

بهارانِ خجسته باد!

در صفحات دیگر

- ✧ سال نو مبارک باد
- ✧ ایران در سالی که گذشت (سرمقاله)
- ✧ مدل‌های سه گانه استراتژی ۱۵۰ ساله تحول... ۱
- ✧ اصلاحات از کدامین مسیر ۲
- ✧ کار کالا نیست ۲
- ✧ آزادی و دموکراسی ۸
- ✧ روش در گرو نگرش ۴
- ✧ کدامین شریعتی با کدامین اسلام ۲
- ✧ نهج البلاغه علی قرآن ناطق ۳
- ✧ درس هائی از تاریخ ۳

۶۹

اول فروردین ماه ۱۳۹۴ - ۲۱ مارس ۲۰۱۵

نشر مستضعفین

سال نو مبارک باد

حافظ - دیوان دکتر یحیی قریب - ص ۴۵۵ - س ۱

باری نو شدن طبیعت در عرصه بهار باد نوروزی برای آن است تا در صفحه تکرار در وجود دوباره نگاه انسان‌ها را به خود جلب کند چراکه آنچنانکه روسو می‌گوید «پیوسته بیگانگی انسان از خودش در فرار از طبیعت حاصل می‌شود و این انسان هرگز به خویشتن خویش باز نمی‌گردد مگر زمانی که دوباره مانند آغاز وجودش به طبیعت باز گردد» پس بی تردید بازگشت به طبیعت برای انسان بازگشت به گذشته نیست بلکه بالعکس توجه به طبیعت فراهم شدن شرایط جهت توجه به خویش است، با طبیعت خلوت کردن بستر ساز رهایی انسان از خود بیگانه شده در پیکار اجتماعی است.

ای تو در پیکار خود را باخته

دیگران را تو زخود نشناخته

تو به هر صورت که آبی بیستی

که منم این و الله آن تو نیستی

یک زمان تنها بمانی تو زخلق

در غم اندیشه مانی تا به حلق

این تو کی باشی که تو آن واحدی

که خوش و سر مست و زیبا آمدی

مرغ خویشی صید خویشی دام خویش

صدر خویشی فرش خویشی بام خویش

مولوی - دفتر چهارم مثنوی - ص ۲۲۹ - س ۸

پس در بهاران به طبیعت باز می‌گردیم نه برای اینکه در طبیعت بمانیم بلکه تنها برای اینکه از خود طبیعت رسانی بسازیم تا از چاه طبیعت بدر آئیم

شکر ایزد که باقبال کله گوشه گل

نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد

گل‌گذاری ز گلستان جهان ما را بس

زین چمن سایه آن سرو روان ما را بس

بنشین بر لب جوی گذر عمر بین

این اشارت ز جهان گذران ما را بس

بهار آمد بهار آمد بهار مشکبار آمد

نگار آمد نگار آمد نگار بردبار آمد

صفا آمد صفا آمد که سنگ و ریگ روشن شد

شفا آمد شفا آمد شفای هر نزار آمد

ربیع آمد ربیع آمد ربیع بس بدیع آمد

شقایق‌ها و ریحان‌ها و لاله خوش عذار آمد

بهار آمد بهار آمد بهار خوش عذار آمد

خوش و سرسبز شد عالم اوان لاله زار آمد

سمن با سرو می‌گوید که مستانه همی رقصی

بگوشش سرو می‌گوید که یار بردبار آمد

بنفشه پیش نیلوفر در آمد که مبارک باد

که زردی رفت و خشکی رفت و عمر پایدار آمد

صنوبر گفت راه سخت آسان شد به فضل حق

که هر برگ بری چه تیغ آبدار آمد

ببین کان لک لک گویا بر آمد بر سر منبر

که ای یاران آن کاره صلا که وقت کار آمد

مولوی - کلیات شمس تبریزی - غزل شماره ۵۶۹ - ص ۲۵۰ - س ۵ به بعد

دوباره بسان گذشته به تکرار زمین رقصی تمام بر گرد خورشید کرد تا یک بار دیگر در زیر چتر بهار پس از پشت سر گذاشتن زمستان سرد و خاموش دلربائی کند چراکه خورشید مرد است و زمین زن. در سما آنچه او انداخت این می‌پرورد و بدین ترتیب است که با ترنم بهار همراه با نسیم باد نوروزی تمام خفته‌ها بیدار می‌شوند و زمین هرچه را که در دل آبیستن آن شده است بیرون می‌ریزد روز نو و شام نو و باغ نو و حال نو و هر نفس اندیشه نو بدین سان برای همگان حاصل می‌شود و همراه با هیاهوی زنده شدن طبیعت همگان می‌کوشند تا:

سخن در پرده می‌گویم چو گل از غنچه بیرون ای

که بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی

زکوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی

از این باد ار مدد خواهی چراغ دل بر افروزی



مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو

یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو
گفتم ای بخت بخشیدی و خورشید دمید

گفت با این همه از سابقه نومید مشو
دوش رفتم بدر میکده خواب آلوده

خرقه تر دامن سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغبچه باده فروش

گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
شستشویی کن و آنگه به خرابات خرام

تا نگرده ز تو این دیر خراب آلوده
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدر آی

که صفائی ندهد آب تراب آلوده
گفتم ای جان و جهان دفتر گل عیبی نیست

که شود فصل بهار از میناب آلوده؟
گفت حافظ لغز و نکته بیاران مفروش

آه از این لطف به انواع عتاب آلوده
حافظ

بنابراین در بهاران همراه با نسیم باد نوروزی دست از بازیگری
برمی‌داریم و همراه با تمامی وجود در تماشاخانه طبیعت پا به پای
شادمانی‌های مردم به شادی می‌نشینیم تا با فراموش کردن رنج‌ها شعله
زندگی در کنار زیستن با مردم شعله ور سازیم تا سربلندی و سبزی
را از طبیعت وام بگیریم چراکه برعکس آنچه که ارسطوئیان می‌گویند
«طبیعت برای ما موجود نیست» تا تنها تماشاگر یک طرفه آن باشیم
بلکه وجودی است که آنچنانکه ملاصدرا می‌گوید «در پیوند با وجود
ما قرار دارد» و اصلاً وجودی است که پیوسته در حال ساختن وجود
ما می‌باشد.

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد

بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدمها سوی هستی هر زمان

هستت یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروانها دم بدم

در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ

از هزیمت رفته در دریای مرگ

باز فرمان آید از سالار ده

مر عدم را کانچ خوردی باز ده

آنچ خوردی واده ای مرگ سیاه

از نبات و دارو و برگ و گیاه

مثنوی - دفتر اول - چاپ نیکلسون - ص ۹۶ - بیت ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۳

البته آنچنانکه اقبال لاهوری در سر آغاز فصل معرفت و تجربه دینی
کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱ به بعد می‌گوید:

«نیاز ما به طبیعت و جهان کسب پاسخ پنجگانه به پنج سوال مشترک
همه بشریت است که این سوال پنجگانه عبارت است از:»

۱ - خصوصیات و ساختمان عمومی جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم
چگونه است؟

۲ - آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟

۳ - ارتباط ما با این جهان و طبیعت چگونه است؟

۴ - چه مقامی در جهان داریم؟

۵ - با مقامی که ما در این جهان اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری
شایسته و در خور ما است؟

در پاسخ به این پنج سوال مشترک همه انسان‌ها است که علامه محمد
اقبال لاهوری دست ما را می‌گیرد و همراه با قرآن به عرصه طبیعت
می‌آورد و علت توجه قرآن به طبیعت از نظر اقبال در این رابطه
تعریف می‌شود چراکه از نگاه اقبال مهم‌ترین درسی که ما از توجه به
طبیعت حاصل می‌کنیم فهم نظم هندسی و ریاضی بودن خصوصیات
ساختمان عمومی این جهان است چراکه برعکس دیدگاه ارسطو که
معتقد بود که ساختمان عمومی این جهان با زبان طبایع نوشته شده
است، قرآن با فرستادن انسان‌ها به دامن طبیعت و توجه دادن انسان‌ها
به ساختار طبیعت این حقیقت را به انسان‌ها آموزش می‌دهد که زبان
ساختمان این جهان زبان طبایع از پیش تعیین شده به شکل ماهیت نیست
بلکه زبان ساختمان این جهان نوآوری مستمر قانونمند تکاملمند هدفدار
است.

چیست نشانی آنک هستت جهانی دگر

نو شدن حالها رفتن کهنه‌ها

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گرنه وای نظر عالم بی منتهاست

مولوی - دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - س ۷



و به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز

به هر جزئی زکل کان نیست گردد

کل اندر دم زامکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

بنابراین تنها با تکیه وجودی بر طبیعت است که ما می‌توانیم به سوال‌های علامه اقبال لاهوری پاسخ قرآنی بدهیم.

لذا در پاسخ به سوال اول در باب خصوصیات و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، باید بگوئیم که خصوصیت اساسی جهانی که در آن زیست می‌کنیم نظم همگانی حاکم بر این ساختار می‌باشد که به صورت دیالکتیکی در حال شدن یا تکامل می‌باشد، به عبارت دیگر نظم و دیالکتیک و تکامل سه خاصیت عمومی جهانی است که در آن زیست می‌کنیم.

در خصوص سوال دوم علامه محمد اقبال که می‌پرسد، «آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟» باید بگوئیم که در چارچوب پاسخ سوال اول که مطرح کردیم خصوصیات و ساختمان عمومی جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم عبارتند از نظم و دیالکتیک و شدن مستمر یا تکامل می‌باشد، همین خصیصه سه گانه نظم و دیالکتیک و شدن یا تکامل مستمر میانی ثابت در وجود را تبیین می‌کند.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

شاخ آتش را بجنبانی به ساز

در نظر او می‌نماید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می‌نماید سرعت انگیزی صنع

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹

و در پاسخ به سوال سوم اقبال اینکه «ارتباط ما با این جهان چگونه است؟» باید بگوئیم که هر چند اقبال تمامی این کنفرانس‌های تشکیل

دهنده کتاب بازسازی فکر دینی در پاسخ به ۵ سوال مطرح شده در ابتدای فصل اول کتاب یعنی فصل معرفت و تجربه دینی می‌باشد ولی در میان این پنج سوال برای اقبال بیش از هر کدام همین سوال سوم یعنی اینکه «ارتباط ما با این جهان خارج باید چگونه باشد؟» حائز اهمیت است چراکه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم از نظر هگل مدرنیته از زمانی تکوین پیدا کرد که انسان به تعریف مجدد از رابطه خود با جهان خارج پرداخت، بطوریکه تفاوت منظومه اندیشه ارسطو با منظومه معرفت‌شناسی دکارت و کانت و هگل و هایدگر در چگونگی تعریف رابطه انسان با جهان خارج نهفته است.

آنچنانکه در منظومه معرفت‌شناسی ارسطو این ذهن آینه‌ای انسان بستر ساز رابطه یک طرفه و غیر فعال انسان با جهان خارج می‌باشد که فهم و شناخت جهان برای انسان تنها در چارچوب انعکاس عین در ذهن یا موجود در آینه ذهن تکوین پیدا می‌کند و انسان هیچگونه نقشی به جز همان انعکاس انفعالی در شناخت جهان ندارد. اما در منظومه اندیشه دکارت و به ویژه کانت برعکس رابطه یکطرفه بین انسان و جهان منظومه معرفت‌شناسی ذهن آینه‌ای ارسطویی با فعال کردن ذهن پاسیف ارسطویی نقش انسان در عرصه ارتباط با جهان خارج دو طرفه و فعال می‌شود و بدین ترتیب در منظومه معرفت‌شناسی دکارت - کانت با ایجاد انقلاب کپرنیکی در عرصه رابطه انسان و جهان پارادایم ارسطویی موجود - ذهن، بدل به پارادایم جدید ذهن - موجود می‌شود و از اینجا بود که عصر روشنگری یا رنسانس و مدرنیته در غرب شعله ور گردید و بعد در راستای این تحول و انقلاب کپرنیکی در عرصه رابطه انسان و جهان بود که بالاخره توسط هایدگر انقلاب دوم کپرنیکی در کانتکس بین انسان و جهان بوجود آمد.

به این ترتیب که هایدگر آنچنانکه دکارت و کانت کل منظومه یک طرفه ارسطویی را زیر و زبر کردند همین عمل با منظومه دکارت و کانت کرد، یعنی فرایند ذهن - موجود دکارت - کانت را بدل به فرایند موجود - وجود کرد و به این ترتیب این پیوستگی ذهنی را بدل به همبستگی وجودی بین وجود - وجود کرد؛ لذا در این رابطه است که اقبال در پاسخ به سوال سوم یعنی ارتباط ما با جهان چگونه است؟ معتقد به دوران ساز بودن پاسخ به این سوال می‌باشد. به این ترتیب که بشریت برحسب نوع پاسخی که به این سوال می‌دهد عصری جدید بنا می‌کند.

البته از نظر اقبال ارتباط ما با جهان نه یک ارتباط انفعالی آینه‌ای موجود - ذهن ارسطویی است و نه یک ارتباط ذهن - موجود کانتی است، بلکه آنچنانکه میرفندرسکی هم معتقد بود پیوند وجودی و ساختاری ذهن و عین یک پیوند یکدست وجودی می‌باشد که آنچنانکه ملاصدرا نیز معتقد بود این وجود در سیلان مشککه خود صاحب مراتبی از



وجود است که ما به غلط آن را ماهیت می‌نامیم و به آن اصالت می‌دهیم و از آن موجود می‌سازیم و آن را جایگزین وجود می‌کنیم.

ظاهر آن اختران قوام ما

باطن ما گشته قوام سما

پس به صورت عالم صغری توئی

پس به معنی عالم کبری توئی

پس به صورت آدمی فرع جهان

در صفت اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌ائی آرد به چرخ

باطنش باشد محیط هفت چرخ

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۷۶ - س ۱۵

و اما در خصوص پاسخ به سوال چهارم اقبال اینکه «چه مقامی در جهان داریم؟» اقبال پاسخ به این سوال را در عرصه پروسس تکامل وجود برای تبیین پدیده وحی به عنوان اصل هدایتگری در چارچوب حیات و هدفداری می‌دهد و از آنجائیکه از نظر اقبال وحی نبوی در چارچوب مقام انسان در جهان تعریف می‌شود و ختم نبوت از نظر اقبال موضوعی بوده که در عصر رسالت پیامبر اسلام به علت خودویژگی‌های تکامل جدید انسان انجام گرفته است، به این ترتیب از نظر اقبال مقام انسان در جهان یک امر شناور می‌باشد که به موازات پروسس تکامل هدفدار وجود او تعریف می‌شود و هرگز نباید تعریف نهائی و کامل از انسان کرد.

هیچ محتاج می‌گلگون نه ای

ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ائی

ای رخ گلگونه ات شمس الضحی

ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها

باده اندر خم همی جوشد نهان

زاشتیاق روی تو جوشد چنان

ای همه دریا چه خواهی کردیم

وی همه هستی چه می‌جوئی عدم

ای مه تابان چه خواهی کرد گرد

ای که خور در پیش رویت روی زرد

تو خوشی و خوب کان هر خوشی

پس چرا خود منت باده کشی

تاج کرمناسه بر فرق سرت

طوق اعطیناک آویز برت

جوهر است انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض

علم جوئی از کتب‌های فسوس

ذوق جوئی تو زحلوی فسوس

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش

چون چینی خویش را ارزان مفروش

خدمتت بر جمله هستی مفترض

جوهری چون عجز دارد با عرض

بحر علمی در نمی‌پنهان شده

در سه گز تن عالمی پنهان شده

می‌چه باشد با جماع و یا سماع

تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع

آفتاب از ذره کی شد وام خواه

زهراهی از خمره کی شد جام خواه

جان بی‌کیفی شده محبوس کیف

آفتابی حبس عقده اینت حیف

مولوی - مثنوی - دفتر پنجم - ص ۳۳۹ - س ۱۱ به بعد

و اما در پاسخ به آخرین سوال علامه محمد اقبال لاهوری که می‌پرسد «چه اخلاق و رفتاری شایسته و در خور این انسان است؟»، باید بگوئیم تمامی دعاها برای آمین است و هدف بعثت انبیاء آنچنانکه پیامبر اسلام فرمود «انی بعثت لاتمم المکارم الاخلاق» تمام کردن اخلاق مکرمتی در انسان بوده است و این اخلاق چیزی نیست جز آنچه که قرآن در آیه ۹۲ سوره آل عمران در چند کلمه تعریف می‌کند:

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ... - اخلاق چیزی نیست جز آنکه انسان هر آنچه را که بیشتر دوست دارد در راه جامعه انفاق کند»

باشد که در آغاز سال نو در پیوند دوباره با جهان و طبیعت به بازتعریفی مجدد در شناخت ساختمان عمومی جهان و ساختار این ساختمان وجود و ارتباط ما با جهان طبیعت و فهم جدیدی از مقام انسان در این جهان و بالاخره اخلاقی اجتماع مدار دست پیدا کنیم.

