

سلام بر ۱۸ تیرماه  
روز خروش جنبش دانشجویان

## گسل‌های فعال و غیر فعال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی

هر چند، بیش از ۳۷ سال از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد و در طول این مدت رژیم مطلقه فقهاتی، گسل‌های فعال و غیر فعال سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی متفاوتی داشته است، با همه این احوال، با یک نگاه کلی به این گسل‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، داخلی و بین‌المللی و منطقه‌ای در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی در می‌یابیم که منهای تفاوت در نوع و ماهیت و جوهر این گسل‌ها، آرایش این گسل‌ها هم در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی عمر رژیم مطلقه فقهاتی، صورتی متغیر داشته است.

به این ترتیب که مثلاً در سال‌های ۵۷ و ۵۸ یعنی بلافاصله بعد از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷، به علت اینکه سرمداران از راه رسیده و بر خر مراد قدرت سوار شده، از همان آغاز فتح قدرت سیاسی به جای اینکه پس از سقوط رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی در راستای انتقال قدرت به مردم و حل تضادها و مشکلات و بحران‌های جامعه ایران دست به کار شوند، قبل از هر چیز زمین‌های خود را رکاب کردند و چهار اسبه کوشیدند تا از آب گل آلود شرایط خودویژه انقلابی آن فرایند تاریخی استفاده نموده و به تثبیت و استقرار رژیم ناشناخته خود پردازند.

۲

### جنبش کارگری ایران در چرخه فقه و فقهات

از بعد از «اخراج تعداد ۳۵۰ نفر از کارگران فصلی معدن طلای آق‌دره تکاب آذربایجان غربی» که خود این امر باعث گردید، تا سه نفر از این کارگران در اعتراض به این اخراج و حق‌کشی و تحقیر، دست به خودکشی بزنند، دیگر کارگران اخراج شده، اقدام به تجمع در مقابل معدن مذکور می‌کنند. از آنجائیکه این تجمع کارگران اخراج شده که به خاطر احقاق حقوق صنفی خود به شرکت کارفرما اعتراض داشتند و خواستار «استیفای حقوق صنفی خود بودند» بستر ساز درگیری میان کارگران اخراج شده با نگهبانان معدن و در نتیجه صدمه وارد شدن بر تابلو شرکت می‌شود، با پرونده‌سازی شرکت کارفرما، در نهادهای حقوقی رژیم مطلقه فقهاتی، دادستان تکاب اعتراض صنفی کارگران مذکور را، به اغتشاش متهم می‌کند. در نتیجه، در آخرین روزهای اردیبهشت ۱۳۹۵ از طرف آن دادگاه، احکامی قضائی در این رابطه صادر می‌شود، که مطابق آن ۱۷ نفر از کارگران فوق به ۳۷ ماه تا ۵ سال زندان، همراه با ۵۰ تا ۷۵ ضربه شلاق و ۵۰۰ هزار تومان جزای نقدی محکوم می‌شوند.

۵

### چرا امروز نیازمند به شریعتی هستیم؟

#### قسمت اول

قبل از اینکه به این سوال سترگ و دورانساز و گرانسنگ پاسخ بدهیم، باید نخست مشخص کنیم که آیا موضوع و فاعل مورد تحلیل و مطالعه ما (یعنی معلم کبیرمان شریعتی، از دوران تولد دوش که سال‌های آخر دبیرستان او می‌باشد تا زمان وفاتش که خرداد ۵۶ بوده است و تقریباً بیش از ۲۴ سال طول کشیده است) در طول این ۲۴ سال، صورتی یکسان و ثابت داشته است؟ یا اینکه بالعکس، ما در طول این ۲۴ سال عمر تولد دوم شریعتی، با شریعتی‌های متعدد و مختلفی روبرو هستیم؟

به عبارت دیگر، شریعتی در طول عمر ۲۴ سال تولد دوش، «مردی چند بعدی بوده است، نه مردی تک بعدی»؛ و همین چند بعدی بودن شخصیت شریعتی در عمر ۲۴ ساله تولد دوش، باعث شده است، تا شریعتی را در عرصه تاریخ بعد از مماتش، دارای حیاتی بارورتر از حیات ۲۴ سال عمر تولد دوش بکنند. چرا که رمز حیات انسان‌ها در بعد از ممات طبیعی‌شان در همین، چند بعدی بودن شخصیت‌ها نهفته است. یعنی انسان‌های تک بعدی هر چند که دارای حیاتی فراخ در عرصه تولد اول یا تولد دوم خود باشند، توسط این شخصیت تک بعدی، نمی‌توانند در پس از مرگ طبیعی خود، دارای حیات باروری برای جامعه و انسان‌ها و تاریخ بشوند.

۱۱

- ققنوس جنبش دانشجویی
- پرسش و پاسخ ۵
- جلسه نهم پالتاک ۴
- قرآن در آئینه نهج البلاغه ۱
- آرمان چهل ساله شد ۲
- جنبش مزدبگیران ۴۰۰۰
- شریعتی در آئینه اقبال ۱۱
- بعثت شناسی ۲۵
- شهادت امام علی
- فلسفه نیایش ۲
- درس‌هایی از تاریخ ۱۶
- تفسیر سوره حدید ۸

## گسل‌های فعال و غیر فعال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی رژیم مطلقه فقه‌ای

لذا همین امر باعث گردید تا مردم نگویند ایران تا چشم باز کردند دریافتند که بدون آنکه حتی روشنفکران جامعه ایران کوچکترین اطلاعاتی از برنامه و هدف و مکانیزم سردمداران از راه رسیده فقه‌ای داشته باشند، این میراث خواران از راه رسیده، با دستان خود همین مردم نگویند ایران، توسط صندوق‌های رای تکلیفی و دستوری، یک هیولای توتالیتر و دسپات فقه‌ای ساختند که نه تنها در تاریخ گذشته مردم ایران مشابهی نداشته است، حتی در تاریخ بشر هم بی‌مثال و بی‌نمونه می‌باشد. در نتیجه این امر باعث گردید تا بلافاصله پس از سرنگونی حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی، تضادهای رژیم فقه‌ای تازه به دوران رسیده، به صورت درون خلقی با گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران، اعم از اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ و ترکمن یا جنبش دانشجویی و جنبش زنان ایران و جنبش کارگران و غیره شعله‌ور گردد و همین تضادها به صورت گسل‌های فعال و غیر فعال رژیم مطلقه فقه‌ای درآید.

علی‌ایحال، از همان اسفند ۵۷ یعنی کمتر از یکماه بعد از انقلاب ۵۷، گسل‌های اقلیت‌های قومی اعم از خلق کرد و خلق بلوچ و خلق عرب و خلق ترکمن و غیره که «خواستار استیفای حقوق تاریخی و دموکراتیک و انسانی خود بودند» فعال شدند و برای بیش از یکسال - یعنی تا پایان سال ۵۸ - این گسل‌های قومی در نوک پیکان دیگر گسل‌های فعال و غیر فعال رژیم مطلقه فقه‌ای قرار گرفتند. هر چند که رژیم مطلقه فقه‌ای کوشید تا توسط پروژه حکومتی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ و عمده کردن صوری تضاد با امپریالیسم، تضاد با اقلیت‌های قومی ایران را تحت الشعاع خود قرار دهد، با همه این احوال، اگرچه پروژه حکومتی اشغال سفارت آمریکا توانست در رابطه با سرگردانی نیروهای پیشگام جنبش سیاسی ایران تاثیر گذار باشد و در عرصه تضادهای درونی حکومت باعث انزوا و تصفیه جناح لیبرالیسم رژیم بشود، اما این پروژه در عرصه تضاد اقلیت‌های قومی با رژیم مطلقه فقه‌ای تاثیر چندانی نداشت، در نتیجه همچنان تا پایان سال ۵۸ این تضادها در نوک پیکان گسل‌های فعال رژیم مطلقه فقه‌ای باقی ماند.

اما از بهار سال ۵۹ با شروع کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقه‌ای - تحت عنوان انقلاب فرهنگی - از آنجائیکه رژیم مطلقه فقه‌ای، در چارچوب این پروژه تلاش می‌کرد تا پرونده جنبش دانشجویی ایران را برای همیشه ببندد و توسط سرکوب سخت‌افزاری و نرم‌افزاری و تعطیلی دانشگاه‌ها، می‌کوشید تا صورتحساب جنبش دانشجویی ایران را (که به عنوان یک خطر استراتژیک برای موجودیت حکومت خود تعریف می‌کرد) برای همیشه پاک نماید، لذا تا پایان شهریور ماه ۵۹ (که جنگ رژیم مطلقه فقه‌ای با حزب بعث عراق و صدام از سر گرفته شد) «تضاد

عمده رژیم مطلقه فقه‌ای در چارچوب کودتای فرهنگی، تضاد با جنبش دانشجویی ایران بود و گسل جنبش دانشجویی در نوک پیکان گسل‌های فعال رژیم مطلقه فقه‌ای قرار داشت.» هر چند که این گسل تا سال ۶۳ که دانشگاه‌ها به صورت مهندسی شده و فیلترینگ بازگشائی شد، پیوسته فعال بوده است و از تیرماه ۷۸ پس از یک دوران رکود، دوباره گسل جنبش دانشجویی ایران فعال گردید و در نوک پیکان گسل‌های رژیم مطلقه فقه‌ای قرار گرفت.

با همه این احوال، از آغاز مهر ۵۹ به علت شروع جنگ رژیم مطلقه فقه‌ای با حزب بعث عراق و صدام حسین، که در راستای شعار صدور انقلاب رژیم مطلقه فقه‌ای فعال گردید، گسل تضاد منطقه‌ای رژیم، تا خرداد ۶۰ برای مدت ۹ ماه در نوک پیکان گسل‌های فعال رژیم مطلقه فقه‌ای قرار گرفت. بطوریکه در این مدت ۹ ماهه، دیگر تضادها و دیگر گسل‌های این رژیم، تحت‌الشعاع گسل منطقه‌ای رژیم قرار داشتند. اما ۹ ماه بعد، یعنی از ۳۰ خرداد سال ۶۰ به علت فعال شدن گسل جنبش سیاسی ایران تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق و خط مشی چریکی و ارتش خلقی این سازمان، گسل تضاد رژیم مطلقه فقه‌ای با جنبش سیاسی ایران، که به صورت آلترناتیو رژیم مطلقه فقه‌ای به صحنه آمده بود، فعال و عمده شد. در نتیجه از ۳۰ خرداد سال ۶۰ لغایت خرداد ۶۸ (یعنی فوت خمینی) - مدت ۸ سال -، گسل جنبش سیاسی ایران، تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق، در نوک پیکان دیگر گسل‌های فعال رژیم مطلقه فقه‌ای قرار داشت. بطوریکه برای مثال، هر چند در این فرایند ۸ ساله، تضاد درونی رژیم مطلقه فقه‌ای با کودتا بر علیه جناح بنی صدر و تسویه حساب با این جناح صورت فعالی داشت، ولی به علت اینکه گسل



تمام عیار جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و حمایت جناح‌های درونی رژیم - که در راس آن‌ها سید محمد خاتمی قرار داشت -، این سرکوب باعث گردید تا دوباره گسل جنبش دانشجویی تحت‌الشعاع گسل تضادهای درونی رژیم مطلقه فقهاتی قرار گیرد بطوریکه از خرداد ۸۸ گسل تضادهای سیاسی درون رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه کودتای انتخاباتی، حزب پادگانی خامنه‌ای توانست برای مدت بیش از ۷ سال، یعنی از سال ۸۸ الی زمانها هذا -، به عنوان گسل عمده رژیم مطلقه فقهاتی باقی بماند.

به همین دلیل در مدت ۷ سال گذشته، تمامی گسل‌های رژیم مطلقه فقهاتی اعم از گسل بین‌المللی و گسل منطقه‌ای و گسل جنبش‌های چهارگانه کارگری و اجتماعی و دموکراتیک و سیاسی در این چارچوب تعریف می‌شوند. هر چند رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای از بعد از کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ و قیام جنبش اجتماعی در سال ۸۸ کوشید تا توسط پروژه هسته‌ای، گسل بین‌المللی را فعال نماید تا توسط فعال و عمده کردن گسل بین‌المللی، گسل تضادهای درونی رژیم مطلقه فقهاتی را به محاق بکشاند، اما از آنجائیکه، حزب پادگانی خامنه‌ای از قبل توانایی محاسبه هزینه و فایده این پروژه و این گسل را نداشت، در نتیجه به موازات گسترده شدن تحریم‌های بین‌المللی، توسط پروژه هسته‌ای، به خصوص از زمانیکه این تحریم‌ها شامل بانک مرکزی و فروش نفت هم شد، رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای دریافتند که دیگر توان پرداخت هزینه فعال شدن این گسل جهت به محاق کشیدن گسل تضادهای درونی رژیم در فرایند بعد از خرداد ۸۸ را ندارند. البته پیوند فعال شدن این گسل با گسترش جنگ‌های نیابتی رژیم مطلقه فقهاتی در سوریه و عراق و یمن و لبنان نباید از نظر دور بداریم.

در نتیجه این همه باعث گردید تا حزب پادگانی خامنه‌ای توسط نرمش قهرمانانه، عطای فعال شدن گسل بین‌المللی توسط پروژه هسته‌ای را، (جهت به محاق کشاندن گسل تضادهای درونی رژیم مطلقه فقهاتی را) به لقائش ببخشد؛ و از اینجا بود که «پروژه برجام» با نفی دولت کودتائی دهم و انتخاب مهندسی دولت یازدهم، توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، از سال ۹۲ کلید خورد و دولت یازدهم توسط انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی

رژیم مطلقه فقهاتی با جنبش سیاسی و در راس آن‌ها سازمان مجاهدین خلق عمده بود، لذا دیگر گسل‌های این رژیم، در این فرایند، مثل تضاد با حزب خلق مسلمان شریعتمداری، یا تسویه حساب رژیم مطلقه فقهاتی با گروه‌های مارکسیستی و تضاد با کشورهای منطقه، در چارچوب جنگ این رژیم با حزب بعث عراق و صدام حسین و گسل بین‌المللی این رژیم که از بعد پروژه حکومتی اشغال سفارت آمریکا فعال شده بود و با گروگانگیری دیپلمات‌های آمریکائی توسط رژیم مطلقه فقهاتی، در حال فعالیت بود و گسل اقلیت‌های قومی، که از اسفند ماه ۵۷ در کردستان فعال شده بود، همه در این فرایند ۸ ساله، در چارچوب گسل عمده رژیم مطلقه فقهاتی با جنبش سیاسی ایران تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق، قابل تعریف بودند. هر چند رژیم مطلقه فقهاتی در خرداد سال ۶۱ توسط سلسله حملات نظامی خود که بستر ساز باز پس گیری خرمشهر گردید، تلاش می‌کرد تا با عمده کردن گسل منطقه‌ای خود، در چارچوب جنگ با رژیم بعث عراق، گسل فعال جنبش سیاسی و مجاهدین خلق را، به محاق بکشاند.

ولی بی‌شک این گسل تا پایان عمر خمینی و نسل کثی تابستان ۶۷ زندانی‌های سیاسی، به عنوان گسل فعال و عمده رژیم باقی ماند، تا آنجا که حتی تسویه حساب خمینی با منتظری هم در سال ۶۷ در چارچوب همین گسل تعریف می‌شود نه به صورت مستقل از بعد از فوت خمینی و پایان جنگ این رژیم با صدام حسین و حزب بعث عراق. رفته رفته دو گسل غیر فعال رژیم مطلقه فقهاتی، که یکی گسل شکاف‌های جناح‌های درونی قدرت در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت درونی می‌باشد و دیگر گسل جنبش دانشجویی، که در چارچوب کودتای فرهنگی سال ۵۹ به بعد و سرکوب تمام عیار نرم‌افزاری و سخت‌افزاری رژیم مطلقه فقهاتی به محاق و رکود کشیده شده بود، فعال گشتند؛ و در عرصه پروسه فعال شدن این دو گسل بود، که رفته رفته از انتخابات خرداد ۷۶ گسل تضادهای درونی رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، نقش عمده و فعالی پیدا کرد.

هر چند در برهه تیرماه ۷۸ با فعال شدن گسل جنبش دانشجویی و پیوند این جنبش با جنبش اجتماعی، شرایط برای عمده شدن گسل جنبش دانشجویی ایران برای بار دوم فراهم گردید، اما سرکوب



خامنه‌ای و حمایت شش دانگ خامنه‌ای، «به عنوان قهرمان برجام، توانست گسل بین‌المللی فعال شده دوران دولت کودتائی دهم را، آرام نماید.» ولی آرام شدن گسل بین‌المللی، خود به خود باعث گردید تا گسل تضادهای درونی حکومت در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت دوباره فعال و عمده بشود که انتخابات دو قلوئ اسفند ماه ۹۴ نموداری از فعال شدن دوباره گسل تضادهای درونی حکومت می‌باشد.

البته اکنون با تقسیم مهندسی شده قدرت در دو مجلس خبرگان پنجم رهبری و مجلس دهم شورا توسط خامنه‌ای، بین دو جناح به اصطلاح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب به صورت صوری و مقطعی این گسل دمی فروکش کرده است، اما نباید فراموش کنیم که «این فروکش شدن تضادها، صورتی مقطعی دارد.» چرا که جناح‌های درونی رژیم جهت تقسیم قدرت در انتخابات دولت دوازدهم در خرداد ۹۶ خیز برداشته‌اند و همین جنگ تقسیم باز تقسیم قدرت در درون جناح‌های رژیم در این فرایند است که باعث شده است تا جناح بندی‌های درونی نظام به صورت جبهه بندی دو گانه «برجام» و «نابرجام» مادیت پیدا کند، چرا که جناح پنج گانه به اصطلاح اصول‌گرا، (منهای جناح بوروکرات یا اصول‌گرایان معتدل تحت هژمونی علی لاریجانی و ولایتی) اعم از اصول‌گرایان سنتی تحت رهبری روحانیت سنتی و موحدی کرمانی و احمد جنتی و محمد یزدی و جناح اصول‌گرایان افراطی، تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی و جناح اصول‌گرایان پادگانی یا میلیتاریستی تحت هژمونی اولترا قدرت سپاه و بسیج و جناح اصول‌گرایان کلاسیک و بازاری، تحت هژمونی حزب مؤتلفه در این فرایند، جهت مقابله کردن با جناح مقابل خود، تحت عنوان اصلاح‌طلبان و اعتدالیون، تلاش می‌کنند تا توسط شکست پروژه برجام همراه با فعال کردن گسل بین‌المللی و گسل منطقه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی، شرایط جهت تثبیت هژمونی خود فراهم کنند.

برعکس جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب و اعتدالی که همه برگ برنده خود را در عرصه این شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در سبد برجام و فروکش شدن گسل بین‌المللی و منطقه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی ریخته‌اند، لذا این جناح می‌کوشد تا توسط پروژه برجام علاوه بر افول گسل بین‌المللی، بحران‌های اقتصادی اعم از رکود

و تورم و بیکاری و بحران اجتماعی خود را توسط برجام حل نمایند.

در همین رابطه است که با فعال شدن گسل تضادهای درونی حکومت در این فرایند، جنگ جناح‌های درونی رژیم به صورت صف بندی «برجام» و «نابرجام» درآمده است. طبیعی است که به موازات پیشرفت پروژه برجام، جناح اصلاح‌طلب و اعتدالی می‌توانند به عنوان یک اس، از برجام استفاده کنند و به موازات شکست برجام، طیف اصول‌گرایان و در راس آن‌ها اصول‌گرایان پادگانی، می‌توانند توسط فعال شدن گسل بین‌المللی و گسل منطقه‌ای، شرایط برای تثبیت هژمونی خود - حتی بعد از خامنه‌ای - را فراهم کنند.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم که عوامل شکست و بن بست، پروژه بر جام در این فرایند عبارت است از:

۱ - فعال شدن گسل منطقه‌ای حکومت در عرصه جنگ‌های نیابتی و برتری حزب پادگانی و جناح اصول‌گرایان پادگانی در این رابطه.


۲ - تکیه بر شعار صدور انقلاب مانند دهه اول انقلاب جهت دخالت در کشورهای دیگر.

۳ - تکیه بر توسعه پروژه موشکی و تولید موشک‌های بالستیک.

۴ - پیروزی جمهوریخواهان یا کنسروالیست‌های آمریکا در انتخابات آینده رئیس جمهوری.

۵ - عمده کردن تضاد بین رژیم مطلقه فقهاتی با رژیم ارتجاعی عربستان.

۶ - بین‌المللی کردن جنگ سوریه توسط جلب همه جانبه روسیه و چین.

۷ - فراگیر کردن بحران اقتصادی دولت یازدهم در عرصه رکود و تورم و بیکاری. 

والسلام



بدین ترتیب، ۱۷ نفر کارگر گرسنه معدن طلای آق‌دره تکاب، در برابر چشم کارگران دیگر، مانند دوره برده‌داری و رسم داعش در منطقه خاورمیانه به تخت شلاق بسته می‌شوند و به نام عدالت، مظلوم را بر صلیب فقه و فقاہت می‌کشانند. هر چند این روزها، کاربری شلاق فقاہت در عرصه‌های دیگر غیر کارگری از فوتبال تا جشن گروهی جوانان وسعت پیدا کرده است بطوریکه در این رابطه در روز ۱۱ خرداد ماه ۱۳۹۵ «دوازده نفر از هواداران تیم تراکتورسازی تبریز، از سوی شعبه ۱۱۲ کیفری دو دادگستری تبریز، به اتهام مشارکت در اخلال در نظم و آسایش عمومی، به یکسال حبس و هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری محکوم شدند» و به موازات آن در همین زمان، «در قزوین، ۳۷ دختر و پسر به علت مشارکت در جشن گروهی به ۹۹ ضربه شلاق محکوم شدند.»

در برخورد با این ترفند جدید رژیم مطلقه فقاہتی (در این شرایط که رکود تورمی باعث شده است تا علاوه بر ده میلیون بیکار و یازده میلیون حاشیه‌نشینی طبق آمار رحمان فضلی وزیر کشور دولت یازدهم در صحن علنی مجلس دهم رژیم مطلقه فقاہتی وجود یک میلیون و پانصد هزار معتاد رسمی به همراه ۶۰٪ بیکاری و منتهی شدن ۳۶٪ از دواج‌ها به طلاق و زندانی شدن سالانه ۶۰۰ هزار نفر در ایران، سکان نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران گرفتار بحران بشود) دو گونه می‌توان برخورد کرد:

یکی اینکه بخواهیم این گونه حوادث و ترفندها را در چارچوب حکم‌های فقاہتی و مکانیکی قوه قضائیه رژیم مطلقه فقاہتی تحلیل و تعریف نمائیم.

دوم اینکه اینگونه تحركات رژیم مطلقه فقاہتی به جای اینکه در چارچوب قوه قضائیه و فقه حوزه‌های فقاہتی خلاصه نمائیم، آن را در عرصه سیاست‌های رژیم مطلقه فقاہتی تحلیل کنیم.

فراموش نکنیم، که در سال ۵۹ زمانیکه یوسف صانعی دادستان قوه قضائیه رژیم مطلقه فقاہتی بود، خود او نقل می‌کند که برای اجرای عمل سنگسار زنان، طبق قانون رژیم مطلقه فقاہتی، از آنجائیکه هیچ ایرانی حاضر به انجام این عمل شنیع نمی‌شد، ما مجبور شدیم با اجاره کردن کارگران افغانی، عمل سنگسار را به اجرا بگذاریم، بعد از اینکه خبرنگاران با انتقال فیلم و عکس این سنگسارهای اجاره‌ای به خارج کشور چهره واقعی رژیم مطلقه فقاہتی را به نمایش گذاشتند، یوسف صانعی می‌گوید، جهت تعیین تکلیف نزد خمینی رفتیم و پس از گزارش سنگسار به خمینی، از او خواستیم تا در خصوص سنگسار دخالت نماید. در پاسخ به این درخواست بود که طبق گفته یوسف صانعی، خمینی رسماً اعلام می‌کند که «به علت اینکه اجرای سنگسار زنان باعث وهن رژیم مطلقه فقاہتی می‌شود، سنگسار تعطیل شود.»

هدف ما از ذکر این نمونه آن است که در زمانیکه خود خمینی در برابر اعتراض جبهه ملی به قانون قصاص رژیم مطلقه فقاہتی، رسماً جبهه ملی را مرتد اعلام می‌کند و حکم تکفیر مصدق کبیر صادر می‌نماید، همین خمینی زمانیکه درمی‌یابد که اجرای این قوانین

باعث می‌گردد تا «اوجب الواجبات»، که از نظر او حفظ نظام مطلقه فقاہتی بود به خطر بیافتد، خود او حکم به تعطیلی آن می‌دهد.

علی ایحال، در این رابطه است که ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که در رژیم مطلقه فقاہتی نه تنها استقلال قوا در زیر خیمه مقام عظمای ولایت فقیه که بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، انتظامی، اجتماعی، تبلیغی، اداری، اجرائی و تقنینی در دست دارد، یک شوخی بیش نیست بلکه مهم‌تر از آن در طول ۳۷ گذشته عمر رژیم مطلقه فقاہتی، در چارچوب منشور اعلام شده خمینی که می‌گفت، اوجب الواجبات حفظ نظام است، هر گونه تصمیم نرم‌افزاری و سخت‌افزاری اعم از قضائی یا اجرائی یا حقوقی یا اقتصادی یا فرهنگی، دارای مضمون و جوهر سیاسی می‌باشد. بهمین دلیل هرگز نباید ترفندهای سرکوب قوه قضائیه، حتی در عرصه‌های اجتماعی و اداری و اقتصادی به صورت ترفندهای قضائی صرف در قالب فقه حوزه‌های فقاہتی تحلیل بکنیم، بلکه مهم‌تر از آن، این مصلحت‌های سیاسی رژیم مطلقه فقاہتی است که تعیین کننده سیاست‌های قوای سه گانه رژیم می‌باشد.

برای مثال، در سال ۵۸ زمانیکه موضوع تقسیم اراضی زمینداران بزرگ در میان زحمتکشان روستائی برای خمینی به عنوان یک موضوع استراتژیک مطرح شد، با اینکه طبق فقه حوزه‌های فقاہتی خمینی نمی‌توانست مجوز تقسیم اراضی زمینداران بزرگ بدهد و به لحاظ رویکرد اقتصادی هم خود خمینی معتقد به تقسیم اراضی نبود و خود از مخالفان اصلاحات ارضی در سال ۴۲ پهلوی دوم بود، با همه این احوال، خمینی جهت توجیه فقهی، تقسیم اراضی



زمینداران بزرگ در سال ۵۸ را اعلام کرد که به علت اینکه این زمینداران خمس اموال خود را در گذشته به روحانیت پرداخت نکرده‌اند، در عوض بدهی خمس آن‌ها، شما می‌توانید زمین‌های آن‌ها را بین دهقانان تقسیم نمایید و خود این امر باز نشان می‌دهد که تا چه حد در رژیم مطلقه فقهاتی، همه چیز در راستای حفظ رژیم مطلقه فقهاتی تعریف می‌شود.

آنچنانکه در جریان کودتای انتخاباتی دولت دهم در سال ۸۸ دیدیم که برای حفظ رژیم مطلقه فقهاتی که سکان آن به لرزه درآمده بود، در چارچوب سیاست سرکوب قهرآمیز رژیم مطلقه فقهاتی با بر پا کردن شگنجه‌گاه‌هایی مثل کهریزک، علاوه بر کشتار زیر شکنجه، با بی‌رحمانه‌ترین شکل خود در تاریخ، حتی آنچنانکه مهدی کروبی اعلام کرد، از تجاوز جنسی به دستگیر شدگان سیاسی هم خودداری نکردند؛ و آنچنان فاجعه هولناک بود که حتی خود خامنه‌ای با فرار به جلو جهت عوض کردن آدرس‌ها و با نعل وارونه زدن، حکم به تعطیلی کهریزک و محاکمه عوامل اجرائی این فاجعه داد. البته بعد از پاک شدن صورتحساب آن، آنچنانکه در جریان ترورهای سال‌های ۷۶ با خودکشی سعید امامی، به همین گونه به یکباره صورت حساب پاک شد و در سرکوب جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸، در تحلیل نهائی این دانشجویان سرکوب شده بودند که محاکمه شدند، نه آمرین به سرکوب.


