفه توحید می‌باشد، لذا در یک تلقی مبتنی بر این جداسازی، سمت گیری اجتماعی ضد طبقاتی اسلام نیز نفی خواهد گردید. آنگاه ما در این نقطه، با انواع نقطه نظرها و دیدگاههای اجتماعی بورژوازی و خرده بورژوازی مواجه می‌شویم که خود را در لباس اسلام جایگزین آرمان اجتماعی توحید می‌نمایند. در مباحث

موضوعاتی را که قصد اظهار نظر در باره‌ی آنها را داشته، به طور صحیح طرح نکرده است. اما ما سعی می‌کنیم که در مواردی هم که اشکالات و نارسائی‌ها و پیچ‌های ذهنی خود نویسنده موجب ارائه‌ی یک برداشت نادرست از یک مطلب شده است، آنها را نیز روشن کنیم. در صفحه‌ی ۱۷۸ "جامعه و تاریخ" می‌نویسد:

"این روشنفکران می‌پندارند یگانه راه انقلابی بودن یک فرهنگ این است که تنها به طبقه‌ی محروم و غارت شده تعلق داشته باشد، از این طبقه برخاسته‌باشد، به سوی این طبقه و به سود این طبقه جهت‌گیری کرده باشد، مخاطبش منحصرآ این طبقه باشد، رهبران و راهنمایان و پیشتازانش، پایگاه اجتماعی و طبقاتیشان همان پایگاه این طبقه باشد..." هم‌چنین در صفحه‌ی ۱۸۱ می‌نویسد:

"ریشه‌ی اصلی دیگر این اشتباه را در رابطه‌ی اسلام با جهت‌گیری‌های اجتماعی باید جستجو کرد. این روشنفکران به وضوح مشاهده کرده‌اند که در تفسیر تاریخی قرآن از نهضت‌های پیامبران، یک جهت‌گیری نیرومند از

ناحیه‌ی آنها به سود مستضعفین مشاهده می‌شود، و از طرف دیگر اصل "تطابق میان جهت‌گیری و خاستگاه" و به تعبیر دیگر: اصل "تطابق میان پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی و عملی" که اصلی مارکسیستی است از نظر این روشنفکران خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شده و نمی‌توانسته‌اند خلاف آن را تصور کنند، در مجموع چنین به نتیجه‌ی گیری برداخته‌اند که چون قرآن جهت‌گیری نهضت‌های مقدس و پیشبرنده را به وضوح به سود مستضعفین و در جهت تأمین حقوق و آزادی‌های آنها می‌داند، پس از نظر قرآن خاستگاه همه‌ی نهضت‌های مقدس و پیشبرنده، طبقه‌ی محروم و غارت شده و مستضعف بوده است، پس از نظر قرآن، تاریخ هویت مادی و اقتصادی دارد و اقتصاد "زیربنا" است... اگر کمی در اظهارات فوق دقت کنیم به سادگی متوجه خواهیم شد که نویسنده چه در رابطه با طرح مسأله وجه هنگام نتیجه‌گیری از آن، مشخصاً دچار نوعی "خلط مبحث" شده است. بدین معنی که او ابتدا مسأله‌ی "خاستگاه" و "جهت‌گیری" را مشبه و الراما یکی گرفته و سپس با استدلال به اینکه اسلام دارای

"خاستگاه" طبقاتی نیست، "جهت‌گیری" اجتماعی (ضد استثمار - ضد طبقاتی) اسلام و ضرورت اتکا بر یک طبقه‌ی خاص (مستضعفین در هر دوره‌ی تاریخی) را بیزیرد کرده‌است. در واقع نویسنده در اینجا به منظور نفی جهت‌گیری ضد طبقاتی اسلام، همان شیوه‌ی استدلال مارکسیست‌ها را بر علیه مخالفان فکری خویش به کار گرفته است. توضیح آن که اگر چه در حیطه‌ی اندیشه‌ها و شناخت‌های بشری، "خاستگاه" و "جهت‌گیری" هر ایدئولوژی اساساً بر یکدیگر منطبق‌اند، ولی این رابطه را نمی‌توان مطلق کرد و به ایدئولوژی توحیدی نیز تعمیم داد. زیرا ما بر حسب تبیین خاص خود از تاریخ، نقش عنصر اقتصادی - اجتماعی را مطلق نمی‌کنیم، و لذا ما بر خلاف تئوری مارکسیستی مورد اشاره‌ی نویسنده، که بر اساس آن هر فکر و اندیشه‌ی معلول بلافاصله عنصر مادی - تولیدی به شمار می‌رود (۲) برای عنصر ایدئولوژیک نیز موجودیت و هویت مستقلی قائلیم. بنا بر این یک موحد هرچقدر هم که به تعبیر نویسنده "مارکسیست زده" باشد در کادر چنین تبیینی از تاریخ، اصولاً نمی‌تواند ایدئولوژی توحیدی

را ناشی از یک وضعیت طبقاتی و تولیدی خاص بدانند. و به طور کلی وجه افتراق فلسفی یک موحد و یک مارکسیست در این زمینه، اساسا در اینجاست که در حالیکه یک مارکسیست بر اساس بینش ماتریالیستی اش، به شناخت های توحیدی نیز مهر طبقاتی زده و آنها را زائیده ی یک طبقه و یا اوضاع و احوال اقتصادی - اجتماعی خاص تحلیل می کند، او (یعنی یک موحد) ساخت های توحیدی رامبنتی بر داده های وحی می داند، و لذا به هیچوجه برای آنها "خاستگاه" طبقاتی قائل نیست. بلکه ساله ای که یک موحد انقلابی پیوسته بر آن ناکند می کند، "جهت گیری" اجتماعی اسلام به سوی محور طبقات و درک صحیح این حقیقت است که آرمان های توحیدی در هر مقطع مشخص تاریخی اساسا بر روی دوش بالنده ترس طبقه ی جامعه، حمل می شود.