سخن در پرده می‌گویم چو گل از غنچه بیرون ای

که بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی

حافظ

بهاران خجسته باد □

سال ۹۳ در شرایطی به پایان عمر خود نزدیک می‌شود و جای خود را به سال ۹۴ می‌دهد که ملت و جنبش و رژیم مطلقه فقهاتی، یکسال بحرانی را پشت سر گذاشتند. آنچنان سال بحرانی که به قول هگل فیلسوف قرن هیجدهم آلمان برای انتقاد از حال، مردم مجبور شده‌اند تا گذشته سیاه بحرانی خود را طلانی کنند و به همین دلیل است که شعار مردم ایران عبارت است از «سال به سال دریغ از پارسال» چراکه گرانی و تورم و رکود و بیکاری و اوج گیری ناهنجاری‌های اجتماعی از قتل و سرقت و اعتیاد گرفته تا طلاق و متلاشی شدن خانواده‌ها باعث به گل نشستن کشتی جامعه ایران شده است.

بحران اداری کشور در سال ۹۳ از افشای بزرگترین فسادهای مالی قرن به قول اسحاق جهانگیری - معاون اول دولت یازدهم - در ادامه فسادهای مالی دولت‌های قبل رژیم مطلقه فقهاتی تحت عنوان پتروپاس و کرسنت و مارین سرویس و شهرام جزائری و بابک زنجانی و قطعات فولاد گرفته تا فساد سه هزار میلیارد تومانی مه آفرید کارآفرین که مبلغ هر کدام از این دزدی‌ها که به صورت مشترک توسط مجلس و دولت و ارباب بانک رژیم مطلقه فقهاتی صورت گرفته است و هر کدام در تامین منابع مالی تبلیغات انتخاباتی خود دست به هر فساد می‌زده و می‌زند به تنهایی دو تا سه برابر کل بودجه کشور در دوران‌های طاغوت و یاقوت می‌باشد بطوریکه اسحاق جهانگیری در ۲۵ آذر ۹۳ اعلام کرد «در باب فسادهای مالی هر چه بگوئیم تنها کمتر از ۵٪ آنچه اتفاق افتاده است می‌باشد» باز در همین رابطه بود که در ۸ تیرماه ۹۳ طیب نیا وزیر اقتصاد دولت یازدهم اعلام کرد که «معوقات بانکی ۱۵۰ هزار میلیارد تومان می‌باشد.»

در خصوص بحران بیکاری در سال ۹۳ طبق اعلام مقامات وزارت تعاون کار و رفاه اجتماعی و طبق آمار رسمی مرکز آمار رژیم مطلقه فقهاتی در پائیز سال ۹۳ منهای ۴ میلیون دانشجوی مشغول به تحصیل که از امسال وارد بازار کار بدون کار ایران می‌شوند و خود یک عامل سونامی ساز می‌باشد، تعداد بیکاران مطلق ۲ میلیون و ۵۲۰ هزار نفر برآورد شده است که از این تعداد یک میلیون و ۵۵۹ هزار نفر فقط جوانان بین ۱۵ سال تا ۲۹ سال می‌باشند.

طبق گفته عادل آذر رئیس مرکز آمار ایران نرخ بیکاری در ایران به اوج بحران رسیده است چراکه از نظر او زمانی که نرخ بیکاری جوانان حداقل دو برابر نرخ بیکاری کلی باشد، نمایش دهنده اوج بحران می‌باشد که البته این مساله در سال جاری به قدری حاد شده است که رئیس دولت یازدهم اعلام کرد «مسئله بیکاری به مراتب از مهار تورم و تحریک بازار برای خروج از رکود و

۱۳۹۳ به نانوائی‌های ایران اجازه داده شد تا قیمت نان را ۳۰٪ افزایش دهند» بطوریکه قیمت یک نان سنگک که بیش از اجرای طرح هدفمندی ۱۰۰ تومان بود به ۸۰۰ تومان رسید و همین امر باعث گردید تا طبق آمار بانک مرکزی رژیم، میزان مصرف خوراکی خانوار ایرانی از ۱۳۹۲ کیلوی سال ۸۲ در سال ۹۳ به ۹۸۱ کیلو در سال سقوط نماید. البته در سال ۹۳ به علت پائین بودن نرخ رشد اقتصادی که حداکثر در برابر رشد منفی ۷٪ دولت دهم و نهم به ۲٪ رسیده است، همچنین به علت رکودی و تورمی بودن اقتصاد ایران در سال ۹۳ که طبق آمار رژیم نرخ تورم در سال ۹۳ به صورت میانگین بالای ۳۰٪ بوده است، همراه با رشد روزافزون بیکاری که طبق آمارهای رژیم به بیش از ۱۵٪ رسیده است و افزایش بودجه جاری به علت سرازیر شدن بودجه جاری به نهادهای حاشیهای رژیم مثل حوزه‌ها و غیره بطوریکه در بودجه سال ۹۳ مبلغ بودجه ۱۸ نهاد حوزه های فقهی ۱۳۰۰ میلیارد تومان می‌باشد و وابستگی بودجه رژیم به نفت در چارچوب کاهش قیمت نفت در شش ماهه دوم سال ۹۳ بطوریکه نفت بشکه‌انی ۱۱۰ دلاری - به یک مرتبه تا مرز ۴۰ دلار سقوط کرد - همراه با رشد روزمره و ساعت مره و ثانیه مره رانت خواری و فسادهای مالی در درون رژیم باعث شده است تا در سال ۹۳ بحران اقتصادی رژیم در راس بحران‌ها قرار بگیرد چراکه رکود تورمی اقتصاد ایران در سال ۹۳ باعث گردید تا دولت نه توان انبساطی داشته باشد و نه توان انقباضی.

به علت اینکه حرکت انبساطی باعث اوج گیری تورم می‌شود و سیاست انقباضی باعث عمیق‌تر شدن رکود و افزایش بیکاری و فقر مردم می‌شود که همین امر باعث نابودی امنیت شغلی و افزایش سطح بهره کشی کارگران و گسترش فقر مطلق در جامعه در سال ۹۳ شده است که محصول اولیه این سیاست اقتصادی گسترش سایه رکود بر صنعت کشور در سال ۹۳ می‌باشد که تا آنجا عمیق گردیده است که ترکان اعلام کرد «وضعیت صنعت کشور در سال ۹۳ در شرایطی است که ما تنها می‌توانیم ادعا کنیم که فقط صنعت پخت آبگوشت و بز باش و قرمه سبزی داریم ولا غیر.»

در عرصه تخریب محیط زیست بحران در سال ۹۳ تا آنجا پیش رفته است که شش استان کشور به علت ورود ریزگردهای بیابان‌های عراق و هور العظیم حتی امکان زندگی کردن عادی برای مردمان ساکن در آن از دست داده است و در این رابطه است که در شرایطی که رژیم مست جشن‌های دولتی ۲۲ بهمن حزب پادگانی خامنه‌انی بود شورش و بست و اعتصاب مردم خوزستان به صورت فراگیر استارت خورد

آنچنانکه رژیم مطلقه را وادار کرد تا از صدر تا ذیل در وسط جشن دولتی ۲۲ بهمن لب به سخن ببرد و از اوج گیری بحران ریزگردها سخن بگویند همان مهمان‌های ناخوانده‌انی که در بستر ۸ سال جنگ بین رژیم فقهانی و حکومت صدام حاصل شده است.

در عرصه سیاسی در سال ۹۳ به علت ظهور هیولای داعش در منطقه - که در مدت دو هفته توانست بیش از ۴۰٪ خاک عراق را به تصرف خود درآورد - و به پشت دروازه‌های بغداد برسد، با به راه انداختن جوی خون شیعه کشی رژیم مطلقه فقهانی ایران را وادار کرد تا با درگیر کردن خود با این هیولا در میدان نبرد عراق و سوریه و لبنان از نمد افتاده کلاهی برای هژمونی خود بر هلال شیعه فراهم بکنند که این موضوع در سال ۹۳ باعث شد تا سرمایه‌های نظامی و اقتصادی مردم محروم ایران در سفره‌های عراقی و سوری و لبنانی تقسیم بشود. اعلام شکست پروژه خانسموز انرژی هسته‌انی رژیم مطلقه فقهانی توسط شعار «نرمش قهرمانانه» خامنه‌انی یکی از سرفصل‌های بارز رژیم مطلقه فقهانی در سال ۹۳ می‌باشد. پروژه‌انی که هم اکنون بیش از ۵۰ هزار کارمند حقوق بگیر دارد و تنها سایت نطنز آن ۶۴ هزار متر مربع وسعت دارد که در عمق ۳۰ متری کوه‌های منطقه با صرف صدها میلیارد دلار ساخته شده است. □

والسلام

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



مدل فرهنگ‌گرا

مدل قدرت‌گرا

مدل فقه‌گرا

۱ - مدل فرهنگ‌گرا:

و کپی آثار انقلاب کبیر فرانسه تلاش می‌کردند تا به خیال خود رنسانس نوینی در جامعه ایران جهت بسترسازی تحول اجتماعی فراهم کنند.

ب - مدل قدرت‌گرا، یا استراتژی و راهبرد دوم جریانی بودند که تحت رهبری سیدجمال الدین اسدآبادی با شعار «این العساکر الجرار» و «ابن السلاطین الجبار» معتقد بودند که با بازگشت به قدرت سیاسی و نظامی مسلمانان قرن چهارم و پنجم دوباره مسلمانان و از جمله جامعه ایران می‌توانند عزت گذشته خود را صاحب شوند.

ج - مدل فقه‌گرا، یا استراتژی و راهبرد سوم جریانی بودند از روحانیت که در حوزه‌های فقه‌ای ایران و نجف تلاش می‌کردند تا توسط اصلاحات فقهی شرایط جهت تحول اجتماعی فراهم کنند. این جریان که از بعد از جنگ بین اخباریون و اصولیون در حوزه‌های فقه‌ای شیعه و شکست اخباریون توسط اصولیون تحت رهبری شیخ مرتضی انصاری تکوین پیدا

تقریباً از نیمه دوم قرن نوزدهم - یعنی از بعد از شکست ایران در جنگ‌های با روسیه - بود که رفته رفته موضوع عقب ماندگی جامعه ایران به لحاظ اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و تاریخی برای روشنفکران و صاحب نظران و اصحاب اندیشه ایرانی مطرح گردید و از این زمان بود که تلاش این پیشگامان نظری، جهت رهائی عینی و ذهنی ملت ایران از این عقب ماندگی تاریخی آغاز شد که در راستای اتخاذ استراتژی یا راهبرد عملی و نظری برای انجام این مقصود بوده که در طول نزدیک به ۱۵۰ سال گذشته تاریخ جنبش اصلاحات ایران، مدل‌های سه گانه مختلفی جهت انجام تحولات در جامعه ایران توسط این پیشگامان جنبش اصلاحات ایران تبیین شده است.

بنابراین گرچه از یک زاویه کلی و عام می‌توانیم این مدل‌های استراتژی انجام تحولات را به سه صورت مدل انقلاب و مدل اصلاحات و مدل رفرم تقسیم بکنیم که مقصود از انقلاب در اینجا تحولات به صورت زیرساختی در چارچوب تغییر ماشین سیاسی دولت می‌باشد، آنچنانکه اصلاحات دلالت بر تحولات تدریجی در چارچوب قدرت سیاسی حاکم می‌کند و رفرم عبارت است از تحولاتی که توسط خود قدرت سیاسی حاکم جهت آب بندی و تثبیت حاکمیت خود از بالا به پایین جامعه تزریق می‌گردد.

اما داستان مدل‌های پیشنهادی تحولات در جامعه ایران تنها به این سه نوع مدل کلی و عام خلاصه نمی‌شده است زیرا به موازات اعتقاد صاحب نظران این عرصه به نسبی و منطقه‌ای و غیر جهانشمول بودن مدل‌های سه گانه عام و کلی فوق مدل‌های منطقه‌ای و نسبی و کنکریته جهت تحقق سه مدل تحول کلی و عام فوق مطرح گردیده است و به همین دلیل است که از همان آغاز حرکت روشنگری در جامعه ایران که از نیمه دوم قرن نوزدهم پس از شکست ایران در جنگ‌های ایران و روسیه در عصر قاجار شروع شد، مدل‌ها یا استراتژی‌های متفاوتی در رابطه با انجام تحولات اجتماعی در ایران مطرح شد بطوریکه در این رابطه در آغاز شروع نهضت روشنگری در ایران قبل از مشروطیت، می‌توان به سه مدل یا سه راهبرد و استراتژی اشاره کرد که عبارتند از:

الف - مدل فرهنگ‌گرا، جریانی بودند که تحت تاثیر انقلاب کبیر فرانسه قرار داشتند و با ترجمه



و بالاخره خمینی بدل به فقه حکومتی و فقه ولایتی و بالاخره با تاسیس شورای تشخیص مصلحت نظام و اعلام قدرت ولایت مطلقه فقیه و اوجب الواجبات دانستن حفظ حکومت و نظام مطلقه فقه‌ای توسط خمینی این روند به عرفی شدن کامل فقه حوزه توسط خمینی انجامید بطوریکه در سال ۶۶ خمینی در اعلام قدرت ولایت مطلقه فقیه مطرح کرد که برای حفظ حکومت فقه‌ای ولی فقیه می‌تواند حکم به تعطیلی عبادات حتی نماز و روزه و حج هم بدهد.

ماحصل اینکه از همان آغاز حرکت نهضت روشنگری در ایران سه استراتژی متفاوت فرهنگ‌گرا و قدرت‌گرا و فقه‌گرا جهت ایجاد تحول اجتماعی در ایران در سه شاخه مختلف دست به کار شدند که انقلاب مشروطیت در سال ۱۲۸۵ شمسی یا ۱۹۰۵ میلادی نخستین محصول و سنتز این جنبش سه مدلی روشنگری در جامعه ایران بود که البته خود انقلاب مشروطیت هر چند محصول و سنتز این نهضت سه مولفه‌ای روشنگری در ایران بود ولی نباید فراموش کنیم که خود این مولود پس از تکوین، باعث تحول کیفی در استراتژی سه گانه نیروی‌های تحول‌خواه جامعه ایران گردید. در این رابطه در خصوص مدل اول یا مدل فرهنگ‌گرا از آنجائیکه از نگاه طرفداران این مدل سلطه سنت سنبر مذهبی و تاریخی بر ذهنیت جامعه ایران عامل اصلی عقب ماندگی ذهنی و عینی جامعه ایران شده است، لذا در این رابطه معتقد بودند تا زمانی که این سلطه سنت سنبر مذهبی و تاریخی بر جامعه ایران توسط استراتژی فرهنگ‌گرا متحول نشود زنجیرهای عقب ماندگی تاریخی از پای ملت ایران باز نمی‌شود و تا زمانی که یک ذهنیت تحول‌خواه و دینامیک جایگزین آن سنت‌های سنبر مذهبی و تاریخی نشود امکان هیچگونه تحول اجتماعی در جامعه ایران چه به صورت زیرساختی و چه به صورت رفرمی وجود نخواهد داشت.

در نتیجه در این رابطه بود که مدل فرهنگ‌گرا برای مقابله کردن با این سنت سنبر مذهبی تاریخی جامعه ایران معتقد به استراتژی انتقال فرهنگ سکولار شده مولود انقلاب کبیر فرانسه به صورت خطی و یک طرفه و انفعالی و کپی برداری و ترجمه شدند که البته از زاویه شناخت درد و بیماری تاریخی جامعه ایران مدل فرهنگ‌گرا درست تشخیص دادند، چرا که حاکمیت اسلام فقه‌ای در طول سه قرن بعد از حکومت صفویه بر ذهنیت جامعه ایران که همراه با ادغام اسلام فقه‌ای و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام روایتی با سنت‌های تاریخی جامعه ایران شد، باعث تکوین این سنت دگماتیسم

کرده بودند، در ادامه توسط خراسانی و بویژه نائینی جوان - قبل از اینکه نائینی به مرجعیت برسد - با کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» گامی تئوریک در این رابطه برداشتند که توسط آن کوشیدند برای اولین بار در تاریخ حوزه فقه‌ای شیعه ساختار یکدست ولایت‌فقه‌ای را به زیر سوال ببرند همان رویکردی در حوزه که مطابق آن اکثریت فقهای شیعه مانند شیخ فضل الله نوری که با علم کردن پرچم مشروعه بر علیه مشروطیت معتقد بودند که:

اولا فقه تماما خارج از اراده مردم باید توسط فقیه حوزه استنتاج و تدوین بشود و هیچ بخش از فقه اعم از عبادات و معاملات شناور نیستند تا خارج از نص و حوزه و روحانیت مردم یا نماینده مردم بتوانند در تدوین آن دخالت بکنند.

در ثانی فقه حوزه یک فقه کامل است که از گهواره تا گور برای انسان و مسلمان برنامه و تکلیف دارد و نیازمند به هیچگونه کسر یا افزایش برون از حوزه نیست تا توسط آن مردم یا نماینده مردم بوسیله قانونگذاری بخواهند تکمیل بکنند و تازه اگر هم بخواهد اجتهادی در عرصه فروع فقهی انجام بگیرد باید حتما توسط حوزه و روحانیت و مجتهد و مرجعیت صورت بگیرد نه مردم و مجالس قانونگذاری مناسی از غرب.