علی‌احمال اینهمه گفتیم، تا به اثبات این امر بپردازیم که، زمانیکه در تکاب، تعدادی کارگر گرسنه مانند زمان برده‌داری در برابر دیگر کارگران به تخت شلاق بسته می‌شوند و با شلاق فقه پشت آن‌ها را شیار می‌کنند، هرگز نباید اینگونه ترفندها را در چارچوب خشک فقهی و داعشی تحلیل کنیم، چراکه در رژیم مطلقه فقهاتی، همه چیز جوهر سیاسی در راستای حفظ این رژیم مطلقه فقهاتی دارد.

حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه چه شده است که در این شرایط بحرانی و رکود و تحریم رژیم مطلقه فقهاتی به جای ایجاد رونق اقتصادی و کار و مبارزه با بیکاری تصمیم می‌گیرد تا به جان کارگران گرسنه بیفتد؟ فراموش نکنیم که در ۳۸ سال گذشته این رژیم، جهت مبارزه با اعتراض‌های صنفی کارگران، کارگران ایران از داشتن حداقل تشکیلات مستقل کارگری محروم کرده است.

برای پاسخ به سوال فوق باید توجه داشته باشیم که، هدف رژیم

مطلقه فقهاتی در این شرایط حساس که به خصوص از بعد از انتخابات دو قلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ سردمداران این رژیم دریافتند که آنچنانکه شجونی اعلام کرد، مردم تهران و شهرهای بزرگ به فرایند ضد انقلابی نسبت به رژیم مطلقه فقهاتی رسیده‌اند و همین مردم، با تکیه بر سلاح دفع افسد با فاسد، قضاوت تاریخی خود را در باب رژیم مطلقه فقهاتی می‌کنند، به همین دلیل، در این زمان پس از شکست تمامی پروژه‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی، تنها سلاحی که برای این رژیم باقی مانده است «ایجاد رعب و هراس در جامعه ایران است» در نتیجه، برای رژیم مطلقه فقهاتی، در این رابطه تفاوت نمی‌کند که پروژه رعب وحشت در میان کارگران ایجاد کند، یا طرفداران فوتبال باشگاه تراکتورسازی تبریز، یا جوانان قزوین و علی‌هذا، همه این شلاق زدن‌ها در این شرایط برای رژیم مطلقه فقهاتی دارای یک پیام است و آن ایجاد رعب و هراس در میان جامعه ایران.

همچنین بر این مطلب می‌افزایم که، در این شرایط، حتی بیش از شکست در انتخابات دو قلوی اسفند ۹۴ موضوعی که دارای اهمیت می‌باشد، موضوع شبکه‌های اجتماعی است. بطوریکه در حال حاضر، علاوه بر اینکه باعث شده است تا تمامی ترفندهای مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی در جهت کنترل و سرکوب جامعه ایران نقش بر آب بشود، خود موضوع شبکه‌های اجتماعی و حضور در فضای مجازی، باعث گردیده تا جامعه ایران از شهر و روستا به صورت آهنین به هم پیوند پیدا کنند و به صورت آزاد تمامی ترفندهای رژیم مطلقه فقهاتی را به نقد بکشند و تمامی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و صنفی خود را در این رابطه سازماندهی کنند.

آنچنانکه امروز همین شبکه‌های اجتماعی به عنوان بزرگترین بحران تاریخ ۳۷ عمر رژیم مطلقه فقهاتی درآمده است و خواب از چشمان سردمداران رژیم گرفته است. بطوریکه طرح آن در همه نشست‌های مخفی و آشکار سردمداران رژیم به صورت درد «چه کنم؟» درآمده است. طبیعی است که در شرایطی که تمامی پروژه‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی در این رابطه دچار بن بست و شکست شده است، «برای رژیم مطلقه فقهاتی، راهی جز روی آوردن به رعب و وحشت، از هر طریق من الجمله شلاق زدن باقی نمی‌ماند.» چراکه شعار رژیم در این زمان مانند داعش در «النصر فی رعب» است. 

والسلام



## ققنوس «جنبش دانشجویی ایران»

# از خاکستر قیام تیرماه ۷۸، در حال بلند شدن می‌باشد

رژیم مطلقه فقهاتی که از بعد از کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ تا عاشورای ۸۸ با تمامی ابزارهای خود از شکنجه‌گاه‌های کهریزک و اوین گرفته تا خونین کردن سنگفرش‌های خیابان‌های تهران و حمله مغول‌وار به خوابگاه‌های دانشجویان و اعتزاف‌گیری و غیره که در چارچوب این سرکوب وحشیانه رژیم مطلقه فقهاتی تلاش می‌کرد تا علاوه بر تسویه حساب با جنبش دانشجویی در چارچوب جنبش سبز، برای همیشه نطفه جنبش دانشجویی ایران در حلقه جنبش‌های اجتماعی ایران خفه کند.

اما این رکود کمتر از ۴ سال دوام پیدا نکرد، چراکه از انتخابات خرداد ۹۲ جنبش دانشجویی ایران کوشید تا با شرکت در انتخابات دولت یازدهم و حمایت از شیخ حسن روحانی در برابر چهار کاندیدای جناح اصول‌گرا، با بسترسازی و زندگی در شکاف‌ها و حرکت لائی، توسط تشدید تضادهای درونی جناح‌های قدرت، رکود چهار ساله خود را بشکند، لذا در همین رابطه بود که از بعد از تثبیت دولت یازدهم، از آنجائیکه شیخ حسن روحانی، در راستای پیشبرد استراتژی برجام خود، در برابر مخالفت مهندسی شده جناح راست یا اصول‌گرایان، نیازمند به حمایت جنبش دانشجویی ایران داشت، (چراکه به خوبی او دانست که در رقابت با تشکیلات فراگیر جناح راست یا اصول‌گرا، به خصوص اصول‌گرایان پادگانی تحت هژمونی سپاه و بسیج، که با تمام قدرت سخت‌افزاری و نرم‌افزاری خود، به جنگ

### الف - فرایندهای سه‌گانه رکود جنبش دانشجویی ایران در رژیم مطلقه فقهاتی:

به موازات شکست جنبش سبز در سال ۸۸ به خصوص از بعد از سرکوب قهرآمیز عاشورای ۸۸ همراه با رکود جنبش سبز، جنبش دانشجویی ایران (که از خرداد ۸۸ تحت هژمونی جنبش سبز توانسته بود از بعد از رکود و سرکوب قیام تیرماه ۷۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و حمایت دولت هفتم تحت هژمونی سید محمد خاتمی از رکود خارج شود) هم وارد فرایند سوم رکود طولانی خود (از بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹) شد.

قابل توجه است که سه فرایند رکود جنبش دانشجویی ایران در طول عمر ۳۷ ساله رژیم مطلقه فقهاتی عبارتند از:

۱ - فرایند اول رکود طولانی جنبش دانشجویی بر می‌گردد به سال‌های ۵۹ تا ۶۸، یعنی از شروع کودتای فرهنگی در بهار ۵۹ تا فوت خمینی در سال ۶۸ که به علت سرکوب سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جنبش دانشجویی در جریان کودتای فرهنگی دهه ۶۰ این رکود جنبش دانشجویی، بیش از ۱۲ سال طول کشید.

۲ - فرایند دوم رکود جنبش دانشجویی ایران در دوران ۳۷ ساله رژیم مطلقه فقهاتی، بر می‌گردد، به دهه بعد از سرکوب تمام عیار قیام تیرماه ۷۸ این جنبش توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و حمایت دولت هفتم سید محمد خاتمی از این سرکوب، که برعکس سرکوب قبلی، که یک سرکوب سخت‌افزاری و نرم‌افزاری بود - در سرکوب قیام تیرماه ۷۸ حزب پادگانی خامنه‌ای کوشید تا در ادامه مرحله اول آن که با تیغ و شمشیر و داغ و درفش صورت گرفت، در مرحله دوم آن به صورت مهندسی شده سرکوب را فراگیر کند؛ لذا همین پروژه دو مرحله‌ای حزب پادگانی خامنه‌ای در فرایند دوم به خصوص سرکوب مهندسی شده مرحله دوم آن باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران از بعد از قیام تیرماه ۷۸ نزدیک به یک دهه یعنی از تیرماه ۷۸ لغایت خرداد ۸۸ به حالت کما دوران فرایند دوم رکود خود را سپری نماید.

۳ - فرایند سوم رکود جنبش دانشجویی ایران بر می‌گردد، به سرکوب همه جانبه



چارچوب تضادهای بین جناح‌های درونی قدرت، در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، بین خود شرايطی جهت باز کردن فضای پادگانی مهندسی شده توسط حزب پادگانی خامنه‌ای فراهم نماید؛ لذا از آنجائیکه، از بعد کودتای فرهنگی بهار ۵۹ به علت اینکه با سرکوب تمام عیار سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جنبش دانشجویی توسط رژیم مطلقه فقهاتی، هر گونه فعالیت این جنبش در دانشگاه‌ها، تنها در چارچوب همان تشکیلات خود ساخته رژیم مطلقه فقهاتی ممکن بود.

به همین دلیل جنبش دانشجویی ایران، جهت خروج از این سرکوب‌های مهندسی شده نرم‌افزاری و سخت‌افزاری رژیم مطلقه فقهاتی در دانشگاه‌های ایران راهی جز این نداشت، الا اینکه با ورود به همان تشکیلات خود ساخته رژیم مطلقه فقهاتی این تشکیلات را از درون دفرمه نماید.

## ب - جریان‌های چهارگانه جنبش دانشجویی ایران، در فرایند رو به اعتلای حاضر:

در همین رابطه از تابستان ۹۲ چهار جریان دانشجویی در چارچوب همان تشکیلات خود ساخته رژیم مطلقه فقهاتی تصمیم به حرکت تحول‌خواهانه خود، در فضای پادگانی دانشگاه‌های ایران گرفتند که این جریان‌های چهار گانه عبارتند از:

۱ - «طیف علامه دفتر تحکیم وحدت»، که در چارچوب «شعار احیای انجمن‌های اسلامی گذشته» کوشیدند حرکت سرکوب شده تشکیلاتی گذشته خود را در سال ۸۸ بازسازی کنند. قابل ذکر است که افرادی چون علی افشاری و اکبر عطری و حسین فخرآور جزء همین شاخه سرکوب شده در دو فرایند قیام تیرماه ۷۸ و قیام سال ۸۸ می‌باشند. البته این جریان در فرایند نوین حرکت خود از سال ۹۲ می‌کوشد، تا با کسب مجوز اتحادیه دانشجویی از دولت یازدهم، تشکیلات و سازماندهی خود در این فرایند در سطح دانشگاه‌های ایران بازسازی نماید. که هزار البته، با آگاهی حزب پادگانی خامنه‌ای به جوهر حرکت این شاخه از جنبش دانشجویان، با تمام توان تلاش می‌کند تا از بازسازی شاخه طیف علامه دفتر تحکیم وحدت در لوای شعار احیای انجمن‌های اسلامی و کسب مجوز اتحادیه دانشجویی سنگ اندازی نماید.

شیخ حسن روحانی و دولت یازدهم آمده بودند و می‌کوشیدند، تا پروژه برجام دولت یازدهم را با بن بست و شکست روبرو کنند، و گردونه کار در عرصه جنگ‌های نیابتی منطقه را در دست بگیرند)، زیرا تنها تشکیلاتی که شیخ حسن روحانی می‌توانست، در رقابت با رقیب‌های قدرتمند خود بر آن تکیه کند، جنبش دانشجویی ایران بود که با بیش از ۴/۵ میلیون نفر عضو آن، می‌توانست تمامی قدرت نرم‌افزاری و سخت‌افزاری اصول‌گرایان پادگانی تحت هژمونی سپاه و بسیج به چالش بکشد.

البته در همین رابطه، به موازات نیاز دولت یازدهم و شیخ حسن روحانی به جنبش دانشجویی ایران، خود جنبش دانشجویی ایران، در این دوران تندپیچ رکود، جهت نجات از رکود چهار ساله فرایند سوم خود که بعد از سرکوب قیام سال ۸۸ شروع شده بود، نیاز به حمایت همه جانبه دولت یازدهم و شیخ حسن روحانی داشت، که صد البته مجلس نهم، که با غلبه جناح راست همراه بود، از این نیت دو طرفه جنبش دانشجویی و شیخ حسن روحانی واقف شده بود، لذا در راستای سنگ‌اندازی جهت پیوند بین جنبش دانشجویی و شیخ حسن روحانی یا دولت یازدهم، با تمام قوا وارد کارزار مستقیم آن‌ها شدند، بطوریکه شیخ حسن روحانی جهت کسب رای مجلس نهم برای انتخاب وزیر علوم، بیش از یکسال تلاش کرد، البته جنبش دانشجویی ایران هم در این کشاکش بین دولت یازدهم و مجلس نهم راه خود را، در تغییر بافت مجلس دهم رژیم مطلقه فقهاتی تشخیص داد و در همین عرصه با تمام توان در انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ مجلس دهم کوشید تا موازنه قدرت را به نفع جناح روحانی تغییر دهد و پر پیداست که در شهرهای بزرگ به خصوص در کلان شهر تهران موفق گردید.

علی‌ایحال، همین رابطه نیاز دو طرفه بین جنبش دانشجویی ایران و دولت یازدهم یا شیخ حسن روحانی بود که از بعد از انتخابات خرداد ۹۲ و پیروزی شیخ حسن روحانی بر رقیبان اصول‌گرای خود، جنبش دانشجویی ایران کوشید با تغییر فضای پادگانی دانشگاه‌ها توسط حمایت دولت یازدهم از رکود سیاسی فرایند سوم خود که از عاشورای ۸۸ شروع شده بود، خارج شود.

«دفع افسد توسط فاسد» استراتژی جنبش دانشجویی ایران در این مرحله بود که توسط آن، این جنبش می‌کوشید تا در





داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که تا این تاریخ، حزب پادگانی خامنه‌ای، موفق‌تر از دولت یازدهم عمل کرده است، که می‌کوشد تا به صورت دولا دولا در برابر خامنه‌ای شتر سواری نماید؛ و به همین دلیل بیش از سه سال است که، این جریان دانشجویی می‌کوشد تا توسط انجمن ترقی‌خواه دانشگاه امیرکبیر و انجمن آرمان دانشگاه علم و صنعت و انجمن اسلامی خواجه نصیر، حرکت خود را در این رابطه پیش ببرد که البته به علت عدم حمایت دولت یازدهم تا این تاریخ نتوانسته است راهی به دهی ببرد.

۲ - جریان دومی که از بعد انتخابات دولت یازدهم و به خصوص از بعد از انتخابات مجلس دهم تلاش می‌کند تا به بازسازی جنبش دانشجویی ایران جهت تغییر فضای پادگانی دانشگاه‌ها بپردازد، جریانی است تحت عنوان انجمن موسوم به «خط امام» که باز مانند، جریان اول، شاخه‌ای جدا شده از تشکیلات تحکیم وحدت می‌باشند. فراموش نکنیم که تشکیلات دفتر تحکیم وحدت، در فرایند بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و سرکوب تمام عیار نرم‌افزاری و سخت‌افزاری جنبش دانشجویی ایران در دهه ۶۰ هژمونی تشکل‌های ساخته رژیم مطلقه فقهاتی جهت تثبیت حاکمیت خود بر دانشگاه‌های کشور پس از بازگشائی فرایند بعد از کودتای فرهنگی در دست داشت؛ لذا در همین رابطه است، که از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۳ سالی که از بازگشائی دانشگاه‌ها در فرایند بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ می‌گذرد به هیچ تشکیلات مستقلی اجازه فعالیت در دانشگاه‌ها نداده است. در نتیجه، همین امر باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی ایران در راه اعتلای دوباره خود راهی جز عبور از این کانال‌های تشکیلات دانشجویی خودساخته رژیم مطلقه فقهاتی نداشته باشد.

علیهذا همین امر باعث شده است که شاخه موسوم به انجمن خط امام، با محوریت انجمن اسلامی علوم پزشکی شیراز و علوم پزشکی مشهد در صدد کسب مجوز از دولت یازدهم جهت تشکیل اتحادیه انجمن‌های اسلامی خط امام باشند که باز از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای بر مبنای تجارب تیرماه سال ۷۸ به خوبی می‌داند که بازسازی و اعتلای تشکیلات این جریان‌های دانشجویی در راستای شکستن فضای پادگانی دانشگاه‌های کشور، سرانجامی جز احیای دوباره قیام تیرماه ۷۸ برای او به همراه نخواهد داشت و از آنجائیکه خامنه‌ای و حزب پادگانی او در جریان قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران دریافتند که شروع جنبش دانشجویی همان و به چالش کشیدن کل رهبریت او همان خواهد

شد.

باز فراموش نکنیم که در جریان قیام تیرماه جنبش دانشجویی ایران، نفی رهبری خامنه‌ای در نوک پیکان شعار جنبش دانشجویی ایران قرار داشت و در لوای این شعار بود که جنبش دانشجویی ایران در تیرماه ۷۸، علاوه بر اینکه توانست جنبش اجتماعی ایران را به حرکت درآورد و در فرایند پیوند با این جنبش قرار گیرد، توسط این شعار توانست به بسیج مردم (حداقل در شهرهای بزرگ و به خصوص در تهران) دست پیدا کند و اگر ضعف سازماندهی و بی‌برنامه‌گی و بی‌تجربه‌گی و ضعف مدیریت جنبش دانشجویی ایران در جریان قیام تیرماه ۷۸ نبود، بیشک این جنبش در اندک زمانی، با پیوند با جنبش‌های چهارگانه می‌توانست در کل کشور فراگیر بشود و با فراگیر شدنش امکان سرکوب از حزب پادگانی خامنه‌ای بگیرد.

۳ - جریان سوم جریانی است تحت نام «شورای هماهنگی، یا تشکل‌های اسلامی دانشجویان ایران، متخلص به تادا» که هر چند مانند دو جریان قبلی دارای سابقه پیوند با دفتر تحکیم وحدت در دهه ۶۰ و ۷۰ می‌باشند، اما در این شرایط می‌کوشند تا با خروج از تشکیلات دفتر تحکیم، به بازسازی تشکیلاتی خود تحت عنوان «اتحادیه دانشجویی تادا» بپردازند، این جریان در این شرایط با محوریت انجمن اسلامی دانشگاه صنعتی قم و مجمع اسلامی دانشگاه امیر کبیر تلاش می‌کنند تا به صورت علنی با کسب مجوز از وزارت علوم در این راستا گام بردارند. حمایت شش دانگ این جریان از عارف در انتخابات مجلس دهم، در راستای همین بازسازی تشکیلاتی آنها می‌باشد که پر واضح است که، در صورتی که این جریان بتواند به مجوز اتحادیه دانشجویی توسط حمایت عارف و شیخ حسن روحانی دست پیدا کند، تعداد اتحادیه دانشجویی به سه تشکیلات جدای از هم می‌رسد. البته بر این موضوع اضافه کنیم که، حتی با تثبیت سه اتحادیه دانشجویی فوق به صورت علنی، باز به علت اختلاف نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بین این سه اتحادیه، بسیاری از انجمن‌های اسلامی دانشجویان دانشگاه‌های ایران سرگردان می‌مانند.

۴ - جریان چهارم مربوط به «دانشگاه آزاد ایران» می‌شود، که با محوریت چهار دانشگاه آزاد، (از بعد بازگشت دوباره مدیریت هاشم رفسنجانی و دفع مدیریت قبلی تحمیل شده توسط دولت کودتائی دهم) می‌کوشند به صورت مستقل به حرکت بازسازی خود در راستای شعار

اصلاح‌گرایانه بپردازند؛ و توسط آن بتوانند در چارچوب انجمن‌های اسلامی دانشجویان دانشگاه‌های آزاد ایران به عنوان اتحادیه دانشجویی در کنار سه اتحادیه دیگر دانشجویی قرار گیرند.

## ج - ماحصل و نتیجه‌گیری:

آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت، جنبش دانشجویی از جمله گروه‌های اجتماعی است که به آینده نظر می‌کند؛ و در راستای حرکت تحول‌گرایانه اجتماعی خود تلاش می‌کند تا آینده را مطابق رویکرد نظری و عملی خود بسازد، یا تغییر دهد. وجود ۴/۵ میلیون نفر دانشجو در دانشگاه‌های فعلی کشور که به لحاظ کمی بیش از ۲۵ برابر تعداد دانشجویان در رژیم کودتائی پهلوی دوم می‌باشد، باعث گردیده که این گروه اجتماعی امروز به صورت یکی از بزرگترین گروه‌های اجتماعی جامعه ایران بشوند که به صورت یک قشر عظیم اجتماعی ۴/۵ میلیون خانواده ایرانی را در شهر و روستا هدایت می‌کنند.

اگر تعداد افراد تحت تاثیر هر دانشجو حداقل ۱۰ نفر در نظر بگیریم، این گروه بزرگ جامعه امروز ایران می‌تواند ۴۵ میلیون نفر از جمعیت ۸۰ میلیون نفری امروز ایران را مدیریت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بکنند - کاری که باید باور کنیم که کارستان می‌باشد - و هیچ حزبی امروز هر چند هم که فراگیر باشد، نمی‌تواند انجام بدهد. همین جایگاه اجتماعی و سیاسی این گروه بزرگ در جامعه امروز ایران باعث شده است تا حاکمیت مطلقه فقهاتی، جنبش دانشجویی ایران را به عنوان یک خطر استراتژیک برای خود احساس نماید؛ و لذا در این رابطه از بهار ۵۹ الی زمانها هذا این رژیم توتالیتر تلاش می‌کند تا با تمام توان خود از سازماندهی مستقل آن جلوگیری نماید. چراکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت «دانشجو در جامعه ایران دارای دو خصیصه بزرگ می‌باشد:»

۱ - نداشتن.

۲ - نخواستن. همان دو خصیصه‌ای که از نظر شریعتی باعث می‌شود تا از این نیروی عظیم، یک نیروی انقلابی درآورد. زیرا آنچنانکه شریعتی عامل همه بدبختی‌های انسان را دو خصیصه

«داشتن» و «خواستن» می‌داند.

به هر حال همین دو خصیصه «نداشتن» و «نخواستن» باعث گردیده است تا ۴/۵ میلیون نفر دانشجو را به صورت آتش زیر خاکستری درآورد، که در هر زمانی امکان فعالیت و آتشفشانی آن وجود دارد و در همین چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۷ عمر گذشته خود تلاش کرده است تا از هر طریقی که می‌تواند توسط سرکوب عریان یا مهندسی شده یا پادگانی این نیروی عظیم و این گسل استراتژیک رژیم مطلقه فقهاتی به صورت غیر فعال درآورد. تجربه سال‌های ۵۸ و ۵۹ و تیرماه ۷۸ و قیام سال ۸۸ جنبش دانشجویی ایران این آگاهی را به سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی داده است که هرگز نباید در برابر حتی گسل غیر فعال جنبش دانشجویی ایران خواب آسوده کنند، چراکه اگر این سیل به راه بیافتد همه چیز نظام را با خود خواهد برد.

سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی به خوبی می‌دانند که جنبش دانشجویی ایران انعکاسی از خواسته‌های ۴/۵ میلیون دانشجوی ایرانی هست که این ۴/۵ میلیون نفر به عنوان بزرگترین نیروی تغییر و تحول‌خواه در جامعه امروز ایران می‌باشند زیرا دانشجویان آینده را از آن خود می‌دانند و سعی می‌کنند آنگونه که خود می‌خواهند آن را بسازند، طبیعی است که دانشجویان آنگاه به صورت جنبشی فراگیر به مبارزه اجتماعی روی می‌آورند که متقاعد شده باشند تغییر ضروریست و امکان تحول اجتماعی در راستای خواسته‌های آنها وجود دارد.

به عبارت دیگر «دانشجویان در شرایطی تن به مبارزه جنبشی می‌دهند که متقاعد شوند که ایده‌ها و سیاست‌های پیشگامان در راستای تحول مطلوب آنان می‌باشد و پس از این باور است که جنبش دانشجویی آماده است تا برای حرکت تحول‌خواهانه خود هزینه کند.»

والسلام



## چرا امروز نیازمند به شریعتی هستیم؟

لذا تجلیل و تعظیم از این انسان‌های تک بعدی، در بعد از ممات آن‌ها یک تعظیم و تجلیل تکلیفی و دولتی و فرمالیته برای هویت‌سازی تاریخی جریان‌های حاکم اجتماعی و سیاسی و معرفتی می‌باشد. آنچنانکه در طول ۳۷ عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، شاهد این تعظیم‌ها و تجلیل‌های صوری و تکلیفی و دستوری و دولتی از این گونه شخصیت‌های تک بعدی، جهت هویت‌سازی تاریخی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی برای خود بوده‌ایم و شاید یکی از رمزهای ماندگاری حیات بارور شریعتی پس از مرگش، همین دولتی نشدن شریعتی در طول ۳۷ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد.

به همین دلیل در طول ۳۸ سالی که از مرگ طبیعی شریعتی می‌گذرد، باند ضد شریعتی از داریوش شایگان، سید حسین نصر و عبدالکریم سروش گرفته تا حمید روحانی و غیره، تلاش کرده‌اند تا به نحوی از انحاء، شریعتی را به قبا‌ی رژیم مطلقه فقهاتی یا رژیم کودتائی و ضد خلقی پهلوی متصل نمایند (حاشا و کلا زهی بیشرمی). پر پیداست که تمامی این تلاش‌های مذبحخانه، توسط این افراد معلوم‌الحال، شیپور از دهان گشادش نواختن می‌باشد، چراکه همه اینها می‌کوشیدند تا با آلوده کردن شریعتی، توسط دولتی کردن او، نجاست و آلودگی‌های سیاسی حیات خود را توجیه نمایند (قبای الاء ربکما تکذبان).

بنابراین، در این رابطه نخستین موضوعی که باید نصب العین ما قرار گیرد، اینکه شریعتی در طول عمر ۲۴ ساله تولد دومش، «یک شریعتی تک ساحتی و تک بعدی نبوده است بلکه بالعکس، یک شریعتی ذواب‌عادی است»، که در چارچوب آن می‌توانیم به انواع:

۱ - شریعتی اصلاح‌گر نظری.

۲ - شریعتی سیاسی.

۳ - شریعتی متکلم.

۴ - شریعتی جامعه‌شناس.

۵ - شریعتی عارف و غیره تقسیم کرد.

صد البته، هر کدام از این شریعتی‌های گوناگون و متنوع دارای هویتی مستقل از دیگر شریعتی می‌باشند و همین امر باعث گردیده است تا از شریعتی تک بعدی ۲۰ سال بعد از تولد طبیعی اولش، در شریعتی ۲۴ سال تولد دومش، یکی از نوابغ بزرگ قرن بیستم بیافریند.