بنابراین، اینکه نویسنده سعی کرده مسئله ی "خاستگاه" را در کنار "جهت گیری" و مترادف یکدیگر قرار داده و سپس هر دو را با هم نگی کند، چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ آیا به نظر نویسنده این که گفته شود هر فکر و

ایدئولوژی دارای یک جهت - گیری اجتماعی مشخص می باشد، به معنای این است که خود آن فکر و ایدئولوژی هم لزوما پایستی از همان بایگاه اجتماعی بر خاسته باشد؟

به هر حال ما در اینجا بر "بازتاب" یا "تجلیگاه" و پهنه ی جامعه شناسانه ی ایدئولوژی توحیدی تاکید کرده و این سؤال را مطرح می کنیم که آیا به هر حال نویسنده در مورد اسلام (به عنوان ایدئولوژی ای که قطعا دارای "خاستگاه" طبقاتی نیست) به جهت گیری، تکیه گاه و گستره ی اجتماعی معینی که با روح و جوهر ضد طبقاتی این ایدئولوژی منطبق باشد، قائل هست یا نه؟ وی در این مورد چنین پاسخ می دهد:

"اینها فکر کرده اند این همه که در قرآن بر حمایت از محرومان و مستضعفان تکیه شده به این معنی است که اسلام هم به جامعه ی دو طبقه ای قائل است و بر جمیع همهی حرکتها و انقلابها را همواره به دوش مستضعفین می داند. تعبیر این گروه از قرآن این است که قطب به اصطلاح مرفه در بیان قرآن، کافر نامیده شده و قطب محروم، همان که عامل حرکت است، مومن، و خطاب اسلام

هم تنها به همین گروه است." (بیرامون انقلاب اسلامی - ص ۱۲۲)

اگر چه جوهر مطالب فوق چیزی جز انکار عنصر عینی جامعه شناسانه ی ملازم با فلسفه ی توحید، نیست، لیکن با کمی دقت، می توان پی برد که در اینجا نویسنده از آنجائی که فاقد یک درک علمی از مفهوم "طبقه" است، لذا به همان مناسبت های کلی فرد یا طبقه اکتفا کرده و عملکرد اجتماعی - تاریخی طبقه را با عملکرد فردی منجما مسسه و یکی گرفته است. آنگاه با چنین نگرشی که در چهارچوب آن، تفاوت کیفی فرد و جامعه نادیده انگاشته می شود، جدا نکردن ایمان را از عمل اجتماعی، این طور معنی کرده که هر "فرد" از "طبقه" محروم حتما "مومن" است، و بالعکس هر "فرد با ایمان" لزوما پایستی از "طبقه ی محروم" برخاسته باشد. حال آنکه چنین ادراکاتی مشخص یک برداشت بسیار عامیانه و مبتذل از عملکرد طبقه است که بر حسب آن عملکرد یک "طبقه در مجموع" با عملکرد تک تک "افراد" آن طبقه یکسان پنداشته می شود البته تردیدی نیست که فردی که مدعی "ایمان" هست (صرفنظر از هر خاستگاه طبقاتی

که داشته باشد) ، لزوماً بایستی در موضع طبقه‌ی محروم نیز فرار گیرد، چرا که نمی‌شود دم از خدا و ایمان و اسلام زد، ولی به سود طبقات محروم و بالنده‌ی جامعه موضع نگرفت. ولی نکته‌ی مورد نظر ما در اینجا این است که نبایستی با یک تلقی مکانیکی از رابطه‌ی فرد و طبقه، فانوئمندی‌های کیفیاً متفاوت حاکم بر تحولات آنها را فراموش نمود و مثلاً نتیجه گرفت که چون طبقه‌ی محروم اجتماعاً انقلابی است پس فرد نیز برای "ایمان" داشتن و انقلابی بودن لزوماً بایستی از طبقه‌ی محروم برخاسته باشد (گواین که در بسیاری موارد ممکن است اینچنین هم باشد. ولی به هر حال بایستی آن را مطلق نمود).