در برابر این اکثریت جزمیت‌گرای فقهی حوزه‌های فقه‌ای شیعه، مدل فقه‌گرای تحول‌خواه حوزه تحت رهبری نائینی جوان با تدوین کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» برای اولین بار به ساختار شکنی فقهی پرداختند و معتقد به بافت دو گانه فقهی در عرصه عبادات و معاملات به صورت نص و غیر نص شدند. به این ترتیب که گفتند عبادت فقهی تغییرناپذیر می‌باشند و جزء ولایت‌فقه‌ای دین هستند و باید طبق نص در حوزه‌های فقه‌ای روحانیت بوسیله مجتهد یا مرجع تدوین گردند، اما بخش معاملات فقه شناور هستند و خارج از دین می‌باشند، لذا می‌توانند از طرف مردم یا نمایندگان مردم در مجالس قانونگذاری که به تائید حوزه‌های فقه‌ای رسیده باشند به صورت قانون تدوین شوند.

بنابراین بدین ترتیب بود که طبق مدل فقه‌گرا فقه حوزه‌های فقه‌ای به دو قسم فقه ثابت و فقه سیال تقسیم شدند که در بخش فقه سیال این‌ها جهت تدوین آن‌ها به مجالس قانونگذاری منتخب مردم اختیاراتی تحت هدایت روحانیت دادند، البته حرکت تحول خواهانه مدل فقه‌گرا صورت روندی داشت، به این ترتیب که بعدا این پروسه توسط محمد باقر صدر

ستبر مذهبی تاریخی گردید در نتیجه این سنت امکان هر گونه تحول نظری و عملی از جامعه ایران گرفته است، از طرف دیگر در همین رابطه در پاسخ به سوال علامه محمد اقبال لاهوری که در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» می‌کند و می‌پرسد، چرا در جوامع مغرب زمین از بعد از عصر روشنگری یا رنسانس انواع مختلف مکتب‌های فلسفی رشد کردند اما در جوامع مسلمان به جز دو مشرب فلسفی اشراقی افلاطونی و مشائی ارسطویی نحله دیگر فلسفی رشد نکرد؟

باید بگوئیم که علت این عدم رشد اندیشه فلسفی در جامعه ایران به خصوص مولود حاکمیت اسلام فقاهتی دگماتیسم از بعد از حکومت صفویه بوده است چرا که اسلام فقاهتی منهای اینکه توسط دگماتیسم ساختاری خود امکان هر گونه اجتهاد و تحول در اندیشه دینی در جامعه ایران را از بین برد و با تحمیل چارچوب تکلیفی و تعبدی و تقلیدی اعمال از گهواره تا گور امکان هر گونه مبارزه حق طلبانه که بسترساز تحول اجتماعی می‌باشد در وجدان ایرانی نابود کرد و از اینجا بود که حاکمیت اسلام فقاهتی بر اندیشه جامعه ایرانی به صورت یک سنت ستبر دگماتیسم، امکان هر گونه تحول ذهنی و عینی از مردم ایران در طول چهار قرن بعد از حاکمیت صفویه گرفته است و جامعه امروز ایران را بدل به جامعه تکلیف زده و تعبدخواه و مقلد و منقاد کرده است و همین عیوب تکلیف زدگی و تعبد طلبی و مقلد و منقاد بودن در ظل اسلام دگماتیسم فقاهتی باعث گردیده است تا در طول چهار قرنی که از صفویه می‌گذرد امکان هر گونه تحول سازماندهی شده و با برنامه و غیر خودجوش و هدفمند از جامعه ایران در اشکال مختلف انقلابی یا اصلاحاتی یا رفرمی گرفته شود و تا زمانی که این سنت ستبر مذهبی و فقاهتی و تاریخی - که مانند بختکی بر اندیشه مردم ایران سوار شده است - از بین نرود، اگر هزار بار دیگر هم در جامعه ایران انقلاب و اصلاحات و رفرم صورت بگیرد نه تنها هیچگونه تحول زیرساختی عینی و ذهنی در جامعه ایران بوجود نمی‌آید، بلکه بر عکس باز آش همان آش است و کاسه همان کاسه و شرایط جامعه ایران هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ فرهنگی بدتر خواهد شد.

آنچنانکه با انقلاب ۵۷ تحت مدیریت اسلام فقاهتی دستاورد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم ایران بازگشت پیدا کرد به دوران ماقبل مشروطیت و تمامی دستاوردهای حداقلی انقلاب مشروطیت هم در قانون اساسی ولایتمدار فقاهتی نابود شد و به هوا رفت و دسپات‌ترین و توتالی‌ترین قانون اساسی تاریخ بشر به قول رادها کریشنان هندی

قانونی که زور و قدرت لباس تقوی و ولایت و فقاہت به تن کرده بود بر مردم مظلوم ایران تحمیل گردید، آنچنان قانون اساسی که امکان هیچگونه تحولی از درون برای آن ممکن نمی‌باشد.

لذا به این ترتیب بود که جریان فرهنگ‌گرا در تشخیص درد تاریخی جامعه ایران درست تشخیص دادند و آنچنانکه آن‌ها معتقد بودند تا زمانی که فرهنگ سنتی و تقلیدی و فقاهتی و تکلیفی مردم ایران دچار تحول ساختاری نشود امکان هیچگونه تحول انقلابی و اصلاحاتی و رفرمی در جامعه ایران وجود ندارد و موفقیت در هر گونه حرکت تحول خواهانه انقلابی یا اصلاحاتی یا رفرمی عینی و ذهنی در جامعه ایران در گرو مقابله با این سنت ستبر اسلام فقاهتی در جامعه ایران می‌باشد چرا که تحول این سنت ستبر فقهی، تقلیدی، تعبدی، تکلیفی، زیارتی، شفاعتی، روایتی، مداحی‌گری و لایتنی بسترساز تولد انسان نو در جامعه ایرانی می‌شود آنچنانکه این انسان نو در جامعه نوین ایرانی می‌تواند حق را جایگزین تکلیف کند و به جای اینکه خود را بدهکار آسمان بداند طلبکار در زمین به حساب آورد و دیگر در چارچوب جهان رازآلود به قیرپرستی و ضریح پرستی و مداحی‌گری نپردازد بلکه آنچنانکه علامه اقبال لاهوری در «کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ترجمه احمد آرام - ص ۲۰۴ - س ۱۳ می‌گوید:»

«و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود از لحاظ روحی ما مسلمانان آزادترین مردمان روی زمین خواهیم بود چراکه 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 شوند لذا بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بازسازی کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورت جزئی آشکار شده آن دموکراسی روحی را که غرض نهائی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گستردن آن بپردازند»، مسلمان ملتزم به دموکراسی روحی در قرن بیست و یکم متولد می‌گردد. به همین دلیل آنچنانکه قرآن در آیه ۱۱ سوره رعد می‌فرماید:

«...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... - خداوند سرنوشت هیچ جامعه‌ائی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود آن جامعه سرنوشت

۲ - آسیب‌شناسی مدل فرهنگ‌گرا:

از نگاه طرفداران مدل فرهنگ‌گرا تمامی دعاها برای آمین است و تا زمانی که این سنت ستبر مکلف پرور و منقاد ساز و مقلد بین و متعبد پرور که در زیر چتر اسلام فقه‌ای از دوران صفویه بر جامعه ایران حاکم شده است دچار تحول ساختاری نشود هر گونه انقلاب و اصلاحات و رفرم در جامعه ایران شیپور را از دهان گشادش نواختن خواهد بود. اما نکته حائز اهمیتی که در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه این مدل گرچه در تشخیص درد تاریخی جامعه ایران درک درستی داشتند ولی در درمان این درد دچار آفت شدند چراکه اشتباه اول آن‌ها این بود که از نسخه انقلاب کبیر فرانسه - مانند مهندس مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش - یک نسخه جهانشمول ساختند و لذا فکر می‌کردند که توسط فرهنگ سکولاریسم می‌توانند اولاً جامعه ایران را سکولار کنند، در ثانی می‌توانند توسط سکولار کردن جامعه ایران مانند فرانسه و اروپا و مغرب زمین جامعه ایران را دچار تحول و تغییر انقلابی یا اصلاحاتی یا رفرمی کنند.

در نتیجه این امر باعث گردید تا کشت آن‌ها در سرزمین ایران محصولی عکس محصول سکولاریسم در مغرب زمین بدهد یعنی برعکس جوامع غرب به جای اینکه تزریق سکولاریسم به ذهنیت جامعه ایران باعث ایجاد جامعه سکولار بشود، جامعه فقه زده و سنت زده و منقاد و مقلد ایران به قول معلم کبیرمان شریعتی در کادر دیالکتیک سور دل به دامن همان مادر یعنی اسلام سنتی و فقه‌ای و زیارتی و شفاعتی و ولایتی پناه برد، در نتیجه توده عوام ایران نسبت به این پیشقراولان تحول‌خواه نا امید و بی اعتماد شدند و برعکس به آن سردمداران اسلام فقه‌ای پناه بردند.

اشتباه دوم مدل فرهنگ‌گرا این بود که این‌ها در راستای سکولار کردن ذهنیت جامعه ایران برعکس سیر سکولار کردن مغرب زمین که مسیر سکولار ابتدا از تحول در اندیشه و عقلانیت فلسفی توسط بیکن و دکارت و کانت و غیره شروع شد و به موازات تحول در عقلانیت

فلسفی به تحول در عقلانیت کلامی و عقلانیت علمی و غیره دست پیدا کردند، مدل فرهنگ‌گرا در جامعه ایران تا زمان محمد علی فروغی که نخستین کتاب فلسفی «سیر حکمت در اروپا» تدوین و تألیف و ترجمه کرد، هیچ‌گونه اثر تحول زای فلسفی کانت و دکارت و بیکن و غیره نه تنها تألیف نکردند بلکه حتی ترجمه هم نشد و به همین دلیلی در شرایطی که غرب در زیر چتر روشنگری عقلانیت فلسفی بیکن و کانت و دکارت و غیره دچار رنسانسی همه جانبه شده بودند هنوز ذهنیت جامعه ایران گرفتار عقلانیت فقه‌ای دگماتیسم حوزه‌های فقهی بود و عقلانیت فلسفی افلاطونی و ارسطویی که از قرن چهارم با فارابی و ابن سینا وارد حوزه‌های فقه‌ای شده بود و به وسیله ملاحادی سبزواری در آن شرایط تبلیغ می‌شد، کشتی عقلانیت فلسفی جامعه ایران را به گل نشانده بودند، بنابراین همین اشتباه دوم مدل فرهنگ‌گرا باعث گردید تا حرکت سکولار خواهانه آن‌ها در عرصه علمی و سیاسی هم نتواند به نتایجی دست پیدا کند.

اشتباه سوم مدل فرهنگ‌گرا این بود که تحلیلی مشخص و کنکری از جامعه ایران نداشتند یعنی حتی تحلیل آن‌ها از جامعه ایران هم اقتباس یافته از تحلیل روشنفکران مغرب زمین در قرن هفدهم و هیجدهم میلادی از جوامع غربی بود چراکه از آنجائیکه روشنفکران غربی در قرن هفدهم و هیجدهم به درستی مشکل جوامع مغرب زمین را در اسکولاستیک قرون وسطایی یعنی حاکمیت کلیسا و مناسبات فئودالیسم می‌دانستند، می‌کوشیدند توسط سکولاریسم و لیبرالیسم به جنگ اسکولاستیک و مناسبات فئودالیسم حاکم بر ذهن و عین جوامع مغرب زمین بروند، اما هر چند جامعه ایران در آن شرایط گرفتار اسلام فقه‌ای و مناسبات زمین داری بود، ولی نباید فراموش کنیم که جامعه دینی ایران در آن شرایط معتقد به اسلام بود اما جوامع دینی مغرب زمین معتقد به مسیحیت کلیسایی اسکولاستیک زده بودند و همین تفاوت بود که مسیر تحول فرهنگی در مغرب زمین با مسیر تحول در ایران دچار اختلاف و تفاوت می‌کرد و لذا همین امر باعث گردید تا تکیه جریان تحول‌خواه فرهنگی در ایران بر استراتژی سکولاریزه کردن فونکسیون عکس مغرب زمین به بار آورد. □

ادامه دارد

اصلاحات از کدامین مسیر؟

نجات اسلام از انحطاط در بستر نجات مسلمین؟

یا نجات اسلام قبل از مسلمین از انحطاط؟

یا نجات مسلمین قبل از اسلام از انحطاط؟



۲ - اصلاح اندیشه دینی در جامعه دینی بستر ساز تمامی اصلاحات، انقلابات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است:

حال پس از این مقدمه موضوع دیگری که در همین جا و در همین رابطه مطرح می‌شود اینکه این اصلاحات دینی در جامعه ایران چگونه و با چه مکانیزمی باید انجام گیرد؟

برای پاسخ به این سوال باید قبل از این به آفت‌شناسی دین اسلام در طول تاریخ بیش از چهارده قرن گذشته آن پردازیم چراکه به موازات نوع پاسخی که ما به آفت‌شناسی دین اسلام در بیش از چهارده قرن گذشته تاریخی آن بدهیم، می‌توانیم به سوال اول یعنی مکانیزم اصلاحات اندیشه دینی در ایران پاسخی مناسب بدهیم. در خصوص موضوع اصلاحات اندیشه دینی از قرن اول هجری این موضوع در دستور کار پیشگامان دینی و مذهبی قرار گرفت چراکه به موازات وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ با از سرگیری فتوحات پی در پی خارجی، مسلمان نتوانستند به دینامیزم اسلام تاریخی آنچنانکه پیامبر اسلام به آن اعتقاد داشت مادیت نظری ببخشند و با شعار «حسبنا کتاب الله» عمر - خلیفه دوم مسلمین - تقریباً دینامیزم اسلام تاریخی پیامبر اسلام تعطیل گردید و اسلام ارتدوکس جایگزین اسلام تاریخی پیامبر اسلام شد که در طول ۲۳

از نظر هگل در یک جامعه دینی تمامی اصلاحات و انقلابات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی از کانال اصلاحات اندیشه دینی ممکن می‌باشد و بدون انجام اصلاحات اندیشه دینی در یک جامعه دینی امکان هیچگونه رفرم و اصلاحات و انقلابات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی نخواهد بود و به عبارت دیگر تا زمانی که ما در یک جامعه دینی اقدام به تحول و اصلاح اندیشه دینی نکنیم، هر حرکتی مجبور به برگشت به عقب می‌باشد و در همین رابطه است که کارل مارکس سخت‌ترین و مشکل‌ترین کار را نقد اندیشه دینی در یک جامعه دینی می‌داند، چراکه برای نقد اندیشه دینی در یک جامعه دینی، ما باید باورهای اعتقادی مردم آن جامعه را به چالش بکشیم.

برای نمونه از آنجائیکه جامعه ایران یک جامعه دینی می‌باشد حال اگر به این موضوع به عنوان یک اصل پیشفرض اعتقاد داشته باشیم، نخستین حقیقتی که در این رابطه هر پیشگام مستضعفین یا روشنفکر یا نواندیش دینی باید به آن ایمان و اعتقاد پیدا کند اینکه، تمامی اصلاحات و انقلابات و رفرم‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی در کشور ما در گرو انجام اصلاحات اندیشه دینی می‌باشد و بدون اصلاحات اندیشه دینی در جامعه ایران هر حرکتی مجبور به شکست خواهد بود. آنچنانکه بیش از صد سال است که روشنفکران و نواندیشان دینی و پیشگامان مردم ایران این حقیقت را تجربه کرده‌اند و با وجود سه تحول بزرگ مشروطه ۱۲۸۵، نهضت مقاومت ملی دهه ۲۰ تا سال ۳۲ و انقلاب بهمن ماه ۵۷ این جامعه بیش از یک قرن با سه تحول بزرگ سیاسی هنوز نتوانسته کوچک‌ترین تحول ساختاری در عرصه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی صاحب شود. زیرا پیشقراولان و پیشگامان این تحولات سه گانه صد ساله گذشته ایران؛

اولا نتوانستند بفهمند که جامعه ایران یک جامعه دینی است.

ثانیا از آنجائیکه جامعه ایران یک جامعه دینی است، تمامی تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی این جامعه می‌بایست در بستر اصلاحات اندیشه دینی صورت بگیرد و تا زمانی که ما در جامعه ایران نتوانیم به یک اصلاحات اندیشه دینی دست پیدا کنیم هر گونه حرکت و اقدامی در این جامعه محکوم به شکست خواهد بود.