بنابراین در رابطه با سوال فوق که، چرا امروز نیازمند به شریعتی هستیم؟ باید نخست مشخص کنیم که نیاز امروز جامعه ما کدام است؟ و پس از مشخص کردن کدامین نیاز جامعه امروز ایران و کدامین شریعتی، از میان انواع شریعتی‌ها است که ما می‌توانیم به این سوال اینچنین جواب بدهیم که، اکنون با کدامین شریعتی می‌توان به نیازهای امروز جامعه ایران پاسخ بدهیم؟ یا به عبارت دیگر پاسخ بدهیم که، کدامین شریعتی امروز توان پاسخگویی به نیازهای جامعه ایران دارد؟

در یک کلام، اگر بخواهیم سخن آخر خود را با یک عبارت در این رابطه مطرح کنیم، باید بگوئیم که «تنها این شریعتی اصلاح‌گر نظری و عملی است که می‌تواند در جامعه امروز ایران، پاسخگوی نیازهای جامعه امروز ایران باشد و تنها شعار آگاهی و آزادی و برابری شریعتی است که در این زمان می‌تواند، در ادامه راه اقبال پروژه بازسازی و تجدید بنای نظری و عملی اسلام و مسلمانان را پیش ببرد، نه شعار عرفان، برابری، آزادی شریعتی که یک شعار فردی می‌باشد نه جامعه‌ساز.»

علی ایحال، علاوه بر اینکه ما در این زمان نیازمند به شریعتی هستیم و شریعتی در زمان ما می‌تواند حیاتی‌بارورتر از زمان حیات ۲۴ ساله عمر تولد دومش داشته باشد، ولی پر پیداست که کلیدواژه این حرکت در این شرایط، پاسخگویی به این سوال‌ها است که، آیا جامعه امروز ما نیازمند به شریعتی سیاسی است؟ یا، آیا جامعه امروز ما نیازمند به عرفان مدرن شریعتی است؟ و یا، آیا جامعه امروز ما نیازمند به شریعتی اصلاح‌گر نظری و عملی اسلام و مسلمانی است؟ و آیا جامعه امروز ما نیازمند به شریعتی جامعه‌شناس است؟ و قس علی هذا.

بی شک در ۳۸ سالی که از عمر ممات طبیعی شریعتی می‌گذرد، به خصوص در جامعه ایران تمامی این ابعاد مختلف شخصیت شریعتی دارای طرفدارانی بوده است و بالطبع امروز هم در جامعه ایران دارای طرفدارانی نیز می‌باشند. یعنی عده‌ای در ۳۸ سال گذشته الی زماننا هذا، تلاش کرده‌اند تا به صورت مکانیکی با طرح شریعتی به عنوان نماد عرفان مدرن، یا در چارچوب شعار عرفان، برابری و آزادی به تبیین اگزیستانسیالیستی اندیشه‌های او، شریعتی عارف و درون‌گرا و فردگرا به عنوان شریعتی دوران پس از مرگش مطرح نمایند، تا توسط آن، جوهر اندیشه شریعتی



را از عرصه جامعه‌سازی، محدود به خودسازی فردگراانه نمایند و شعار جامعه‌سازانه شریعتی - که در کنفرانس قاسطین و مارقین و ناکتین، در اواخر حیات ارشاد او یعنی در آبان ماه ۵۱ به صورت آگاهی - آزادی و برابری، مطرح کرد -، در چارچوب شعار فردسازانه شریعتی، یعنی عرفان و برابری و آزادی محدود و محصور کنند.

به همین دلیل از منظرگاه ما، «تنها بعد شخصیت شریعتی که می‌تواند پاسخگوی نیاز امروز جامعه ایران باشد، همان شخصیت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی شریعتی در راه تجدید بنای اسلام و مسلمانان است.» چراکه این «تنها شخصیت اصلاح‌گرایانه شریعتی است که به عنوان یک رویکرد می‌تواند تبیین‌کننده ابعاد دیگر شخصیت شریعتی، اعم از شریعتی عارف، یا شریعتی سیاسی، یا شریعتی متکلم و یا شریعتی جامعه‌شناس و غیره بشود.» بطوریکه در این رابطه می‌توانیم به صراحت اعلام کنیم که «غیر از رویکرد شریعتی اصلاح‌گر، ما نمی‌توانیم از منظرگاه ابعاد دیگر شخصیت ذوابعاد شریعتی به تبیین جامعی از شریعتی دست پیدا کنیم؛ لذا در این رابطه است که، امروز تمامی نگاه‌هایی که به تبلیغ آگاهانه یا ناآگاهانه بعد عرفانی شریعتی، به صورت مکانیکی در چارچوب شعار «عرفان و برابری و آزادی» می‌پردازند، حرکتی در جهت تحریف حرکت و اندیشه شریعتی ارزیابی می‌کنیم. زیرا در چارچوب شریعتی درون‌گرای اگزیستانسی و عرفانی در قالب «عرفان، برابری، آزادی» ما نمی‌توانیم، ابعاد دیگر شریعتی، اعم از شریعتی سیاسی، یا شریعتی اصلاح‌گرایانه، یا شریعتی جامعه‌شناسی یا شریعتی متکلم مدرن را تبیین و تعریف نماییم.

البته پر واضح است که در چارچوب شریعتی تحریف شده فردگرا و اگزیستانسی و عارف و درون‌گرا، ما به راحتی می‌توانیم اندیشه جامعه‌سازانه شریعتی را در چارچوب لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و غیره تحریف کنیم. آنچنانکه از دهه ۷۰ گروهی تحت عنوان حامیان شریعتی الی یومنا هذا، کوشیده‌اند به این تحریف دست بزنند، تا توسط آن شریعتی عارف و لیبرال را، جایگزین شریعتی سوسیالیست مخالف زر و زور و تزویر بکنند.

علیهذا، در این رابطه است که از نظر ما، «تنها بعد شخصیت شریعتی که امروز می‌تواند پاسخگوی نیاز جامعه ما باشد، همان شخصیت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی شریعتی در راستای تجدید بنای اسلام و مسلمانان می‌باشد. چرا که مطابق این شخصیت شریعتی است که، شعار بازسازی نظری و عملی اسلام و جامعه دینی ایران به موازات هم در دستور کار پیشگام مستضعفین ایران قرار می‌گیرد.» بی شک رویکرد

بازسازی فکر دینی به صورت نظری و عملی در این زمان، در ادامه استراتژی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، به عنوان مانیفست حرکت شریعتی مطرح می‌باشد. چراکه مطابق استراتژی نظری و عملی اسلام و مسلمانان، شریعتی در عرصه پروژه تجدید بنای اسلام و مسلمانی، مانند علامه محمد اقبال لاهوری:

اولا معتقد است که، «جامعه ایران، یک جامعه دینی است.»

ثانیا مانند هگل، معتقد است که «در یک جامعه دینی، تمامی حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی، بالاجبار باید از کانال دین بگذرد.»

ثالثا در یک جامعه دینی، آنچنانکه مارکس می‌گوید، «استخوانسوزترین کار، نقد دینی می‌باشد.»

رابعا برعکس امام محمد غزالی، که معتقد به احیاء اسلام به ارث رسیده گذشته بود، شریعتی مانند اقبال، «معتقد به شعار تجدید بنا و بازفهمی و بازسازی اسلام کل اسلام در زمان ما بود»، چراکه شریعتی مانند اقبال معتقد بود که، چیز تحریف نشده‌ای از اسلام باقی نمانده است تا در این زمان مانند غزالی، ما به احیاء دوباره آن‌ها از درون اسلام بپردازیم؛ لذا در همین رابطه بود، که شریعتی، در مقدمه تفسیر روم، پیام امید به روشنفکر مسئول، می‌گوید، حتی در خصوص خود قرآن اگر چه نتوانستند متن آن را مانند اسلام روایتی تحریف کنند، ولی تحریفی که در عرصه قرآن روی داده است، این بوده است، که ما قرآن را بد فهمیم؛ و به همین دلیل از نگاه شریعتی، «اشتباه راه رفتن توسط بد فهمیدن قرآن، از راه اشتباه رفتن توسط تحریف اسلام روایتی، بدتر و خطرناکتر می‌باشد.»

خامسا تنها در رویکرد شریعتی اصلاح‌گرایانه است که، شریعتی مانند اقبال، معتقد است که «ما باید بر ویرانه‌های اسلام دکماتیسیم فقهاتی و اسلام دکماتیسیم صوفیانه و اسلام دکماتیسیم فیلسوفانه یونانی‌زده، اسلام تطبیقی اجتهادگرایانه در اصول و فروع بنا نمائیم.»

سادسا شریعتی در عرصه رویکرد اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود، مانند اقبال «بر تقدم اصلاح نظری (توسط تجدید بنای اسلام تطبیقی و اجتهادگرا در اصول و فروع) نسبت به اصلاح عملی مسلمانان معتقد است.» به همین دلیل شریعتی مانند اقبال، «حرکت سیدجمال را که بر پایه تقدم اصلاح عملی مسلمانان، بر اصلاح نظری تجدید بنای اسلام استوار بود، به چالش می‌کشد.»

سابعاً شریعتی مانند اقبال لاهوری، «در راستای دستیابی به اسلام تطبیقی و اجتهادگر در اصول و فروع، معتقد به پیوند بین ابدیت و



تغییر به صورت تطبیقی نه انطباقی می‌باشد.»

لذا در همین رابطه است که، شریعتی مانند اقبال معتقد است که، «تکیه مکانیکی کردن بر ابدیت بدون در نظر گرفتن زمان و تغییر، در هزار سال گذشته، باعث تکوین اسلام فقهاتی دگماتیسم و اسلام روایتی دگماتیسم و اسلام صوفیانه دگماتیسم و اسلام فیلسوفانه دگماتیسم و اسلام متکلمانه اشعری‌گری دگماتیسم شده است.» آنچنانکه برعکس در یک قرن گذشته، «به علت عمده شدن بعد زمان و تغییر، در نگاه روشنفکران مسلمان، این امر باعث تکوین اسلام انطباقی در مؤلفه‌های مختلف آن شده است؛» لذا به همین دلیل، از نظر شریعتی مانند اقبال «گرفتار شدن مسلمانان در هزار سال گذشته در حصار ابدیت و ثبوت، باعث تکوین اسلام دگماتیسم در عرصه‌های مختلف فقیهانه و فیلسوفانه و متکلمانه و صوفیانه آن شده است.»

ثامنا از نظر شریعتی مانند اقبال، «اصلاح‌گری نظری در این زمان، تنها در ایجاد پیوند تطبیقی (نه انطباقی) بین ابدیت و تغییر ممکن می‌باشد؛» و به همین دلیل شریعتی مانند اقبال، «آنچنانکه محصور شدن در حصار ابدیت، عامل تکوین اسلام دگماتیسم در مؤلفه‌های مختلف آن می‌داند، عمده کردن تغییر توسط برخورد انطباقی، باعث پریشانی نظری در عصر حاضر می‌داند.» در نتیجه شریعتی مانند اقبال، «در عرصه بازسازی تطبیقی اسلام اجتهادگر در اصول و فروع، معتقد نیست که باید آتش به همه گذشته اسلام بزنیم، بلکه بالعکس هم شریعتی و هم اقبال معتقدند، که برای دستیابی به اسلام تطبیقی، باید از بازفهمی دوباره قرآن آغاز کنیم.» چراکه تنها منبعی از اسلام که دست نخورده باقی مانده است، خود قرآن می‌باشد.

به همین دلیل اقبال و شریعتی، «در سر لوحه پروژه تجدید بنای اسلامی خود، در چارچوب پیوند تطبیقی بین ابدیت و تغییر، از پروژه بازفهمی قرآن شروع کردند» بطوریکه از نظر شریعتی و اقبال، «بدون بازفهمی قرآن، امکان دستیابی به اسلام تطبیقی، توسط پیوند بین ابدیت و تغییر وجود ندارد.» در نتیجه شریعتی مانند اقبال، بسترهای دگم ساز اسلام دگماتیسم در مؤلفه‌های مختلف آن در هزار سال گذشته عبارت می‌دانست از:

الف - فلسفه یونانی.

ب - تصوف درون‌گرا و دنیاگریز و جامعه‌سنجی خانقاهی.

ج - فقه دگماتیسم حوزه‌های هزار ساله فقهاتی شیعه و سنی.

به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی در راستای اصلاح نظری، «معتقد

به مبارزه همزمان با سه مؤلفه فلسفه یونانی و تصوف فردگرا و جامعه‌سنجی و دنیاگریز و اراده‌سنجی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی بودند؛» و در همین رابطه است که، هم شریعتی و هم اقبال، معتقد هستند که «بدون مبارزه همزمان با فلسفه یونان و تصوف هند شرقی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی امکان دستیابی به اصلاح تطبیقی و نظری جهت تجدید بنای اسلام تطبیقی اجتهادگر در اصول و فروع وجود ندارد.» علی‌ایحال، نیاز امروز جامعه ایران به شریعتی به علت:

الف - شریعتی اصلاح‌گر در عرصه نظر و عمل و اسلام و مسلمانی می‌باشد.

ب - به علت آن است که در مانیفست شریعتی اصلاح در نظر مقدم بر اصلاح در عمل می‌باشد.

ج - در مانیفست شریعتی اصلاح نظری توسط تجدید بنای اسلام اجتهادی و تطبیقی ممکن می‌باشد.


د - از منظر شریعتی، جهت تجدید بنای اسلام تطبیقی و اجتهادی باید همزمان سه عرصه فلسفه یونانی و تصوف خانقاهی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی به چالش کشیده شوند.

ه - از نگاه شریعتی جامعه امروز ایران، یک جامعه دینی است و دین مردم ایران اسلام است و از آنجائیکه اسلام یک دین اصلاح‌پذیر می‌باشد، لذا بدون تغییر دین اسلام تنها با اصلاح نظری و بازسازی و تجدید بنای همین اسلام، ما می‌توانیم به نقد و تغییر و اصلاح عملی در جامعه دینی امروز ایران دست پیدا کنیم.

و - نیاز امروز جامعه ایران به شریعتی، نیاز به تقدم اصلاح نظری، بر اصلاح عملی است.

ز - نیاز امروز جامعه ایران به شریعتی، نیاز به تقدم نفی سه مؤلفه اسلام فقهاتی دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام صوفیانه خانقاهی توسط اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد.

ح - نیاز امروز جامعه ایران به شریعتی، با رویکرد اصلاح‌گرانه او در عرصه نظر و عمل است، نه شریعتی عارف جامعه‌گریز، یا

شریعتی سیاسی قدرت‌گرا. 

ادامه دارد



## سرماندگاری آرمان مستضعفین در چهل سال گذشته!

چهلمین سال تکوین حرکت آرمان مستضعفین، همراه با هفتمین سال تکوین حرکت نشر مستضعفین گرامی می‌داریم.

برونی شدن حرکت آرمان مستضعفین، در چارچوب این استراتژی درازمدت بر داشته شده است.

در این زمان، سایت پیشگام مستضعفین ایران، تلاش می‌کند که در چارچوب این استراتژی درازمدت نظری و عملی، رسالت خود را تعریف نماید. چراکه به موازات اختراع «اینترنت» و «تلفن همراه» و «فضای مجازی» و «تکوین شبکه‌های اجتماعی» به خصوص از دهه ۸۰ به بعد که نشر مستضعفین فرایند دوم استراتژی درازمدت آرمان مستضعفین را از سر گرفت، انقلابی عظیم در عرصه مبارزه درازمدت استراتژی جنبشی در ایران رخ داد که به راستی باید از آن به عنوان انقلاب کپرنیکی یاد کرد. چراکه طرحی نو و راهی نو در عرصه استراتژی جنبشی در جامعه ایران در انداخت.

علاوه بر اینکه باعث گردید تا تمامی پروژه‌های مهندسی شده سرکوب و اختناق رژیم مطلقه فقهاتی نقش بر آب بشود، به نیروهای پیشگام در راستای اقدام عملی سازمان‌گرا نه حزبی جهت اعتلای جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی و اقلیت‌های

۳ - آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته «پیوسته معتقد بوده است، که مبارزه سه مؤلفه‌ای نفی‌ای ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استعمار و سه مؤلفه‌ای اثباتی، توسط استقرار دموکراسی سیاسی سوسیالیستی، پلورالیسم معرفتی سوسیالیستی، سوسیالیست اقتصادی جنبشی، در راستای برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران، یک مبارزه درازمدت و مهندسی شده، گام به گام نظری و عملی می‌باشد» که به قول معلم کبیرمان شریعتی هر گونه رویکرد کوتاهمدت به این مبارزه سه مؤلفه‌ای اثباتی و نفی‌ای، به مثابه پیروی از قضیه حمار در هندسه اقلیدسی می‌باشد؛ لذا در این رابطه بوده است که آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، هر گونه استراتژی مشارکت در قدرت را در خلاف جهت استراتژی شریعتی و اقبال می‌دانسته است.

به همین دلیل، تلاش جریان‌های گوناگون بیرون از نظام مطلقه فقهاتی، در لباس اپوزیسیون در چارچوب استراتژی مشارکت در قدرت از سال ۵۷ الی زماننا هذا، نواختن شیبور از دهان گشادش تحلیل می‌کرده است و باز به همین دلیل بوده است که آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته پیوسته تلاش می‌کرده تا توسط دو جنبش نظری و عملی از پائین، بر پایه خودآگاهی و سازماندهی جنبش‌های اجتماعی، به شکل عمودی و افقی، استراتژی جنبشی خود را پیش ببرد.

تحلیل‌های سیاسی جنبش‌های اجتماعی قومی اقلیت‌های کرد و بلوچ و عرب و ترکمن و غیره در سال‌های ۵۸ و ۵۹ توسط آرمان مستضعفین و به موازات آن، تفکیک ارگان‌های عقیدتی و سیاسی شاخه‌های مختلف جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی جامعه ایران در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تحت عنوان آوای مستضعفین، به عنوان ارگان سیاسی - حرکتی جنبش دانشجویی ایران، بازوی مستضعفین، به عنوان ارگان سیاسی - حرکتی جنبش کارگران ایران، خروش مستضعفین، به عنوان ارگان سیاسی - حرکتی، جنبش زنان ایران، راه مستضعفین، به عنوان ارگان سیاسی حرکتی جنبش دانش‌آموزان ایران و بالاخره آرمان مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی کل حرکت، گام‌هایی بوده است که از سال ۵۸ به موازات

قومی ایران، این توانائی و قوت ارزانی کرد تا دریابد که در این شرایط تند پیچ تاریخ جنبش ایران، تنها از طریق فضای مجازی و حضور در شبکه‌های اجتماعی می‌توانند به رسالت سازمان‌گرایانه و خودآگاهی‌بخش خود در جامعه فقه‌زده و سنت‌زده و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده ایران دست پیدا کنند و قطعا و جزما هر جریانی که بتواند در این عرصه زودتر سوار بشود برنده نهائی خواهد بود.

به طوری که داوری نهائی ما در عرصه مبارزه درازمدت نظری و عملی در جامعه ایران در چارچوب استراتژی جنبشی بر این قرار دارد که به موازات انقلاب اطلاع‌رسانی و پوشش رسانه‌ای و توسعه شبکه‌های اینترنتی، نوعی دگرذیسی در عرصه مبارزه اجتماعی در ایران رخ داده است که این همه باعث شده است تا دست یافتن به تمامی این خواسته‌ها در جامعه امروز ایران، تنها از کانال فضای مجازی و حضور در شبکه‌های اجتماعی ممکن باشد و لا غیر.

۴ - آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته بر این باور بوده است که به علت گستردگی «طبقه متوسط شهری» در جامعه ایران از بعد از پیدا شدن چاه‌های نفت و تکوین سرمایه‌های نفتی و حاکمیت اقتصاد نفتی و رانتی بر جامعه ایران به خصوص از بعد از کودتای رضاخان پهلوی که با حمایت امپریالیسم انگلیس در سال ۱۲۹۹ صورت گرفت و بسترساز ورود مدرنیته به جامعه ایران و زمینه‌ساز ایجاد ساختار اقتصادی جدیدی شد و همراه با آن به موازات تکوین سرمایه‌داری وابسته از بعد کودتای ۲۸ مرداد امپریالیسم آمریکا بر علیه دولت ملی و قانونی و دموکراتیک دکتر محمد مصدق که بسترساز رفرف ارضی پهلوی دوم در سال ۱۳۴۱ (تحت اجرای سیاست توسعه بازار سرمایه‌داری کندی در کشورهای پیرامونی) گردید و همچنین با حاکمیت سرمایه‌های نفتی و تجاری و مالی بر اقتصاد سرمایه‌داری وابسته ایران و رکود و ضعف سرمایه‌های مولد - به ویژه در دهه ۵۰ - شرایطی در ساختار طبقاتی جامعه ایران به وجود آمد که مطابق آن طبقه متوسط شهری توانست مانند یک سرطان در جامعه ایران به صورت فراگیر رشد کند و این رشد سرطانی طبقه متوسط شهری در دهه ۵۰ از سال ۱۳۵۱

به بعد به علت شوک‌های بزرگ قیمت نفتی آنچنان گسترده شد که طبقه متوسط شهری توانست در جامعه ایران، طبقه مولد و زحمتکش شهر و روستا را از گردونه تحولات تاریخی و اجتماعی ایران به لایه دوم از اهمیت کمی و کیفی قرار دهد و از آنجائیکه طبقه متوسط شهری، خصلت تشکیلات‌گریزی و آنارشیستی و نزدیک‌بینی دارد، خود همین امر باعث گردیده است تا در عرصه مبارزه سیاسی از دهه ۴۰ الی زماننا هدا، استراتژی «چریک‌گرایی و ارتش خلقی» و «به حرکت در آوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک» و «چریک یک حزب است» و «استراتژی ضد جنبشی حزب‌گرایانه لنینیستی»، شرایطی عینی و ذهنی جهت رشد پیدا کند.

در این زمان به خصوص سازمان مجاهدین خلق نماینده همین گرایشات طبقه متوسط شهری لجام گسیخته در جامعه ایران می‌باشد؛ و به همین دلیل، همین طبقه متوسط شهری که فرایند گذار از سنت به مدرنیته طی می‌کند و «مخالف هر گونه مبارزه درازمدت و مهندسی شده گام به گام است» از بعد از انقلاب ۵۷ الی زماننا هدا، تلاش می‌کند تا در زیر چتر «مبارزه کوتاهمدت آنتاگونیستی یا قهرآمیز به خواسته‌های پراکنده سیاسی و اقتصادی خود جامه عمل بپوشاند.»

به همین دلیل به موازات اعتلای مبارزه سیاسی در جامعه ایران، همین «طبقه متوسط شهری آنارشیست و تشکیلات‌گریز و حال بین» بدون فوت وقت بر کرسی هژمونی این مبارزه تکیه می‌زند و آنچنانکه در سال ۵۶ و ۵۷ شاهد بودیم، طبقه کارگر ایران را یا دنبال رو خود می‌کند و یا اینکه آنچنانکه در قیام خرداد ۸۸ شاهد آن بودیم، به کل طبقه کارگر ایران را از صحنه خارج می‌سازد و با آنتاگونیستی یا قهرآمیز کردن مبارزه، شرایط جهت هر گونه مبارزه اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی تنگ می‌سازد و یکشبه جهت تثبیت هژمونی خود بر طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا، عکس نماینده و لیدر خود را در سطح ماه قرار می‌دهد؛ و تازه پس از پیروزی انقلاب - با این سبک و سیاق - انقلاب را دو دستی تحویل میراث‌خوران از راه رسیده می‌دهد و خود بازی‌گری را رها می‌کند و برای مدت‌ها در سکوت، رکود، خمود و یاس از همه جا رانده و از همه جا مانده، تنها به



تماشای حاکمین دست ساخته خود می‌پردازد.

امر باعث می‌گردد تا «در راستای سازماندهی و اعتلای جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی و اقلیت‌های قومی، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته در چارچوب سازماندهی این جنبش‌ها و فراهم کردن شرایط جهت اعتلای مبارزاتی آن‌ها، مکانیزم سازماندهی این جنبش‌ها را از مکانیزم تشکیلاتی پیشگام (که معتقد به مبارزه حرفه‌ای هستند) جدا کند.»

علی‌ایحال، در این رابطه است که آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین به مکانیزم دو مؤلفه‌ای سازماندهی اعتقاد دارد که این دو مؤلفه عبارتند از:

۱ - «مؤلفه تشکیلات عمودی که مختص سازماندهی نیروهای پیشگام می‌باشد.»

۲ - «مؤلفه سازماندهی افقی که موضوع آن جنبش‌های چهار گانه می‌باشد که مطابق آن سازماندهی و مبارزه از زندگی عادی و کارگاه اقتصادی آن‌ها عبور می‌کند و در عرصه مبارزه علنی و مبارزه صنفی هم مبارزه سیاسی می‌کنند و دارای سازماندهی و تشکیلات خاص خود می‌شوند.»

ادامه دارد

لذا به همین دلیل، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در مدت ۴۰ سال گذشته، در چارچوب استراتژی درازمدت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه، در مسیر برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران توسط استراتژی توزیع قدرت سه‌گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی و مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استثمار در راستای دستیابی به دموکراسی سیاسی سوسیالیستی و پلورالیسم معرفتی سوسیالیستی و سوسیالیست اقتصادی جنبشی، با هر گونه مبارزه آنتاگونیستی و قهرآمیز که بستر ساز حاکمیت طبقه متوسط شهری و نمایندگان سنتی و مدرن آنها می‌شود و عاملی می‌گردد تا رژیم‌های توتالیتر در جامعه ایران فضای سیاسی را به نفع حاکمیت استبدادی خود، نظامی و پلیسی و سرکوب‌گرانه بکنند، مخالف بوده است.

باری، مرزبندی تاریخی آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) با «استراتژی چریک‌گرانی دهه ۴۰ و ۵۰ الی زماننا هذا» و با «استراتژی ترور و خشونت جریان‌های بنیادگرا» و «استراتژی کودتاپسند تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی» و «استراتژی مشارکت در قدرت رژیم حاکم توتالیتر»، همه در این رابطه قابل تعریف و تبیین می‌باشد.