می‌بینیم که اگر چه مضمون اظهارات نویسنده گویای پاسخ منفی به سؤال می‌باشد، لیکن به دلیل این که مطالب مختلف با هم مخلوط شده‌اند، لذا نقطه‌نظرهای نویسنده در این زمینه امکان تصریح نیافته است این امکان وقتی به وجود می‌آید که نویسنده با این واقعیت مواجه می‌شود که به هر حال یکی از شعارهای اساسی و محوری تمام انبیاء و ادیان توحیدی، این بوده که مستضعفین و محرومان، پیشوایان و وارثان

زمین گشته و حکومت و قدرت به آنها تعلق خواهد گرفت. مثلاً قرآن به‌طور قاطع و تردید ناپذیری در سوره‌ی فص این جهت گیری را تصریح نموده و به روشنی تمام بویید داده است که:

"وتریدان من علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین." (اراده‌ی ما بر این است که بر مستضعفان تاریخ منت نهیم و آنان را پیشوا و وارثان زمین قرار دهیم).

پس برای دریافت بطراب صریح و مبسوط نویسنده در این زمینه، باید ببینیم او در برابر تصریح فوق چه موضعی می‌گیرد و چه نظری ابراز می‌دارد. وی ابتدا سعی می‌کند که با ارائه‌ی یک برداشت نادرست از چند اصل کلی و عام دیگر قرآنی مانند اصل حاکمیت و پیشوائی "صالحین"، و یا اصل پیروزی بهائی "متقیین"، جامعیت و تعول عام اصل "جهت گیری تاریخ بد سوی نفی استثمار و تحقق پیشوائی مستضعفین" را، خدشه دار سازد. بدین ترتیب که وی بدون آن که توجه داشته‌باشد هر یک از این اصول به چند ترتیبی و از چه طریقی پیاده می‌شوند، آنها را معایر هم جلوه می‌دهد، و آنگاه برای

برطرف کردن این تناقض، اصل جهتگیری ضد طبقاتی اسلام و نیز ضرورت انکا به یک طبقه‌ی (بالنده‌ترین طبقه) برای محقق ساختن آرمانهای توحیدی را به کلی نفی می‌کند. به عنوان مثال نویسنده در صفحه‌ی ۱۷۱ کتاب خود، به آیه‌ی از قرآن که به زعم او بیانگر اصلی "برخلاف" اصل مسفاد از آیه فووالذکر بوده و مربوط تاریخ را به "شکل دیگری" بیان کرده، استناد می‌نماید و می‌نویسد:

"در آیاتی چند از قرآن سرانجام و سرنوشت تاریخ، و ضمناً مسیر و بستر تکامل تاریخ به صورت پیروزی ایمان بر بی‌ایمانی، پیروزی تقوا بر بی‌بندوباری، پیروزی صلاح بر فساد، پیروزی عمل صالح و خداپسند بر عمل ناشایسته بیان شده است. در سوره‌ی نور آیه‌ی ۵۵ چنین می‌خوانیم: وعدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم ولیبدلنهم من بعد خوفهم أمنا یعبدونی لا یشرکون بی شیئاً."

در این آیه کسانی که به آنها وعده و نوید پیروزی نهائی و خلافت و وراثت زمین داده شده مومنان شایسته

گارند. در این آیه برخلاف آیه استضعاف که بر استضعافشدگی و محرومیت و مظلومیت تکیه شده است، بر خصلتی ایدئولوژی و دیگر اخلاقی و رفتاری تکیه شده است، و در حقیقت پیروزی و سلطه‌ی نهائی نوعی عقیده و نوعی ایمان و نوعی رفتار را اعلام می‌دارد. به عبارت دیگر در این آیه پیروزی انسان به ایمان رسیده و حقیقت دریافته و راست گردار، اعلام شده است.

نکته‌ی مورد نظر ما در رابطه با مطالب فوق صرفاً نتیجه‌ای است که نویسنده از این آیه در مقایسه با مفاد آیه‌ای که پیروزی نهائی "مستضعفین" را نوید داده، می‌گیرد. او این دو آیه را بیان دو اصل کاملاً متفاوت و مفایر هم تصور کرده (صفحه ۱۷۰) و می‌نویسد:

"اکنون چه بکنیم؟ مفاد آیه استضعاف (منظور آیه: و نريد ان من على الذين استضعفوا... است) را بگیریم و یا مفاد آیه استخلاف (منظور آیه: و عدالله الذين آمنوا منكم... است) و چند آیه‌ی دیگر را؟ آیا می‌توانیم بگوئیم این دو تیب آیات گرچه بر حسب ظاهر دو مفاد دارند ولی یک حقیقت را می‌گویند به این بیان

که مستضعفان همان مومنان و صالحان و متقیانند و برعکس، استضعاف عنوان اجتماعی و طبقاتی آنها است و ایمان و عمل و صلاح و تقوا عنوان ایدئولوژیکی آنهاست؟ البته نه" (صفحه‌ی ۱۷۲)

چرا نویسنده در برخورد با این آیات دچار تناقض می‌شود و نمی‌تواند جوهر و مضمون واحد آنها را درک کند؟ منشا و خاستگاه منطقی این تناقض را صرف نظر از مشتبه گرفتن عملکردهای کیفی تفاوت "فرد" و "طبقه"، که در اینجا نیز تکرار شده، اصولاً باید در دیدگاه اسکولاستیکی نویسنده جستجو نمود. دیدگاهی که فلسفه‌ی توحیدی را از عنصر عینی جامعه‌شناسانه‌ی آن جدا می‌نماید و در نتیجه دیگر نمی‌تواند تصور کند که "پیروزی و سلطه عقیده" به طور مجرد و جدای از حرکت اجتماعی و بدون اتخاذ موضع اقتصادی - اجتماعی متناسب با آن، حاصل نمی‌شود، بلکه این پیروزی در میدان عمل و آزمون اجتماعی به وقوع می‌پیوندد و در هر شرایط تاریخی اساساً بر دوش یک طبقه‌ی خاص حمل می‌شود، کما این که لازمه‌ی تحقق پیروزی "متقین" و "صالحین" و به تعبیر نویسنده "انسان به ایمان رسیده" نیز این است که آنها