حیات نبوی خود کوشید جهت حیات اسلام بعد از مرگ خودش به تبدیل اسلام نبوی به اسلام تاریخی بپردازد که این امر با تعطیلی دینامیزم اسلام تاریخی به بن بست رسید و با جایگزین شدن اسلام ارتدوکس به جای اسلام تاریخی بود که آفت اسلام یکی پس از دیگری بارز شدند که از جمله آنها می‌توانیم به این آفت‌ها اشاره کنیم:

۱ - آفت کلامی اسلام که با غلبه کلام اشعری‌گری ظهور و بروز کرد.

۲ - آفت ارتدوکس فقهی در اسلام بود که از زمان تکوین خواجه - در جنگ صفین - اسلام فقاهتی بسان یک آفت جان اسلام نبوی را بیمار کرد.

۳ - آفت سوم آفت فلسفه‌گرایی بود که از زمان حاکمیت عباسیان - به خصوص مامون عباسی - با سرازیر شدن ترجمه فلسفه یونانی و ارسطویی مانند یک سرطان به جان اسلام نبوی افتاد.

۴ - آفت چهارم آفت تصوف‌گرایی یا تصوف زدگی بود که از قرن دوم با ورود تصوف هند شرقی به جامعه مسلمان این بیماری به جان اسلام نبوی افتاد.

در رابطه با این چهار آفت بود که اسلام نبوی دچار انحطاط شد و همین انحطاط اسلام نبوی توسط کلام اشعری و فلسفه ارسطویی و فقه ارتدوکسی فقهیان و تصوف هند شرقی بود که رفته رفته مسلمانان از قرن ششم دچار انحطاط شدند و در واکنش به این انحطاط اسلام بود که از همان قرن اول هجری توسط امام علی و بعد امام حسین موضوع اصلاح اندیشه دینی در دستور کار پیشگامان دینی قرار گرفت. آنچنانکه دیدیم که منهای امام علی، خود امام حسین در وصیت نامه به برادرش محمد بن حنفیه علت قیام خود را اصلاح اندیشه دینی اسلام نبوی اعلام کرد و در ادامه این نهضت اصلاحات اندیشه دینی امام علی و امام حسین بود که در قرن پنجم امام محمد غزالی با شعار «احیاء دینی» گامی در این رابطه برداشت.

اشکال غزالی در این بود که گرچه او انحطاط اسلام را درست تشخیص داده بود اما آفت دینی و راه حل اصلاحات اندیشه دینی به درستی نتوانست پاسخگو باشد چرا که از نظر غزالی علت انحطاط اسلام غلبه اسلام ارتدوکس فقهی و اسلام فلسفی یونانی بود ولی پاسخی که غزالی به این سوال داد می‌خواست توسط اسلام اشعری‌گری و اسلام تصوف زده هند شرقی با شعار اخلاق اسلامی به نجات اسلام آفت زده فقاهتی بپردازد که این امر باعث گردید تا غزالی در این رابطه گرفتار

شکست بشود و آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید حتی غزالی مدعی مخالف با اسلام فلسفی ارسطو در حرکت احیاگرانه خود به آفت اندیشه ارسطو مبتلا شد؛ لذا غزالی نتوانست اندیشه خودش که گرفتار سه آفت تصوف زده هند شرقی و فلسفه زده یونانی و آفت کلامی اشعری‌گری بود، نجات دهد و بر پایه سه آفت فوق اندیشه غزالی بود که حرکت احیاگرانه ضد فقاهتی غزالی تحت لوای اسلام اخلاقی گرفتار شکست و بن بست شد.

بعد از غزالی نهضت اصلاح گرایانه اندیشه دینی اسلام به عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی افتاد که از آنجائیکه ابن خلدون در قرن هشتم یعنی سیصد سال بعد از غزالی و سیصد سال بعد از انحطاط تمدن اسلامی که اوج قدرت آن در قرن چهارم و پنجم بود می‌زیست این امر باعث گردید تا به رای ابن خلدون - برعکس غزالی - در قرن هشتم بیش از اینکه انحطاط اسلام مطرح باشد انحطاط مسلمانان مطرح گردد؛ لذا در این رابطه بود که ابن خلدون برای اولین بار در تاریخ مسلمانان در قرن هشتم موضوع انحطاط مسلمانان در کتاب گرانسک «مقدمه تاریخ» خودش مطرح کرد و برعکس غزالی، ابن خلدون جامعه مسلمانان را مورد آفت شناسی جهت فهم عوامل انحطاط مسلمانان قرار داد و در این رابطه بود که پاسخی که ابن خلدون جهت نجات مسلمانان از انحطاط پیشنهاد کرد این بود که مانند غزالی عامل انحطاط اسلام نبوی را همان غلبه اسلام ارتدوکسی فقهی تشخیص داد ولی برعکس غزالی که به اسلام تصوف زده هند شرقی و اسلام ارتدوکسی اشاعره پناه برد، ابن خلدون عامل انحطاط جامعه مسلمانان نفی عصبیت اجتماعی تشخیص داد ولی عامل انحطاط اسلام نبوی غلبه اسلام فقهی ارتدوکسی دانست، لذا در این رابطه بود که ابن خلدون برای مقابله با اسلام ارتدوکس فقهی معتقد به سکولار یا عرفی کردن امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و غیره گردید.

پس از ابن خلدون با ورود اندیشه انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی و تحول جهانی پروسس تکوین بورژوازی و سرازیر شدن این دستاورد عینی و ذهنی انقلاب کبیر فرانسه و بورژوازی به مشرق زمین و مسلمانان و جامعه ما، موضوع اصلاحات اندیشه دینی به جد در دستور کار پیشگامان دینی و روشنفکری و نواندیشان دینی قرار گرفت که سر سلسله جنابان این نهضت در نیمه دوم قرن نوزدهم سیدجمال الدین اسدآبادی بود که به موضوع انحطاط مسلمانان و انحطاط اسلام واقف شد و در این رابطه بود که پاسخی که به این دو انحطاط داد - گرچه هر دو غلط بود - ولی همین نهضت سیدجمال باعث اعتلای دوباره حرکت اصلاح اندیشه دینی بعد از انقلاب کبیر فرانسه و پیدایش

بورژوازی جهانی گردید. سیدجمال عامل انحطاط مسلمین در برابر غرب ضعف قدرت نظامی حکومت‌های کشورهای اسلامی تشخیص داد و در خصوص عامل انحطاط اسلام، او عامل انحطاط اسلام را تصوف زدگی تشخیص داد؛ لذا در این رابطه بود که سیدجمال جهت مقابله با انحطاط مسلمین کوشید که با تماس با حکومت‌های مستبد و توتالیتر و ضد خلقی، آن‌ها را جهت تقویت بنیه نظامی خودشان تشویق نماید که صد البته در این امر شکست خورد و در خصوص نجات انحطاط اسلام از تصوف زدگی، سیدجمال به فلسفه ارسطویی و یونانی و علم سیانس قرن نوزدهم پناه آورد که هر دو نگرش انطباقی سیدجمال به فلسفه یونان و علم سیانس باعث گردید تا سیدجمال در حرکت دوم خودش که نجات انحطاط اسلام بود، مانند حرکت اولش گرفتار شکست فاحش بشود.

ولی با همه این احوال پرچم اصلاحات و تحولات سیدجمال جهت مقابله با انحطاط مسلمین و انحطاط اسلام در قرن نوزدهم بیش از صد سال بعد از انقلاب کبیر فرانسه و غلبه بورژوازی بر فئودالیسم در غرب، در جامعه مسلمین توسط محمد عبده و رشید رضا و کواکبی برافراشته بود، تا این پرچم در قرن بیستم به اقبال لاهوری رسید.

پاسخی که اقبال لاهوری به دو موضوع انحطاط مسلمین و انحطاط اسلام داد برعکس پاسخ سیدجمال بود. هر چند او خود را پیرو حرکت اصلاح طلبانه سیدجمال اعلام کرد، اما تفاوت راهبردی بین سید جمال و اقبال در این بود که سیدجمال در آغاز حرکتش از انحطاط مسلمین به انحطاط اسلام رسید ولی راه حلی که او در راه نجات مسلمین از انحطاط ارائه داد با راه حل اقبال متفاوت بود، چراکه سیدجمال معتقد بود که انحطاط مسلمین جدا از نجات از انحطاط اسلام از طریق تقویت عساکر و ارتش‌های کشورهای مسلمین توسط همان حکومت‌های فاسد قابل انجام است. البته آبخور این اعتقاد از آنجا بود که سیدجمال به جای تکیه بر مدرنیته عقلانی و فلسفی و مدرنیته سیاسی و اجتماعی انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی انگلیس بر مدرنیته ابزاری تکیه کرد که نسبت به مدرنیته عقلانی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی صورت معلول داشت و امکان انجام آن بدون مدرنیته عقلانی و سیاسی و اجتماعی نمی‌باشد.

لذا در این رابطه بود که سیدجمال راه نجات مسلمین را از انحطاط تکوین ارتش‌ها یا عساکر قدرتمند می‌دانست آن هم توسط آن دستگاه‌های حکومت فاسدی که همه چیز برای منافع خود می‌خواستند؛ لذا در این رابطه بود که این حکومت‌های فاسد، سیدجمال را مانند توپ فوتبال به

یکدیگر پاس می‌دادند. بعد از شکست از این استراتژی بود که سیدجمال رفته رفته پی برد که از طریق دستگاه‌های فاسد حکومتی امکان نجات مسلمین نیست باید از مردم شروع کرد، لذا از این مرحله بود که او به دنبال مکانیزم تحول مردم مسلمان گرفتار انحطاط افتاد و از آنجا بود که به اسلام به عنوان عامل تحول‌ساز توده‌ها رسید. البته سیدجمال تا پایان عمر حتی در حد این خلدون هم نتوانست در راه نجات اسلام از انحطاط گام بردارد و اصلاً در دستگاه سیدجمال آنچه مطرح بود انحطاط مسلمین بود تا انحطاط اسلام.

لذا در همین رابطه بود که حتی در مرحله دوم حرکتش معتقد بود که توسط اسلام فلسفی یونانی زده و یا اسلام انطباقی سیانسی می‌توان به اسلام سلفیه اولیه دست پیدا کرد. البته برای شاگرد او محمد عبده یا رشید رضا و کواکبی موضوع برعکس سیدجمال بود، چراکه آن‌ها برعکس سیدجمال از انحطاط مسلمین به انحطاط اسلام رسیدند و در این رابطه بود که برعکس سیدجمال معتقد شدند که نجات مسلمانان در گرو نجات اسلام می‌باشد و برای نجات اسلام بود که آن‌ها شعار سلفیه خودشان را در کادر «بازگشت به قرآن» مطرح کردند.

نوبت به علامه محمد اقبال که رسید اوضاع کاملاً تغییر کرد چراکه گرچه اقبال مانند سیدجمال و مانند ابن خلدون از انحطاط مسلمین شروع کرد و مانند شاگردان سیدجمال از انحطاط مسلمین به انحطاط اسلام رسید و مانند آنها به این اصل رسید که نجات مسلمین در گرو نجات اسلام می‌باشد، اما تفاوت کیفی که اقبال با سیدجمال و شاگردانش داشت اینکه به دو مقوله انحطاط مسلمین و انحطاط اسلام یا نجات مسلمین و نجات اسلام به صورت مکانیکی نگاه نکرد بلکه برعکس برای اولین بار اقبال این دو مقوله را در پیوند با یکدیگر مورد مطالعه قرار داد، یعنی معتقد گردید که تنها در بستر مبارزه نجات بخش مسلمین از انحطاط است که ما می‌توانیم به نجات اسلام دست پیدا کنیم و اصلاً جداسازی نجات مسلمین و نجات اسلام از انحطاط به صورت مکانیکی امری غلط می‌باشد.

البته کار بزرگ یا بهتر است که بگوئیم کشف بزرگ دیگر علامه محمد اقبال لاهوری در این بود که در خصوص انحطاط و آفت زدگی اسلام برعکس غزالی و ابن خلدون و عبده، اقبال عامل انحطاط اسلام را در مرحله اول در تعطیلی دینامیزم اسلام تاریخی توسط تعطیلی اجتهاد در اصول و فروع دین تشخیص داد، لذا در این رابطه بود که اقبال قبل از اینکه مانند عبده و رشید رضا به صورت مکانیکی جهت تحقق شعار سلفیه به سمت قرآن بیاید، ابتدا مانند شاه ولی الله دهلوی از علم

کلام شروع کرد چراکه از نظر اقبال تا زمانی که تکلیف ما با مقولات فربهی مثل وحی، خدا، ختم نبوت و ولایت، دینامیزم اسلام تاریخی و اجتهاد در اصول و فروع و اصل حرکت در اسلام و غیره - که همگی اینها جزو علم کلام می‌باشند - مشخص نشود امکان فهم شناخت قرآن و اسلام تاریخی وجود ندارد؛ لذا در این رابطه بود که اقبال در ادامه حرکت شاه ولی الله دهلوی شعار احیاء علم کلام داد که نزدیک به هزار سال بود که در تاریخ اسلام تاریخی تعطیل شده بود و در کانتکس احیاء علم کلام بود که اقبال شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» داد.

از نظر اقبال شعار «احیاء فکر دینی در اسلام» به جای شعار «بازسازی فکر دینی» آنچنانکه غزالی و عبده سر می‌دادند امری غیر ممکن می‌باشد، تنها شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» در این زمان ممکن می‌باشد و می‌تواند باعث نجات مسلمین از انحطاط بشود. به عبارت دیگر از نظر اقبال نجات اسلام تاریخی از انحطاط تنها در چارچوب بازسازی اسلام تاریخی ممکن می‌گردد نه توسط احیای اسلام مجرد چراکه احیای اسلام مجرد بستر ساز نجات تاریخی از انحطاط نمی‌شود. البته طرح این نکته در این جا خالی از عریضه نمی‌باشد که بگوئیم که تفاوت احیاء اسلام با بازسازی اسلام در این می‌باشد که در احیاء اسلام آنچنانکه عبده و غزالی معتقد بودند بازسازی اسلام از طریق درون دینی صورت می‌گیرد یا اسلام توسط خود اسلام بازسازی می‌شود که این امر از نظر اقبال امری غیر ممکن می‌باشد، اما در بازسازی اسلام آنچنانکه سیدجمال و خود اقبال و معلم کبیرمان شریعی معتقد بودند بازسازی اسلام توسط دو معرفت درون دینی و معرفت برون دینی انجام می‌گیرد که هر دو جزو معرفت بشری می‌باشند.

از اینجا بود که برای دستیابی به امر بازسازی اسلام تاریخی به جای احیاء اسلام، می‌بایست بدوا وضعیت خودمان را در بستر علم کلام با معرفت بشری - که از نظر اقبال بزرگترین دستاورد قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد - با طرح طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری در برابر تنها منبع قبلی معرفت بشری که همان وحی یا معرفت دینی بود، مشخص نماییم. به عبارت دیگر از نظر اقبال برعکس عبده و غزالی بدون معرفت بشری امکان بازسازی اسلام تاریخی نیست و بازسازی کردن اسلام توسط معرفت درون دینی به صورت انحصاری منهای معرفت بشری باعث گرفتار شدن در دایره اسلام ارتدوکسی به صورت اسلام فقهاتی حوزه یا اسلام کلامی اشاعره یا اسلام تصوف زده هند شرقی می‌شود.

از اینجا بود که اقبال بنیانگذار یک فرایند جدید در ادامه راهی شد که از

یک طرف توسط غزالی و محمد عبده در راه نجات اسلام از انحطاط به انجام رسید و از طرف دیگر در ادامه راهی که از ابن خلدون تا سیدجمال در راه نجات مسلمین از انحطاط بود به انجام رسانید. به عبارت دیگر اقبال با حرکتش در راه نجات از انحطاط اسلام و مسلمین دو مشرب تاریخی نجات اسلام قبل از مسلمین از انحطاط غزالی تا عبده و مشرب نجات مسلمین قبل از اسلام ابن خلدون تا سیدجمال را به هم در آمیخت و معتقد به نجات اسلام از انحطاط در بستر نجات مسلمین از انحطاط شد.