۵ - آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در طول ۴۰ سال گذشته، به علت اینکه بر «استراتژی جنبشی تکیه داشته است و به علت اینکه در عرصه استراتژی جنبشی، معتقد به تکوین و اعتلای جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی و اقلیت‌های قومی می‌باشد و از آنجائیکه، برعکس جریان‌های پیشگام و پیشاهنگ که معتقد به مبارزه سیاسی و حرفه‌ای هستند، در عرصه جنبش‌های چهارگانه، موضوع مردم عادی جامعه می‌باشند که می‌خواهند در عرصه زندگی عادی اقتصادی و اجتماعی خود، مبارزه صنفی و سیاسی هم بکنند و در این رابطه سازماندهی هم بشوند و اصلاً و ابداً مانند پیشگام و پیشاهنگ، این مردم عادی جامعه در عرصه مبارزه سیاسی و صنفی معتقد به حرفه‌ای بودن در مبارزه نیستند»، همین



## شهادت امام علی،

امام العارضین، امام المتقین، امام المهاجرین، امام المجاهدین، امام الصدیقین،  
امام الصالحین، امام المتضلعین بر همه ره پویان راه آگاهی و آزادی و عدالت و  
انانیت، تلیت عرض می نمایم

### ای علی که جمله عقل و دیده‌ای

خوش آن راهی که معمارش تو باسی	نگیرم گر مرا بخشی خدای	هم نگین بر ختم مرسل بوده‌ای	تو ترازوی احد خو بوده‌ای
تا تو تیغ لا و الا داشی	ما سو اله را نشان نگداشی	آنچه میدانی زحق خود باز گوی	محرم رازی، با ما راز گوی
گوهر دریای قرآن سفته‌ای	شرح رمز صبغه اله گفته‌ای	منکر خود نزد تو کافرتر است	منکر حق نزد ملا کافر است
ای حکیم غیب، اما م عاری	شمه‌ای واگو، از آنچه دیده‌ای	ربودی دانه و دامش گسسی	طلسم علم حاضر را شکسی
جانم از سوز کلامت در گداز	دست تو می‌بوسم از راه نیاز	به نار او چه بی پروا نشسی	خدا داند که مانند به راهیم
تو امام خوش کلام ساده پوش	سخت کوش و نرم خوی گرم جوش	به نور تو مقام خویش دیدم	چو خود را در کنار تو کشیدم
صدق و اخلاص از کلامت آشکار	دین و قرآن از وجودت استوار	جهان عشق و مستی آفریدم	در این دیر، از کلام خطبه‌هایت
از ضمیر کائنات آگه تویی	تیغ لا موجود الا الله تویی	نگاهی هست در چشمش، نمی نیست	دل ملا گرفتار غمی نیست
لا و الا احتساب کائنات	لا و الا فتح باب کائنات	که در ریگ فقاقت زمزمی نیست	از آن بگریختم از مذهب او
تا نه رمز لا اله اید بدست	بند غیر الله را نتوان شکست	تو میدانی نهانیم ما نه اینیم	نه با ملا نه با صوفی نشینیم
این دو حرف لا اله گفتار نیست	لا اله جز تیغ بی زنهار نیست	که او را صد کتاب است در دل ما	نویس الله بر لوح دل ما
تو بلی در پرده لا گفته‌ای	گفته تو خوش‌تر از ناگفته‌ای	به جز نقش دوئی بر دل نریزند	مسلمانان به خویشان در ستیزند
شیعه‌ای کز سوز تو یکدم تپید	از گل خود خویش را باز آفرید	که ما شایان شان تو نبودیم	جبین را پیش غیر الله به سودیم
در مکان و لامکان غوغای تو	نه سپهر آواره در پهنای تو	عطا کن، صدق و اخلاص مسلمان	عطا کن، شور میثم، سوز سلمان
سوختی لات و منات کهنه را	تازه کردی کائنات کهنه را	فقیهش بی یقین است از کم سواد	به آن قوم از تو خواهیم آن گشادی
بنده حق وارث پیغمبری	در شب اندیشه نور و رهبری	ندیدیم بنده‌ای کو محرم تو	بسی نادیدنی را دیده‌ای تو
		از آن تخمی که ریزیم حاصلی نیست	رویمر راهی که او را منزلی نیست



زآنکه آیات خدا لا انتهاست ای امام المتقین، پایان کجاست؟  
 کار صوفی دیدن و فرسودن است کار تو هم دیدن افزودن است  
 آن بسنجد در ترازوی هر این بسنجد در ترازوی نظر  
 ای زافکار تو مومن را حیات نهج تو باشد برای ما ثبات  
 شرح قرآن عظیم آئین توست حرف حق را فاش گفتن دین تست  
 تو کلیمی با ید بیضا بگوی با غزال از وسعت صحرا بگوی  
 فطرت تو مستنیر از مصطفی است بازگو آخر مقام ما کجاست؟  
 دین ما از کافری رسواتر است زآنکه ملا مومن کافر گر است  
 بی نصیب از حکمت دین نبی آسمانش تیره از بی کوکی  
 کم نگاه و کور ذوق و هرزه گوی فقه او مسجد فروش ملک جوی  
 مکتب ملا و فقه و دین او کور مادرزاد زحق و رنگ و بو  
 دین ملا فی سبیل الله فساد دین تو فکر و تلاش است و جهاد

### ای علی که جمله عقل و دیده‌ای

تو عقابی طایف افلاک شو بال و پر بگشا و پاک از خاک شو  
 مصطفی اندر حرا خلوت گزید مدتی جز خویشتن کس را ندید  
 گرچه داری جان روشن چون کلیم هست افکار تو مولود رحیم  
 وحی یزدان پی به پی آید تو را لذت ایمان بیفزاید ترا  
 صاحب نهج البلاغه که علی است صاحب وحی است از نسل خلیل

والسلام

آن ید بیضا بر آر از آستین ای امین احمد تهذیب دین  
 از بطون تو مسلمانی به زاد گرچه داری لا اله اندر نهاد  
 نکته شرع مبین را فاش کن در جهان اسرار دین را فاش کن  
 مومنان این نکته‌ها نشناختند صوفی و ملا سخن‌ها ساختند  
 منبرشان منبر فقه است و بس عقل و نقل افتاده در بند هوس  
 آستین‌ها بی ید بیضا چه سود؟ زین کلیمان نیست امید گشود

### ای علی که جمله عقل و دیده‌ای

تو زدست مصطفی پیمان‌ه نوش ما کلیسا دوست ما مسجد فروش  
 در جهات آزاد از بند جهات ریز ریز از ضرب تو لات و منات  
 قیصر و کسری هلاک از دست تو هر قبای کهنه چاک از دست تو  
 نعره لا پیش نمردان زدی آن نظام کهنه را بر هم زدی  
 لا سلاطین، لا منات، لا اله ست هر که اندر دست او شمشیر توست  
 مرکب تو سوی الا اله رود فکر تو در تند باد لا رود  
 در ضمیر ما چراغی بر فروز تو فروغ صبح ما پایان روز  
 از ضمیر پاک خود پر نور کن تیره خاکیم سرا پا نور کن  
 در گریبان هزاران رستخیز کوهسار از ضربت تو ریز ریز  
 دین ما جز حب غیر الله نیست عصر ما از رمز جان آگاه نیست

### ای علی، که جمله، عقل و دیده‌ای

فکر او بر آب و گل پیچیده است فقه این رمز کم فهمیده است  
 پس ندید الا کبود و سرخ و زرد دیده از قندیل دل روشن نکرد  
 وزنه نقش باطل آب و گلیم ما همه با سوز تو صاحب دلیم  
 جنت تو در تماشای وجود جنت ملا خور و خواب و سرود  
 جنت تو عاشقی سپر مدام جنت ملا می و حور و غلام



# میزگرد مستضعفین

## سوال پنجم

آیا لازمه اعتقاد به «سکولاریسم سیاسی» اعتقاد، به «سکولاریسم کلامی» هم است؟

اگر «سکولاریسم سیاسی» را به نفی مقدس بودن تمامی اتوریت‌های سیاسی معنی کنیم، آیا می‌توانیم در چارچوب «سکولاریسم سیاسی»، اسلام فقهاتی و حکومتی را از اسلام اجتماعی تطبیقی جداسازی کنیم؟

آیا بدون محدود کردن اسلام فقهاتی از حوزه اجتماعی و سیاسی و حکومتی به حوزه فردی، می‌توان به اسلام تطبیقی سیاسی و اجتماعی دست پیدا کرد؟

آیا بدون نجات اسلام از حصار روحانیت، می‌توان به نجات اسلام از فقه و فقهات دست پیدا کرد؟

آیا تا زمانیکه اسلام تطبیقی از حصار اسلام فقهاتی شیعه و سنی نجات ندهیم، می‌توانیم به شعار وحدت شیعه و سنی لباس عملی بپوشانیم؟

آیا تا زمانیکه اسلام فقهاتی را محدود به دایره فردی افراد نکنیم، می‌توانیم به نفی اسلام حکومتی شیعه و سنی دست پیدا کنیم؟

چرا معنای تز اسلام منهای روحانیت شریعتی قبل از هر چیز، تز اسلام منهای فقهات است؟

چرا شاه ولی الله دهلوی و اقبال در نوک پیکان بازسازی اسلام تطبیقی خود، خارج کردن اسلام فقهاتی از حوزه اجتماعی به حوزه فردی قرار داده‌اند؟

چرا ابن خلدون و امام محمد غزالی در رابطه با نفی اسلام حکومتی و اسلام قدرت قبل از هر چیز، معتقد به محصور کردن فقه به حوزه فردی هستند؟

آیا بدون محدود کردن فقه به حوزه شخصی مسلمانان، می‌توانیم در این زمان اسلام حکومتی شیعه و سنی را به زانو درآوریم؟

آیا دین اجتماعی همان دین حکومتی است؟

چرا آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین در طول ۴۰ سال گذشته در نوک پیکان حرکت خود نجات اسلام تطبیقی از حصار اسلام دگماتیسم فقهاتی قرار داده‌اند؟

چرا سخت‌ترین مرحله حرکت ما، مرحله نجات اسلام از فقه و فقهات و روحانیت است؟

آیا بدون خارج کردن فقه از حوزه اجتماعی و حکومتی و سیاسی می‌توانیم به اسلام تطبیقی دست پیدا کنیم؟

چه مرزبندی بین دین سیاسی و دین حکومتی وجود دارد؟

آیا تفاوتی بین «سکولاریسم سیاسی» و «سکولاریسم کلامی» وجود دارد؟

آیا بدون اعتقاد به دین اجتماعی و دین سیاسی اصلاً می‌توان قرآن را فهم کرد؟

آیا لازمه مرزبندی با اسلام حکومتی، ترک اسلام اجتماعی و سیاسی است؟

آیا می‌توان در عین حالی که به اسلام اجتماعی و سیاسی اعتقاد و ایمان داریم، با اسلام حکومتی و فقهاتی مرزبندی تاریخی و کلامی و اجتماعی بکنیم؟

چرا پروسس ۲۳ ساله تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام به جای غار و کوه، در عرصه جامعه و تاریخ اتفاق افتاد؟

آیا این اتفاق یک تصادف بوده یا یک ضرورت؟

آیا خارج از جامعه سازی، پیامبر اسلام می‌توانست به صورت فردی در چارچوب همان زندگی حرائی خود صاحب قرآن و وحی نبوی بشود؟

چرا پیامبر اسلام در آیه ۲۵ سوره حدید هدف بعثت تمامی انبیاء الهی را در جامعه‌سازی تعریف می‌کند؟

آیا جامعه و جامعه‌سازی و پراکسیس مدینه النبوی پیامبر در تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام، نقش محوری داشته است یا نقش حاشیه‌ای؟

شاید بزرگترین کشف حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب رویکرد قرآنی‌اش، کشف زمان به عنوان یک ابژه و واقعیت برون از ذهن انسان باشد. تا قبل از اقبال بشریت در چارچوب رویکرد کانتی که داشت، مقوله زمان را یک موضوع ساخته ذهن انسان می‌دانست که جزء آنتونومی‌های کانتی بودند و مانند علیت و مکان و ضرورت و غیره، واقعیت خارج از ذهن انسان ندارند و ساخته ذهن انسان می‌باشند، اما اقبال نخستین فیلسوفی بود که در چارچوب پروژه بازسازی کلامی و فلسفی اسلام تطبیقی خود، با کشف زمان به عنوان یک واقعیت خارج از ذهن انسان، در تمامی صحنه وجود حتی بر خود خداوند، انقلاب کپرنیکی در رویکرد کانتی و فلاسفه قبلی یونان کرد.

البته بنا به ادعا و اعتراف خود اقبال، او عامل این برداشت ستبر خودش را رویکرد قرآنی‌اش می‌داند. آنچنانکه در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی در کشف عامل هجرت به عنوان فریبه‌ترین مقوله تاریخ ساز بشریت، معتقد است که عامل این برداشت ستبر او به عنوان یک واقعیت تاریخی و اجتماعی خود قرآن و تکیه رویکرد قرآن بر اصل هجرت، در مؤلفه‌های مختلف انفسی و آفاقی و اجتماعی بوده است.

«مسئله زمان پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده است. ظاهراً جزئی از این توجه از آن جهت بوده است که بنابر گفته قرآن در پی هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است و جزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص) در حدیثی که پیش از این ذکر آن گذشت خدا را با دهر یا زمان یکی دانسته است به گفته محیی‌الدین بن العربی دهر یکی از نام‌های زیبای خدا است و رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر یا دهر، یا دهور، یا دیهار را مکرر بگوید» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۸۶ - س ۱۲).

اقبال در تبیین فلسفی خود از زمان، جدای از اینکه زمان را به عنوان یک ابژه در جهان خارج قبول می‌کند و آن را امری ذهنی نمی‌داند، زمان را حقیقتی می‌داند که بر کل وجود و بر ابد و ازل حاکم می‌باشد؛ و غیر از تمام وجود و موجود، حتی خود خداوند هم مشمول دایره زمان می‌داند؛ و علاوه بر اینکه همین زمان در پیوند وجودی با حرکت جوهری کل وجود، عامل تطور و تکاملی شدن کل وجود می‌شود، باعث گردیده است تا کل وجود را در حرکت خود به سوی آینده، باز نماید.

اقبال در تبیین خود چهار مقوله زمان، حرکت، تکامل و خود خداوند را در عرصه آفاق و انفس، در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد؛ لذا در همین رابطه از آنجائیکه در عرصه انفسی، جامعه و تاریخ و انسان را مانند معلم کبیرمان شریعتی در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد، همین امر باعث می‌گردد تا او علاوه بر اینکه آبخور فهم و اثبات زمان را، از طریق انفسی تبیین می‌نماید، برای جامعه و تاریخ انسانی نیز، معتقد به تکامل و حرکت و زمان باشد. البته اقبال رابطه خداوند با زمان را در کادر خلقت جدید یا دائماً در حال خلق جدید تبیین می‌نماید. از آنجائیکه اقبال در چارچوب این مؤلفه‌های پنج گانه جهان‌بینی خود یعنی الف - زمان.

ب - حرکت.  
ج - تکامل.  
د - باز بودن سیستم وجود به سوی آینده.  
ه - پیوند بین پدیده‌های آفاقی و انفسی و اجتماعی و تاریخی، به موضوع نیاز تغییر اجتماعی انسان‌ها و مسلمانان می‌رسد.  
جهت پیوند تطبیقی بین اسلام و مسلمانان در این عرصه، تغییر اجتماعی به نیاز بازسازی اسلام توسط اجتهاد در کلیت اصول و فروع آن، بازسازی اسلام را در آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، تعریف می‌نماید. البته منظور او از ابدیت در اینجا همان اسلام می‌باشد. چنانکه تغییر همان تحول و حرکت جامعه انسانی است.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: الف - تعبیری روحانی از جهان. ب - آزادی روحانی فرد. ج - اصولی اساسی و دارای تاثیر جهانی. که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷).  
لذا در راستای اصل سوم بود که اقبال جهت تبیین اصول اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماعی را بر مبنای روحانی توجیه کند، معتقد گردید که اصول اساسی - که از نگاه او اسلام تطبیقی می‌باشد - تنها در چارچوب پیوند بین ابدیت و تغییر یا اسلام و زمان ممکن می‌باشد.

«اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را؛ و چون خدا بنیان روحانی نهائی هر حیاتی است. وفاداری به خدا. عملاً وفاداری به خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصول ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی

برای ما می‌سازد. ولی. چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتا متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - ص ۱۶۹-۲).

آنچه از پیوند دو پاراگراف فوق از کتاب دوران ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در رابطه با سوال‌های فوق می‌توان استنباط کرد اینک:

۱ - اقبال آنچنانکه در ص ۱۷۶ - ۳ - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است.»

دلیل تکیه‌اش بر اسلام تطبیقی جهت بسترسازی رهائی مسلمین بر عکس سیدجمال، این بوده که قبل از تکیه بر اسلام نیاز جامعه بشر و جامعه مسلمین را در سه اصل تاریخی - اجتماعی:

الف - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.  
ب - مسئولیت مشترک اجتماعی بر پایه خودآگاهی سیاسی و طبقاتی و اجتماعی.

ج - دموکراسی یا آزادی سیاسی اجتماعی، می‌دیده است. به عبارت دیگر، اقبال مانند معلم کبیرمان شریعتی نیاز جامعه بشر و جامعه مسلمین را در سه اصل برابری - آگاهی و آزادی می‌داند، همان شعار جامعه‌سازانه شریعتی است که او در کنفرانس‌های قاسطین و مارقین و ناکثین - در آخرین شب‌های عمر ارشاد، در آبان سال ۵۱ - مطرح کرد، می‌دیده است و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم شعار مشترک جامعه‌سازانه اقبال و شریعتی، همان شعار استراتژیک آگاهی - آزادی - برابری می‌باشد، آنچنانکه در بیان فوق از اقبال دیدیم که هم اقبال و هم شریعتی، این شعار خود را از توحید به عنوان جهان‌بینی اخذ کرده‌اند.

پر پیدا است که هم اقبال و هم شریعتی، امر بازسازی اسلام تطبیقی خود را در این رابطه استارت زده‌اند؛ و لذا در این رابطه است که اقبال می‌گوید:

«ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو دموکراسی به اینکه می‌خواهند اصول اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند. به عقیده من ادعای کاملا بر حقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی فرایند آفرینش تدریجی است بالضروره مستلزم آن است که

هر نسل. به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان مجاز باشد که مسائل و دشواری‌های مخصوص به خود را حل کند» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۲ - س ۱۴).

۲ - آنچنانکه اقبال در بیان فوق می‌گوید مبانی فلسفی و کلامی اسلام تطبیقی بر سه اصل:

الف - تعبیری روحانی از جهان.

ب - تبیین آزادی و اختیار انسان.

ج - تبیین فلسفی تکامل اجتماع تاریخ بشری بر مبنای روحانی یا توحید، قرار دارد. به بیان دیگر اقبال و در ادامه او شریعتی، مبانی فلسفی اسلام تطبیقی - که همان توحید به عنوان یک جهان‌بینی می‌باشد - از نگاه اقبال و شریعتی عبارت است از:

الف - تبیین توحیدی جهان.

ب - تبیین فلسفی اختیار و آزادی و اراده در انسان.

ج - تبیین فلسفی تکامل جامعه بشری، در عرصه تاریخ می‌باشد.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان. آزادی روحانی فرد. و اصولی اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شک نیست که اروپای جدید دستگاه‌های اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها تاسیس کرده است. ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تاثیری در نوع بشر نکرده. در صورتی که. دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است ایده‌آلیسم اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن درنیامده است و نتیجه آن پیدایش من سرگردانی است که در میان دموکراسی‌های ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آن‌ها بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگ‌ترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است. از طرف دیگر. مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های نهائی مطلق مبتنی بر وحی می‌باشند که. چون از درون‌ترین ژرفنای زندگی بیان شده است. به ظاهری بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهد. برای فرد مسلمان. شالوده روحانی زندگی امری اعتقادی است و برای دفاع از این اعتقاد به آسانی جان خود را فدا می‌کند؛ و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود. بایستی که ما. از لحاظ روحی. آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی



متوجه نشوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهائی اسلام است، بیرون بیاورد و به کامل کردن و گسترده کردن آن بپردازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

۳ - اقبال از آنجائیکه هم در عرصه مبانی فلسفی و کلامی و هم در عرصه مبانی سیاسی و اجتماعی و هم در عرصه - حتی - مبانی اخلاقی و روانشناسی و هم در عرصه تاریخی و اقتصادی معتقد است که، اسلام تطبیقی پیامبر اسلام آیشخوری اجتماعی داشته است نه فردی و صوفیانه؛ لذا به همین دلیل در رویکرد اقبال، اصلا در چارچوب اسلام تطبیقی بازسازی شده، امکان تفکیک اسلام به عنوان یک دین، از رسالت تغییرساز اجتماعی وجود ندارد. هر چند اقبال با تفکیک اسلام فقهاتی از اسلام تطبیقی، اسلام حکومتی را مانند عبدالرحمن ابن خلدون تونس در کتاب گرانسنگ و دوران ساز «مقدمه تاریخ العبر» خود از دین اجتماعی جدا می‌سازد. چراکه آنچنانکه ابن خلدون و ۳۰۰ سال قبل از آن ابو حامد امام محمد غزالی در کتاب «احیاء العلوم» خود معتقدند، مرزبندی بین اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی وجود ندارد. زیرا فقه آنچنانکه غزالی می‌گوید:

«علم الحیل است که جز در چارچوب کسب قدرت و تزریق قدرت و اعمال قدرت، معنای دیگری ندارد.»

به همین دلیل آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی در کتاب «حجه الله بالغه» خود معتقد است، هر گونه امر بازسازی در اسلام تطبیقی، باید از انقلاب در بازفهمی فقه قرآن و اسلام آغاز بشود. آنچنانکه بدون بازفهمی جدید از فقه و فقهات قرآن و اسلام، اصلا امکان جداسازی اسلام سیاسی یا اجتماعی از اسلام حکومتی وجود ندارد. چراکه آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید:

«تا سخن از فقه و اسلام فقهاتی در میان آمد و فقه را از دایره فردی آن خارج گردیم و به عرصه اجتماع درآوردیم، راهی جز گرفتار شدن به ورطه اسلام حکومتی برای ما باقی نمی‌ماند.»

آنچنانکه در ۳۷ سال گذشته در جامعه خودمان شاهد آن هستیم و در عرصه منطقه، امروز جنگ دو اسلام حکومتی شیعه و سنی، که در دریائی از خون با بی‌رحمانه‌ترین شکل آن در جریان می‌باشد، همه مولود همان دو اسلام فقهاتی خمینی و اسلام فقهاتی سیدقطب می‌باشد و قطعا و جزما تا زمانیکه فقه قرآن و اسلام را از عرصه اجتماعی خارج نکنیم و به حصار فردی افراد هدایت نکنیم، اگر هزار سال دیگر هم فقه و اسلام فقهاتی بخواهد در عرصه اجتماعی و سیاسی و حکومتی

دخالت کند، آش همین آش است و کاسه، همین کاسه.

در نتیجه برای نجات مسلمانان امروز راهی جز تحقق شعار معلم کبیرمان شریعتی که می‌گفت:

«آنچنانکه مصدق به تز اقتصاد بدون نفت اعتقاد داشت، من به تز اسلام منهای روحانیت معتقدم.»

پر پیدا است که منظور شریعتی از اسلام منهای روحانیت فقط اسلام منهای اتوریته نیست، بلکه مهم‌تر از آن، مقصود شریعتی از اسلام منهای روحانیت، همان اسلام منهای فقهات است. چراکه شریعتی خوب می‌دانست که تا زمانیکه روحانیت به عنوان متولیان اسلام مطرح باشند، امکان جداسازی فقه از اجتماع و سیاست و حکومت وجود ندارد، لذا به همین دلیل در رویکرد شریعتی به فقه و روحانیت، تنها راه خارج کردن فقه از حوزه جامعه و سیاست و حکومت، خارج کردن اسلام از حصار روحانیت است؛ لذا تا زمانیکه ما اسلام را از حصار روحانیت شیعه و سنی خارج نکنیم، امکان نجات اسلام سیاسی و اجتماعی، از اسلام حکومتی وجود ندارد؛ و شاید تراژیک‌ترین مرحله تاریخ حیات مسلمانان همین فرایند خارج کردن اسلام سیاسی و اجتماعی، از حصار روحانیت و فقه است. چراکه روحانیت شیعه و سنی دریافته است که، حیات تاریخی او در گرو اسلام فقهاتی است و به همین دلیل با چنگ و دندان و تیغ و درفش و دریای خون و شکنجه زندان همراه با بی‌رحمانه‌ترین و ضد انسانی‌ترین روش‌ها، تلاش می‌کنند تا اسلام فقهاتی را به عنوان اسلام ناب محمدی در حافظه مسلمانان جا بیاندازند. به همین دلیل در این زمان بزرگترین مسئولیت و رسالت پیشگامان مسلمان شیعه و سنی، تلاش در جهت خارج کردن اسلام از حصار روحانیت و وادار کردن فقه جهت عقب نشینی از حوزه اجتماعی و سیاسی و حکومتی به حوزه‌های خلوت فردی است. شاید بهتر آن باشد که اینچنین بگوئیم که «نیروهای پیشگام مسلمان اعم از شیعه و سنی، در این تند پیچ تاریخی، در نوک پیکان رسالت خود، باید معتقد به جداسازی اسلام از روحانیت و جداسازی اسلام اجتماعی از اسلام فقهاتی، جهت محصور و محدود کردن فقه از عرصه اجتماعی و سیاسی و حکومتی، به عرصه فردی و شخصی باشند.»



والسلام

## «جنبش مزد بگیران ایران»



### در ترازوی

## «جنبش کارگری ایران»

و - «قانون کار فعلی» و «افزایش سالانه دستمزد مزدبگیران در ایران»:

باشد. به همین دلیل، کار شورایی عالی کار در طول ۳۷ سال گذشته فقط محدود به یکی و دو ماه آخر هر سال می‌شود، که به صورت دستوری مجبور به آسپزی بر روی غذائی می‌شوند که از قبل از این جلسات، توسط دولت و حکومت مشخص شده است؛ و کلا قبل از تشکیل جلسات شورایی عالی کار تصمیمات توسط دولت اتخاذ شده است و کار شورایی عالی کار تنها تأیید انتخاب و مصوبات قبلی دولت و حکومت می‌باشد.

علی ایحال، گرچه در این دو ماه آخر سال حرف و حدیث‌های زیادی در دفاع از دستمزد کارگران شنیده می‌شود، «ولی در نهایت کوه شورایی عالی کار همان موشی می‌زاید که قبلا توسط اقتصاددانان دولت و حکومت در راستای منافع کارفرمایان که خود دولت و حکومت ۸۶٪ آن‌ها مالک می‌باشند قالب ریزی شده است» و به همین دلیل تنها در این دو ماه آخر سال است که چراغ شورایی عالی کار روشن می‌شود و پس از تأیید انتخاب شده‌های قبلی دولت و حکومت، برای یک سال دیگر کره

بالاخره شورایی عالی کار در روز چهارشنبه مورخ ۱۹/۱۲/۹۴ با اعلام افزایش ۱۴٪ حداقل دستمزد کارگران از مبلغ ماهانه ۷۱۲۴۲۵۰ ریال به مبلغ ۸۱۲۱۶۴۰ ریال انتظار بیش از ۱۵ میلیون خانوار ایرانی را به نقطه پایان رسانید؛ و آبی سرد برای یکسال دیگر بر روی دستان بزرگترین گروه اجتماعی جامعه ایران یعنی مزدبگیران ریخت. قابل ذکر است که، جلسات شورایی عالی کار (طبق سنوات ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهائی) در اواخر هر سال برای تعیین حداقل دستمزد مزدبگیران ایران، (موضوع ماده ۴۱ قانون کار) کره کره‌ها را بالا می‌کشند و پس از چند روز گپ و گفتگو با اینکه به صورت صوری جلسات بین سه جناح دولت و بخش خصوصی و کارگران تشکیل می‌گردد، ولی به علت اینکه کارفرمای اصلی خود حکومت و دولت می‌باشد، (که در شرایط فعلی بیش از ۸۶٪ بنگاه‌های اقتصادی کشور مدیریت می‌کند) علیهذا، به علت اینکه در شورایی عالی کار دولت نمایندگی کل حکومت را یدک می‌کند و نمایندگی همه بنگاه‌های حکومتی غیر دولتی چه در عرصه تولید و چه در عرصه توزیع و چه در عرصه خدمات، که بسیار فراخ‌تر از نهادهای مستقیم خود دولت می‌باشند، (برای نمونه جایگاه سپاه، به عنوان اولترا کارتل اقتصادی جامعه ایران، چه در عرصه اقتصاد قاچاق و زیرمیزی که امروز بیش از ۶۰٪ کل واردات ایران را تشکیل می‌دهند که خارج از چرخه گمرک از طریق اسکله‌ها و فرودگاه‌ها و مرزهای‌های زمینی توسط سرپل ترکیه و دبی وارد کشور می‌کنند، در کنار بنیادهای غیردولتی از آستانه قدس رضوی تا بنیادهای رنگارنگی که امروز مانند قارچ از حوزه‌های فقهائی تا آقازاده‌ها سر کشیده‌اند) در دست دارد.

بنابراین طبیعی است که در جلسات سه جانبه (صوری شورایی عالی کار در راستای تعیین حداقل دستمزد سالانه)، بین نمایندگان دولت و بخش خصوصی (که در شرایط فعلی تنها ۱۴٪ از بنگاه‌های اقتصادی ایران را مدیریت می‌کنند) و «نمایندگان دولتی بیش از ۱۵ میلیون نیروی کار و مزدبگیر ایرانی» حق وتو در دست کدامین جانب



کره‌های شورایی عالی کار پائین کشیده می‌شود و چراغ‌های آن خاموش می‌گردد، تا سال دیگر که، باز آتش همان آتش خواهد بود و کاسه همان کاسه.