اساساً بر طبقه‌ی مستضعف زمان خود متکی باشند، اصلاً بدون چنین اتکالی "تقوا" و "صلاح" و "ایمان" و "عقیده" به کلی از مضامین واقعی توحیدی‌شان تهی شده و لاجرم دیگر نه "پیروزی عقیده" محقق می‌شود و نه "انسان به ایمان رسیده" می‌تواند وظیفه و رسالتی را که بردوش دارد به انجام رساند. لذا این دو مطلب و مفاد این دو آیه بر خلاف درسیافت نویسنده نه تنها مفایر با یکدیگر نیستند، بلکه به طور ارگانیک بهم مربوط بوده و مبین شروط لازم و کافی (یا به تعبیر دقیق‌تر "مبنای" و "شرط") برای تحقق یک امر واحد می‌باشند. تمام تفاسیر و نتیجه‌گیری‌هایی هم که بعداً نویسنده در این رابطه به عمل آورده نظیر این که "از نظر قرآن ممکن است گروه‌هایی مومن باشند و مستضعف نباشند و ممکن است مستضعف باشند و مومن نباشند" (صفحه ۱۷۲)، دقیقاً ناشی از همین جداسازی‌های اسکولاستیکی است (باز هم صرف نظر از آن اشکال و گیر ذهنی نویسنده که دائماً دو مقوله‌ی متفاوت "فرد" و "طبقه" را مخلوط می‌کند). در این میان نتیجه‌گیری دوگانهای که در صفحه‌ی ۱۷۳ کرده است، به لحاظ این که بعداً مجبور می‌شود



بخشی از آن را پس بگیرد، قابل توجه است:

«... هر کدام از این دو آیه دو مکانیسم مختلف از تاریخ ارائه می دهند. آینه‌ی استضعاف (منظور آیه‌ی قصص است) بستر و مسیر تاریخ را جنگ طبقاتی معرفی می کند و مکانیسم حرکت را فشار وارده از ناحیه‌ی استضعافگران و روحیه بالذات ارتجاعی آن طبقه و روحیه انقلابی استثمار شدگان به دلیل استثمار شدگی بیان می کند...»

اما آیه‌ی استخلاف (منظور

آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی نور است) و

آیات مشابه آن از نظر جریان

طبیعی مکانیسم دیگری از تاریخ

ارائه می دهد و از وجهه الهی،

اصلی شامل تر و جامع تر از اصل

عدل الهی که شامل عدل الهی

نیز می شود بیان می کند.

آن مکانیسمی که آیه

و آیات مشابه ارائه می دهد این

است که در میان انواع مبارزاتی

که در جهان وجود و ماهیت

مادی و منفعتی داشته است

مبارزه‌ی بله و فی‌الله و ارزش

خواهانه و مقدس و مرا از

منفعت جوئی‌ها و انگیزه‌های

مادی که پیامبران و به دنبال

آنها مومنان آن را رهبری

می کرده‌اند، بوده است و

بشریت را در ناحیه‌ی تمدن

انسانی این مبارزات پیش برده

است. تنها این مبارزات است

که شایسته است نام جنگ حق

و باطل به آنها داده شود...»

در اینجا ما قصد آن

نداریم که نقطه‌نظرهای نویسنده

راجع به مکانیزم حرکت تاریخ

و مبارزه‌ی طبقاتی و به طور کلی

تبیین او را از "جامعه و تاریخ"

مورد بررسی قرار دهیم. چون

این خود بحث مفصلی است که

به مجال دیگری نیاز دارد.

منظور صرفاً بیان این نکته

است که چگونه وقتی نویسنده

نمی‌تواند پیوندد واقع‌گرایانه

و صحیحی میان "مبنای عینی

حرکت اجتماعی (که در یک

جامعه‌ی طبقاتی اساساً حول

تعارض طبقات استثمار کننده و

استثمار شونده شکل می‌گیرد)،

و "شرط" رهبری کننده‌ی آن

(یعنی نقش عامل ایدئولوژیک

و عنصر "پیش‌تاز" و یا به تعبیر

قرآن "صالحین" و "متقین"

و...» برقرار نماید، از فهم

صحيح جوهر حرکت انبیا و

نیز آیات قرآنی عاجز مانده و

در تفسیر آنها دچار تناقض و

اشکال می‌شود. و بدتر از همه

اینکه تئوری پردازیه‌های ایدئو

الهیستی خود را که اساساً بازتاب

مواضع و موقعیت طبقاتی خودش

می‌باشد، به حرکت انبیا نیز

ربط می‌دهد. در واقع نویسنده

از ابتدا، نقش‌عامل اقتصادی

اجتماعی در روند تکامل

اجتماعی و ارتباط ارگانیک

آن را با عنصر ایدئولوژیک

مورد انکار قرار می‌دهد، آنگاه

با یک برخورد شرک آمیز

دوآلیستی (که دارای یک

ریشه‌ی عمیق در دیدگاه فلسفی

اوست) تاریخ را به دو بخش

"مادی" و "غیرمادی" تقسیم

کرده و دو "مکانیزم مختلف"