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سرو کاری ندارد

که دهقانیش برای دیگری کشت (نجات مسلمین از انحطاط)

نقش قرآن چونکه در عالم نشست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمراست

این کتابی نیست چیز دیگر است

چونکه در جان رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

با مسلمان گفت جان در کف بنه

هر چه از حاجت فزون‌داری بده (نجات اسلام از انحطاط)

البته راهی که اقبال بنیانگذار آن بود توسط معلم کبیرمان شریعی دنبال شد، چراکه شریعی در عرصه مبارزه اجتماعی جهت نجات مسلمین از انحطاط بود که به کشف بزرگ خود رسید و آن اینکه نجات مسلمین از انحطاط وجود ندارد مگر زمانی که ما بتوانیم توسط خودآگاهی در جامعه دینی مسلمین ایجاد اصلاحات بکنیم، چراکه از نظر شریعی آنچنانکه هگل می‌گفت در یک جامعه دینی هر گونه اصلاحات و انقلاب اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی تنها از کانال دین ممکن می‌شود و لذا به این ترتیب بود که شریعی شناخت اسلام تاریخی در راستای ایجاد تحول ساختاری در جامعه مسلمین هم وظیفه پیشگام معتقد به اسلام تاریخی دانست و هم وظیفه هر روشنفکری غیر مسلمانی که معتقد به تحول ساختاری باشد. □

والسلام

نیست

در حاشیه تعیین حداقل دستمزد سالانه کارگران توسط شورای عالی کار در سال ۹۴

۲ - روش مبارزه با فرایند کار کالائی در نظام سرمایه‌داری توسط پرولتاریای صنعتی:

کار ارزان و ایجاد رقابت در بازار نیروی کار برای سرمایه‌داری کشورهای متروپل بود که این همه باعث شد تا بورژوازی غرب از انگلستان تا آمریکای شمالی با تبدیل کار کالای طبقه زحمتکش کشورهای غربی را در زیر چرخ نظام استثمارگرانه و ضد انسانی خود له کنند و مانند دو جنگ بین الملل اول و دوم که بیش از ۵۰ میلیون نفر از مردم مغرب زمین در آتش رقابت بازار سرمایه‌داری غرب زنده و زنده سوختند. طبقه پرولتاریای صنعتی غرب از آغاز تکوین سرمایه‌داری صنعتی متروپل در بازار رقابت کار - کالا آنچنانکه چارلی چاپلین در فیلم «عصر جدید» به نمایش گذاشت در زیر چرخ نظام استثمارگرانه سرمایه‌داری مغرب زمین له شدند.

به هر حال بطوریکه کارل مارکس در توصیف نظام سرمایه‌داری مطرح کرد، بورژوازی صنعتی غرب از آغاز تکوین خود کوشید تا تمام جهان را بر سان خود بسازد معنای این جمله عمیق و دوران ساز کارل مارکس چیزی جز این نیست که سرمایه‌داری در چارچوب رقابت در بازار، برای کسب هر چه بیشتر سود خود می‌کوشید تا تمامی مظاهر اقتصادی

دومین مشخصه طبقه پرولتاریای صنعتی، رشد برق آسای این طبقه در چهارچوب سونامی رشد صنعتی و تکنولوژی و مدرنیته در مغرب زمین بود. از آنجائی که این رشد کمی طبقه پرولتاریای صنعتی در عرصه‌تان سیته یا تمرکز جمعی پرولتاریا بر عکس مناسبات ماقبل سرمایه‌داری همراه با تمرکز پرولتاریای صنعتی در کارخانه و کارگاه بود، این همه باعث گردید تا پدیده نوظهور پرولتاریای صنعتی در مغرب زمین در کمتر از یک قرن بدل به یک طبقه فراگیر در کشورهای صنعتی از انگلستان تا آمریکای شمالی بشود. خود همین پتانسیلتان سیته یا تمرکز باعث شد تا طبقه پرولتاریا در راستای مقابله با استثمار استخوان سوز و طاقت سوز سرمایه‌داری و ادار به حرکت جمعی و مبارزه گروهی بکند که تکوین نهضت سوسیالیسم در قرن نوزدهم در مغرب زمین مولود اوج گیری مبارزه ضد طبقاتی و ضد استثمارگرانه و ضد سرمایه‌داری طبقه پرولتاریای صنعتی مغرب زمین بود، چراکه اصلی‌ترین مشخصه نظام سرمایه‌داری آنچنانکه فوقا به اشاره رفت فرایند کار کالائی بود و نهضت سوسیالیسم در قرن نوزدهم در مغرب زمین نخستین رسالت خود را در رهائی پرولتاریا از کار مزدوری و فرایند کار کالا می‌دانست.

البته گرچه در تمام دیسکورس ضد سرمایه‌داری جهان، اصلی‌ترین مشخصه نظام سرمایه‌داری ماهیت استثمارگرایانه این نظام می‌دانند، ولی نباید فراموش کنیم که هر چند استثمار طبقه زحمتکش در نظام سرمایه‌داری، به صورت اگراندیسمان شده بالا رفت. به هر حال استثمار از آغاز تکوین مناسبات طبقاتی در تاریخ بشر در چارچوب روابط مختلف تولیدی وجود داشته است آنچه که در نظام سرمایه‌داری به عنوان علت و العلل استثمار مضاعف توسط این نظام ضد بشری و ضد انسانی ظاهر گردید همین پدیده کار کالائی بود که به علت اینکه در نظام سرمایه‌داری این پدیده کار کالائی در خدمت همان پدیده استثمار درآمد، باعث گردید تا استثمار در چارچوب نظام سرمایه‌داری غرب صورت اگراندیسمان شده و ضد انسانی و ضد بشری خود را به نمایش بگذارد آنچنانکه سرمایه‌داری برای کسب توانائی رقابت در بازار آزاد رقابتی آدام اسمیتی بر پایه سیاست دامپینگ اقتصادی توسط کالای ارزان علاوه بر اینکه از یک طرف مجبور به تولید انبوه کالا بود، از طرف دیگر با غارت منابع اولیه ارزان کشورهای پیرامونی به استعمار بی رحمانه این کشورها می‌پرداخت.

صد البته نظام برده‌داری در قرن هیجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم در خدمت تهیه این نیروی

و اجتماعی و انسانی بشریت را به صورت کالا جهت عرضه در بازار رقابتی آدم اسمیتی درآورد که در اوج این کالاسازی همه چیز برای بازار رقابتی سرمایه‌داری کار کارگر قرار داشت چراکه کار برعکس فاکتورهای دیگر تولید، از یک جوهر انسانی برخوردار می‌باشد که با کالا شدن این جوهر انسانی باعث گردید که انسانیت در همه چهره‌های تاریخی و اجتماعی و انسانی آن به صورت یک کالا در عرصه بازار سرمایه‌داری غرب درآید و آنچنانکه هایدگر در تبیین اومانیستی مدرنیته مطرح می‌کند از این مرحله بود که در مغرب زمین موجودی که همان کالای بازار رقابتی بود، جایگزین وجود که متعالی‌ترین فرایند آن خود انسان و نیروی کار انسان می‌باشد گردید که با جایگزینی این موجود به جای وجود بود که همه چیز در نظام سرمایه‌داری زیر و زبر گردید و

لذا در این رابطه بود که نهضت سوسیالیسم نوک پیکان مبارزه فلسفی خود را از قرن نوزدهم با سرمایه‌داری در راستای نجات انسان و جوهر وجودی او یعنی کار از زندان فرایند کار کالای سرمایه‌داری اعلام کرد که در این شرایط جز با این نهضت سوسیالیستی با هیچ مکانیزم دیگری امکان نجات انسان توسط نابودی فرایند کار کالائی یعنی جایگزین کردن وجود به جای موجود نیست و به همین دلیل نهضت سوسیالیسم از قرن نوزدهم نوک پیکان حمله و مبارزه خود را در نفی فرایند کار کالائی نظام سرمایه‌داری گذاشت چرا که این نهضت معتقد است که شیشه عمر مناسبات ضد انسانی سرمایه‌داری در نابودی فرایند کار کالائی نهفته است و تنها با شکستن این شیشه عمر نظام سرمایه‌داری است که این نظام ضد انسانی می‌تواند نابود بشود و نظام انسانی سوسیالیسم جایگزین آن گردد و شاید بزرگترین عامل شکست سوسیالیسم دولتی قرن بیستم در همین حقیقت نهفته باشد که برعکس ادعای تئوری بنیانگذاران نهضت سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم غرب که معتقد به نفی مناسبات کار کالائی بودند، مناسبات صد ساله سوسیالیسم دولتی قرن بیستم در راستای دولتی کردن ابزار تولید به جای اجتماعی مالکیت ابزار تولید در کانتکس شوراه و اتحادیه و سندیکاها کارگری، کار کالائی پرولتاریای صنعتی از فرایند بخش خصوصی به فرایند بخش دولتی منتقل کردند.

بدین ترتیب بود که نه استثمار طبقه پرولتاریای صنعتی در این کشورها تغییر کرد و نه فاکتور کار کالائی در این کشورها نابود شد، آنچنانکه در دوران دولت سوم و چهارم رژیم مطلقه فقهاتی در کشور خودمان این آزموده به صورت خطا دوباره آزمایش گردید و با اینکه نزدیک به ۹۰٪ ابزار تولید اقتصاد ایران در دست دولت سوم و چهارم بود این دولت در چارچوب همان فاکتور کار کالائی کوشید تا با استثمار هر

چه روز افزون طبقه کارگر ایران این استثمار از کانال سرمایه‌های دولتی در خدمت جنگ خانمانسوز رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق درآورد و به این ترتیب بود که در دولت پنجم و ششم رژیم مطلقه فقهاتی ایران که بعد از جنگ ۸ ساله خانمانسوز بر سر کار آمد از آنجائیکه با پایان جنگ دیگر نیازی به سرمایه‌داری متمرکز دولتی نبود با خصوصی سازی سرمایه‌های دولتی به صورت فرمالیته توسط دولت پنجم و ششم در اختیار بورژوازی بزرگ سپاه و سربازان گمنام قرار گرفت و به این ترتیب بود که فاکتور کار کالائی زحمتکشان ایران در عرصه دست بدست شدن سرمایه‌های این کشور از دست دولت سوم و چهارم به دست اولترا بورژوازی سپاه نه تنها تغییری نکرد بلکه بستری شد تا روز به روز بسترساز استثمار هر چه بیشتر طبقه کارگر و زحمتکشان ایران را فراهم کند.

به این ترتیب است که ما حاصل همه آنچه که فوقاً مطرح کردیم اینکه تا زمانی که این فاکتور کار کالائی در عرصه مناسبات تولید سرمایه‌داری توسط اجتماعی کردن (نه دولتی کردن) ابزار تولید از بین نرود، هرگز نمی‌توان در راستای استقرار سوسیالیسم و نفی استثمار استخوان سوز نظام ضد انسانی سرمایه‌داری گامی ساختاری برداشت. البته فراموش نکنیم که طرح موضوع روش مبارزه با فرایند کار کالائی در نظام سرمایه‌داری در دو رابطه قابل بررسی و پاسخگویی می‌باشد:

مؤلفه اول اینکه ما بخواهیم به صورت ساختاری یا زیرساختی با فرایند کار کالائی نظام سرمایه‌داری برخورد کنیم. در این رابطه شکی نیست که تنها از طریق سوسیالیسم است که می‌توانیم با فرایند کار کالائی برخورد کنیم چراکه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم فرایند کار کالائی در نظام سرمایه‌داری آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید مولود این خصیصه سرمایه‌داری می‌باشد که سرمایه‌داری در تلاش است که همه جهان را بر سان خود و تحت سیطره خود درآورد و این مهم برای سرمایه‌داری به انجام نمی‌رسد جز به اینکه همه چیز را در ترازوی کالا و رقابت در بازار آزاد وزن نماید.

لذا برای سرمایه‌داری هیچ چیز جایگزین پول و کالا نمی‌شود از هنر گرفته تا اخلاق و اقتصاد و انسان و انسانیت و غیره همه این‌ها زمانی برای سرمایه‌داری ارزش دارد که او بتواند به صورت کالای قابل فروش در بازار درآورد و آن را در ترازوی پول و کالا بگذارد به همین دلیل کار که یکی از مؤلفه ارزش آفرین در تولید برای سرمایه‌داری می‌باشد در راس این کالاسازی قرار دارد و بدین ترتیب بود که سرمایه‌داری در سرلوحه حرکت خود جهت استثمار هر چه

امکان نابودی سرمایه‌داری نیست، شکی نیست که این امر نیازمند به یک انقلاب می‌باشد که در چارچوب این انقلاب وجود با عصیان بر موجود می‌تواند باعث آزادی وجود بشود. این انقلاب همان انقلاب سوسیالیستی بر علیه سرمایه‌داری است که توسط نفی فرایند کار - کالائی نظام ضد انسانی سرمایه‌داری شرایط جهت اعتلاء طبقه زحمتکش فراهم می‌شود.

بنابراین هر انقلاب سوسیالیستی در سرلوحه برنامه خود باید نفی فرایند کار - کالائی نظام سرمایه‌داری را قرار دهد تا توسط آن بتواند شرایط جهت به خود آمدن یا خودآگاهی انسانی پیدا کردن طبقه کارگر فراهم کند. البته انجام این مقصود در بستر انقلاب سوسیالیستی توسط اجتماعی کردن مالکیت ابزار تولید تحقق پیدا می‌کند چراکه تا زمانی که ابزار تولید در خدمت سرمایه‌داری باشد امکان نفی فرایند کار - کالا وجود ندارد به همین دلیل است که سرمایه‌داری بر پایه مالکیت بر ابزار تولید بود که توانست پس از خلع ید کردن زحمتکشان از مالکیت بر ابزار کار؛ شرایط جهت تحمیل فروش کار خود به عنوان یک کالا به کارگران تحمیل کند.

۳ - چالش‌های تعیین حداقل دستمزد کارگران در شورای عالی کار در سال ۹۴:

روش مبارزه با فرایند کار - کالائی به صورت زیرساختی تنها در چارچوب سوسیالیستی با موضوع کار کالائی امکان پذیر می‌باشد اما در صورتی که بخواهیم در چارچوب خود نظام سرمایه‌داری به چالش با فرایند کار کالائی بپردازیم، هر چند این مبارزه برعکس مبارزه ساختاری سوسیالیستی صورتی رفرمی دارد ولی این رفرمی بودن مبارزه عاملی نمی‌شود تا ما کارگران را که مجبور به زندگی در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری هستیم از انجام آن بر حذر داریم - برای انجام مبارزه با فرایند کار کالائی در کانتکس خود نظام سرمایه‌داری باید به جای برخورد آلترناتیوی کردن با این فرایند توسط انقلاب سوسیالیستی تلاش کنیم تا با تکیه بر مبارزه رفرمی بکوشیم تا ارزش ریالی این کالا در عرصه بازار رقابتی سرمایه‌داری به سود کارگران بالا ببریم و این امر تحقق پیدا نمی‌کند جز با افزایش دستمزد زحمتکشان، چراکه این حق طبیعی و اولیه طبقه کارگر و زحمتکشان است تا بتوانند در ازای کاری که در نظام سرمایه‌داری برای صاحب سرمایه و ابزار تولید می‌کند مزد منصفانه و رضایت بخشی به دست آورند تا توسط این مزد، کارگران بتوانند زندگی خود

بیشتر کارگران و کسب هر چه بیشتر ارزش اضافی موضوع کار کالائی را در دستور کار خود قرار داد که برای انجام این مقصود بورژوازی توسط مالکیت انحصاری بر ابزار تولید، نیروی کار را از مالکیت بر ابزار تولید محروم ساخت و بدین ترتیب بود که طبقه کارگر در عرصه نظام ضد انسانی سرمایه‌پا به عرصه ظهور گذاشت چراکه آنچنانکه مطرح کردیم پرولتاریا تنها صاحب نیروی کار خود به عنوان وسیله امرار معاش می‌باشد و به جز این نیروی کار هیچگونه وسیله دیگری جهت امرار معاش ندارد.

لذا بدین ترتیب است که جهت امکان بقاء خود و خانواده‌اش این تنها وسیله امکان ادامه حیات را به عنوان کالا در بازار رقابتی سرمایه‌داری به فروش می‌گذارد و از اینجا بود که فرایند کار کالا در نظام سرمایه‌داری در راستای ایجاد ارزش افزوده هر چه بیشتر برای سرمایه‌داری تکوین پیدا کرد و اما از آنجائیکه کار جوهر انسان و انسانیت می‌باشد تبدیل این جوهر وجودی در فرایند کار کالا و عرضه آن به عنوان یک کالا در بازار سرمایه‌داری بیش از آنکه یک عمل اقتصادی باشد یک عمل ضد انسانی است چراکه نخستین فونکسیون این عمل ضد انسانی نظام سرمایه‌داری الینه کردن انسان می‌باشد که چارلی چاپلین در فیلم «عصر جدید» در زمانی که مشغول کار بود و همسر و بچه‌هایش روبروی او قرار داشتند و او نسبت به حضور خانواده‌اش بی تفاوت بود، این الیناسیون انسانی طبقه پرولتاریا در کانتکس فرایند کار - کالائی نظام سرمایه‌داری به زیبایی به نمایش می‌گذارد و از اینجا است که نظام سرمایه‌داری خارج از استثمار و بهره‌کشی مضاعف زحمتکشان، به عنوان یک نظام ضد انسانی تعریف می‌شود زیرا انسانیت را به صورت کار در بازار رقابتی خویش بدل به کالای قابل عرضه می‌کند.

البته آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم این خصیصه ضد انسانی سرمایه‌داری از آنجا نشأت می‌گیرد که بنابه گفته هایدگر «موجود را مقدم بر وجود می‌کند» چراکه شکی نیست که انسانیت تنها در چارچوب کلیت وجود قابل تعریف است و شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوئیم انسان و انسانیت محصول نهائی تکامل وجود است اما در برابر آن کالا به عنوان موجود حاصل کار این انسان یا این وجود می‌باشد که سرمایه‌داری از استحاله آن وجود، موجودی به نام کالا جهت عرضه به بازار رقابتی آدم اسمیتی می‌سازد.