اما، در جلسات شورایی عالی کار در اسفند ماه ۹۴ جهت تعیین دستمزد مزدبگیران در سال ۹۵ اتفاقی غیر منتظره بین دو جناح دولت و کارفرمایان از یکطرف و نمایندگان به اصطلاح کارگران از طرف دیگر رخ داد. به این ترتیب که از دیماه ۹۴ با شروع کار شورایی عالی کار در سال جدید، قرار بر آن شد که برای تعیین حداقل دستمزد مزدبگیران در سال ۹۵ برای اولین بار به جای بند یک ماده ۴۱ قانون کار (که تورم اعلام شده بانک مرکزی را به عنوان شاخص جهت افزایش حقوق کارگران مطرح می‌کند و در طول ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، هر چند به صورت ناتمام و شکسته و صوری و فرمالیته و دستوری، شورایی عالی کار به استناد این بند، افزایش حقوق سال جدید کارگران را تعیین می‌کرده است)، اما به علت انتخابات دو قلو اسفند ماه ۹۴ از آنجائیکه دولت یازدهم نیازمند به ۱۵ میلیون رای مزدبگیران قانون کار داشت، لذا در این رابطه در دیماه ۹۴ دو ماه قبل از انتخابات دو قلو به کارگران و مزدبگیران وعده داد تا در راستای تعیین حداقل دستمزد کارگران در سال ۹۵ امسال برای اولین بار بند ۲ ماده ۴۱ یعنی «سبد معیشت خانوار ۴ نفری را مبنای افزایش حقوق کارگران در سال ۹۵ قرار دهند.»

اما در اسفندماه بعد از انتخابات دو قلو و بعد از اینکه، «خر دولت یازدهم از پل گذشت» ماجرا به شیوه دیگری پیش رفت؛ و حتی با وجود اینکه کمیته‌ای از سوی شورایی عالی کار وظیفه یافته بود تا قبل از ورود به بحث تعیین دستمزد سال ۹۵ رقم دقیق سبد معیشت را تعیین کنند، اما در جلسه اسفند ماه ۹۴ بعد از انتخابات دو قلو به یکباره نمایندگان دولت و کارفرمایان خواهان بیرون انداختن و راه ندادن اعضای کار گروه ویژه مزد شدند؛ و رسماً هم اعلام کردند که در صورت حضور ایشان از ورود آنها به جلسه شورایی عالی کار ممانعت به عمل خواهد آمد؛ لذا این امر باعث گردید تا حتی نماینده دولتی کارگران در جلسات نهائی شورایی عالی کار جهت تعیین دستمزد سال ۹۵ به صورت صوری هم حضور نداشته باشند؛ و تنها

با تصمیم کارفرمایان دولتی و بخش خصوصی، دستمزد سال ۹۵ کارگران ایران آشفتری شد.

البته اختلاف بین نماینده حکومت و دولت در شورایی عالی کار در اسفند ماه ۹۴ «جهت تعیین دستمزد سال ۹۵» با نماینده کارگران برمی‌گردد به شکاف و دوگانگی که در دو بند ۱ و ۲ ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم وجود دارد به این ترتیب که طبق ماده ۴۱ قانون کار «شورایی عالی همه ساله موظف است میزان حداقل مزد کارگران را برای نقاط مختلف و با صنایع مختلف با توجه به معیارهای ذیل تعیین نماید:

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

۲ - حداقل مزد بدون آنکه مشخصات جسمی و روحی کارگران و ویژگی‌های کار محمول شده را مورد توجه قرار دهد. باید به اندازه‌ای باشد تا زندگی یک خانواده که تعداد متوسط آن توسط مراجع رسمی اعلام می‌شود را تامین نماید.» (قانون کار) آنچنانکه مشاهده می‌کنید در ماده ۴۱ قانون کار جهت تعیین سالانه حداقل دستمزد کارگران، دو مکانیزم کاملاً متفاوت و بیگانه از هم اعلام می‌کند:

الف - تورم اعلام شده بانک مرکزی.

ب - سبد معیشتی یک خانواده کارگری.

همین پارادوکس بین این دو مکانیزم جهت تعیین حداقل دستمزد کارگران باعث گردیده تا در طول ۳۷ گذشته، شکافی بزرگ بین شعار دولت و حکومت جهت افزایش درصد حداقل دستمزد کارگران با شعار نماینده کارگران، در جلسات آخر سال شورایی عالی کار بوجود بیاید. چراکه دولت جهت تعیین درصد افزایش حداقل حقوق کارگران (از آنجائیکه اعلام درصد تورم بانک مرکزی به صورت دستوری در خدمت دولت می‌باشد)، لذا در این در شورایی عالی بر مکانیزم تورم اعلام شده بانک مرکزی تکیه می‌کند، اما نماینده کارگران جهت تعیین حداقل دستمزد کارگران، بر مکانیزم دوم یعنی سبد معیشتی تکیه دارند. البته در طول ۳۷ گذشته این زور دولت بوده که بر نماینده کارگران در شورایی عالی چریبده است.





تورم دولت هاشمی رفسنجانی به بیش از ۵۶٪ رسید، افزایش حقوق کارگران ۲۴٪ بوده و در سال ۸۱ باز افزایش حقوق کارگران ۲۳٪ بوده است.

به عبارت دیگر در طول ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی که تورم به صورت آسانسوری رشد کرده است، حداکثر درصد افزایش حقوق کارگران ۲۵ درصد بوده است. که به صورت میانگین نصف تورم اعلام شده سالانه دستوری و مهندسی شده بانک مرکزی در طول ۳۷ گذشته می‌باشد که معنای این حرف آن است که سفره نیروی کار ایرانی همه ساله حتی در کانتکس درصد تورم دستوری و مهندسی شده و دولتی بانک مرکزی ۵۰٪ کوچکتر شده است؛ و این کوچک شدن سفره کارگران در طول ۳۷ سال گذشته زمانی بیشتر محسوس می‌شود که دریابیم که کف خط فقر اعلام شده در سال ۹۴ توسط نهادهای آماری خود رژیم مطلقه فقاهتی ماهانه دو میلیون و سیصد هزار تومان بوده است. در صورتی که حداقل حقوق کارگران در سال ۹۴ ماهانه ۷۱۲۴۲۵۰ ریال بوده است که معنای تقریر و تطابق این اعداد و ارقام این حقیقت را به نمایش می‌گذارد که دریافتی نیروی کار ایرانی در سال ۹۴ یک و چهارم کف خط فقر بوده است که می‌توانیم به جای خط فقر نام آن را خط بقاء بگذاریم. چراکه کارگر ایرانی در سال ۹۴ تنها با این مبلغ البته توسط کارهای جانبی و حاشیه دارای آن زندگی بخور و نمیر حیوانی بگردد. 

ادامه دارد

در نتیجه در طول ۳۷ سال گذشته، نماینده دولت و حکومت در شورایی عالی کار توسط اعلام درصد دستوری تورم بانک مرکزی توانسته است موضوع افزایش دستمزد کارگران را مهندسی کنند؛ و به همین دلیل، در طول ۳۷ سال گذشته دعوای بین نماینده کارگران و دولت و حکومت بر سر تعیین یکی از این دو مکانیزم بوده است.

بنابراین در چارچوب این قانون کار نماینده کارگران پیوسته بر سبد معیشتی تکیه می‌کنند و نماینده حکومت و دولت بر درصد تورم اعلام شده توسط بانک مرکزی تکیه دارند. البته همین جا به این نکته اشاره کنیم حتی در تعیین درصد تورم بانک مرکزی به عنوان درصد افزایش حقوق کارگران از آنجائیکه گاهی نرخ تورم در ایران نزدیک به عدد سه رقمی هم نزدیک شده است، همین امر باعث شده تا در سنوات گذشته، نماینده دولت و حکومت جهت مقابله با افزایش حداقل حقوق کارگران علاوه بر مهندسی نرخ اعلام شده بانک مرکزی، خود همان نرخ تورم دستوری بانک مرکزی را هم عملیاتی نکنند. برای نمونه اوج تورم اقتصادی ۳۷ سال گذشته رژیم مطلقه فقاهتی برمی‌گردد به دوران دولت ششم هاشمی رفسنجانی و دولت دهم احمدی نژاد که حتی درصد تورم اعلام شده توسط بانک مرکزی بیش از ۴۵٪ بوده است، در صورتی که حداکثر افزایش حداقل حقوق کارگران در این سال‌ها یعنی سال ۱۳۹۱ هیجده درصد بوده و در سال ۹۲ که اوج تورم و رکود اقتصادی ۳۷ سال گذشته رژیم مطلقه فقاهتی می‌باشد، افزایش حقوق کارگران ۲۵٪ بوده است و در سال ۸۰ که

وب سایت:

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

ایمیل آدرس تماس:

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

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸  
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

# ماه رمضان، ماه گشت «جزیره کوچک من انسان»

## در «کل من بزرگتر وجود»

### توسط «دعا و نیایش، عبادت، صوم و صلوات»

مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست. (که ظاهراً ابن حزم از طریق ارسطو. به آن رسیده است) در باب خداوند عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او که حیات خدا جلی اوست و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. این زندگی خدا را به صورت یک من تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده جریه است که خداوند زندگی سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیت ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده ارگانسیم را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آنها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد. بر ماهیت حقیقی زندگی حجابی می‌افکند. و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر چیزها ساری است. بنابراین. نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً همه خدایی‌گرانه (یا پانتئیست) دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درون‌بینی زندگی را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد.

علیهذا در رابطه با این طرح نو بود که اقبال معتقد گردید که به جای بازسازی فقه و بازسازی اخلاق و بازسازی فلسفه جهت بازسازی اسلام، باید از بازسازی علم کلام شروع کنیم؛ و در چارچوب بازسازی علم کلام بود که در نوک پیکان آن، اقبال معتقد به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان و بازسازی انسان مختار گردید. چراکه اقبال معتقد بود که پیش از هر چیز در زیر ارایه کلام و فلسفه و عرفان و فقه گذشته، تصور خدا در باور مسلمانان دچار انحراف و انحطاط شده است؛ و به همین دلیل است که اقبال، در دو فصل سوم و چهارم کتاب بازسازی فکر دینی، در سر لوحه بازسازی علم کلام اسلامی، به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان می‌پردازد. زیرا او معتقد است که، «هم خدای فلاسفه یونانی‌زده مسلمانان و هم خدای متکلمان جبرگرای اشعری‌گری و معتزله، و هم خدای عرفا و صوفیان هند شرقی و هم خدای فقهای حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی، خدای بازنشسته و مستبد و بی‌اختیاری می‌باشد که در جبر علم خود محصور شده است؛ و از آنجائیکه اقبال معتقد بود که با یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار و گرفتار شده در جبر علم خویش، نمی‌توانیم برای انسان اختیار و اخلاق و پرستش قائل شویم، این همه باعث گردید تا اقبال در راستای بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان به عنوان سر لوحه بازسازی علم کلام اسلام معتقد شود که:

«من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم. تمام واقعیت و حقیقت است. این من مطلق (یا خدا) در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه. مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر برای من مطلق به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر یا بالعکس نیست. ولی تغییر برای من مطلق (یا خدا) به این معنی تنها شکل ممکن در حیات نیست. نظری عمیق‌تر به جریه خودآگاهانه خود ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی (زمان ریاضی) ظاهری یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهائی (یا خدا) در دوام محض (زمان فلسفی یا زمان حقیقی) وجود دارد. که در آن (زمان فلسفی نه زمان ریاضی) دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغییر ندارد. و (در زمان فلسفی یا حقیقی نه ریاضی) خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینش پیوسته نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد و چرت و خواب مانع عمل آن نمی‌شود. من نهائی (یا خدا) را. به این معنی از تغییر. بی‌تغییر دانستن. او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر. در

ص ۷۷ - فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تصور خدا و معنی نیایش - سطر ۱۹ به بعد

«سوال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک دیگر در برابر خدا قرار گرفته است و میان خدا و جهان فاصله‌ای وجود دارد؟ جواب این است که از دیدگاه الهی، آفرینشی به معنی حادثه خاص در جهان وجود ندارد که آن حادثه قبل و بعدی داشته باشد؛ لذا به طبیعت و جهان و وجود نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقل از خدا نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. در صورتی که مکان و زمان و ماده تغییراتی است که ذهن انسان از انرژی خلاق آزاد خدا می‌کند. بنابراین مکان و زمان و ماده واقعیت‌هایی مستقل از خداوند نیستند که به خود موجود باشند بلکه زمان و مکان و ماده روش‌های عقلی دریافت انسان از حیات الهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از خدا و آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان بایزید به او گفت: زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود. پیر بسطام به او گفت: و اکنون نیز چنان است که آن زمان بود. بنابراین جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته. و خدا از فاصله دور بر آن تاثیر کرده باشد. در حقیقت مکان و زمان و ماده در واقعیت خارج ذهن انسان عملی پیوسته است که ذهن انسان این عمل پیوسته را می‌شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد.»

در این تقریر، اقبال معتقد است واقعیت جهان خارج با شناخت ذهن ما از جهان خارج متفاوت می‌باشد. چراکه از نظر اقبال، ما در جهان خارج فقط یک حرکت پیوسته در حال تکامل داریم که به علت اینکه ذهن انسان توان فهم این پیوستگی وجود در جهان خارج به صورت یک واحد ندارد، خود ذهن انسان این وجود پیوسته واحد و متحرک و تکامل‌مند جهان خارج را به صورت مجزا و قطعه و قطعه شده در می‌آورد و نام آن را ماده یا زمان و یا مکان می‌گذارد.

اقبال معتقد است که، در واقعیت واحد و پیوسته و پویای جهان خارج بین خدا و واقعیت فاصله‌ای وجود ندارد. اما چون ذهن انسان نمی‌تواند این وجود پیوسته و واحد جهان خارج را فهم کند، لذا وجود واحد خارج را به صورت موجود قطعه قطعه شده در می‌آورد و به همین دلیل ذهن انسان نمی‌تواند خدا را همراه این «موجود» فهم نماید. چراکه ذهن انسان توان فهم «وجود» را ندارد و «وجود غیر از موجود است.» (هر چند که اسپینوزا، موجود را همان وجود می‌داند و موجود را همان

چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت است. به این ترتیب واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت (خدا) روحانی است. و باید (خدا را) همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از فلسفه است. (چراکه) فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد اما دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه نظریه است اما دین تجربه زنده و اتصال و پیوستگی است. برای آنکه این پیوستگی دین بتواند صورت کمال پیدا کند. اندیشه باید برتر از خود رود. و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است؛ و به این دلیل است که صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۱ - س ۱۷ به بعد).

## ج - با دعا و نیایش و عبادت انسان در عرصه وجود بازیگر می‌شود:

رویکرد اقبال به جهان و انسان و خدا، یک رویکرد ذات گرایانه و استاتیک نیست بلکه بالعکس اقبال معتقد است که آنچنانکه بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ بشر، زمان فلسفی یا زمان حقیقی (نه زمان ریاضی یا زمان تسلسلی انشینی) می‌گذرد، بر خود خداوند هم زمان فلسفی و حقیقی (نه زمان تسلسلی) می‌گذرد. در نتیجه خداوند در رویکرد فلسفی اقبال، یک خدای بازنشسته و بی اختیار ارسطویی و نیوتونی که بیرون از جهان و وجود نشسته باشد و تنها به تماشاگری این جهان مشغول باشد نیست بلکه بالعکس، در چارچوب زمان فلسفی یا حقیقی، این خدا به صورت خالق دائما در حال خلق، وارد وجود می‌شود و با خلقت پیوسته خود در عرصه «کل یوم هو فی شان» آینده از قبل پیش‌بینی نشده وجود را، «هم مهندسی می‌کند و خلق می‌نماید.» در نتیجه خدای اقبال، به صورت یک واقعیت در متن همه وجود ساری و جاری می‌باشد و در سیمای خالق (نه ناظم و صانع) آینده از پیش مشخص نشده را خلق می‌کند و شاید بهتر این باشد که بگوئیم، خدای اقبال خدائی است که تمام وجود سیال در ظرف آن خداوند قرار دارد.



خدا تبیین می‌نماید، اما اقبال موجود فهم ذهنی انسان از وجود می‌داند).

به همین دلیل انسان در داوری خود، بین خدا و موجود، «خدا را جدای از موجود قرار می‌دهد» و این خدای جدای از موجود تنها کارش نظارمگر مکانیکی موجود می‌باشد نه بیشتر از آن، در صورتی که اگر انسان به جای ذهن بتواند توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و صلوات و صوم، وجود در بطن موجود را خارج از مکان و ماده و زمان تسلسلی، فهم کند، «می‌تواند به تماشای خدا با وجود یا من مطلق بپردازد»؛ و به این ترتیب است که از نظر اقبال دستاورد بزرگ فاز حرائی پیامبر اسلام قبل از هر چیز همین تجربه، «وجود منهای موجود توسط تجربه باطنی حرائی خود بود». همان تجربه‌ای که پیامبر در آیه ۳۵ - سوره نور اینچنین تبیین می‌کند.

«خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او مثل چراغدان است که در آن چراغی است و آن چراغ در شیشه‌ای است و تو گویی که آن شیشه همچون ستاره درخشنده‌ای است...» قرآن - نور - ۳۵. شک نیست که با جمله اول این آیه، احساس فرار از تصور فردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم».

درست احساس متقابل با احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به نور با توجه به قسمت مکمل اخیر آیه برای آن است که اندیشه یک عنصر کیهانی بی‌شکل از میان برود و این با تمرکز یافتن نور در شعله‌ای صورت گرفته است که علاوه بر آن، با قرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستاره درخشانی شبیه شدن، رنگ فردیت آن بیشتر تجلی پیدا کرده است. من شخصا معتقدم که وصف خدا به نور در کتاب‌های آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی، باید به صورت دیگری تفسیر و تعبیر شود. فیزیک جدید می‌گوید که سرعت نور سرعتی است که جاوز از آن ممکن نیست و برای همه ناظران در هر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند، یکسان است.

به این ترتیب در جهان تغییر، نور بهترین وسیله نزدیک شدن به مطلق و شناسائی آن است. بنابراین تشبیه خدا به نور باید با توجه به علم جدید به آن معنی گرفته شود که آدمی را متوجه مطلق بودن خدا می‌کند نه به آن معنی که حضور وی را در همه جا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خدایی‌گرانه می‌سازد. در این مورد ممکن است سوالی پیش آید: آیا فردیت مستلزم محدودیت نیست؟ به عبارت دیگر اگر خدا یک من و بنابراین یک فرد است، چگونه می‌توانیم او را نامتناهی تصور

کنیم؟ جواب این سوال آن است که خدا را نمی‌توان نامتناهی به معنی محدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امور روحانی، بزرگی تنها چندان اهمیتی ندارد. از این گذشته چنانکه پیش از این دیدیم، نامحدودهای زمانی و مکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون چیز ایستانی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد، نمی‌نگرد. بلکه آن را ساختمانی از حوادث به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترک آن‌ها با یکدیگر مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود؛ و این چیزی جز آن نیست که گفته شود که مکان و زمان تعبیه‌هایی است که اندیشه از «فعالیت خلاق من مطلق» می‌کند.

زمان و مکان امکانات من هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که او را نسبت به من‌های دیگر جدا و بسته نشان دهد. بنابراین، «من مطلق نهائی» نه به معنی بی‌پایان مکانی نامحدود است و نه به معنی مکان‌بند بودن انسان، که بدن وی او را نسبت به من‌های دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد. محدودیت دارد. «نامتناهی بودن من نهائی مطلق» در امکانات درونی نامحدود فعالیت خلاق او است که جهان، بدان صورت که بر ما معلوم است، تنها جزئی از تجلی و تعبیر آن است.

خلاصه کلام آنکه «نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده» رشته نامحدودی را شامل است، ولی خود آن رشته نیست. عناصر مهم دیگر در تصور قرآنی خدا، از دیدگاه عقلانی محض خلاقیت است و علم و قدرت و ابدیت، نفوس متناهی به طبیعت همچون چیزی می‌نگرد که با یکدیگر به خود موجودی رو به رو است که نفس آن را می‌شناسد. ولی نمی‌سازد. به این ترتیب، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد. و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می‌کند که ارتباط اصیل و سازمان‌دار با حیات سازنده آن ندارد و سازنده جهان نسبت به آن تماشاگری بیش نیست. همه اختلاف کلامی بی‌معنی در باره مفهوم آفرینش از همین نظر کوتاه ذهن محدود بر خاسته است. جهانی که بدین صورت به آن نظر شود، تنها عنوان حادثه‌ای در حیات خدا دارد که امکان آن بوده است که آفریده نشود.»

بازسازی فکر دینی - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص

۷۵ - س ۱۹

ادامه دارد

نشر مستضعفین در ترازوی

## جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه نهم پالتاکی - قسمت چهارم

«توحید تاریخی و زمینی»، «اجتهاد در اصول» اسلام بازسازی شریعتی:

انسانی مامور به هدایت خود و جامعه و تاریخ خود می‌باشیم.

لذا در این رابطه است که، «آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری قهرمان اجتهاد در اصل نبوت می‌باشد و با اجتهاد در اصل نبوت توانست به بازسازی اسلام مسلمانان در قرن بیستم بپردازد و اسلام هدایت‌گر و تغییرساز اجتماعی و انسانی و تاریخی جانشین اسلام فقاهتی و اسلام صوفیانه و اسلام متکلمانه جزمی و دگماتیسم مسلمانان بکند و توسط اجتهاد در اصل نبوت، نگاهی نو به مسلمانان جهت فهم اسلام تطبیقی جامعه‌ساز ببخشد، شریعتی در ادامه راه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری کوشید تا با اجتهاد در اصل توحید پروژه بازسازی اسلام را تکمیل نماید؛ و توسط اجتهاد در اصل توحید، شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام را که اقبال توسط اجتهاد در اصل نبوت آن را از آسمان به زمین آورده بود، وارد جرگه تاریخ و انسان و اجتماع انسانی و حتی طبیعت و کل وجود کرد.»

اما سوال کلیدی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه، آیا شریعتی اجتهاد در اصل توحید خود را در بستر دستیابی به فهم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت حاصل کرد، یا اینکه شریعتی

شریعتی از جمله اولین نظریه‌پردازان پیشگام مسلمانی می‌باشد که توانست، «در چارچوب اجتهاد در اصول، اصل اساسی توحید در اسلام را مورد بازخوانی و بازسازی قرار دهد و توحید قبلی متکلمین مسلمان که بیش از هزار سال مورد اعتقاد مسلمانان اعم از شیعه و سنی بود، از عرصه محدود کلامی خارج نماید و وارد عرصه‌های تاریخی و اجتماعی و انسانی و طبیعی بکند، به عبارت دیگر شریعتی با اجتهاد در اصل توحید توانست توحید را از آسمان به زمین بیاورد و آن را زمینی بکند» برعکس اقبال که با اجتهاد در «اصل نبوت» توانست، وحی نبوی پیامبر اسلام را:

اولا از صورت مکانیکی به صورت دینامیکی در آورد و آن را «در چارچوب تجربه‌های باطنی و اگزیستانسی پیامبر اسلام تبیین نماید» و پیامبر اسلام را فاعل و قابل وحی نبوی اعلام کند.

ثانیا توسط تبیین تاریخی وحی نبوی پیامبر اسلام، «در چارچوب پروسس تکاملی وجود - از آغاز تا قرن هفتم میلادی - و تبیین تولد عقل برهانی استقرایی بشر در زمان حیات نبوی پیامبر اسلام توسط وحی نبوی، همین تولد عقل برهانی استقرایی بشر در زمان پیامبر اسلام را بسترساز و آبشخور و عامل تحقق ختم نبوت پیامبر اسلام تبیین نماید.»

ثالثا «در چارچوب تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام در بستر تولد عقل برهانی استقرایی بشر - در قرن هفتم میلادی - علاوه بر اینکه ختم نبوت پیامبر بسترساز ختم ولایت پیامبر و قطع شدن رابطه آسمان و زمین می‌داند، خود ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، عاملی می‌داند جهت اینکه بشریت در زمان بعد از پیامبر اسلام بتواند در چارچوب عقل برهانی و استقرایی خود، به صورت آزاد به مدیریت اجتماعی و انسانی خود بپردازد، تا آنجائیکه اقبال معتقد است که ما مسلمانان در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام آزادترین مردمان تاریخ هستیم»، چراکه در چارچوب عقل خودبنیاد و مستقل بشری و خرد جمعی،

قبل از دستیابی به تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و جهان که از نیمه دوم سال ۴۸ برای او حاصل شد، او توانسته بود به اجتهاد در اصل توحید در ادامه اجتهاد در اصل نبوت اقبال لاهوری دست پیدا کند؟

برای پاسخ به این سوال فرجه باید نخست به مقایسه دو اسلام‌شناسی مشهد و ارشاد شریعتی بپردازیم، چراکه گرچه شریعتی هم در اسلام‌شناسی مشهد و هم در اسلام‌شناسی ارشاد تلاش می‌کند تا پروژه اسلام بازسازی شده تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری را به انجام برساند، اما بین این دو پروژه اسلام بازسازی شده شریعتی، یعنی اسلام‌شناسی مشهد با اسلام‌شناسی ارشاد، از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد. مقدمات در این رابطه توجه داشته باشیم، که اسلام‌شناسی مشهد شریعتی که معلول درس‌های شفاهی او در دانشگاه فردوسی مشهد بوده است، قبل از سال ۴۸ یعنی قبل از دستیابی شریعتی به آبخور تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت منتشر شده است، در صورتی که اسلام‌شناسی ارشاد، که شریعتی از مرحله بعد از ترک حسینیه ارشاد، جناح شیخ مرتضی مطهری و حاکمیت هژمونی تمام عیار شریعتی بر حسینیه ارشاد در نیمه دوم سال ۵۰ بیان کرده است، معلول اوج شکوفائی نظری شریعتی در مرحله بعد از سال ۴۸ و دستیابی او «به فهم تاریخ نه به عنوان علم به حوادث گذشته یا علم به قانونبندی حرکت جوامع - آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی در قرن هشتم هجری اعلام می‌کرد - می‌باشد، بلکه بالعکس تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه انسانی و طبیعت می‌باشد.»

لذا در این رابطه است که گرچه تمام اسلام‌شناسی مشهد شریعتی نقل تاریخ اسلام از بدو تکوین تا وفات پیامبر اسلام می‌باشد، با همه این احوال اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، اسلام‌شناسی تاریخی به معنای علم شدن انسان و جامعه و طبیعت نیست، بلکه برعکس اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، با اینکه در آن سخن از نقل تاریخ اسلام نیست، اما یک اسلام‌شناسی صد در صد تاریخی به معنای علم شدن انسان و جامعه و طبیعت می‌باشد. البته «تمایز کیفی بین این دو اسلام‌شناسی شریعتی، فقط و فقط در رابطه با اجتهاد در اصل توحید می‌باشد» چراکه در اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، گرچه او از توحید در چارچوب اندیشه فرید وجدی سخن می‌گوید، اما توحید شریعتی در اسلام‌شناسی مشهد همان توحید غیر اجتهادی و کلامی اقبال می‌باشد، حداکثر کاری که شریعتی در اسلام‌شناسی مشهد در رابطه با توحید کلامی اقبال می‌کند،

آن است که این توحید را به صورت پلاتفرم فردی و اخلاقی در می‌آورد نه بیشتر از آن، در صورتی که در اسلام‌شناسی ارشاد، «شریعتی با فرایند کلامی توحید اقبال وداع می‌کند، و توحید را وارد جرگه تاریخ به معنای علم شدن انسان و طبیعت و جامعه انسانی می‌نماید.»