برای توضیح آن قائل

می‌شود. و بعد هم بر

مبنای یک تلقی صوفیانه و

ایدئالیستی که ماده و نیازهای

مادی را چیزهای پست،

بی‌ارزش و معادل منفعت جوئی

فردی می‌شمارد، نتیجه می‌گیرد،

که مبارزاتی که "انبیا" و

"صالحین" و "مومنین" و...

رهبری کرده‌اند از نوع "غیر

مادی" و بنا براین منفعتی بود

و ماهیتاً از مبارزات مستضعفین

و محسرومان تاریخ که از

نوع "مادی" و پست و مبتنی بر

انگیزه‌های "منفعت‌جویانه"

بوده‌اند (ولذا مصداق "جنگ

حق و باطل" به شمار نمی‌روند)،

متعاضد می‌باشد.

می‌بینیم که از دیدگاه

نویسنده مبارزه‌های "مقدس‌تر"

و "ارزش‌خواهانه‌تر" و

"پیامبرانه‌تر" است و نبردی

"لله و فی‌الله" و شایسته‌ی

نامگذاری "نبرد حق و باطل"

محسوب می‌گردد، که از تضادها

و تعارضات طبقاتی فاصله‌ی

بیشتری گرفته باشد و اصولاً کاری به کار طبقات و استثمار و بهره‌کشی نداشته باشد! که گویی مفاهیمی چون "حق و باطل"، "کفر و ایمان" و "لله و فی‌الله" عاری از هرگونه مضمون عینی - اجتماعی بوده و فقط منوط می‌شوند به این که به طور صوری گفته شود که مثلاً خدا هست یا خدا نیست و گویا پیامبران یعنی همانهایی که بنا به گفته‌ی قرآن در هر جامعه‌ای که فرستاده می‌شدند، بلافاصله مخالفت و ضدیت "مترفین" (اشراف و ثروتمندان) آن جامعه، علیه‌آنها برانگیخته می‌شد (سوره‌ی سجا آیه ۲۴). اصلاً متعرض طبقات استثمارگر حاکم نمی‌شد مانند ونهضت‌های آنها به کلی فاقد اساس عینی بوده و به اصطلاح به گاو و گوسفند ثروتمندان ضرر نمی‌رسانیده است!

ما در آینده در باره‌ی ماهیت طبقاتی "دوالیسم" موجود در بطن تفکرات نویسنده، که مبین یک دیدگاه تنزه طلبانه‌ی خرده‌بورژوازی نسبت به جامعه و انسان بوده و از برقراری پیوند واقع‌گرایانه میان ضرورت‌های مادی و معنوی در زندگی اجتماعی و فردی انسان عاجز می‌باشد، به طور جداگانه بحث خواهیم کرد. در اینجا فقط روی این سؤال

تاکید می‌کنیم که آیا به راستی از این نقطه نظرها می‌توان رهنمودی برای حرکت اجتماعی بدست آورد؟ یا چنین بینش‌هایی که واقعیت و ضرورت‌های حرکت اجتماعی را تا این حد به دیده‌ی تحقیر و بی‌اعتنائی می‌نگرد، چگونه می‌توان به استقبال جل معضلات اجتماعی رفت؟ آیا کسانی که بخواهند این تئوری‌ها را راهنمای عمل خود قرار دهند، در مسیر حرکتشان به سرنوشت پیروان فکری نویسنده دچار نخواهند گشت؟

اینجاست که می‌توان به عمق مفهوم این پیام شهید بنیانگذار "محمد حنیف‌نژاد" پی برد که در آخرین روزهای حیات خود ضمن دفاع از آرمانهای انقلابی توحیدی مجاهدین در بیدادگاه‌های نظامی شاه، منجمله به جوهر و روح ضداستعماری ایدئولوژی توحید اشاره نمود، و جداکردن اسلام را از مبارزه‌ی طبقاتی در حکم خیانت به اسلام دانست.

اما این که نویسنده در ابتدای اظهارات خود بستر و مسیر تاریخ را جنگ طبقاتی و پیروزی استثمار شونده‌گان بر استثمارکنندگان دانسته و سپس در چند سطر بعد عامل پیش برنده‌ی بشریت و تمدن

انسانی را مبارزاتی معرفی می‌کند که فاقد هرگونه اساس مادی و اقتصادی - اجتماعی‌اند، به هر حال او را با یک تناقض مواجه می‌سازد. ببینیم او با این تناقض چگونه برخورد می‌کند و برای نیل به یک تحلیل عاری از تناقض در این زمینه چه چاره‌ای می‌اندیشد.