پر واضح است که تا زمانی که این موجود یعنی کار کالا دوباره در عرصه وجود خود یعنی کارگر توسط سوسیالیسم بازتعریف نشود



و خانواده‌شان موافق حیثیت و کرامت انسانی تامین کنند و این مهم در نظام سرمایه‌داری ایران تحقق پیدا نمی‌کند جز با اینکه:

الف - در جامعه ایران کار به عنوان ابتدائی‌ترین حق و حقوق طبیعی نیروی کار ایرانی به شمار آید.

ب - نیروی کار ایرانی بتواند به راحتی در پاسخ به نیازهای انسانی خود به انجام کار بپردازد.

ج - شرایط مساوی برای انجام کار نیروی کار ایرانی فراهم گردد.

د - در جامعه ایران آزادی بیان و اجتماعات برای طبقه زحمتکش و نیروی کار ایرانی فراهم بشود تا توسط آن نیروی کار ایرانی بتواند فریاد حق طلبانه خود را به گوش اصحاب قدرت برساند.

ه - در جامعه ایران شرایطی فراهم شود تا همه زحمتکشان ایرانی از هر نژاد و مذهب یا جنسیت حق داشته باشند در کمال آزادی و متناسب با شئون انسانی و امنیت کامل اقتصادی برخوردار از فرصت‌های برابر جهت عرضه کار خود باشند.

و - در جامعه ایران شرایطی فراهم شود تا همه زحمتکشان ایرانی بتوانند بدون هیچگونه تبعیضی در برابر کار مساوی مزد مساوی بگیرند.

ز - در جامعه ایران شرایطی بوجود آید تا نیروی کار ایرانی حق داشته باشد تا برای دفاع از منافع خود با دیگران اقدام به تشکیل اتحادیه و سندیکا و تشکیلات صنفی بکند.

ح - حق کار و حق تشکل، جزء حقوق اولیه زحمتکشان ایرانی بشمار آید.

ط - در نهادهای حقوقی جهت تعیین دستمزد کارگران باید حق نیروی کار ایرانی برای چانه زنی و مذاکره جمعی این طبقه با کارفرما فراهم شود نه اینکه اصحاب قدرت به نیابت از این طبقه در راستای منافع خود بخواهند به صورت فرمایشی دستمزد این طبقه را تعیین کنند.

ی - شرایطی در ایران بوجود آید تا در چارچوب حق آزادی و حق اجتماعات، نیروی کار طبقه کارگر دوازده میلیون نفری ایرانی بتواند جهت چانه زنی در نهادهای حقوقی برای افزایش دستمزد خود حق اعتصاب و اعتراض جمعی داشته باشند.

ک - شرایطی در جامعه ایران ایجاد کنیم تا نیروی کار ایرانی بتواند در نهادهای حقوقی تعیین دستمزد کارگران در لوای سندیکا یا تشکل مستقل کارگری به عنوان یک طرف مذاکره کننده شرکت کند نه اینکه تشکیلات زرد دولتی به نمایندگی از طبقه کارگر ایرانی در این نهادها حضور پیدا کند.

ل - شرایطی در جامعه ایران ایجاد کنیم تا نیروی کار ایرانی بتواند در نهادهای حقوقی تعیین دستمزد کارگر آن در برابر دو جناح کارفرما و دولت که هر دو از منافع کارفرما در برابر جناح کارگران دفاع می‌کنند به صورت برابر از منافع خود دفاع کند.

م - شرایطی در جامعه ایران بوجود بیاوریم تا نیروی کار ایرانی در نهادهای حقوقی تعیین دستمزد خود توسط افزایش قدرت چانه زنی در برابر کارفرما، مجبور نشود مانند امروز زور خود را بدل به منت بکند و به جای چانه زنی از موضع قدرت بر موضع التماس تکیه بکند و طبقه دوازده میلیون نفری کارگر ایرانی بتواند به صورت قانونی از حق و حقوق خود بدون ترس از بیکاری و تهدیدهای درونی و برونی و حق اعتصاب دفاع بکند چراکه حق اعتصاب تنها سلاح کارگران برای به ثمر رساندن چانه زنی‌ها در مذاکرات تعیین دستمزد می‌باشد.

ن - در جامعه ایران شرایطی ایجاد کنیم تا جامعه کارگران و زحمتکشان ایرانی دارای حق برخورداری از سطح زندگی مناسب در عرصه خوراک، پوشاک، مسکن، درمان و بهداشت، آموزش و تامین اجتماعی باشند.

ع - شرایطی در جامعه ایران بوجود بیاوریم تا تولید محور اقتصاد ایران بشود نه مانند امروز تجارت و خدمات و واردات و قاپچاق که همه این‌ها بسترساز به حاشیه رفتن طبقه کارگر ایران می‌شود.

ف - شرایطی در جامعه ایران بوجود بیاوریم تا مردم به حقوق کار به عنوان جزء مهمی از نظام حقوقی بهاء بدهند.

ص - شرایطی در جامعه ایران ایجاد کنیم تا جامعه به طبقه کارگر به عنوان مغز و موتور توسعه نگاه کند نه یک گروه اجتماعی فرعی آنچنانکه امروز مطرح می‌باشد. □

ادامه دارد



مدل‌های دموکراسی

دموکراسی به عنوان یک روند نه یک نهاد

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

د - نفی نظام شورائی و جایگزین کردن آن با حزب کمونیست دولتی تزریق شده از بالا به قاعده جامعه و شوراهای زرد، دست ساخته رژیم‌های اقتدارگرا و توتالیتر حاکم بر این کشورها می‌باشد.

ه - در غلطیدن این کشورها و در راس آن‌ها شوروی سابق به نوعی سرمایه‌داری دولتی استثمارگرانه توسط تکوین طبقه جدید بورژوازی دولتی در این کشورها.

۴ - نظریه عدالت در دیسکورس پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام یک نظریه فرادینی و فراخدائی و فرااخلاقی بوده است و به عنوان میزان و ترازوی سنجش همه چیز از خدا تا دین و فقه و احکام می‌باشد و در عرصه فقه در سلسله علل احکام مطرح می‌باشد نه در سلسله معلولات احکام و البته بیشتر از آن در مؤلفه‌های مختلف عدالت کلامی، عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی و عدالت اخلاقی مطرح می‌باشد. بنابراین نظریه عدالت نظریه‌ای در برابر دیگر نظریه‌ها نبوده است بلکه یک پویش تاریخ بوده که جهت تحقق آن نیازمند به اراده و

۱ - آزادی در شکل مثبت و منفی یا در شکل درونی و برونی و فردی و اجتماعی آن غیر از دموکراسی است، چراکه آزادی به خصوص در شکل سیاسی آن میوه دموکراسی می‌باشد که در بستر پروسس تکوین دموکراسی در یک جامعه دموکراتیک حاصل می‌شود و به این ترتیب تمامی آزادی‌هایی که خارج از پروسس دموکراسی در یک جامعه تحقق پیدا می‌کند ناپایدار و از بین رفتنی می‌باشند و تنها آن دسته از آزادی‌های اجتماعی و سیاسی پایدار می‌باشند که در چارچوب پروسس دموکراسی حاصل بشوند و به همین دلیل تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی که در طول بیش از صد سال گذشته به صورت مقطعی نصیب مردم ما شده است چه در مقطع مشروطیت و چه در زمان بعد از شهریور ۲۰ و چه در سال‌های قبل از ۴۲ و چه در سال‌های بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ تا خرداد ۶۰ همگی آن‌ها به علت اینکه مولود پروسس دموکراسی طلبانه نبوده است با تثبیت حاکمیت‌های کودتائی و توتالتیر و اقتدارگرا از بین رفته‌اند.

۲ - روند تاریخی بیش از ۲۵۰۰ سال دموکراسی طلبانه بشر که تاریخی از دولت شهرهای یونان سقراط و ارسطو تا امروز دارد در چارچوب تئوری مهار قدرت سیاسی تعریف شده است که یکی از محصول‌های این شجره طیبه دموکراسی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی می‌باشد که خود این آزادی‌های سیاسی و اجتماعی مولود پروسس دموکراسی طلبانه ۲۵ قرنه گذشته بشر با رهائی که مولود پروسس رهائی‌بخش بعد از جنگ دوم بین‌الملل کشورهای پیرامونی با کشورهای متروپل سرمایه‌داری انحصاری می‌باشد متفاوت است، به همین ترتیب از میوه‌های دیگر شجره ۲۵۰۰ ساله دموکراسی، نظام شورائی و تفکیک قوا نظام پارلمانی و انتخابی بودن نهادها می‌باشد.

۳ - عامل شکست و فروپاشی بلوک شرق و سوسیالیسم دولتی در پایان قرن بیستم عبارت بودند از:
الف - خشونت.

ب - سرکوب.

ج - نادیده و نفی مؤلفه سیاسی عدالت یا دموکراسی.

واکنش انسان‌ها در بستر تحقق شرایط عینی تاریخی توسط کسب شرایط ذهنی در متن واقعیت اجتماعی و تاریخی تا انسان به سمت رهائی و تعیین سرنوشت مطرح شده است.

۵ - بزرگترین آفت پروسس ۲۵۰۰ ساله دموکراسی خواهانه بشر تکوین لیبرال دموکراسی در قرن هیجدهم در اروپا است که به علت اینکه لیبرال دموکراسی برعکس دموکراسی سقراطی و ارسطویی که در کادر دولت شهرهای یونانی حرکت خود را آغاز کردند، لیبرال دموکراسی از آزادی و آن هم آزادی اقتصادی بازار برای بورژوازی تازه بدوران رسیده غرب شروع کرد و همین آغاز انحرافی لیبرال دموکراسی در قرن هیجدهم باعث گردید تا لیبرال دموکراسی در طول نزدیک به دو قرن حیات خود در خدمت سرمایه‌داری قرار گیرد، یعنی تکوین لیبرال دموکراسی غرب از قرن هیجدهم باعث گردید تا با پیوند این اندیشه در خدمت منافع سرمایه‌داری آزادی و دموکراسی نتواند با عدالت اجتماعی عجین گردد و همین امر باعث گردید تا جنبش لیبرال دموکراسی غرب فاقد مضمون دموکراتیک بشود چراکه نکته اصلی که جنبش لیبرال دموکراسی در طول دو قرن حیات خود غافل از آن می‌باشد اینکه لازمه آزادی فردی کسب آزادی اجتماعی است و تا زمانی که آزادی فردی در کانتکس آزادی اجتماعی حاصل نشود آزادی فردی در خدمت بازار سرمایه‌داری خواهد بود.

۶ - پروسس دموکراسی طلبانه بشر یک فرایند است - که گرچه پیش از ۲۵۰۰ سال از عمر آن می‌گذرد - ولی هنوز به صورت مستمر در حال پیشرفت می‌باشد و تا زمانی که این فرایند به استحاله آزادی از بند بازار و آزادی از حصار استبدادی دولت‌ها و آزادی از حصار بهره‌کشی طبقه صاحبان قدرت دست پیدا نکند، پیش می‌رود.

۷ - بزرگترین آفت پروسس سوسیالیستی قرن نوزدهم در این بود که این جنبش مبارزه برای دموکراسی بشریت را فدای مبارزه انتزاعی طبقاتی و کارگری و ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری کرد.

۸ - مبارزه طبقاتی در راه استقرار مؤلفه اقتصادی عدالت تنها زمانی موثر می‌باشد که همزمان با مؤلفه سیاسی عدالت در بستر دموکراسی طلبانه تحقق پیدا بکند.

۹ - تجربه لیبرال دموکراسی در طول دویست سال گذشته در غرب نشان داده است که دموکراسی تنها در برابر صندوق رای تحقق پیدا

نمی‌کند بلکه دموکراسی برعکس لیبرال دموکراسی پیش از آن باید در عرصه زندگی مادی و اقتصادی و اجتماعی مردم ظاهر بشود که صد البته لیبرال دموکراسی غرب در طول دو قرن گذشته این دموکراسی را لگد مال مالکیت و سلطه بازار و سلطه سرمایه‌داری انحصاری و سلطه قدرت‌های امپریالیستی کرده است.

۱۰ - تا زمانی که مؤلفه اقتصادی عدالت در بستر مؤلفه سیاسی عدالت که همان دموکراسی می‌باشد تکوین پیدا نکند، جنبش سوسیالیستی نمی‌تواند پایدار بماند و قطعاً به سمت سرمایه‌داری دولتی پیش خواهد رفت آنچنانکه در دوران دولت سوم و چهارم میرحسین موسوی در دهه ۶۰ شاهد آن بودیم.

۱۱ - هدف جنبش عدالت خواهانه پیامبران ابراهیمی که در راس آن‌ها پیامبر اسلام قرار دارد، رهائی و آزادی انسان توسط پروژه عدالت با مؤلفه‌های شش گانه آن بوده است و این امر جز با اجرای هماهنگ مؤلفه‌های عدالت به صورت پویا تاریخی و دیالکتیکی ممکن نیست.

۱۲ - بدون نظریه فرادینی و فراخدانی و فرااخلاقی عدالت به عنوان ترازو و میزان، همه سنجش‌ها از خدا تا فقه و دین و حکومت و غیره حرکت انبیاء ابراهیمی ابتر خواهد بود و به همین دلیل است که قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید در راستای تبیین رسالت انبیاء ابراهیمی هدف همه آن‌ها را برآشوبانیدن توده‌ها در راه قسط و عدالت می‌داند.

۱۳ - دموکراسی امروزه در جامعه ما دارای دو نوع تعریف عوامانه و عالمانه می‌باشد، تعریف عوامانه دموکراسی این است که مردم بتوانند: الف - آزادانه سخن بگویند.

ب - آزادانه بنویسند.

ج - آزادانه عقاید خود را ابراز نمایند.

د - حاکمان خود را انتخاب نمایند.

ه - در صورت لزوم بتوانند به دور از خشونت، آنان را از پستی که گمارده‌اند برکنار کنند.

و - آزادانه هر دین و مذهبی که می‌خواهند داشته باشند.

ز - و آزادانه هر شغلی که می‌خواهند انتخاب کنند.

اما تعریف عالمانه از دموکراسی آن که این‌ها همه میوه‌های درخت دموکراسی هستند.

دموکراسی تئوری توزیع قدرت سیاسی از بالائی‌های قدرت به پائینی‌های قدرت می‌باشد که در هر شرایطی برحسب مکانیزمی عصری و مشخص این توزیع قدرت از بالائی‌ها به پائینی‌ها انجام می‌گیرد چراکه عامل تمام فسادهای اجتماعی «تمرکز قدرت» است. آنچنانکه می‌توان گفت قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد و تنها راه مقابله با فساد این است که ما بتوانیم توسط مکانیزمی در کانتکس دموکراسی هر جا که قدرت است، تقسیم کنیم.

چه مکانیزمی در این رابطه بهتر از نظام شورائی از پائینی به بالا در هر زمان می‌تواند به تقسیم اصولی قدرت پردازد؟ به همین دلیل از زمانی که در مجلس خبرگان قانون اساسی اصل ولایت فقیه به صورت قانونی توسط حسن آیت و حسینعلی منتظری و سید محمد بهشتی با تمرکز بیش از ۸۰٪ قدرت اقتصادی و سیاسی و نظامی و اداری و غیره وارد قانون اساسی شد، همه چیز تمام شد و آخرین میخ بر تابوت انقلاب ۵۷ زده شد.

۱۴ - برای لیبرال دموکراسی امروز غرب در نهایت دموکراسی به عنوان ابزاری است که توسط انتخابات شرایط جهت تقسیم قدرت اقتصادی و سیاسی بین جناح‌های صاحب قدرت فراهم می‌شود.

۱۵ - گرچه افرادی چون فوکا یاما و کسانی که از «پایان تاریخ» در چارچوب لیبرال دموکراسی حرف می‌زنند تلاش می‌کنند تا لیبرال دموکراسی را به عنوان یک هدف نهائی بشر مطرح کنند، ولی باید در نظر داشته باشیم که برعکس ادعای این افراد، دموکراسی اصلاً به عنوان یک هدف نیست بلکه یک روش جهت مهار قدرت می‌باشد که در طول ۲۵۰۰ سال گذشته از دولت شهرهای یونان سقراط و ارسطو تاکنون در این رابطه به کار گرفته شده است و در هر شرایطی بر پایه مکانیزمی خاص می‌کوشد تا به انجام این مقصود پردازند.

۱۶ - از آنجائیکه لازمه تحقق دیالکتیکی دموکراسی در یک جامعه، تکوین دموکراتیک آن جامعه در چارچوب دموکراسی است و تا زمانی که فونکسیون دموکراسی در یک جامعه به جامعه دموکراتیک نیانجامد روند دموکراسی در آن جامعه ابتر می‌باشد، بنابراین برای اینکه دموکراسی در یک جامعه بتواند دارای فونکسیون جامعه دموکراتیک

بشود نیازمند پیش شرط‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف - روند دموکراسی در آن جامعه در چارچوب روند سوسیالیسم انجام گیرد.