لذا در این رابطه است که، «شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد کار بزرگی که در بستر اجتهاد در اصل توحید می‌کند، این است که توحید را وارد عرصه تاریخ به معنای علم شدن انسان و جامعه و طبیعت می‌نماید؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «تفاوت اسلام‌شناسی مشهد و اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی در این است که، در اسلام‌شناسی مشهد شریعتی با قلم علم کلام گذشته به تبیین اسلام بازسازی شده خود به صورت انطباقی، نه تطبیقی می‌پردازد در صورتی که در اسلام‌شناسی ارشاد، شریعتی با قلم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت - که از نیمه دوم سال ۴۸ به آن دست پیدا کرده بود-، به تبیین اسلام بازسازی شده خود در ادامه اقبال به صورت تطبیقی نه انطباقی می‌پردازد.»

در همین رابطه است که سوال فوق دارای جواب می‌شود، چراکه می‌توانیم به صراحت بگوئیم، «حتی اجتهاد در اصل توحید که کلید واژه اسلام تطبیقی شریعتی می‌باشد، او همین اجتهاد در اصل توحید را هم، پس از فهم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت حاصل کرده است» و قطعاً و جزماً اگر شریعتی در نیمه دوم سال ۴۸ نمی‌توانست به فهم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه انسانی و طبیعت و هستی و وجود دست پیدا کند، اصلاً و ابداً امکان اجتهاد در اصل توحید و ورود توحید به دایره انسان و طبیعت و جامعه و تاریخ پیدا نمی‌کرد و لذا در همین رابطه است که می‌بینیم که از بعد از نیمه دوم سال ۴۸ پس از بازگشت شریعتی از نخستین سفر حجش در اسفندماه ۴۸ که با کنفرانس سه گانه میعاد با ابراهیم، فرایند شریعتی تاریخی به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت استارت می‌خورد.

شریعتی تمامی دستاوردهای کویری و اجتماعی و اسلام گذشته خود را، مورد بازخوانی مجدد قرار می‌دهد؛ و باز در همین رابطه است که، تمامی اندیشه‌های شریعتی در دو فرایند قبل از تاریخی و بعد از تاریخی، در دو کهکشان بیگانه از هم می‌باشند. آنچنانکه با صراحت در این رابطه می‌توانیم ادعا کنیم که کسی که این رمز و کلید واژه فهم اندیشه شریعتی در دو فرایند فوق درک نکند اصلاً و ابداً اندیشه شریعتی



را نشناخته است و صلاحیت ابراز نظر در باب اندیشه شریعتی ندارد.

در همین رابطه است که از نیمه دوم سال ۴۸ پس از بازگشت شریعتی از نخستین سفر حج، او می‌کوشد تا در چارچوب آن فهم جدیدش از تاریخ، تمامی مسائل دینی و کویری و عرفانی و اجتماعی را با فهم جدید تاریخی‌اش بازخوانی و بازسازی و بازتولید مجدد کند تا آنجا که، حسین شریعتی بعد از سال ۴۸ با حسین شریعتی قبل از سال ۴۸ متفاوت می‌باشد و در ادامه آن حج شریعتی و امامت شریعتی و نبوت شریعتی و توحید شریعتی و عدالت شریعتی و انتظار و مهدویت شریعتی و امام علی شریعتی و پیامبر اسلام شریعتی و آزادی و سوسیالیسم و دموکراسی شریعتی و شیعه شریعتی و قس علی‌هذا، قبل از ۴۸ و بعد از ۴۸ از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند، چراکه در همه این عرصه شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ می‌کوشد تا توسط آب تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت چشم‌های خود را آنچنانکه سهراب سپهری می‌گوید بشوید و جور دیگر به انسان و اسلام و عرفان و آزادی و برابری و توحید و نبوت و معاد و عدالت نگاه کند.

به همین دلیل است که می‌توانیم اینچنین نتیجه‌گیری کنیم که تمامی دستاوردهای اسلام‌شناسی تطبیقی و کویریات تطبیقی و جامعه‌شناسی تطبیقی شریعتی در فرایند دوم بازسازی خود در ادامه راه علامه محمد اقبال معلول همان عینک تاریخی‌اش به عنوان علم شدن انسان و اجتماع و طبیعت می‌باشد؛ و صد البته در همین رابطه است که، کثرت‌گرایی یا پلورالیزم شریعتی، در دو فرایند شریعتی تاریخی و شریعتی غیر تاریخی به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت متفاوت می‌باشد. چرا که در شریعتی سال‌های قبل از ۴۸ به علت اینکه شریعتی صاحب عینک و نگاه تاریخی به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت نشده است، هر چند شریعتی به دموکراسی و سوسیالیسم و کثرت‌گرایی اعتقاد دارد، اما به علت نگاه و منظر غیر تاریخی او، این مؤلفه‌های مختلف سوسیالیسم و دموکراسی و کثرت‌گرایی در اندیشه شریعتی، دارای پیوند دیالکتیکی نمی‌باشند و طرح مکانیکی و غیر تاریخ این ایده‌ها و مفاهیم توسط شریعتی در سال‌های قبل از ۴۸ باعث شده تا شریعتی نتواند به صورت سنتزی بین این ایده‌ها به بازسازی تئوری خود در این رابطه بپردازد، در نتیجه کثرت‌گرایی شریعتی در سال‌های قبل از ۴۸ با کثرت‌گرایی شریعتی در سال‌های بعد از ۴۸ از زمین تا آسمان متفاوت می‌باشد.

به این ترتیب که در کثرت‌گرایی مکانیکی و غیر دیالکتیکی و غیر تاریخی شریعتی در سال‌های قبل از ۴۸ شریعتی:

اولاً آن کثرت‌گرایی را به صورت یک امر اخلاقی نه تئوریک مطرح می‌کند.

ثانیاً آن کثرت‌گرایی به علت توجیه وضعیت موجود مسلمانان تبیین می‌نماید.

ثالثاً آن کثرت‌گرایی به صورت یک امر صرف انسانی و اجتماعی تبیین می‌نماید.

رابعاً آن کثرت‌گرایی به صورت درون دینی و احیاگرانه دینی و استشهادی نه استدلالی توسط طرح چند حدیث از پیامبر و چند آیه از قرآن تشریح می‌نماید.

به همین ترتیب من حیث المجموع کثرت‌گرایی شریعتی در فرایند قبل از سال ۴۸ و قبل از دستیابی به تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت یک کثرت‌گرایی اخلاقی و تئوریک می‌باشد نه بیشتر از آن، در صورتی که کثرت و پلورالیزم شریعتی در فرایند دوم حیات خود به علت فهم تاریخ به صورت علم شدن انسان و جامعه و طبیعت که از نیمه دوم سال ۴۸ برای او حاصل شد، یک کثرت‌گرایی سنتزی و دیالکتیکی و دینامیکی و تاریخی می‌باشد چراکه شریعتی در فرایند دوم حیات خود توانست این کثرت‌گرایی را از صورت اخلاقی قبلی خود خارج نماید و به جای تبیین اخلاقی آن با قلم تاریخی به معنای علم شدن انسان و جامعه و طبیعت به تبیین آن بپردازد؛ لذا در این رابطه است که در فرایند دوم، شریعتی ایده پلورالیزم و کثرت‌گرایی مورد نظر خود را در چارچوب سوسیالیسم تاریخی تبیین می‌نماید. یعنی آنچنانکه، سوسیالیسم شریعتی در فرایند دوم، دارای مضمون تاریخی، به معنای علم شدن انسان و جامعه و طبیعت می‌شود، آزادی و دموکراسی و عدالت و انسانیت و در اوج آن‌ها کثرت‌گرایی و پلورالیزم هم در اندیشه شریعتی در فرایند دوم نیز، مضمون تاریخی پیدا می‌کند. 

ادامه دارد



# فرایند گذار اسلام تطبیقی از

## سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

### ط - تضاد اسلام فقاهتی با هر گونه حرکت تحول‌گرایانه ساختاری:

کمپانی رژی، جنبش عظیم مشروطیت، ملی کردن نفت ایران توسط مصدق، قانون حق رای زنان ایران در انتخابات جهت تعیین سرنوشت خود گرفته تا مجوز گوش دادن به رادیو و تلویزیون، بیمه، سرمایه‌داری، اصلاحات ارضی و غیره در چارچوب مقولات فقهی هزار ساله گذشته و حکم شرعی و حلال و حرام بودن) حل کنند. آنچنانکه بنابه گفته یوسف صانعی دادستان وقت رژیم مطلقه فقاهتی در سال ۵۹ جهت اجرای این فقه برای سنگسار کردن زنان ایران به علت اینکه هیچ ایرانی حاضر نمی‌شد تا به سنگسار زنان ایرانی بپردازند، در نتیجه رژیم مطلقه فقاهتی که هدفش به اجرا درآوردن همین فقه حوزه بود، مجبور می‌شود تا با اجاره کردن کارگران افغانی عملیات سنگسار زن ایرانی (را برای اجرای فقه حوزه‌های فقاهتی) به اجرا بگذارند. بطوریکه طبق گفته یوسف صانعی دادستان وقت رژیم مطلقه فقاهتی، خمینی با شنیدن این خبر موحد و تکان دهنده دستور تعطیلی موقت سنگسار زنان ایرانی داد.

حکومت مردمی اصلا و ابدا در چارچوب اسلام فقاهتی معنی و مفهومی ندارد. برای نمونه در منظومه معرفتی محمد حسین نائینی صاحب کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» که تقریبا در بین سردمداران اسلام فقاهتی در قیاس با خمینی بیشترین حمایت از مشروطیت و مردم کرده است، او در چارچوب فقه به نگارش این کتاب پرداخته است و بالطبع در این کتاب معتقد به حقوق ویژه فقیه است و اصل برتری فقیه بر غیر فقیه تأیید می‌کند و با مکانیزم فقهی «دفع افسد به فاسد» از مشروطه حمایت می‌کند. چراکه نائینی در این کتاب معتقد است که «حکومت مشروطه کم‌مفسده‌تر از حکومت استبدادی» است زیرا از نظر نائینی در مشروطه حداکثر بر یک نفر ظلم می‌رود و آن «شخص فقیه» است ولی در عوض ظلم و ستم از روی مردم برداشته می‌شود و به وسیله مشروطه مردم از دست مستبدین آزاد می‌شوند.

از آنجائیکه اسلام فقاهتی و اعتقاد روحانیت حوزه‌های فقاهتی به فقه باعث شده است - که آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در کتاب «وحی و نبوت» خود می‌گوید و به آن اعتقاد دارد - فقه برای روحانیت و حوزه‌های فقاهتی عامل اصلی بسترساز ختم نبوت پیامبر اسلام بشود در نتیجه آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری می‌گوید فقه حوزه‌های فقاهتی «کامل و جامع» است که دیگر نه در طول تاریخ و نه در عرض جغرافیا بشر نیازمند به وحی مجدد نبوده و نمی‌باشد، بنابراین از نظر مطهری همین «فقه موجود» حوزه‌های فقاهتی می‌توانند تا پایان تاریخ بشر نیازهای بشریت را پاسخگو باشند و البته آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» مدعی است برای اداره حکومت و کشور توسط «فقه موجود» در حوزه‌های فقاهتی به جز چند آئین نامه داخلی نیازمند به چیزی دیگر نیست.

این امر باعث شده است که در طول هزار سال گذشته و به خصوص در طول نزدیک به ۱۵۰ سال که از ورود مدرنیته به جوامع مسلمان و از حرکت تحول‌گرایانه سیدجمال و تاثیر آن در حوزه‌های فقاهتی و روحانیت می‌گذرد، روحانیت بکوشد تا تمامی این تحولات ابزاری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و غیره را (از قرارداد تنباکو توسط





بنابراین روحانیت و حوزه‌های فقه‌ای با این فقه هم مثل میرزای حسن شیرازی حکم تحریم تنباکو می‌دهند، و هم با این فقه مثل شیخ فضل الله نوری حکم نامشروعیت انقلاب مشروطیت صادر می‌کنند، و هم با این فقه مثل محمد حسین نائینی مجوز مشروعیت مشروطه می‌دهند و هم با این فقه مثل آخوند خراسانی «مفسد فی الارض بودن عمل به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه قاجار» اعلام می‌کند و هم با همین فقه شیخ فضل الله نوری حکم تائید به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه صادر می‌کند و هم با این فقه شیخ ابراهیم زنجانی حکم اعدام شیخ فضل الله نوری را صادر می‌کند و هم با این فقه خمینی و مراجع تقلید حکم بطلان آزادی حق رای زنان در انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی یا شهر و روستا در سال ۴۱ می‌دهند، و هم با این فقه سیدقطب مبارزه با ناصر را بر مبارزه با اسرائیل اولویت می‌دهد، و هم با این فقهی در سال ۵۰ و ۵۱ میلانی و مراجع دیگر حوزه‌های فقه‌ای حکم تحریم کتاب‌های شریعتی و حکم تکفیر او می‌دهند، و هم با این فقه خمینی در سال ۵۹ حکم ارتداد جبهه ملی و تکفیر محمد مصدق می‌دهد، و هم با این فقه در تابستان ۶۷ خمینی حکم اعدام زندانیان سیاسی حکم کشیده و دارای حکم صادر می‌کند، و هم با این فقه خمینی انجام تقسیم اراضی بین کشاورزان از قبل بدهی خمس زمینداران ایران مشروعیت می‌بخشد و هم با این فقه مطهری در برابر سید محمد خاتمی اعلام کرد که شریعتی غسل جنابت نمی‌کرده و روحانیت زمان سیدجمال اعلام می‌کنند که او ختنه نکرده است و هم با این فقه است که امروز اسلام داعشی کشتن شیعه کلید بهشت می‌داند و امروز توسط این فقه، جوی خون شیعه کشی و سنی کشی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه افتاده است، و جنگ شیعه و سنی در منطقه خاورمیانه بر تضاد خلق فلسطین با اسرائیل و تضاد خلق و امپریالیسم سایه انداخته است.

به همین علت در طول ۱۵۰ سال گذشته فقه حوزه‌های فقه‌ای بزرگترین سد و مانع تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمان اعم از شیعه و سنی بوده است و همچنین به همین دلیل در طول ۱۵۰ سال گذشته هر گونه تحولی در جوامع مسلمان به دوا از بیرون حوزه توسط روشنفکران و پیشگامان دینی صورت گرفته است، از انقلاب مشروطیت و تحریم تنباکو گرفته که توسط تحریک سیدجمال صورت گرفت تا جنبش

مقاومت ملی مصدق و رنسانس فرهنگی شریعتی.

بنابراین در این رابطه است که روحانیت در چارچوب فقه و فقه‌ت در طول ۱۵۰ سال گذشته پاسخی کهنه به سوال نو سیدجمال داده است و به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص جایگاه پاسخ حوزه‌های فقه‌ای به سوال زمان در کتاب «بازسازی فکر دینی» به ذکر خاطره‌ای می‌پردازد که طرح آن در این جا خالی از عریضه نیست. آنچنانکه می‌دانیم اقبال در آغاز شروع کارش به علت اینکه رشته تحصیلی‌اش حقوق بود، در پنجاب دفتر وکالت داشته است آنچنانکه خود او نقل می‌کند می‌گوید «در پنجاب زنانی به من مراجعه می‌کردند که به علت اینکه در اسلام فقه‌ای زنان حق طلاق ندارند و حق طلاق در دست مردان می‌باشد از آنجائیکه این زنان در زندگی خود با شوهران نامطلوبشان تحت شکنجه و فشار استخوانسوز بودند؛ لذا جهت گرفتن مجوز فقهی برای طلاق مجبور بودند اعلام ارتداد از اسلام بکنند تا توسط این ارتداد حکم ازدواج آنها فسخ بشود و آنها بتوانند از شوهرانشان جدا بشوند.» به این دلیل آه از نهاد اقبال لاهوری بلند می‌شود که «چگونه اسلامی که برای وصل کردن انسان‌ها با خدا آمده است توسط اسلام فقه‌ای زنان مجبور به ارتداد از اسلام و خدا می‌شوند.»

«آیا برابری مرد و زن در مورد زناشویی و جدائی و ارث با قوانین اسلامی سازگاری دارد یا نه؟ من نمی‌دانم که آیا آزادی زنان در ترکیه خواسته‌هایی را پیش آورده است که رو به رو شدن با آنها جز از طریق تفسیر جدیدی از اصول اساسی اسلام میسر نباشد. در پنجاب، همانگونه که هر کس می‌داند، مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواست است از شوهر نامطلوب خود جدا شود. ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالم‌گیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی، باید حافظ پنج چیز باشد: ۱- دین، ۲- نفس، ۳- عقل، ۴- مال، ۵- نسل. می‌خواهم بپرسم که آیا قاعده مربوط به ارتداد، از دین و ایمان حمایت می‌کند؟» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۶ - س ۱۳). ❁

ادامه دارد



# آدرس‌های داده شده اشتباهی!

## در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

### جنبش‌های عام اجتماعی ایران

دست‌آورد انقلاب ۵۷ توسط سردمداران ارتجاع مذهبی حاکم بود شکل گرفت.

البته در فاز دوم حیات سیاسی حاجی فرج دباغ یعنی فاز لیبرالیستی او، وقتی همین ارتجاع مذهبی از او خواستند تا به مناظره تلویزیونی با آن‌ها بپردازد، او اعلام کرد، «من شاگرد غزالی هستم و با هر گونه مناظره‌ای مخالفم» پس، شکر می‌کنیم خدا را یک بام دو هوا را، البته فراموش نکنیم که در عرصه عملی به موازات خیمه شب بازی‌های رادیو و تلویزیونی فرج دباغ و مصباح یزدی، او به عنوان معمار کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی از بهار ۵۹ تا پایان ۶۲ به مدت چهار سال کوشید تا ریشه جنبش دانشجویی ایران چه در عرصه نرم افزاری و چه در عرصه سخت افزاری خشک کند. «فبای الا ۶ ربکما تکذبان»، فرایند دوم حیات سیاسی حاجی فرج دباغ برمی‌گردد به بعد از فوت خمینی، که از آنجائیکه او دریافت خمینی حتی حاضر نمی‌شود تا او مانند راشد زمان شاه در رادیو و تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی به تبلیغ اسلام اشعری‌گری و صوفیانه خود بپردازد و با اینکه حاجی فرج دباغ، خمینی را عارف و فیلسوف و طرفدار اسلام عزیزانه سیدجمال معرفی می‌کرد، اما همین خمینی عارف و فیلسوف و صاحب اسلام عزیزانه حاجی فرج دباغ، در سال ۶۵ سیدعلی

البته برای فهم دیدگاه حاجی فرج دباغ در این رابطه باید به پروسه تکوین اندیشه او در دو فرایند:

۱ - ارتجاع مذهبی.

۲ - لیبرالیسم اقتصادی، توجه کنیم. چراکه فرج دباغ از سال ۵۸ که وارد فاز حیات سیاسی خود می‌شود تا وفات خمینی در سال ۶۸ دارای فرایند ارتجاع مذهبی می‌باشد که آنچنانکه مانیفست اندیشه فرایند ارتجاع مذهبی او در کتاب‌های، «دانش و ارزش» و «ایدئولوژی شیطانی یا دکماتیسیم نقابدار»، توسط خود او تدوین شده است، او در فاز ارتجاع مذهبی خود که تا فوت خمینی ادامه داشته است، علاوه بر اینکه از نظر کلامی معتقد به منظومه معرفتی اشاعره می‌باشد و در کتاب «دانش و ارزش» خویش «هم هست‌ها را و هم باید‌ها را» خارج از دخالت معرفتی انسان می‌داند و آن‌ها را صد در صد تعیین شده از طرف خداوند می‌داند، و در عرصه عملی پیرو امام الحرمین جوینی خود (یعنی محمد تقی مصباح یزدی بزرگ‌ترین تنورسین ارتجاع مذهبی) می‌باشد که مترصد دستیابی به طعمه‌های همچون احسان طبری و فرخ نگهدار بودند تا با کشانیدن او به صحنه تلویزیون هم دل امام امت که صاحب اسلام عزیزانه بود، خوشحال کنند و هم جامعه ایران را سر کار بگذارند، و به قول معلم کبیرمان شریعتی جنگ بول و غایط، در جامعه ایران به راه بیاندازند و مانند شاه غلام، داستان خروس بهمن آباد، آدرس اشتباهی به مردم بدهند. چراکه در این مناظره‌های حیدر نعمتی و خرروشان رادیو تلویزیونی، فرج دباغ و امام الحرمین جوینی - محمد تقی مصباح یزدی - با احسان طبری و فرخ نگهدار، هر کدام برنده می‌شدند، این مردم ایران نگویند بخت ایران بودند که در آن تند پیچ حساس سرنوشت‌ساز سال‌های ۵۸ تا ۶۰ که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی می‌کوشیدند تا قدرت مطلقه فقهاتی خود را به نام مردم و به دست مردم، نهادینه کنند، سرشان کلاه رفت، و به قول شریعتی هیاهوهای شاغلام در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در رادیو تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی توسط خیمه شب بازی‌های حاجی فرج دباغ و مرادش مصباح یزدی نه به خاطر مسلمان کردن احسان طبری و فرخ نگهدار بود بلکه در چارچوب هم پوشانی کردن، طرح یک حقیقت کوچک برای فراموش کردن آن حقیقت بزرگ که غارت سرمایه‌های سیاسی



خامنه‌ای را مأمور می‌کند تا صدای اسلام صوفیانه فرج دباغ در رادیو و تلویزیون رژیم مطلقه فقه‌ای خاموش کند. «قبای‌الاء ربکما تکذبان»، لذا با فوت خمینی از آنجائیکه فرج دباغ دیگر ایمان پیدا کرده بود که، «از امامزاده رژیم مطلقه فقه‌ای نباید انتظار معجزه برای خود و خانواده‌اش داشته باشد» ساده لوحی است چرا که، رژیمی که با مادر خود یعنی حسینعلی منتظری و هاشمی رفسنجانی در عرصه تقسیم قدرت آنچنان کرد، که در رادیو تلویزیون رژیم نام دختر هاشمی رفسنجانی یعنی فائزه تحت عنوان فاحشه هاشمی اعلام کردند دیگر برای مشارکت در قدرت حاجی فرج حتی در اندازه حسنعلی راشد زمان شاه هم جایی نیست.

به این ترتیب بود که فرج دباغ به یکباره از سال ۵۸ مانند بابا طاهر عریان که شب کردی خوابید صبح عربی از خواب بیدار شد (امسیت کردیا، و اصحبت عربیا) یکشنبه لباس ارتجاع مذهبی را از تن بیرون کرد و به عنوان قهرمان لیبرالیسم اقتصادی لباس لیبرالیسم به تن کرد و در برابر جامعه ایران ظاهر شد و فریاد برآورد «که این منم طاووس علیین شده» و البته برای اینکه صف‌آرایی ارتجاع مذهبی حاکم در برابر او، جهت خلع فضای تبلیغاتی‌اش به یکباره ایجاد نشود، کوشید در فاز اول حرکتش در این مرحله با تاسی و وام‌گیری بدون نام از داریوش شایگان مبارزه همه جانبه خودش تحت همان شعار داریوش شایگان با اندیشه شریعتی از سر بگیرد.

غافل از اینکه، مانیفست ارتجاع مذهبی حاکم در طول ۳۶ سال گذشته همیشه بر این پاشنه می‌چرخیده است، که «کسی که با ما نیست بر علیه ما است» و از این جا بود که فرایند دوم حیات سیاسی فرج دباغ به عنوان منادی لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران جهت بسترسازی سرمایه‌داری جهانی و مدرنیته شروع شد؛ و در این فرایند فرج دباغ آنچنان توفنده پیش رفت که در مراسم ختم بازرگان در حسینیه ارشاد در بهمن ماه سال ۷۳ «تحت عنوان بازرگان به نام بازرگان بود نه به صفت» حتی از مقتدای جدید خود که در فرایند دوم به جای مصباح یزدی نشسته بود در عرصه لیبرالیسم پیشی گرفت و در خصوص کتاب، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» بازرگان اعلام کرد که برعکس بازرگان «من معتقد به معرفت برون دینی جهت تکمیل اندیشه انبیاء می‌باشم.»

باری، فرج دباغ در فرایند دوم حرکت خودش که از بعد از فوت

خمینی آغاز شد لباس ارتجاع مذهبی و اشعری‌گری از تن بیرون آورد و با پوشیدن لباس لیبرالیسم اقتصادی قبل از رژیم مطلقه فقه‌ای به جنگ شریعتی رفت و با شعار «راه شریعتی نباید دنباله‌روی کرد بلکه باید توسط راه من دنبال کرد» از آنجائیکه به درستی دریافته بود که با شکست انقلاب ۵۷ و شکست جنبش چریکی و ارتش خلقی و شکست استراتژی حزب طراز نوین وارداتی لنینیستی و حاکمیت ارتجاع مذهبی در لوای هیولای رژیم مطلقه فقه‌ای تنها جریانی که می‌تواند پاسخگوی جنبش آرمان‌گرای عام اجتماعی مردم ایران، اعم از دانشجویی و زنان و غیره بشود، فقط و فقط استراتژی، «کار آگاهی‌گرانه و سازمان‌گرانه مردم شریعتی» تحت عنوان «اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه» می‌باشد، لذا در این رابطه بود که کوشید در فرایند دوم حرکت خودش به جای اینکه مبارزه خودش را مانند بازرگان از خاکریز مبارزه با ارتجاع مذهبی آغاز کند، جهت تسخیر سنگرهای شریعتی (مانند اتابک اعظم در مشروطیت که به قلم معلم کبیرمان شریعتی هم در سیمای قهرمان قبل از انقلاب در کشتن آزادی‌خواهان ظاهر می‌شود و هم در سیمای قهرمان طرفدار آزادی در مرحله بعد از انقلاب ظاهر می‌گردد) او که در فرایند ارتجاع مذهبی حیات خود تا قبل از فوت خمینی به عنوان قهرمان و معمار کودتای فرهنگی مطرح بود، از بعد از فوت خمینی الی زمانها هذا کوشید تا مانند اتابک اعظم مشروطیت لباس قهرمان آزادی‌خواهی به تن کند؛ و آنچنانکه کارل مارکس در ابتدای کتاب «۱۸ برومر لوئی بناپارت» خود می‌گوید، «فاز کمیک حیات خود را در ادامه فاز تراژیکش از سر بگیرد تا شاید تابلوئی شود برای ارائه آدرس اشتباه دیگر در تاریخ ۱۵۰ ساله ایران.»

## د - آدرس اشتباهی، «جریان فردیدی» در دهه ۵۰ ایران:

جریان دیگری که حرکتشان به صورت «دادن یک آدرس اشتباه و غلط به مردم در تاریخ ۱۵۰ سال جنبش ایران درآمده است جریان سیداحمد فردید است» که از دهه ۴۰ توسط جلساتی که در منزل جهانگلوش تشکیل می‌داد و شاگردانی چون جلال آل‌احمد و داریوش شایگان و داریوش عاشوری و رضا داوری و غیره تربیت کرد، که تاثیرگذار در ارائه آدرس‌های اشتباه در تاریخ جنبش‌های عام اجتماعی ایران بودند، و البته

بعداً هویت آن‌ها تحت عنوان «حلقه فردیدی» تعریف گردید؛ لذا برای فهم حرکت انحرافی این جریان روشنفکرانه در تاریخ ۱۵۰ ساله جنبش ایران باید فلش بکی بزیم به دهه ۲۰ یعنی بعد از شهریور ۲۰ و بعد از فروپاشی دوران ۲۰ ساله استبدادی رضاخان و تبعید رضاخان توسط امپریالیسم انگلیس به موریس و بازگشائی فضای سیاسی جامعه ایران در فترت دو دوران استبدادی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی اول و دوم، که در برابر سیاست غارت‌گرانه و اقتدارگرانه و تجاوزگرانه و کودتاگرانه و اشغال‌گرانه امپریالیسم کهنه کار انگلیس در ایران، امپریالیسم فرانسه جهت رقابت با امپریالیسم انگلیس در ایران ابتدا کوشید تا توسط نفوذ فرهنگی در جامعه مذهبی آن روز شرایط جهت نفوذ اقتصادی خود را فراهم نماید.