### پاورقی:

۱ - تذکر این نکته در رابطه با نقد و بررسی نقطه نظرهای نویسنده‌ی مذکور لازم است که در برخورد با این نقطه‌نظرها، نبایستی آنها را به عنوان دیدگاه یک "فرد" و مستقل از جریانهای فکری و اجتماعی محسوب نمائیم. بلکه برعکس از آنجا که این دیدگاهها و به طور کلی عموم استنباطات نادرست و غیر اصیل از اسلام در طول قرون و اعصار متعددی تدریجاً شکل گرفته‌اند و به نحو بسیار عمیق و گسترده‌ای از واقعیت‌های عینی - اجتماعی تأثیر پذیرفته‌اند، لذا بایستی آنها را به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و حتی تاریخی بررسی کنیم، نه این که آنها را صرفاً به افسانه و تمایلات فکری آنها نسبت دهیم.

۲ - البته همانطور که

## بررسی يك دیدگاه (۲) پیرامون جدا کردن فلسفه توحیدی از عنصر عینی جامعه شناسانه آن

در شماره‌ی گذشته ضمن بررسی نقطه‌نظرهایی که در کتاب "جامعه و تاریخ" (اثر آیت‌الله مطهری) پیرامون نفی ضرورت اتکا بر محروم‌ترین و بالنده‌ترین طبقات اجتماعی (مستضعفین) عنوان گردیده، گفتیم که نویسنده به علت انکار مبانی عینی و اقتصادی-اجتماعی "تاریخ و جامعه"، در تفسیر آیات قرآن و یا توضیح حرکت پیامبران با یک تناقض مواجه می‌گردد. اینک می‌خواهیم ببینیم وی با این تناقض چگونه برخورد می‌کند و برای خلاصی از آن چه چاره‌ای می‌اندیشد؟ نویسنده این تناقض را در جهت بروز جوهر تفکراتش که مبتنی بر نادیده گرفتن بنیاد عینی جامعه و حرکت اجتماعی و نفی کامل جهت‌گیری ضد طبقاتی اسلام است، حل می‌کند. بدین منظور وی ابتدا به استناد این که در آیات قبل و بعد آیه‌ی: *و نريدان نحن علی الذین استضعفوا...* درباره‌ی سرنوشت "فرعون" و "هامان" (وزیر فرعون) صحبت شده، نتیجه می‌گیرد که وعده‌ی پیروزی و پیشوایی "مستضعفین"

گفتیم این تئوری صرف نظر از مطلق کردن یک جنبه‌ای که بدان اشاره کردیم، تا آنجا که به رابطه‌ی متقابل "مبانی" تولیدی - مادی با "شرایط" فرهنگی و عقیدتی مربوط می‌شود، حاوی بحث کاملاً درستی در سنجش "آگاهی‌ها" و شناخت‌های بشری "نیزهست" این تذکر - که شرح دقیق آن در عهده‌ی بحث تاریخ است - از این رو تأکید می‌شود که انتقاد ما از ماتریالیسم تاریخی با انتقاداتی که نویسنده وسایر ایدئولوگهای خرده بورژوازی از موضع راست و عقب‌مانده‌تر نسبت به مارکسیسم، به عمل می‌آورند، اشتباه نشود.

در این آیه صرفا مربوط به مستضعفین قوم بنی اسرائیل و محدود به همان شرایط خاص بوده، و به هیچوجه قرآن در این مورد یک اصل کلی را که ناظر بر سمت حرکت تاریخ بوده و در هر مقطع تاریخی قابل استناد باشد، بیان ننموده است! لذا آن بخش از مطالب پیشین خود را که در تشریح به اصطلاح مکانیزم نوع اول حرکت تاریخ، بیان داشته بود، تماما پس گرفته و می نویسد:

...حقیقت این است  
که آیه استضعاف به هیچوجه  
در صدد بیان اصل کلی نیست  
و در نتیجه نه بستر تاریخ را  
توضیح می دهد و نه در باره ی  
مکانیزم تاریخی اشاره ای دارد  
و پیروزی نهایی تاریخ را از  
آن مستضعفان از آن جهت که  
مستضعفند می داند. این اشتباه  
که فرض شده این آیه یک اصل  
کلی را بیان می کند از آنجا  
پیدا شده که این آیه را که  
مرتبط و پیوسته به آیه ی قبل و  
آیه ی بعد است، از آنها جدا  
کرده و "الذین را (الذین  
استضعفوا) مفید عموم  
و استفراق گرفته اند و آنگاه  
از آن اصلی استنباط کرده اند  
که با اصل مستفاد از آیه ی  
استخلاف معارض درمی آید...  
(صفحه ۱۷۵)