ب - دموکراسی در آن جامعه به عنوان ابزاری در دست دولت یا صاحبان قدرت نباشد بلکه به عنوان یک متد مهار قدرت در عرصه جنبش دموکراسی طلبانه مطرح شود.

ج - به این حقیقت پای بند باشیم که به خاطر اینکه ما دارای یک جامعه جهانشمول نیستیم و همیشه در هر زمانی جامعه‌ها وجود دارد نه جامعه، لذا این امر باعث می‌گردد تا دموکراسی به عنوان تئوری مهار قدرت دارای مدل واحدی نباشد بلکه انواع دموکراسی‌ها داشته باشیم که بر حسب شرایط خاص و مشخص هر جامعه در راستای مهار قدرت در آن جامعه عمل می‌کند؛ لذا ما به عنوان پیش شرط باید به این حقیقت اعتقاد داشته باشیم که دموکراسی جهانشمول و واحد وجود ندارد بلکه طیفی از انواع مدل دموکراسی‌ها وجود دارد.

۱۷ - هر چند از زمان توسعه اقتصادی ماهاتیا محمد در مالزی تئوری انجام توسعه اقتصادی بدون توسعه سیاسی در نگاهی بعضی از تئوریسین‌ها مطرح شده است، ولی شکست تمامی پروژه‌های بعدی توسعه اقتصادی بدون توسعه سیاسی از دهه آخر قرن بیستم باعث شده است که امروز تقدم یا حداکثر هماهنگی توسعه اقتصادی با توسعه سیاسی مورد اعتقاد نظریه پردازان قرار گیرد. □

ادامه دارد

"رویش"

در گرو

"نگرش"

۴

این نوشته ادامه مطلبی است که در سال ۵۸ تحت همین عنوان در نشریه آرمان مستضعفین چاپ شد که بعداً در سال ۵۹ به عنوان جزوه‌ای مستقل تحت همین عنوان تکثیر پیدا کرد، ولی از آنجائیکه به علت شرایط سال ۶۰ امکان تکمیل مطالب این نوشته فراهم نگردید، اکنون فرصت را غنیمت شمرده در این نوشته به تکمیل آن نوشته می‌پردازیم.

۱۲ - بنابراین در یک تقسیم بندی کلی معرفت انسان به لحاظ ساختاری از آغاز تاکنون می‌توانیم به سه شاخه بزرگ:

الف - معرفت موجودی ارسطویی،

ب - معرفت وجودی قرآن،

ج - معرفت ذهنی کانتی، تقسیم بکنیم.

تو در توی آسمان‌ها را خلق کرد آیا شما در این دستگاه شکاف و انحرافی می‌بینید اگر دیدید بدانید که اشکال در شناخت شما است نه در واقعیت خارجی که شما آن را مطالعه می‌کنید لذا به تصحیح شناخت خود بپردازید حال بعد از این تصحیح شناخت معرفتی دوباره به مطالعه واقعیت جهان خارج بپردازید آیا باز هم کجی و انحرافی در جهان خارج می‌بینید اگر باز هم انحرافی دیدید دوباره به تصحیح معرفت خود بپردازید نه در واقعیت اینچنین خواهد بود که معرفت و شناخت شما دچار تحول می‌شود» (سوره ملک - آیات ۳ و ۴).

۱۳ - تفاوت معرفت موجودی ارسطویی با معرفت ذهنی کانتی گرچه برعکس معرفت وجودی قرآن هر دو بر ذهن انسان در شناخت واقعیت برونی تکیه دارند، اما ذهن در دستگاه معرفت موجودی ارسطویی - آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم - یک ذهن آینه‌ای می‌باشد که صورت انفعالی نسبت به واقعیت خارجی دارد اما ذهن در دستگاه معرفتی ذهنی کانتی - دکارتی - پوپری صورت فعال دارد، لذا در این رابطه است که در معرفت موجودی ارسطو شناخت عبارت است از انطباق عین ثابت و ساکن با تصویر خود در آینه ذهن در صورتی که در معرفت ذهنی کانتی - پوپری شناخت عبارت است از انطباق ذهن با عین است. بنابراین ذهن ارسطویی یک ذهن انفعالی است در صورتی که ذهن کانتی - پوپری یک ذهن فعال می‌باشد.

۱۴ - تا قبل از معرفت وجودی قرآن - به علت حاکمیت دستگاه معرفت موجودی ارسطو - دغدغه بشریت واقعیت بیرونی بود که ایده‌آلیست‌ها به نحوی آن‌ها را نفی و انکار می‌کردند اما از زمان انقلاب کپرنیکی، قرآن در عرصه دستگاه معرفت به علت جایگزین کردن وجود سیال و بالان به جای موجود ایستا و ساکن و محدود واقعیت برونی ارسطو، موضوع و پارادایم معرفت، جایگزین پارادایم واقعیت خارجی شد.

بنابراین آنچنانکه در این آیات مشاهده کردید قرآن برعکس معرفت موجودی ارسطویی که برای شناخت به تصحیح واقعیت موجود تکیه می‌کرد و هیچ نقش مستقلی در شناخت برای خود معرفت قائل نبود، در دستگاه معرفت وجودی قرآن به جای تکیه بر واقعیت که از نظر

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ - او است خدائی که بی نهایت فضای

قرآن امری یقینی می‌باشد و جای هیچگونه چکش کاری از نظر قرآن ندارد. قرآن اشکال در فهم واقعیت را معلول دستگاه معرفت انسان می‌داند و این یک انقلاب کپرنیکی دیگر است که قرآن انجام داد، چراکه با محور قرار گرفتن دستگاه معرفت انسان توسط قرآن علاوه بر اینکه بستر ختم نبوت پیامبر اسلام آماده شد، شرایط جهت تولد عقل استدلال‌گر به قول حضرت مولانا اقبال لاهوری فراهم شد.

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۲ - سطر ۷).

۱۵ - تا قبل از انقلاب کپرنیکی قرآن در معرفت در کانتکس دستگاه موجود ارسطویی، معرفت بشر صورت فردی داشت چراکه هر کس بر پایه ذهن آینه‌ای منفعل خود می‌کوشید تا واقعیت جهان را فهم کند و طبیعتاً به خاطر انفرادی بودن ذهن انسان شناخت او هم جنبه انفرادی داشت که همین ماهیت انفرادی شناخت طبق دستگاه معرفت موجودی ارسطویی باعث گردید تا معرفت و شناخت در جامعه صورت فردی داشته باشد. اما با تولد اسلام در قرن هفتم و انقلاب کپرنیکی قرآن در عرصه معرفت موجودی ارسطویی و جایگزین کردن معرفت وجود به جای معرفت موجودی ارسطویی به موازات اینکه معرفت وجودی در عرصه عقل و اشراق جایگزین معرفت ذهن آینه‌ای ارسطویی گردید، این امر باعث شد تا معرفت و شناخت از صورت فردی زمان ارسطو به صورت جمعی درآید و لذا در این رابطه است که حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید:

«حضرت محمد به آسمان و به معراج رفت و بازگشت، یکی از شیوخ بزرگ طریقت - عبدالقدوس گنگهی - را کلامی است بدین مضمون، سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد... بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد، پیامبر به جامعه بر می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها را خلق کند. برای پیامبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۴۳ سطر یک

به بعد).

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا - بر آنچه که معرفت و شناخت ندارید پیروی نکنید چرا که مسئولیت شما معلول آگاهی شما می‌باشد» (سوره اسرا - آیه ۳۶).

۱۶ - مهم‌ترین و بزرگ‌ترین تحفه‌ای که پیامبر اسلام برای بشریت در همه قرون و اعصار به همراه آورد خدای اسلام و خدای قرآن و خدای محمد بود. چراکه هر کس بر مبنای نوع اعتقاد و نوع تبیینی که برای خدا می‌کند به نگرش جهان می‌پردازد. به عبارت دیگر اینچنین نبوده که قبل از پیامبر بشریت به خدا اعتقاد نداشته و پیامبر برای بشریت خدا به ارمغان آورده باشد بلکه بالعکس آنچنانکه استیسی می‌گوید: «حتی بودایی‌ها هم در عصر و دوران پیامبر اسلام به خدا و خدائی معتقد بودند» یعنی در عصر پیامبر و قبل از پیامبر تمامی بشریت تجربه خداشناسی داشته‌اند. مشکل و تفاوت گروه‌های بشریت در تفسیر خدا بود نه در تجربه خدا. بنابراین پیامبر اسلام - هر چند آنچنانکه حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید -، خودش در کانتکس تجربه نبوی که داشت خداشناسی نوینی تجربه کرد، اما در عرصه آیات قرآن پیامبر اسلام توانست آن تجربه شخصی و نبوی خود از خداشناسی را برای بشریت تفسیری نو بکند و همین تفسیر نو از تجربه نو پیامبر اسلام از خدا بود که توانست نگرش بشریت به وجود را دچار تحول بکند. به عبارت دیگر پیامبر اسلام با تفسیری نوین از تجربه نوین نبوی خود در باب خدا توانست نگرش بشریت را به جهان دچار تحول و دگرگونی کند، چراکه در عصری که پیامبر اسلام بعثت کرد دو تفسیر از خداشناسی بر جهان حاکم بود. یکی تفسیر خداشناسی ارسطویی، دوم تفسیر خداشناسی تصوف هند شرقی. در تفسیر ارسطویی از خدا آن خدائی که ارسطو برای بشریت تفسیر می‌کرد دارای این مشخصات بود:

الف - خدای ارسطو محرک اولیه وجود بود.

ب - خدای ارسطو محرک غیر متحرک بود.

ج - خدای ارسطو یک بودن ثابت و ساکن مستقر در عالم ماوراء الطبیعت تماشاگر به جهان بود.

د - خدای ارسطو از جنس ماوراء الطبیعت بیگانه با طبیعت بود.

ه - خدای ارسطو تنها محرک یک حرکت مکانیکی اولیه در جهان بود.

بر پایه این تفسیر ارسطو از خدا بود که نگرش فلسفی که در طول ۱۲۰۰ سال - از پنج قرن قبل از میلاد تا قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام بعثت کرد - بر اندیشه بشریت حاکم بود، عبارت بود از یک نگرش فلسفی که بین طبیعت و ماوراء الطبیعت دیوار چین ایجاد کرده بود و تکوین هستی را به صورت غیر تکامل پذیر و دفعی تبیین می‌کرد و به موازات جدائی طبیعت از ماوراء الطبیعت به نگرش دوآلیسم در انسان و جدائی روح از بدن معتقد بود که روح در انسان از نظر ارسطو از جنس ماوراء الطبیعت می‌باشد، آنچنانکه بدن از جنس الطبیعت است. بنابراین شکل ذهنی نگرشی که ارسطو در طول ۱۲۰۰ سال برای بشریت به همراه آورد نگرش دوآلیسم در وجود در چارچوب طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، محرک و متحرک، ماده و قوه، قوه و فعل بود که این نگرش علاوه بر اینکه از زمان مامون عباسی برای بیش از ۱۳ قرن بر اندیشه فلسفی مسلمانان حاکم بوده است در شرایط فعلی به عنوان یک نگرش مسلط بر فلاسفه و مفسرین مسلمانی امثال علامه طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری هم حاکم می‌باشد و در قرون گذشته به عنوان نگرش مسلط بر اندیشه تمامی فلاسفه و متکلمین مسلمان بوده است و اولین فیلسوف مسلمانی که تمام قد در قرن بیستم بر علیه این نگرش قیام کرد، حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری بود که با تفسیر مونیستی از خدای جهان نگرش دوآلیسم ارسطو را دچار دگرگونی و زلزله کرد.

«چنانکه همگان می‌دانیم فلسفه ارسطویی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است ولی تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی اسلامی که به الهام از اندیشه ارسطو طلوع کرد این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه ارسطو به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید بطور کلی بینش مسلمانان را در باره فهم قرآن دچار تاریکی کرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۶ - سطر ششم به بعد).

«قرآن که سمع یا شنیدن و بصر دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الاهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد همان چیزی است که طلاب حوزه‌های فقهانی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند چراکه حوزه‌های فقهانی قرآن را در پرتو فکر ارسطویی تلاوت می‌کردند و قرن‌ها طول کشید تا آنان دریافتند که روح قرآن ضد یونانی است» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۶ - سطر ۱۸ به

بعد).

دومین تفسیر خداشناسی یا نگرش مسلط بر اندیشه بشر قرن هفتم میلادی، تفسیر خداشناسی یا نگرش هند شرقی بود که مطابق آن:

الف - این نگرش تمام توجه خویش را تنها به جهان درون آدمی محدود کرد و برای آن‌ها موضوع اصلی، موضوع درون خود آدمی می‌باشد نه جهان برون اعم از طبیعت و اجتماع. آنچنانکه مولوی سخنگوی این نگرش در این رابطه می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو به تر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست

سهل شیری دان که صفاها بشکند

شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد

ب - قربانی کردن عقل جمعی استدلال‌گر انسان در پای عشق سرکش فردی او، آنچنانکه مولوی منادی این نگرش می‌گوید:

عقل قربان کن به پیش مصطفی

حسبی الله گوکه الله ام کفی

خویش ابله کن تبع میرو سپس

رستگی زاین ابلهی یابی و بس

اکثر اهل الجنه ابله دان ای پدر

بهر این گفتست سلطان البشر

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقل‌ها باری از آن سویست کوست

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۶۹۲ - سطر ۴ به بعد

این نجوم و طب وحی انبیا است

عقل و حس را سوی بیسو ره کجا است

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

دفتر چهارم - ص ۶۸۶ - سطر ۱۵

ج - تقلید کورکورانه مرید از مراد، آنچنانکه حافظ در این رابطه می‌گوید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها

و مولوی در این رابطه می‌گوید:

هر که او بی سر بجنید دم بود

جنبش او جنبش کژدم بود

در این رابطه بود که پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی با تفسیر نو از خدای نو، نگرشی نو به بشریت بخشید که این نگرش نو در بشریت بستر ساز بازخوانی روش‌های گذشته‌اش در مطالعه جهان و وجود شد. تفسیر نو از خدای نو که بستر ساز نگرش نو در جهان نو توسط محمد شد برای اولین بار در مرحله مبارزه آگاهی بخش خود در دوران ۱۳ ساله مکی توسط سوره چهار آیه‌ائی توحید یا اخلاص اعلام شد که در این سوره ۴ آیه‌ائی (آنچنانکه پیامبر اسلام فرموده خود این چهار آیه کوتاه هم وزن ثلث کل آیات قرآن دارای وزن و ارزش می‌باشد) پیامبر اسلام که کل هدفش را می‌توان در سه آیت:

الف - تفسیر نو از خدای نو و جهان نو،

ب - تفسیر نو از انسان نو در جهان نو،

ج - تفسیر نو از جامعه نو در جهان نو، خلاصه کرد.

از آنجائیکه تنها با این چهار آیه سوره توحید یا سوره اخلاص، تفسیر نو از خدای نو در جهان نو کرده است لذا پیامبر اسلام ارزش این سه آیه را هم وزن یک سوم کل آیات قرآن دانسته است. چراکه بقیه آیات قرآن توسط پیامبر برای تفسیر انسان نو و جامعه نو در جهان نو می‌باشد «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - به نام خداوندی که رحمان بر جهان و وجود و رحیم بر انسان می‌باشد». «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - ای پیامبر بگو خدای من آن خدائی است که احد است»^۱.

۱. توجه به شعار بلال در همین زمان بعد از نزول این آیات در زیر شکنجه اشراف مکه و امه ابن خلف که پیوسته می‌گفت احد، احد، احد. برای فهم احد در این سوره قابل توجه می‌باشد، چراکه برای بلال احد در این سوره آنچنانکه اسلام کلامی و اسلام فلسفی و اسلام فقاهتی و اسلام روایتی می‌گوید یک احد صرف فلسفی و کلامی که مربوط به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی خداوند می‌باشد، نیست. بلکه بالعکس آنچه بلال از احد این آیه می‌فهمد توحید نژادی، توحید جنسی، توحید مذهبی، توحید اجتماعی، توحید اقتصادی و توحید انسانی است. به همین دلیل در جنگ بدر پیامبر اسلام به تاسی از شعار

«اللَّهُ الصَّمَدُ - همان احدیتی که از کمال خدا نتیجه گرفته می‌شود.»

«لَمْ يَلِدْ - کمال وحدت زائی که نیاز به زایش تز - یا ولد - از او نمی‌باشد.»

«وَلَمْ يُولَدْ - کمال وحدت زائی که بستر ساز احدیت او می‌باشد، به زایش تز و آنتی تز - یا یولد - بعدی از او نمی‌شود.»