لذا در این راستا بود که در دهه ۲۰ شخصی به نام هانری کربن به عنوان مشاور فرهنگی وارد سفارت فرانسه در ایران شد که این شخص به لحاظ نظری بعداً توانست نقشی تاثیرگذار در این رابطه داشته باشد. چراکه خط مشی هانری کربن در برابر اسلام اجتماعی و سیاسی که در دهه ۲۰ توسط بخش مذهبی نهضت مقاومت ملی مصدق تحت مدیریت طالقانی و زنجانی و محمد تقی شریعتی و بازرگان و سحابی و نخشب و... تکوین پیدا کرده بود و در برابر جریان اسلام فقاهتی حوزه که در دهه ۲۰ با مرجعیت بروجردی در داخل ایران برای اولین بار در برابر حوزه فقاهتی نجف، اسلام فقاهتی در ایران توانسته بود توسط بروجردی در داخل ایران دارای موقعیت تشکیلاتی و رهبری متمرکز بشود. هانری کربن کوشید جهت تضعیف این دو اسلام سیاسی - اجتماعی و اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی در ایران، اقدام به تدوین و تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه‌ای بکند که الی زمانها هذا، اسلام صوفیانه او توسط حاجی فرج دباغ در جامعه امروز ایران تبلیغ و ترویج می‌شود.

یعنی آنچنان هانری کربن با اسلام صوفیانه خود به دادن آدرس غلط به جامعه فکری ایران موفق شد که این حریق تا به امروز توسط فرج دباغ - عبدالکریم سروش - دامنگیر فکری جامعه ایران می‌باشد. گرچه اصحاب اصلی هانری کربن در تکوین و تبلیغ اسلام صوفیانه و اسلام باطنی‌گری افرادی مثل علامه محمد حسین طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری و سید حسین نصر رئیس دفتر فرح پهلوی و مشاور فرهنگی پهلوی دوم بودند، با همه این تفاسیر حرکتی که هانری کربن جهت تکوین و ترویج و تبلیغ اسلام صوفیانه برای مقابله با اسلام سیاسی

- اجتماعی جناح مذهبی نهضت مقاومت ملی و اسلام فقیهانه حوزه فقاهتی داخل ایران تحت هژمونی بروجردی آغاز کرد، در فرایند بعدی خود در شکل لائیک آن به سید احمد فردید رسید که او کوشید با استفاده از اندیشه‌های فلسفی هایدگر، فرایند فلسفی جدیدی در تاریخ ایران در چارچوب همان اسلام باطنی‌گری و صوفیانه هانری کربن استارت بزند. مبانی اندیشه سید احمد فردید عبارت بودند از:

۱ - ضد غرب‌زدگی، البته به معنای فلسفی و هایدگری آن که در چارچوب فلسفی ضد ایده‌آلیستی افلاطونی تبیین می‌شد و بعداً اندیشه او توسط جلال آل‌احمد که یکی از شاگردان این حلقه بود با وام گرفتن ترم ضد غرب‌زدگی از سید احمد فردید در کتاب «غرب‌زدگی» خود این رویکرد فلسفی فردید به غرب از مضمون فلسفی هایدگری آن خارج کردید و مضمون سیاسی پیدا کرد.

۲ - ضد مدرنیته بودن اندیشه فردید، زیرا سید احمد فردید به تاسی از اندیشه مراد خود هایدگر، از آنجائیکه هایدگر از سردمداران پست مدرنیست‌ها بود، لذا هایدگر پروژه مدرنیته مغرب زمین را مانند هابر ماس امروز یک پروژه ناتمام می‌دانست و همین امر باعث گردید تا فردید نه تنها معتقد به پروژه مدرنیته مغرب زمین نشود، بلکه از اولین مخالفین مدرنیته در میان صاحب نظران داخل ایران بود که صد البته فردید این پروژه ضد مدرنیته خود، مانند پروژه ضد غرب‌زدگی خود در چارچوب فلسفه و رویکرد و اندیشه هایدگری تبیین فلسفی می‌کرد نه تبیین اقتصادی یا سیاسی، البته بعداً، باز جلال آل‌احمد همین اندیشه ضد مدرنیته فردید را در کتاب «غرب‌زدگی» خود مانند اندیشه ضد غرب‌زدگی فردید از صورت فلسفی آن خارج کرد و صورت سیاسی به آن بخشید.

۳ - هر چند فردید در کانتکس اندیشه ضد ایده‌آلیستی خود تا قبل از انقلاب ۵۷ پروژه تئوری ولایت فقیه خمینی و پروژه ایدئولوژی به صورت عام و کلی آن نفی می‌کرد، اما به موازات پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران و نهادینه شدن پروژه ولایت فقیه خمینی در چارچوب نهادسازی لیبرالیستی مغرب زمین، رفته رفته سید احمد فردید از گرایش قبلی خود عقب نشینی کرد و آنچنانکه مرادش هایدگر تسلیم و حامی نازیسم در آلمان شد، فردید هم حامی تئوری ولایت فقیه و نظام حاکم در ایران گردید.

۴ - شاگردان فردید از بعد از انقلاب، منهای جلال آل‌احمد که قبل از

انقلاب فوت کرد، (و آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم جلال بستر ساز سیاسی تکوین تئوری ولایت فقیه خمینی بود) شاگردان دیگرش در عرصه‌های مختلف سیاسی و لائیک و سکولاریسم فعال گردیدند، که بعضی از آنها مثل رضا داوری و غیره با نفوذ در دستگاه حکومت سکندار فلسفی رژیم مطلقه فقهی حاکم شدند و بعضی مانند داریوش شایگان که به مغرب زمین کوچ کردند تحت همان نگاه و رویکرد اسلام صوفیانه هانری کربن و نگاه وام گرفته هایدگری از سید احمد فردید در سال ۱۳۵۸ هجری (یا ۱۹۸۰ میلادی که هنوز بیش از چند ماه از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران نگذشته بود) جهت مقابله با اسلام اجتماعی و سیاسی شریعتی از آنجائیکه داریوش شایگان فردی ضد مصدقی و ضد هر گونه حرکت تغییر ساز و طرفدار شش دانگ حکومت و سلطنت است و مدافع کودتای ۲۸ مرداد است و معتقد است که در ۲۸ مرداد شاه از حق خودش دفاع کرده است، لذا از بعد از انقلاب هم مانند مرادش سید احمد فردید رژیم مطلقه فقهی و تئوری ولایت فقیه را تائید کرد ولی از آنجائیکه مشکل اصلی داریوش شایگان در ایران اسلام تغییر ساز بود از آنجائیکه او آبشخور این اسلام تغییر ساز را در اندیشه شریعتی و رویکرد شریعتی به اسلام می‌دید، لذا به محض پیروزی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ جهت گرفتن انتقام از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران به جای اینکه، میراث خوارهای از راه رسیده را به چالش بکشد، اندیشه تغییر ساز شریعتی را به چالش گرفت و بر همین سیاق بود که داریوش شایگان در سال ۱۳۵۸ کتابی تحت عنوان «انقلاب دینی» به زبان فرانسوی تقریر کرد که این کتاب در فرانسه به چاپ رسید. او در این کتاب علاوه بر اینکه انقلاب ۵۷ را مولود اندیشه شریعتی دانست جهت نفی اندیشه شریعتی در چارچوب دیدگاه فلسفی هایدگر - فردید با وام‌گیری ترم ایدئولوژی از کارل مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» (که مارکس در این کتاب به تاسی از هگل، ایدئولوژی را نوعی آگاهی کاذب می‌داند) اندیشه شریعتی را حرکتی در راستای ایدئولوژی کردن سنت تبیین کرد و انقلاب ۵۷ را مولود این ایدئولوژی کردن سنت شریعتی دانست. ولی به علت اینکه کتاب «انقلاب دینی» شایگان به زبان فرانسوی بود و در فرانسه انتشار یافته بود و به علت اینکه تا دهه هفتاد این کتاب حتی به صورت خلاصه آن هم به فارسی ترجمه نشد، آدرس انحرافی داریوش شایگان در باب اندیشه شریعتی نتوانست در داخل کشور، موجی ایجاد کند.


اما از آنجائیکه از اواخر دهه ۶۰ به خصوص از بعد از وفات خمینی رفته رفته حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - از رژیم مطلقه فقهی

فاصله می‌گرفت، در نتیجه به موازات فاصله‌گیری اجباری حاجی فرج دباغ از رژیم مطلقه فقهی او کوشید در آغاز برای جلب دوباره اعتماد رژیم مطلقه فقهی و برای باز کردن فضای فعالیت فرهنگی خود حرکت اعتراضی خودش را از بعد از وداع با اسلام ارتجاعی دهه ۵۰ و ۶۰ خود، مبارزه و نقد خودش را از خاکریز بی‌دفاع شریعتی شروع بکند، در همین رابطه بود که با دستیابی فرج دباغ به کتاب «انقلاب دینی» داریوش شایگان او از زاردخانه شایگان - فردید - هانری کربن موضوع سنت و ایدئولوژی شایگان بر علیه شریعتی - بدون اعلام مرجع - با نام خودش وام گرفت و در سخنرانی‌ها و مقالاتی که ابتدا در کیهان فرهنگی و بعداً به صورت کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» درآمد، ایدئولوژی وام گرفته از شایگان بر علیه شریعتی که در دیسکورس شایگان صورت کارل مارکسی یعنی آگاهی کاذب بود وارد چارچوبی دیگر کرد و در لوی آن به نفی اسلام تغییر ساز و اجتماعی شریعتی پرداخت. محورهای حمله فرج دباغ به اندیشه شریعتی عبارت بودند از اینکه:

اولاً شریعتی، دین حداقلی که وظیفه‌اش آنچنانکه بازرگان پیر می‌گفت: «آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیاء می‌باشد» بدل به دین معیشت‌گرا و دنیاساز کرد.

ثانیاً شریعتی دین رازآلود سنتی را بدل به ایدئولوژی کرده است.

ثالثاً شریعتی اسلام حرکت‌اندیش را جایگزین اسلام حقیقت‌اندیشی کرده است.

رابعاً شریعتی توسط ایدئولوژی کردن اسلام دنیال دشمن‌سازی و دشمن تراشی بود و قس علی هذا. 

ادامه دارد



# قرآن در آئینه نهج البلاغه

## الف - مقدمه:

امام علی در نامه ۲۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۸۳ - س ۵ می‌فرماید:

«وَإِنَّ أَكْبَرَ خِيَانَةِ حَيَاتِهِ الْأُمَّةُ وَ أَفْظَعَ الْغِيْثِ غِيْثُ الْأَيْمَةِ - بزرگترین خیانت، خیانت کردن به جامعه است و بزرگترین دغلكاری، دغلكازی حکمرانان است» و در خطبه ۱۲۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۱۸۳ - س ۶ می‌فرماید:

«...أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ... وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ، وَ مَا أَمْ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا وَ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ... - شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و ستمگری به دست آورم؟ از من می‌خواهید که عدالت را در پای سیاست قربانی کنم؟ خیر، سوگند به ذات خدا، که تا دنیا دنیاست چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت. من و تبعیض؟ من و پامال کردن حقوق مردم؟ اگر همه این اموال عمومی که در اختیار من است مال شخص خودم و محصول دسترنج خودم هم می‌بود میان مردم تقسیم می‌کردم و هرگز تبعیضی بین مردم روا نمی‌داشتم، تا چه رسد که این مال مال خدا و مردم است و من امانتدار آنها می‌باشم.»

پر پیداست که امام حسین در این رابطه بوده است که در تبیین علت قیام و حرکت خودش در روز عاشورا فرمود که:

«أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ وَ لِيرْغَبِ الْمُؤْمِنِ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحَقًّا - ای مردم، نمی‌بینید که در جامعه به حق عمل نمی‌شود و در این جامعه کسی از باطل رویگردان نیست؟» (بحار الانوار - ج ۴۴ - ص ۳۸۱).

لذا، در چنین شرایطی بر مومنان به دین پیامبر واجب است که لقاء پرورگارش را بر چنین زندگی ترجیح بدهند و باز در همین راستا بود که امام حسین قبل از آغاز حرکتش به کربلا، برای علت تبیین حرکتش به آینده‌ها و برای اینکه برای آینده‌ها تبیین نماید که، «حرکتش و قیامش بر علیه حکومت اموی، یک انتخاب بوده است نه اجبار و تحمیل.» در نامه‌ای به عنوان وصیتنامه به برادرش محمد بن حنفیه می‌نویسد:

«إِنِّي لَمْ أَخْرَجْ إِشْرًا وَ لَا بَطْرًا وَ لَا مَفْسَدًا وَ لَا ظَالِمًا. إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي. أَرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِي وَ أَبِي - من نه جاهطلب و مقام‌طلب و اخلاص‌گر و مفسد و ظالم هستم تا برای کسب قدرت خروج و قیام کرده باشم، قیام من، قیام برای اصلاح دین پیامبر اسلام است قیام من، برای اصلاح امت جدم است، من می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم و در این چارچوب تنها پیرو راه پیامبر و علی هستم» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

آنچنانکه در این کلام و وصیتنامه امام حسین پر پیدا می‌باشد، وجه مشترک نگاه قرآن و پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین، مضمون تغییرسازانه اجتماعی و تاریخی اسلام نبوی پیامبر اسلام در ادامه نهضت تسلسلی تغییرسازانه اجتماعی ابراهیم خلیل می‌باشد. هر چند تبیین مضمون اسلام تغییرسازانه اجتماعی و انسانی و تاریخی، به لحاظ استشهادی توسط قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین از آغاز، صورتی مستمر و تواتری داشته است، اما استدلال مضمون اسلام تغییرساز اجتماعی، موضوعی بوده است که به خصوص از قرن دوم به بعد در دستور کار نظریه پردازان صاحب نظر مسلمان قرار گرفته است.

چراکه هر چند، «رویکرد استشهادی به لحاظ روایتی و قرآنی، در مرحله‌ای از زمان یعنی تا اواخر قرن اول هجری، به لحاظ اینکه جامعه مسلمین در مرحله شفاهی قرار داشتند، می‌توانست به عنوان حجت و فصل الخطاب در کانتکس ولایت و کاریزمای شخصیتی پیامبر اسلام قرار گیرد» یعنی آنچنانکه، علامه محمد اقبال لاهوری در فصل پنجم - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود - ص ۱۴۴ مطرح می‌کند، «از آنجائیکه در دوران شفاهی بشریت، مسلمانان تنها با نگاه استشهادی به داوری می‌پرداختند، لذا پیامبر اسلام با سلاح ولایت، که عبارت بود از تکیه بر تجربه شخصی نبوی خود، به عنوان دلیل و

استدلال و حجیت، توانست دعوت خود را فراگیر نماید.»

به همین دلیل، علاوه بر اینکه «متن قرآن صورت شفاهی داشت، تا ۲۰ سال بعد از وفات پیامبر اسلام - یعنی تا دوران عثمان - خود قرآن به صورت ذهنی انتقال پیدا می‌کرد. از عصر عثمان بود که قرآن شکل واحد کتبی پیدا کرد.»

علی ابدال به موازات اینکه بشریت و مسلمانان رفته رفته از اواخر قرن اول هجری، از مرحله شفاهی وارد مرحله کتبی معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی می‌شدند، همین امر باعث گردید تا جامعه مسلمین رفته رفته جهت معرفت‌شناسی از مرحله استشهادی قبلی خود، وارد مرحله استدلالی بشوند. خروج مسلمین از مرحله شفاهی معرفت‌شناسی و ورود به مرحله کتبی معرفت‌شناسی، (در چارچوب جایگزینی معرفت استدلالی به جای معرفت استشهادی) باعث گردید تا مکتب‌های کلامی از اواخر قرن اول هجری در جامعه مسلمین تکوین پیدا کنند. که صد البته، در راس همه این‌ها باید به دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله اشاره کنیم که از اواخر قرن اول هجری تا قرن پنجم هجری سکانتدار حلقه‌های کلامی در جامعه مسلمین بودند.

اما فونکسیون خروج جامعه مسلمین از مرحله شفاهی به مرحله کتبی، یا از مرحله استشهادی به مرحله استدلالی، یا از مرحله ولایت به مرحله ختم ولایت و ختم نبوت، تنها به امر ظهور مکاتب کلامی خلاصه نمی‌شد، چراکه ظهور و ورود فلسفه یونانی و تصوف هند شرقی و تکوین اسلام فقهاتی در کنار ظهور و تکوین مکتب‌های کلامی، از قرن دوم هجری و به خصوص از زمان غلبه حکومت عباسیان بر حکومت امویان (در همین چارچوب، فرایند استحاله دوران شفاهی به دوران کتبی یا دوران استشهادی به دوران استدلالی) باعث گردید تا بزرگترین انحراف در تاریخ حیات اسلام تاریخی حاصل شود.

این انحراف همان استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر و قرآن به اسلام تفسیرگرایی کلامی اشاعره و معتزله و اسلام فلسفی یونانی زده عباسیان به خصوص در راس آن‌ها مامون عباسی و اسلام صوفی‌زده هند شرقی و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهاتی بود که وجه مشترک این انواع اسلام کلامی و اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام فقهیانه این بود که جوهر تغییرساز اجتماعی اسلام نبوی پیامبر و قرآن را از صورت دینامیک آن خارج کردند و چهره استاتیک به آن بخشیدند. اگر دآوری نهانی ما این باشد که، اسلام استاتیک جایگزین شده اسلام دینامیک نبوی پیامبر اسلام، از قرن دوم به بعد، معلول جایگزینی اسلام تفسیرگرایی به جای اسلام تغییرگرایی قرآن و پیامبر اسلام بوده است، این دآوری امری غیر واقعی نیست. چراکه در چارچوب اسلام تفسیرگرایی

استاتیک، هر چند هدف مفسرین جایگزین کردن استدلال کلامی و استدلال فلسفی یونانی‌زده و استدلال صوفیانه و استدلال فقهیانه، به جای استشهاد قرآنی و روایتی پیامبر اسلام بوده، اما نباید فراموش کنیم که آنچه در این عرصه قربانی و ذبح گردید، همان مضمون دینامیک اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر بود.

زیرا استحاله فرایند استشهادی به استدلالی در چارچوب عقلانی کردن خود جوهر عقلانیت، مستتر و موجود در رویکرد قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین و غیره صورت نگرفت بلکه بالعکس نظریه‌پردازان کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی یا صوفیانه، از قرن دوم هجری کوشیدند تا با عصای اندیشه وارداتی به صورت مکانیکی به عقلانی کردن یا استدلالی کردن فرایند استشهادی قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی بپردازند.

این آغاز فاجعه در تاریخ اسلام تاریخی از قرن دوم هجری به بعد شد. زیرا جایگزینی عقلانیت وارداتی به جای عقلانیت مستتر در قرآن و روایات پیامبر اسلام باعث گردید تا جوهر اسلام اجتماعی و جامعه‌ساز و دینامیک و تغییرساز بدل به جوهر اسلام فردی و تفسیرگرا و استاتیک بشود. لذا اگر نظریه‌پردازان از قرن دوم در کانتکس استحاله فرایند شفاهی مسلمین به فرایند کتبی یا استحاله فرایند استشهادی به فرایند استدلالی به جای اینکه جهت استدلالی کردن متون دینی اعم از قرآن و سنت و روایات پیامبر اسلام بر عقلانیت وارداتی فلسفی یونانی یا صوفیانه هند شرقی یا فقهیانه متاسی از فقه یهودیت یا کلامی فلسفه‌زده یونانی به کشف جوهر عقلانی مستتر در خود متون اعم از قرآن و سنت و روایات می‌پرداختند، فاجعه استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی به اسلام تفسیرگرایی ذهنی فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی در جامعه مسلمین اتفاق نمی‌افتاد.

پر واضح است که دو رویکرد تفسیرگرا و تغییرگرا به اسلام نبوی پیامبر از قرن دوم هجری معلول دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به اسلام تغییرساز پیامبر بوده است. چرا که، در چارچوب رویکرد انطباقی بود که متکلمین و فلاسفه و عرفا و فقیهان از قرن دوم هجری به بعد کوشیدند، تا توسط فلسفه یونانی وارداتی، یا عرفان صوفیانه وارداتی هند شرقی، یا فقه وارداتی اهل تورات تحت عنوان اسرائیلیات، به عقلانی کردن اسلام استشهادی تغییرساز اجتماعی نبوی بپردازند. در صورتی که آنچنانکه در رویکرد امام علی در نهج البلاغه به وضوح مشهود است، امام علی توسط رویکرد تطبیقی خود، بر عکس رویکرد انطباقی کلامی و فلسفی و صوفیانه و فقهی و یا رویکرد دکماتیسیم خوارج زمان خود، تلاش می‌کرده تا جوهر عقلانیت نبوی

از دل خود متون اسلامی اعم از قرآن و روایات و سنت پیامبر اسلام کشف و استخراج نماید.

به همین دلیل بوده که، هر چند از اواخر قرن دوم تا اواخر قرن پنجم عقلانیت انطباقی وارداتی فیلسوفانه و صوفیانه و فقیهانه و متکلمانه توانست به صورت استدلالی جایگزین رویکرد استشهادی مسلمین قرن اول هجری بشود، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که این عقلانیت استدلالی فقیهانه و متکلمانه و صوفیانه و فیلسوفانه، دارای یک جوهر مشترک بوده‌اند و آن همان مضمون تفسیرگرای این فرایند استدلالی اسلام عقلانی شده انطباقی بود.


به همین دلیل تفاوت جوهری بین اسلام استدلالی راسیونالیزه شده فلسفی و فقهی و کلامی و صوفیانه قرن دوم به بعد مسلمانان، با اسلام استشهادی پیامبر و قرآن در این است که اسلام پیامبر اسلام و قرآن یک اسلام تغییرساز اجتماعی بود که هدفش شورانیدن توده‌ها بر علیه نظام ظالمانه حاکم بر جامعه خود می‌باشد، در صورتی که هدف اسلام تفسیرگرا، تفسیر ذهنی اموری بوده است که حل شدن یا حل نشدن آن نمی‌توانست کوچکترین تاثیر عینی در زندگی اجتماعی و تاریخی مسلمانان داشته باشد. به همین دلیل از قرن دوم به بعد، به علت این استحاله نظری اسلام تغییرگرا به اسلام تفسیرگرا بود که انحطاط در جامعه مسلمین شروع به تکوین و رشد کرد. هر چند این انحطاط خفته تا قرن پنجم به صورت لاک پستی رشد می‌کرد، اما از نیمه دوم قرن پنجم این انحطاط مسلمین، صورت فراگیری به خود گرفت، تا آنجائیکه مدت بیش از هزار سال مسلمین را بخواب خرگوشی فرو برد.

بنابراین ریشه انحطاط مسلمین بر می‌گردد به استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی نبوی به اسلام تفسیرگرای فقهی و کلامی و فلسفی و صوفیانه و این امری است که حتی عبدالرحمن بن خلدون تونسلی که در قرن هشتم برای اولین بار در تاریخ مسلمین در کتاب گرانسنگ دو جلدی «مقدمه بر تاریخ العبر» خود از انحطاط مسلمین به صورت جامعه‌شناسانه سخن گفت، در علیت یابی این انحطاط نتوانست ریشه‌یابی علمی بکند؛ و هر چند عبدالرحمن بن خلدون تونسلی به خصوص در جلد دوم کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ العبر» خود سخن از انحطاط مسلمین و رشد سرطانی اسلام فقیهانه به عنوان بسترساز این انحطاط مطرح کرد، ولی در تحلیل نهائی دآوری ما بر این امر قرار دارد که ابن خلدون نتوانست به صورت همه جانبه علت انحطاط جامعه مسلمین از قرن پنجم به بعد را کشف نماید، هر چند که او توانست به عنوان اولین نظریه‌پرداز مسلمان موضوع انحطاط جوامع مسلمین را برای اولین بار کشف و طرح علمی نماید.

بنابراین برعکس آنچه که ابن خلدون تحت عنوان زوال عصیبت در جوامع مسلمین در چارچوب تبیین علت انحطاط مسلمین مطرح می‌کند، از دیدگاه ما عامل اصلی انحطاط جوامع مسلمین به خصوص از قرن دوم هجری به بعد، استحاله اسلام تغییرساز به اسلام تفسیرگرای فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی می‌باشد. لذا در همین رابطه است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در نیمه اول قرن بیستم، با شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» پروژه عقلانی کردن یا راسیونالیزه کردن اسلام، به صورت تطبیقی در دستور کار خود قرار داد.

اقبال با طرح شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» در قرن بیستم نخست می‌خواست در برابر تمامی پروژه احیاگرانه نظریه‌پردازان مسلمان که از قرن پنجم هجری الی زماننا هذا به صورت‌های مختلف می‌خواستند به صورت درون دینی و استشهادی و حداکثر انطباقی وارداتی به کشف عقلانیت تفسیرگرای اسلامی بپردازند، بفهماند که تمامی آن‌ها شیپور را از دهان گشادش نواخته و می‌نوازند، چرا که اسلام تفسیرگرا در چهره‌های مختلف فقیهانه و فیلسوفانه و صوفیانه و متکلمانه آن، برای اقبال چیزی جز نمایش استاتیک از اسلام تغییرساز دینامیک پیامبر اسلام نبوده و نمی‌باشد.

بنابراین اقبال با شعار «بازسازی فکر دینی» خود اعلام کرد که اسلام تفسیرگرای موجود، در چهره‌های متفاوت آن، حاصلی جز ویران کردن اسلام دینامیک پیامبر اسلام نداشته است و به همین دلیل از نظر اقبال تمامی پروژه‌های احیاءگرانه‌ای که خواسته یا می‌خواهند بر این ویرانه از درون، دست به احیاءگری بزنند بیراهه ترکستان را به جای کعبه انتخاب کرده‌اند. در نتیجه در این رابطه بود که اقبال نام پروژه خود را به جای پروژه احیاءگرانه، پروژه بازسازی فکر دینی اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر تعیین کرد، آنهم نه اسلام تفسیرگرای انطباقی فقیهانه و صوفیانه و فیلسوفانه.

علیهذا در همین رابطه بود، که اقبال هم در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود و هم در دیوان و هم در ۱۳۰۰ نامه‌ای که از او باقیمانده است، بزرگترین رسالت خود را چالش با اسلام تفسیرگرای هزار ساله فیلسوفانه یونانی‌زده و فقیهانه تورات‌زده و صوفیانه بودازده هند شرقی می‌دانست. 