ملاحظه می شود که نویسندگان چگونه به جای این که ریشه ی تناقض را در دیدگاه های نادرست و ذهنی خود نسبت به جامعه و تاریخ جستجو کنند، به تاویل آیات قرآن متوسل شده و به نفی اصول محکم و بنیادی آن می پردازد. معلوم نیست که اگر با چنین شیوه ای با همه ی آیات قرآن برخورد شود، دیگر چه آیاتی باقی می مانند که مبین اصول و نظرگاه های کلی و محکم باشند. گویا نویسندگان توجه نداشته که قرآن به مثابه یک کتابی که ناظر بر هدایت انسان و راهنمای عمل می باشد، مشتمل بر موضوعات متنوعی است که در جریان عمل نازل شده، و از این نظر با آثار و متون کلاسیک متفاوت است، و لذا شیوه ی بیان اصول و دیدگاه های بنیادی قرآن، نه همانند آثار کلاسیک بلکه مطابق سبک و روش خاص خودش بوده و عموما مضامین کلی را ضمن آیاتی که چه بسا مربوط به یک موضوع و یا داستان خاص می شوند، مطرح می نماید. به طوری که حتی در مواردی یک اصل یا مضمون کلی و محکم تنها قطعه ای و بخشی از یک آیه را تشکیل می دهد. به هر حال ما در اینجا از توضیح بیشتر در این باره صرف نظر می کنیم و خواننده را به کتاب

"دینامیسم قرآن" (از انتشارات سازمان مجاهدین خلق ایران) ارجاع می دهیم. اما سئوالی که جا دارد در رابطه با این اظهارات مطرح شود این است که اگر "جهت گیری به سود مستضعفین" یک اصل کلی و عام نیست و فقط معطوف به همان جامعه ی بنی اسرائیل بوده، پس چگونه است که پیروان فکری نویسندگان امروز در هر اعلامیه و پیامی که صادر می کنند، مستضعفین جهان را خطاب قرار داده و مداوم به آنها خط می دهند؟! و حتی مدعی امامت و رهبری آنها نیز شده اند؟! گو این که امروز دیگر مردم و مستضعفین آگاه ایران اکثرا به ماهیت ریاکارانه ی مستضعف پناهی های حضرات پستی بسزایانند، و طی این مدت به طور عینی بوجی دعاوی و شعارهای کسانی را که در حرف شبانم روز برای مستضعفین سینه چاک می دهند ولی در عمل میلیون ها و میلیارد ها تومان اموال آنان را در "بنیاد" هایی که ظاهرا به اسم آنها ایجاد شده به جیب می زنند، به خوبی لمس کرده اند. اما به هر حال به لحاظ تئوریک هم که شده جای این سئوال باقی است که با این آب پاکی که

نویسنده روی دست مدافعان "مستضعفین" ریخته، دیگر مستضعف گرای پیروان فکری نویسنده چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

نکنه دیگری که در اینجا بایستی مورد اشاره و تاکید قرار دهیم این است که نویسنده علیرغم همه این تاویسلات و برداشت‌های دگماتیستی از آیات قرآن نمی‌تواند خود را از تناقضی که بدان اشاره کردیم رها سازد. زیرا به هر حال واژه‌ی "مستضعفین" دارای یک بار و مضمون اقتصادی - اجتماعی است که با پهنش نویسنده که اساسا بر انکار مخرج مادی - طبقاتی قضایای اجتماعی استوار می‌باشد، سخت در تناقض است. مگر آن که این واژه را به کلی از مضمون واقعی‌اش تهی سازد که در آن صورت مساله شکل دیگری به خود خواهد گرفت.

البته این را هم بایستی بگوئیم که نویسنده صریحاً به چنین تناقضی اعتراف نمی‌کند و حتی می‌نویسد:

"باید سؤال کرد که آیا قرآن تناقض گفته است که در یک جا روی استضعاف شدگی تکیه کرده و در جای دیگر روی ایمان؟ در یکجا برای ایمان اصالت قائل شده و در جای دیگر برای محرومیت؟ به

عقیده‌ی ما تناقض در کار نیست." (صفحه‌ی ۷۲ کتاب "پیرامون انقلاب اسلامی") اما صرفنظر از این که طرح خود این سؤال دقیقاً نشانه‌ی همین تناقض است، برای این که معلوم شود نویسنده واقعا در برخورد با آیات مذکور دچار تناقض شده، بایستی به معنی و برداشتی که او از واژه‌ی مستضعفین ارائه می‌دهد توجه کنیم. در صفحه‌ی ۷۲ کتاب فوق‌الذکر می‌نویسد:

"ما گروهی گوشیدماند با نوعی توسعه در مفهوم استضعاف مفهوم آیات قرآنی را طوری تفسیر کنند که با عقیده‌ی آنها که می‌گویند پیروزی از آن محرومین است و آنها تنها طبقه‌ی انقلابی و مبارز هستند، جور در بیاید. لازم است توضیح بدهم که استضعاف یک مفهوم اعم دارد که اختصاص به جنبه‌ی مادی ندارد بلکه شامل جنبه‌ی معنوی هم می‌شود، و به این معنی خود فرعون، هم استضعافگر بوده است و هم استضعاف شده یعنی فرعون دوشخصیت داشت. البته این تعبیر از من است - یک شخصیت فطری و انسانی، که همان شخصیت استضعاف شده‌ی درونش بوده و یک شخصیت اکتسابی که شخصیت فرعونیش محسوب می‌شود. آیه‌ی

شریفه: ونزیدان نمن علی الذین استضعفوا... هم شامل قوم موسی (ع) می‌شود و هم شامل انسانی که در درون فرعون به بند گشیده شده است این یک طریق تفسیر آیه‌ی فوق است و ما مخالف با این‌گونه تفسیر نیستیم. ولی آیا کسانی که روی آیه‌ی مستضعفین تکیه می‌کنند و بعد مساله را به مسائل اجتماعی تعمیم می‌دهند هم همین تفسیر را می‌پذیرند؟

می‌بینیم که بالاخره تنها راهی که نویسنده برای خلاصی از تناقض پیدا می‌کند این است که اساس مادی و اقتصادی - اجتماعی (طبقاتی) واژه‌ی "مستضعفین" را انکار نماید، و با اطلاق این کلمه به هر نوع ضعف و ناتوانی، برای آن یک مفهوم موهوم فردی و روانشناسانه نیز قائل شده و بدین وسیله کارکرد واقعی جامعه‌شناسانه‌ی آن را فرعی و ناچیز جلوه می‌دهد. زیرا همانطور که اشاره کردیم واژه‌ی "مستضعفین" به خاطر بار طبقاتی آن برای نویسنده، حاوی یک دافعه و رمانندگی شدید است، و لذا او پیوسته در صدد پیدا کردن توجیهاات و تاویلاتی برای مثله کردن این کلمه و گریز از به کار بردن آن درجای واقعی خودش می‌باشد. حاصل تلاشها و

توجهات تشویریک مزبور هم این کشف خیلی مهم و بی سابقه است که فرعون هم به لحاظی مستضعف بوده است! لابد اگر نویسنده می خواست اصل جهت گیری به سود مستضعفین را به همی ادوار تاریخ تعمیم دهد، نتیجه می گرفت که آریامهر هم مستضعف بوده، ریگان هم مستضعف است، اصلا همه مستضعفاندا...

چه خوب بود که پیروان فکری نویسنده این جملات او را هم با خطوط درشت تبلیغ می کردند، تا مستضعفین ایران و جهان می دانستند، تشویرسین های حضرات تازه به دوران رسیده ای که شب و روز سنگ حمایت از آنها را به سینه می زنند، چه ادراک مضحکی از این واژه ی قرآنی دارند!

ملاحظه می شود که این خود نویسنده است که با نوعی تحریف در مفهوم استضعاف، مفهوم آیات قرآنی را طوری تفسیر می کند که با عقیده های آنها که می گویند پیروزی از آن محرومین نیست و آنها تنها طبقه ی انقلابی و مبارز نیستند، جور در بیاید. نتیجای هم که بلافاصله از درون چنین تفسیری بیرون می آید، این است که چون "شخصیت فطری و روانی انسان بر شخصیت اجتماعی او تقدم

دارد" (ص ۱۶۵)، پس برای تغییر جامعه بایستی رانموعظه را در پیش گرفت و از طریق پند و نصیحت به ستمگران "شخصیت آنها را عوض کرد و انقلاب معنوی در آنان ایجاد نمود" (ص ۱۶۶)، یعنی یک رفرمیسم ناب و بدون روردر بایستی که البته عمیقا با منافع طبقاتی نویسنده سازگار بوده و بر آن مبتنی است:

"قرآن به حکم این که به اصالت فطرت قائل است و در درون هر انسانی حتی انسانهای مسخ شده ای مانند فرعون، یک انسان بالفطره که در بند کشیده شده سراغ دارد، برای مسخ شده ترین انسانها امکان جنبش در جهت حق (حقیقت، ولو امکانی ضعیف، قائل است، از این رو پیامبران خدا مامورند که در درجه ی اول به پند و اندرز ستمگران بپردازند که شاید انسان فطری در بند کشیده شده در درون خود آنها را آزاد سازند، و شخصیت فطری آنها را علیه شخصیت پلید اجتماعی آنها برانگیزند و می دانیم که در موارد فراوانی این موفقیت دست داده شده است که نامش "توبه" است.

لابد آقایان به اصطلاح "مکتبی" بر اساس همین تشویری راهنمای عمل بود که چندی پیش می خواستند "کارتر" را

توبه بدهند! و از او قول وفاداری به عهد و پیمان بگیرند! و لابد با طرح چنین تقاضائی، (توبه)، قصد داشتند مثلا شخصیت فطری کارتر را بر علیه شخصیت اجتماعی امپریالیستی اش برانگیزانند! و به این ترتیب در او نیز یک "انقلاب معنوی" ایجاد کنند! (ولابد این هم یکی از مکانیسم های پیچیده ی صدور انقلاب است!)

البته همانطور که دیدیم از آنجا که چنین تشویری هایی جز با تمایلات رفرمیستی و سازشکارانه ی مدعیان آن، با هیچ واقعیت تکاملی دیگری در قلمرو حرکت انسان و جامعه منطبق نیست، لذا دست اندرکاران به اصطلاح مکتبی حکومت از بکار بستن آن به زعم پندار تسلیم طلبانه و ابلهانه شان، نه تنها موفقیتی حاصل ننمودند و نه تنها نتوانستند به قول نویسنده "انسان فطری در بند کشیده شده در درون" کارتر را آزاد سازند، بلکه این خود حضرات بودند که با تقدیم بیت المال به امپریالیستها و امضای موافقت نامه های ننگین، شخصیت واقعی سازشکارانه ی خویش را بر شخصیت دروغین و ریاکارانه ی ضد امپریالیستی خود غلبه دادند و ماهیت