ادامه دارد





## اهداف بعث

## پیامبر اسلام ۲۵

به عبارت دیگر تجربه اول همان توحید او بود که جهان‌بینی پیامبر اسلام را تشکیل می‌داد و آن این بود که در همه وجود یک روشنائی واحد احساس کرد که خارج از آن روشنائی و نور نه وجود قابل تکوین می‌باشد و نه وجود برای انسان‌ها قابل شناخت است، از اینجا بود که پیامبر اسلام در کانتکس اصل توحید خداوند را به صورت یک نور واحد که در تمام وجود تجلی می‌کند فهم کرد و در تمام آیات قرآن و حیات نبوی ۲۳ ساله بعد از بعثت تمامی تلاشش این بود تا به تبیین و تفسیر و تشریح و ترویج و تبلیغ این نور واحدی که در فاز حرائی تجربه کرده بود، بپردازد که بیش از هر جا و هر چیز پیامبر این منظور و مقصود خود را در پروژه حج معماری کرده است. در خصوص پروژه حج تا کنون بسیار گفته‌اند و بسیار نوشته‌اند اما نکاتی که در اینجا ما باید به آن گفته‌ها و نوشته‌ها اضافه کنیم اینک:

الف - گرچه پرسوناژ اصلی پروژه حج ابراهیم خلیل می‌باشد اما نباید فراموش کنیم که معمار این پروژه در فرایند بازسازی و بازتعریف نهائی آن خود پیامبر اسلام می‌باشد. بنابراین برای فهم پروژه حج قبل از هر چیز باید به اهداف معمار حج به عنوان متدولوژی شناخت

### ج - هدف سوم بعث پیامبر اسلام پیوند عملی بین جهان‌بینی توحیدی و عدالت اجتماعی و انسانی و تاریخی می‌باشد:

آنچنانکه در درس‌های گذشته بعثت‌شناسی پیامبر اسلام مطرح کردیم، پیامبر اسلام در طول دوران ۱۵ ساله فاز حرائی قبل از بعثت خود توانسته بود توسط تجربه باطنی یا اکسپریانس درونی خود به دو تجربه فربه دست پیدا کند:

۱ - تجربه اول او همان است که قرآن در آیه ۳۵ سوره نور به این ترتیب تبیین می‌کند:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِه كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - خدا نور آسمان و زمین است مثل نور خدا همچون محفظه‌ائی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در شیشه‌ائی قرار داشته باشد و آن شیشه چراغ مانند یک ستاره درخشانی باشد که با روغن زیتون صاف روشن شده باشد و آن روغن زیتون از درخت پر برکت زیتون گرفته شده باشد و آن درخت زیتون نه شرقی باشد و نه غربی در نتیجه آن روغن زیتون آنچنان صاف و قابل احتراق باشد که نزدیک است بدون اینکه آتشی به آن برخورد کند خود به خود روشن شود معلوم است که چنین چراغی با چنین روغنی نورش فوق نور خواهد بود خداوند هر که را که بخواهد به نور خویش هدایت می‌کند خداوند این مثل‌ها را برای فهم مردم می‌زند خداوند به همه چیز داناست.»

۲ - تجربه دوم پیامبر اسلام که در مرحله ۱۵ ساله فاز حرائی قبل از بعثت به آن دست پیدا کرد همانی است که در آیات ۷ و ۸ و ۹ سوره الرحمن به آن اشاره می‌کند:

«وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ - أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ - وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ - آسمان‌ها را برافراشت و بر آن‌ها ترازو نهاد تا شما هم بر ترازو طغیان نکنید و برپا دارید ترازو را و...» این دو تجربه پیامبر اسلام در مرحله فاز ۱۵ سال قبل از بعثت حرائی پیامبر اسلام بود که پیامبر اسلام را پیامبر کرد، چراکه در تجربه اول پیامبر اسلام خداوند را به صورت «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» فهم کرد و در تجربه دوم پیامبر بنای هستی و وجود را بر پایه ترازو و عدالت دریافت.



«یا عِبَادِی» و یا «یا أیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» و غیره تبیین می‌کند که همه دلالت بر شکل عام بشر دارد و در ادامه آن بود که پیامبر اسلام کوشید تا توحید را از فاز اجتماعی انسان به فاز تاریخی ارتقاء دهد؛ لذا در این رابطه بود که پیامبر کوشید در چارچوب بازتعریف و بازسازی پروژه حج این اهداف خود به صورت تاریخی تبیین عملی نماید، بنابراین هر چند پروژه حج به صورت ناتمام قبل از پیامبر اسلام حتی توسط مشرکین مکه با نگهداری بیش از ۳۰۰ بت در خانه کعبه ادامه داشت، کار بزرگی که پیامبر اسلام پس از جامعه سازی و تکوین اسلام تاریخی توسط دینامیزم تکوین قرآن در پروسه ۲۳ ساله نزول وحی نبوی انجام داد، بازسازی و بازتعریف پروژه حج بود.

ب - هدف اولیه و شاید هدف اصلی پیامبر اسلام در بازسازی و بازتعریف پروژه حج این بود تا توسط این پروژه بتواند آن تجربه توحیدی که به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در دوران ۱۵ سال فاز حرائی قبل از بعثت خود حاصل کرده بود را به صورت تاریخی و به صورت عملی تبیین و تعریف حرکتی و عملی و نمایشی بکند؛ لذا در این رابطه بود که در عرصه بازتعریف و بازسازی پروژه حج چه در میقات، چه در طواف، چه در سعی، چه در وقوف عرفات و مشعر و منا، چه در عملیات رمی و قربانی همه جا ما با یک جهتگیری و گوهر و مضمون روبرو هستیم و آن پیوند و اتصال و فهم آن «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم این فهم و تجربه الله به عنوان «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» پیامبر اسلام همان جهان‌بینی توحیدی پیامبر اسلام می‌باشد که این توحید به عنوان جهان‌بینی در بازسازی و بازتعریف پروژه حج توسط پیامبر اسلام مادیت حرکتی و عملی پیدا کرد.

## د - مؤلفه‌های پنجگانه جهان‌بینی توحیدی پیامبر اسلام در آئینه پروژه بازسازی شده حج ابراهیمی:

بنابراین یکی از عرصه‌هایی که پیامبر اسلام در کنار آیات قرآن به تبیین جهان‌بینی توحیدی خود پرداخت پروژه حج است که پیامبر اسلام با به نمایش درآوردن عملی جهان‌بینی توحیدی تجربه کرده خود به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در

حج ابراهیمی توجه کنیم و از زاویه اهداف پیامبر اسلام این پروژه را فهم کنیم نه از زاویه پرسوناژ اصلی این پروژه. دلیل این امر هم آن است که هر چند ابراهیم خلیل از نگاه قرآن و تاریخ «اب الانبیاء» می‌باشد و بنیانگذار توحید است و تمامی انبیاء تاریخ ساز خود را از پیروان آن بنیانگذار می‌دانستند و حلقه‌ای از نهضت تسلسلی او به حساب می‌آوردند و خود پیامبر اسلام بارها و بارها بر پیروی راه ابراهیم تکیه داشت، اما نکته‌ای که نباید از نظر دور بداریم اینکه آنچنانکه شاهد تصویر شخصیت ابراهیم در قرآن که کامل‌ترین متن در این باب در میان کتب دینی می‌باشد هستیم، ابراهیم خلیل با همه عظمتش عملکرد و فونکسیون تنها در عرصه فردی و انسانی و نظری داشته است.

به عبارت دیگر ابراهیم خلیل توانست تنها توحید را در عرصه نظری و انسانی تثبیت کند اما به علت شرایط تاریخی ابراهیم که برمی‌گردد به شرایط تاریخی که بشریت در چهار هزار سال قبل، یعنی ۱۵ قرن قبل از سقراط، ارسطو، افلاطون، کنفوسیوس، لائوتسه و غیره داشته است، ابراهیم خلیل توانائی اجتماعی کردن و تاریخی کردن توحید نداشته است. البته بعد از ابراهیم تنها پیامبری که قبل از پیامبر اسلام تلاش در جهت اجتماعی کردن توحید کرد فقط موسای کلیم بود اما به علت اینکه تلاش جامعه سازانه موسی و داود و سلیمان همگی در چارچوب قوم خاص بنی اسرائیل خلاصه می‌شد، این پروژه اجتماعی کردن توحید توسط موسی و داود و سلیمان ناتمام ماند و حداکثر محدود به یک قوم خاصی به نام بنی اسرائیل شد نه همه بشریت، لذا در این رابطه بود که بزرگترین کاری که پیامبر اسلام در استمرار و ادامه تسلسل نهضت ابراهیمی به انجام رسانید این بود که توحید نظری و فردی و انسانی ابراهیم خلیل را وارد فرایند و فاز اجتماعی و تاریخی کرد آن هم نه اجتماعی قوم خاصی مانند بنی اسرائیل، بلکه اجتماعی همه بشریت در چارچوب فقط انسان بودند خارج از مذهب و نژاد و جغرافیا و غیره.

به همین دلیل مخاطب دعوت پیامبر اسلام در قرآن انسان به ما هو الانسان است که محصور و محدود به مذهب خاص یا نژاد خاص یا جغرافیا و کشور خاص یا جنسیت خاص و قس علی هذا نمی‌شود. به همین دلیل است که پیامبر وقتی در قرآن می‌خواهد مخاطب خود را مشخص کند با شعار «یا أیُّهَا الْإِنْسَانُ» و یا



فرایند ۱۵ ساله فاز حرائی آن را در پنج مؤلفه احرامی، طوافی، سعیائی، وقوفی و رمیائی در پروژه حج به نمایش گذاشت که در اینجا به تبیین آن می‌پردازیم:


۱ - در احرام توسط محصوریت و محدودیت برای «خود» های کاذب انسانی بستر جهت تولد «من» حقیقی انسان که به مثابه کل انسان‌ها می‌باشد، فراهم می‌گردد که این «من» حقیقی متولد شده در محصوریت «خود» های عرصه احرام حج، همان «من» توحیدی یا توحید انسانی می‌باشد که قرآن و پیامبر در سوره شمس با بیان:

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - سوگند به من حقیقی انسان و آنچه که این من حقیقی انسان که به مثابه تمام بشریت است و در هر فردی وجود دارد کمال بخشید - این من حقیقی انسان توسط انواع خودهای فجور و تقوی در هر فردی مشروب و تغذیه می‌شود - پس رستگار شد آن کشاورزی که بتواند بذر من حقیقی خود را توسط بستر تقوی رشد بدهد - و زیانکار گردید آن کشاورزی که بذر من حقیقی‌اش را در خاک فجور پرورش دهد» (سوره شمس - آیات ۷ الی ۱۰).

۲ - در طواف توسط هفت بار گردش بر دور خانه کعبه، از آنجائیکه که هفت نمایش عددی بی‌نهایت است و آن خانه خالی سمبل بی‌نهایت است، لذا پیوند و اتصال با بی‌نهایت توسط توحید وجودی و عشق به نمایش گذاشته می‌شود چراکه آنچنانکه قبلا هم به اشاره در همین سلسله مقالات بعثت‌شناسی پیامبر اسلام مطرح کردیم بزرگترین دغدغه انسان‌ها از آغاز تاریخ تا کنون قرار گرفتن و پیوند و اتصال با خداوند و بی‌نهایت بوده است و همین قرار گرفتن در برابر بی‌نهایت بوده که پیوسته باعث شده تا آنچنانکه قرآن می‌فرماید باعث خشوع در انسان بشود و علت اینکه قرآن را کتاب خشیت نامیده‌اند و خود قرآن در آیه ۲۱ سوره حشر می‌فرماید:

«لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ - اگر این قرآن بر کوه نازل کرده بودیم مسلما او را می‌دیدید که خاشع و از ترس خدا متلاشی می‌شد این مثل‌ها برای همه مردم می‌زنیم تا

شاید به تفکر بپردازند» همین فونکسیون خشیت در برابر مطلق و بی‌نهایت است. یعنی این خشیت در انسان حاصل نمی‌شود مگر زمانی که انسان در برابر بی‌نهایت قرار بگیرد و نسبت به بی‌نهایت احساسی در خودش بکند. به عبارت دیگر تا زمانی که انسان در برابر بی‌نهایت قرار نگیرد و احساس در برابر بی‌نهایت در خود نکند امکان تکوین خشیت در انسان وجود ندارد.

با همه این احوال گرچه فهم بی‌نهایت می‌تواند ایجاد آثار مثبت در انسان بکند تاثیرهای حاشیه‌ای دیگری هم دارد که مهم‌ترین آن‌ها آنچنانکه در سر آغاز این قسمت از بعثت‌شناسی مطرح کردیم واسطه گرائی یا واسطه تراشی که بستر ساز بت‌سازی و بت‌تراشی اصحاب قدرت می‌باشد. در این آفت از آنجائیکه توده‌ها به غلط در خود توان رویارویی یا احساس بی‌نهایت نمی‌بینند، لذا جهت قرار گرفتن در برابر بی‌نهایت تلاش می‌کنند تا توسط واسطه‌ها به تماشاى بی‌نهایت بنشینند که این واسطه‌ها هم می‌تواند انسانی باشد و هم می‌تواند غیر انسانی، به هر حال در هر شکل آن که انجام گیرد این عمل بت‌پرستی می‌باشد. در مرحله طواف، پروژه حج توده‌ها تمرین رویارویی به صورت مستقیم و بدون وجود واسطه‌ها با بی‌نهایت و خداوند می‌کنند که این عمل چیزی نیست جز توحید در عبادت، بنابراین در مرحله طواف حج توحید عبادت توسط تجربه با بی‌نهایت حاصل می‌شود. 

ادامه دارد



## سوره حدید



## مراامننامه حرکت جامعه سازانه مدنه

## پیامبر اسلام

به عنوان مراامننامه حرکت پیامبر اسلام در تند بیچ تاریخ ۲۳ ساله حرکت پیامبر اسلام مطرح و تبیین شده است با این آرایش که ابتدا به علت حساسیت شرایط استخوان سوز جامعه نوپای اسلامی پیامبر اسلام موضوع انفاق مطرح می‌شود که ما در تفسیر دسته دوم آیات سوره حدید به شرح آن پرداختیم، بعد از انفاق در دسته سوم آیات سوره حدید به تبیین موضوع خشوع می‌پردازد و بالاخره در دسته چهارم آیات حدید به تبیین موضوع قسط می‌پردازد.

۲ - خشوع: موضوع خشوع که در این آیه از سوره حدید مورد تبیین قرار می‌گیرد آنچنانکه فوقا اشاره کردیم از نظر قرآن محصول رویارویی با بی‌نهایت فلسفی می‌باشد و اگر بگوئیم که تنها محصول ۱۵ سال فاز حرائی (از ۲۵ سالگی تا ۴۰ سالگی) پیامبر اسلام همین احساس و رویارویی با بی‌نهایت فلسفی یا خداوند بوده است سخنی به گزاف نگفته‌ایم و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم تجربه بی‌نهایت فلسفی وجود پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاز حرائی حیات نبوی ایشان، عالی‌ترین و آشخور تجارب بعدی پیامبر اسلام بوده است و اینکه در سوره قدر و در آیه ۱۸۵ بقره به صورت نزول همه قرآن از آن یاد می‌کند دلالت بر این امر دارد که تجربه بی‌نهایت فلسفی پیامبر اسلام در حرا به لحاظ ارزشی به مثابه تمامی تجارب نبوی ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام است. در این رابطه است که قرآن مکانیزم نزول خود را در دو فرایند

حال با توجه به موارد فوق به تفسیر آیات دسته سوم سوره حدید می‌پردازیم.

«أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ...» کلمه «يَأْنِ» در اصل یانی (مضارعانی) بوده به خاطر حرف لم که کارش جزم دادن است، حرف یاء از آن افتاده و این ماده به معنای رسیدن وقت هر چیز است و خشوع قلب آن تاثیری است که قلب آدمی در قبال رویارویی با بی‌نهایت فلسفی وجود یعنی خداوند به خود می‌گیرد و منظور از ذکر خدا در این آیه هر آیه‌ای از وجود که یادآور بی‌نهایت فلسفی وجود می‌باشد و منظور از «مَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» آیات قرآن می‌باشد که نخستین فونکسیون و تاثیر آن در مخاطب احساس شدن انسان در برابر بی‌نهایت فلسفی وجود دست می‌دهد. بنابراین ظاهر آیه فوق می‌خواهد این حقیقت را بیان کند که‌شان احساس و مخاطب قرار گرفتن انسان با بی‌نهایت وجود بی‌درنگ ایجاد خشوع در انسان می‌کند که این احساس رویارویی با بی‌نهایت فلسفی وجود یعنی خداوند، آنچنانکه در آیه فوق مشاهده می‌شود به دو طریق حاصل می‌شود:

الف - ذکر الله توسط شناخت آیات وجود.

ب - آیات قرآن و لذا در این رابطه است که در ادامه آیه گفته می‌شود «وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ» - کلمه «أَمَدُ» به معنای زمان است که راغب در مفردات می‌گوید. فرق بین زمان و «أَمَدُ» در این است که «امد» لحظه‌ای است که عمر و مهلت چیزی به سر می‌رسد ولی زمان به معنای از آغاز تا انجام عمر آن است. این قسمت از آیه عطف بر جمله «أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» می‌باشد که با مقایسه فونکسیون و تاثیر بی‌نهایت فلسفی در مومنین به حرکت پیامبر اسلام در طول ۱۸ سال قبل از نزول این آیه با تاثیر وحی در اهل الکتاب قبل از بعثت پیامبر اسلام، قرآن می‌خواهد عدم تاثیر آیات قرآن در احساس بی‌نهایت فلسفی وجود در مومنین حرکت پیامبر اسلام را به نقد بکشد که دل‌های مسلمانان به علت پراستیک اجتماعی سخت ۱۸ ساله بعد از بعثت دچار قساوت شده است که این امر باعث شده تا قلب قاسی در مقابل بی‌نهایت فلسفی وجود تاثیر خشوع نداشته باشد و قطعا این عدم خشوع باعث می‌شود که آنچنانکه در پایان همین آیه مطرح شده «وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» و قبل از آن «فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ» عدم احساس رویارویی با بی‌نهایت فلسفی وجود در انسان باعث فسق و قساوت قلب در انسان می‌شود، البته معنای فسق نادیده و پوشاندن بی‌نهایت مطلق وجود به صورت آگاهانه می‌باشد.

برای فهم این آیه باید توجه داشته باشیم:

۱ - خشوع و انفاق و قسط سه هدف فردی و اجتماعی و تاریخی وحی و قرآن و پیامبر اسلام: این آیه که در باب فونکسیون یا تاثیر فردی وحی سخن می‌گوید در یک کلام معتقد است که آنچنانکه فونکسیون اجتماعی وحی، ایثار و انفاق می‌باشد و فونکسیون تاریخی قرآن و وحی، قسط و عدالت است، فونکسیون فردی وحی و قرآن خشوع می‌باشد. بنابراین انفاق و قسط و خشوع سه هدفی است که وحی و قرآن و پیامبر اسلام جهت تحقق آن تلاش می‌کند که این سه هدف در سوره حدید



مطرح می‌کند:

یکی فرایند دفعی که با انزال مشخص می‌شود.

دوم فرایند تدریجی که با تنزیل معرفی می‌گردد.

فرایند انزال همان تجربه بی‌نهایت فلسفی پیامبر اسلام در حرا می‌باشد که با این تجربه، محمد به مرتبه پیامبری رسید و تمامی دستاورد بعدی نبوی پیامبر اسلام معلول همان یک تجربه باطنی بی‌نهایت فلسفی بود. اینکه با چه مکانیزمی پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی توانست به درک و فهم بی‌نهایت فلسفی وجود برسد برای ما تا این زمان از مجهولات می‌باشد فقط تا این اندازه می‌دانیم که پیامبر اسلام با معراج وجودی در غار حرا در این دوران توانست به این مهم دست پیدا کند. البته این هم می‌دانیم که آنچنانکه مولوی می‌گوید:

به معراج برآئید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

این معراج و رویارویی با بی‌نهایت برای همه مسلمانان و همه انسان‌ها ممکن می‌باشد و اگر ممکن گردید، نامش لیل قدر معراج کننده می‌باشد و البته از بعد از تجربه بی‌نهایت فلسفی یا بی‌نهایت وجودی است که خشوع حاصل می‌شود چراکه آنچنانکه دکارت می‌گفت: «من مفهوم بی‌نهایت فلسفی را مطرح می‌کنم تا خودم را تسلیم بی‌نهایت کنم» و خشوع چیزی نیست جز همان تسلیم شدن در برابر بی‌نهایت وجودی. پس از فهم و شناخت بی‌نهایت چراکه انسانی که بی‌نهایت فلسفی را فهم کرد خود را در برابر یک بی‌نهایت وجودی می‌بیند که نخستین فونکسیون این رویارویی با بی‌نهایت خشوع در بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ می‌باشد، همان امری که اگزستانسیالیست‌هایی امثال سارتر از انجام آن وحشت می‌کنند و انجام آن را به مثابه متلاشی و نابود شدن انسان می‌دانند.

۳ - محصول رویارویی با بی‌نهایت فلسفی خشوع یا حیرت، کدامین؟ شکی نیست که از آغازی که بشر تحت هدایتگری انبیاء توانسته است به تجربه بی‌نهایت فلسفی دست پیدا کند، بزرگترین دغدغه‌اش نوع فونکسیون این تجربه در انسان بوده است به طوری که در یک دسته بندی می‌توان به سه نوع فونکسیون مطرح شده اشاره کرد:

نوع اول مربوط به عرفای هند شرقی از بودا تا امروز می‌باشد که تأثیر و فونکسیون بی‌نهایت فلسفی به صورت حیرت مطرح می‌کنند.

کار بی‌چون را که کیفیت نهد

این که گفتیم هم ضرورت می‌دهد

گه چنین بنماید و گه ضد این

جز که حیرانی نباشد کار دین

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست

بل چنین حیران که غرق و مست دوست

آن یکی را روی او شد سوی دوست

و این یکی را روی او خود روی او ست

روی هریک می‌نگر می‌دار پاس

بوک گردی تو ز خدمت روشناس

مولوی - مثنوی - دفتر اول - چاپ نیکلسون - بیت ۳۱۱ - ص ۱۸ - س ۴

زانک بیخود فانیست و ایمنست

تا ابد در ایمنی او ساکن ست

نقش او فانی و او شد آینه

غیر نقش روی غیر اجای نه

گر کنی تف سوی روی خود کنی

ور زنی بر آینه بر خود زنی

وربینی روی زشت آن هم توئی

ور ببینی عیس ۶ مریم توئی

او نه اینست و نه آن او ساده است

نقش تو در پیش تو بنهاده است

چون رسید اینجا سخن لب در بپست

چون رسید اینجا قلم در هم شکست

لب ببند ار چه فصاحت دست داد

دم مزن والله اعلم بالرشاد

بر کنار بامی‌ای مست مدام

پست بنشین یا فرود ا والسلام

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - چاپ نیکلسون - بیت ۲۱۵۶ - ص ۷۲۸ -

س ۱۳

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو

سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو

ور از این بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت

آمدم نعره مزن جامه مدر هیچ مگو

گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم

گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو

من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت

سر بجنابان که بلی جز که به سر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد

گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

ای نشسته تو در این خانه پر نقش و خیال

خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو

گفتم ای جان پدری کن نه که این وصف خداست

گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

مولوی - دیوان شمس - بیت ۲۲۱۹ - ص ۸۳۲ - س ۷

البته در رابطه انسان با این بی‌نهایت وجودی نظریات متفاوتی بین آن‌ها وجود دارد، به طوری که بعضی مانند امام محمد غزالی رابطه بین انسان و آن بی‌نهایت وجودی را به صورت رابطه بین انسان و یک حیوان درنده می‌داند او با تاسی از یک حدیث جعلی اسرائیلیات می‌گوید: «خداوند به داود پیامبر می‌گوید آنچه‌ان از من بترس که انگار از یک حیوان درنده می‌ترسی» و در همین رابطه است که غزالی معتقد است که یک حیوان درنده هنگام شکار اعتنائی به حیوان و تصرع حیوان ندارد و در همین رابطه است که مولوی برای تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت وجود می‌گوید:

پیش شیری آهوئی مدهوش شد

هست او در هستی‌اش روپوش شد

یا

در کف شیر نر خونخواره ایم

غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ائی

نوع دوم مربوط به آگزیستانسیالیست‌های الحادی مثل سارتر است که معتقدند که تجربه بی‌نهایت وجودی و فلسفی باعث متلاشی شدن بی‌نهایت کوچک یعنی انسان می‌شود. بنابراین آگزیستانسیالیست‌های الحادی تجربه بی‌نهایت فلسفی را برای انسان یک امر منفی می‌دانند چرا که تجربه بی‌نهایت فلسفی باعث له شدن انسان در زیر پای بی‌نهایت وجودی می‌شود لذا در این رابطه است که آگزیستانسیالیست‌های الحادی به دلیل اخلاقی به نفی تجربه بی‌نهایت فلسفی می‌پردازند.

نوع سوم مربوط به قرآن و انبیاء ابراهیمی می‌باشد که معتقدند تجربه بی‌نهایت وجودی در انسان ایجاد خشیت می‌کند. به عبارت دیگر خشیت قرآن معلول فهم بی‌نهایت وجودی و فلسفی می‌باشد. خشیت عبارت است از تسلیم بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ وجودی است در آیه فوق از سوره حدید منهای فهم آیات وجود که ذکر خداوند می‌باشند، خود قرآن را هم عامل ایجاد خشیت در انسان می‌داند و در همین رابطه است که در آیه ۲۱ سوره حشر می‌فرماید:

«لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...»  
- اگر این قرآن بر کوه‌ها نازل می‌شد حتی کوه‌ها هم از خشیه خداوند خاشع می‌کرد.»

علت اینکه خود قرآن بسترساز خشیت الهی می‌شود آن است که آنچه‌انکه مطرح کردیم قرآن معلول تجربه بی‌نهایت وجودی و فلسفی پیامبر اسلام در فاز حرائش می‌باشد، بنابراین تبیین مستمر قرآن از

بی‌نهایت وجودی و فلسفی یا خداوند جهت بسترسازی تسلیم انسان به آن بی‌نهایت می‌باشد که این تسلیم در زبان قرآن خشیت نامیده می‌شود، آنچه‌انکه در حدیث قدسی آمده است که:

«كلمه لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی» (عیون الرضا - جلد ۲ - ص ۳۷) و تفاوت حیرت تصوف‌گرایانه مولوی با خشیت قرآن در نوع تسلیم می‌باشد چراکه آنچه‌انکه مولوی در تبیین این تسلیم می‌گوید، تسلیم انسان به بی‌نهایت فلسفی در چارچوب حیرت عبارت است از:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی

زاری از ما نی تو زاری می‌کنی

ما چو نائیم و نوا در ما زتوست

ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست

ما چو شطر نجیم اندر برد و مات

برد و مات ما زتوست‌ای خوش صفات

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی نما

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله مان از باد باشد دم به دم

باد و ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

نقش باشد پیش نقاش و قلم

عاجز و بسته چو کودک در شکم

پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴ - سطر ۲۸ به بعد

اما تسلیم انسان در چارچوب خشیت قرآن برعکس خشیت امام محمد غزالی و مولوی تسلیم حیوان شکار شده در برابر حیوان درنده شکار کننده نیست بلکه قرآن این تسلیم را با ترم تقوی مطرح می‌کند که به معنای سپر می‌باشد نه ترمز. بنابراین از نظر قرآن آنچه‌انکه طرح بی‌نهایت وجودی و فلسفی باعث خشیت در انسان می‌شود این خشیت بسترساز تقوی در انسان می‌گردد، لذا در همین رابطه است که می‌توانیم بگوئیم بزرگترین کشف پیامبر اسلام، خداوند به عنوان بی‌نهایت وجودی و فلسفی می‌باشد که باز از نظر پیامبر اسلام به علت اینکه این بی‌نهایت فلسفی از رگ‌های انسان به انسان نزدیک‌تر می‌باشد، هر انسانی در بستر معراج وجودی خود می‌تواند این بی‌نهایت فلسفی و وجودی را تجربه نماید و در همین رابطه است که پیامبران ابراهیمی با طرح دعا توسط انسان به پیوند وحدت بخش بین آن بی‌نهایت وجود با انسان پرداختند. 

ادامه دارد