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ - کمال و صمدیت وحدت زائی که نیاز به زایش ولد و تز و یولد یا آنتی تز از وجود او نفی می‌شود، لذا خود به خود بی نیازی به سنتز و همسر و کفو از وجود کامل او حاصل می‌شود.» بنابراین آنچنانکه در این چهار آیه مشاهده می‌شود پیامبر اسلام برای تبیین خدای نو خود سه مشخصه مطرح می‌کند:

الف - احدیت،

ب - کمال،

ج - نفی دیالکتیک وجودی، که پیامبر اسلام با اعلام هر یک از این مشخصات خدای نو، مشخصه‌ائی از جهان نو مورد نظر خودش ترسیم می‌کند چراکه احدیت خدای محمد تبیین کننده نفی دوآلیسم در نگرش و جهان دوآلیسم ارسطویی می‌شود. آنچنانکه کمال وحدت ساز خدای محمد، بستر ساز تکامل تمام وجود به سوی او می‌باشد، همان تکاملی که تنها در کانتکس شدن دیالکتیکی تز و آنتی تز و سنتز در عرصه جهان اعداد و اضداد ممکن می‌باشد توسط این خدای نو بود که محمد توانست تغییر در نگرش انسان قرن هفتم میلادی ایجاد کند.

۱۷ - جهانی که محمد به تبیین آن در چارچوب توحید و نفی دوآلیسم قوه و فعل، روح و بدن، ایده و ماده، درون و برون تبیین کرد، یک جهان پیکارچه و واحدی است که به همان اندازه آفاقی است، انفسی نیز می‌باشد و به همان اندازه که درونی است، بیرونی نیز می‌باشد. □

والسلام

احد، احد بلال در زیر شکنجه امه ابن خلف، دستور داد تا مسلمانان در ضمن جنگ فقط همین یک شعار احد، احد بلال را بدهند که همه این شعارها توجه دادن مسلمانان به مضمون احد در این آیه می‌باشد.

کدامین شریعتی با کدامین اسلام؟



۲ - اندیشه‌های مشخص و تاریخی:

دسته دوم آن دسته از اندیشه‌هایی می‌باشند که برعکس دسته اول که مجرد و غیر تاریخی‌اند، اندیشه‌هایی مشخص و تاریخی می‌باشند و خود این تاریخی شدن این دسته از اندیشه‌های دسته دوم است که باعث می‌گردد تا آن اندیشه‌ها از آسمان به زمین بیاید و در راستای کاهش درد و رنج توده‌ها وارد حیات اجتماعی و تاریخی مردم بشوند. البته برعکس دسته اول یا اندیشه‌های غیر تاریخی که اصلاً نیازی به شناخت درد و رنج مردم و ورود به حیات اجتماعی و سیاسی و تاریخی نمی‌بینند و همین ورود اندیشه‌های تاریخی به حیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و تاریخی و معرفتی مردم در راستای کاهش درد رنج مردم است که باعث می‌گردد تا جریان‌های مختلفی از دل این اندیشه رویش و زایش کند زیرا تاریخی شدن یک اندیشه در گرو ورود آن اندیشه در کانتکس مبارزه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به حیات اجتماعی و تاریخی توده‌ها می‌باشد و همین شاخص تعیین کننده تفاوت پیام عیسی مسیح با پیام پیامبر اسلام می‌باشد، چراکه مبارزه عیسی مسیح با اصحاب سه گانه قدرت برعکس پیامبر اسلام هرگز در راستای وارد کردن پیام خود به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و تاریخی نبوده است، اما مبارزه طاقت سوز ۲۳ ساله پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی فقط در راستای تاریخی کردن اسلام توسط وارد کردن تجربه نبوی خود به عرصه اجتماعی و سیاسی و تاریخی بشریت بوده است تا توسط آن بتواند بذر اسلام تاریخی را در سرزمین وحی نبوی پیامبران ابراهیمی بکارد و همین امر بود که باعث گردید تا جریان‌های مختلف در سرزمین اسلام تاریخی پیامبر از علی تا معاویه و از ابوذر تا عثمان و از حسین تا یزید و از معتزله تا اشاعره و غیره رشد بکنند.

بنابراین از آنجائیکه اندیشه تاریخی برعکس اندیشه غیر تاریخی وارد حیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی مردم می‌شود همین ورود این اندیشه‌های تاریخی به جزئیات زندگی مردم است که باعث می‌گردد تا به صورت آشکار و مخفی و مستقیم و غیر مستقیم تضادهای طبقاتی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی آن جامعه وارد آن اندیشه و فکر و مکتب تاریخی بشود. البته نکته اساسی که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه فرق مهم بین

اندیشه تاریخی و اندیشه غیر تاریخی در این است که در اندیشه‌های غیر تاریخی خود اندیشه غیر تاریخی از آغاز تکوین دارای جهتگیری طبقاتی و اجتماعی و سیاسی می‌باشند و هرگز تضادهای درونی این اندیشه‌های غیر تاریخی برعکس اندیشه‌های تاریخی ماهیت دیالکتیکی ندارد بلکه صورتی استاتیکی دارا می‌باشد که از طریق صاحب اندیشه به آن اندیشه غیر تاریخی منتقل شده است.

برای مثال اگر می‌بینیم که در اندیشه ارسطو نظام برده‌داری بر پایه دو طبقه برده و برده‌دار رسمیت و اصالت پیدا می‌کند و نظامی لایتغیر می‌باشد که از طریق آسمان مُقدر گشته است، هر چند این اندیشه اجتماعی هم بشود تضاد درونی این اندیشه یک تضاد دیالکتیکی انتقال یافته از جامعه نیست بلکه تضادی است که از طریق اندیشه غیر تاریخی خود ارسطو وارد این اندیشه شده است و به همین دلیل چهره‌ای استاتیکی دارد. اما در باب اندیشه‌های دسته دوم یا اندیشه‌های تاریخی، تضادهای درونی



این اندیشه‌ها دارای ماهیت دیالکتیکی می‌باشند چراکه تضادهای جریان‌ها طبقاتی و اجتماعی و فرهنگی جامعه در بستر تاریخی شدن این اندیشه به علت ورود این اندیشه‌ها به حیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی مردم وارد این اندیشه‌ها می‌شود.

برای مثال در اندیشه یا تجربه نبوی پیامبر اسلام در فرایند ۱۵ ساله حرائی قیل از تاریخی شدن اسلام در بستر ۲۳ سال فرایند مکی و مدنی، اندیشه پیامبر اسلام به لحاظ طبقاتی و سیاسی و اجتماعی تضادمند نبوده است، از بعد از اینکه وحی نبوی پیامبر اسلام در بستر تاریخی شدن وارد حیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی مردم در راستای کاهش درد رنج مردم می‌شود تضادهای موجود اجتماعی و تاریخی در بستر زمان به خصوص از بعد وفات پیامبر اسلام، وارد این اندیشه می‌شود و شکل مذهبی و فقهی و کلامی و فلسفی و سیاسی به خود می‌گیرد.

در همین رابطه برای فهم بیشتر تفاوت اندیشه تاریخی و غیر تاریخی شما اگر سرتاسر مثنوی مولوی و دیوان شمس را زیر و رو بکنید به دلیل غیر تاریخی بودن اندیشه مولوی کوچکترین اشاره‌ای و دلالتی بر زندگی اجتماعی و تاریخی مردم جامعه خودش که در سخت‌ترین شرایط تاریخ بشر به سر می‌بردند، چه در افغانستان و هرات که وطن اصلی مولوی بوده است و چه در روم شرقی یا ترکیه امروز که وطن دوم مولوی بوده است نمی‌بینید و اصلاً در کل آثار مولوی کوچکترین اهمیت و ارزشی برای حیات اجتماعی و تاریخی مردم قائل نیست تا بخواهد در اشعار خود به آن‌ها اشاره‌ای یا نقدی بکند. او خود را پر کاهی می‌داند که در مصادف تندباد آسمان‌ها قرار گرفته است و اصلاً نمی‌داند در کجا خواهد افتاد و مانند حافظ از نفس فرشتگان ملول می‌شود و شعر او را قدسیان از بر می‌کنند، اصلاً خبر ندارد در زمین چه می‌گذرد تازه آنجا هم که می‌خواهد به زمین بیاید به جای اینکه وضع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مردم را زیر و زبر کند با تاسی از شمس تبریزی و پدرش کثیف‌ترین ادبیات مستحجن و لومپنی وارد ادبیات آسمانی خود می‌کند و این تنها جایی است که مولوی وارد زندگی مردم شده است و از آسمان به زمین آمده و با توده‌ها حشر و نشر می‌کند چرا؟ و چرا؟ و چرا؟

زیرا فرق بین اندیشه پیامبر اسلام با اندیشه مولوی در یک کلام در این است که اندیشه مولوی یک اندیشه غیر تاریخی است اما اندیشه پیامبر اسلام و تجربه نبوی او یعنی قرآن، یک اندیشه تاریخی می‌باشد که پیامبر اسلام توسط ۲۳ سال پراکسیس استخوان سوز خودآگاهانه این وحی نبوی خود را وارد حیات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تاریخی و فرهنگی جامعه بشریت کرده است تا اسلام تاریخی از دل اسلام فراتاریخی غار حرا زائیده شود.

نام احمد نام جمله انبیاء است

چونکه صد آمد نود هم پیش ما است

از درمها نام شاهان بر کنند

نام احمد تا ابد بر می‌زنند

من مناره پر کنم آفاق را

کور گردانم دو چشمم عاق را

آنچنان کرد و از آن افزون که گفت

او به خفت و بخت و اقبالش نخفت

لذا مولوی به علت همان اندیشه غیر تاریخی خود اصلاً نیازمند نبود تا وارد زندگی اجتماعی و سیاسی و تاریخی مردم بشود و بخواهد از درد رنج استخوانسوز جامعه زمان خود سخنی بگوید و در راستای کاهش درد رنج مردم گامی بردارد. درد و سوز مولوی درد علی نبود که به خاطر خلخالی که سربازان معاویه از پای یکی از زنان تحت ذمه او درآورده بودند بر منبر می‌رود و بر صورت خود سیلی می‌زند و فریاد می‌زند «اگر انسانی از عظمت این درد بمیرد جای سرزنش ندارد» مثل اینکه علی احساس کرده است که ممکن است به خاطر این درد بمیرد، درد مولوی درد و رنج آن گرسنه‌انی که در یمامه بحرین خلیج فارس گرسنه شب سر بر بالین می‌گذارد نیست، اما درد علی آنچنانکه در نامه ۴۵ نهج البلاغه به عثمان بن حنیف می‌نویسد این است که می‌گوید «ای عثمان بن حنیف اگر امام تو علی به جای مغز گندم و عسل مصفا نان خشک می‌خورد علتش این است که درد آن دارد که نکند در یمامه بحرین خلیج فارس، شبانه از فقر یک گرسنه سر به بالش بگذارد.»

بنابراین فرق بین اندیشه مولوی با اندیشه پیامبر اسلام و امام علی در این است که اندیشه پیامبر اسلام و وحی نبوی او و همچنین

اندیشه امام علی به تبع اندیشه پیامبر اسلام در راستای کاهش درد رنج اجتماعی و تاریخی مردم وارد زندگی اجتماعی و تاریخی مردم شده بود، اما اندیشه مولوی به خاطر غیر تاریخی بودن آن اصلاً خود را نیازمند آن نمی‌دانست تا در راستای کاهش درد رنج اجتماعی و تاریخی مردم زمان خود بپردازد. درد مولوی درد فراق شمس تبریزی که کمترین اخلاق انسانی و اجتماعی او کشتن کیمیا دختر مولوی که همسر او بود می‌باشد، درد مولوی و درد شمس تبریزی درد مردم جامعه خود نیست، درد جنایت‌های مغول در بلاد مسلمان نیست، درد به معراج رفتن و در معراج ماندن، درد پرواز آسمانی و ملول گشتن از نفس فرشتگان است نه درد گریه و حسرت یک گرسنه در جامعه فقر زده و استبداد زده زمان خود، درد دستیابی به عشق مجرد است.

برای مولوی و شمس تبریزی اهمیت ندارد که سپاه مغول در عصر او با انسان چه می‌کند و چگونه نسل‌ها را بی رحمانه شخم می‌زنند و چگونه سلاطین بر جوامع مسلمان و غیر مسلمان ستم می‌کنند و طبقات حاکمه چگونه خلق‌ها را استثمار می‌کنند، آن‌ها دنبال بودا و ابراهیم ادهم و حلاج شدن هستند، تا آنچنانکه علامه اقبال می‌گوید به معراج بروند و در آنجا بمانند و در آنجا بمیرند و لذا به همین دلیل است که مولوی خطاب به اندیشه خود می‌گوید:

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند

تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن نو آورد

لیک گفت سالفان باری کند

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۷۷ - س ۲۹

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو

سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو

ور ازین بی خبری رخ مبر هیچ مگو

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت

آمدم نعره مزین جام مدر هیچ مگو

گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم

گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو

غزل ۲۲۱۹ - کلیات شمس تبریزی - ص ۸۳۲ - س ۷

حال این اندیشه مولوی با اندیشه پیامبر اسلام مقایسه کنید تا به تفاوت اندیشه تاریخی و فراتاریخی آگاهی پیدا کنید.

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ - خداوند پیامبری به سوی شما مردم فرستاده است که درد او رنج و تعب شما مردم محروم است و جهت هدایت شما در این راه حریص و مشتاق است و با مومنان رئوف و رحیم می‌باشد» (سوره توبه - آیه ۱۲۸) و به همین دلیل است که امام علی در رابطه با تبیین فلسفه بعثت پیامبر اسلام می‌فرماید:

«...وَ النَّاسُ فِي فِتْنٍ اِنْجَدَمَ فِيهَا... - عاملی که باعث بعثت پیامبر اسلام شد گرفتار شدن جامعه انسانی در بلا و درد و رنج بود» (نهج البلاغه - صبحی صالح - خطبه ۲).

درد پیامبر اسلام آنچنانکه امام علی در نامه به مالک اشتر می‌نویسد این بود که:

«...لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعِنٍ... - هیچ جامعه‌ای قابل تقدیس نیست مگر اینکه در آن جامعه ضعیفان بتوانند بدون ترس و لکنت زبان حق خود را از صاحبان قدرت بگیرند» (نهج البلاغه - صبحی صالح - نامه ۵۳).

درد علی آنچنانکه امام علی در نامه مالک اشتر می‌نویسد این است که:

«...أَيْسَ شَيْءٍ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ تَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامَةِ عَلَى ظُلْمٍ... - تنها عامل تغییر نعمت پروردگار ظلم حاکمین جبار بر مردم مظلوم می‌باشد» (نهج البلاغه - صبحی صالح - نامه ۵۳).

درد علی شکاف طبقاتی جامعه است آنچنانکه خود او می‌گوید:

«...الْفُقَرَاءُ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِهَ مَا مُتَعَ بِهِ غَنِيٌّ... - هیچ

سرمایه‌دار و ثروتمندی به قدرت اقتصادی دست پیدا نکرد مگر به بهای گرسنگی و استثمار مستضعفین و فقیران» (نهج البلاغه - صبحی صالح - کلمات قصار ۳۲۸).

بنابراین به این ترتیب است که ما می‌توانیم به تفاوت یک اندیشه تاریخی با یک اندیشه غیر تاریخی دست پیدا کنیم و در این چارچوب است که می‌توانیم بگوئیم که اندیشه شریعتی یک اندیشه تاریخی بود نه غیر تاریخی، یعنی:

هدف شریعتی ورود در حیات اجتماعی و تاریخی جامعه و مردم بود.

هدف شریعتی نقد قدرت سه گانه حاکمیت در لباس زر و زور و تزویر بود.

هدف شریعتی کاهش درد و رنج مردم بود.

هدف شریعتی استقرار عدالت اقتصادی در لوای سوسیالیسم در بستر مبارزه طبقاتی و مبارزه با نظام سرمایه‌داری جهانی بود.

هدف شریعتی استقرار عدالت سیاسی بر پایه سوسیال دموکراسی نه لیبرال سرمایه‌داری بود.

هدف شریعتی استقرار عدالت معرفتی بر پایه اجتماعی کردن منابع معرفتی جامعه بود.

به همین دلیل بود که از بعد از انقلاب ۵۷ زمانی که اغیار دریافتند که نیروی دینی که شریعتی بر پایه خودآگاهی طبقاتی و سیاسی در جامعه ایران در راستای تحقق عدالت سیاسی و اقتصادی و معرفتی به پا کرده است تا کجا ریشه‌دار می‌باشد، تحت شعار مبارزه با ایدئولوژی از داریوش شایگان تا حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش در راستای تبلیغ اندیشه لیبرال سرمایه‌داری غرب به جنگ شریعتی برخاستند و سوزناکتر آنکه در این جنگ حیدر نعمتی شایگان - سروش حامیان شریعتی هم برای اینکه از قافله عقب نیافتند تحت عنوان دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر علی شریعتی و درس‌های شریعتی شناسی در همین زمان کوشیدند به آرایش شریعتی در کانتکس اندیشه لیبرال سرمایه‌داری و اسلام صوفیانه عبدالکریم سروش بیردازند، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (سوره الرحمن - آیه ۱۳).

بنابراین جنگ اغیار با شریعتی از زمانی آغاز شد که شریعتی پس از هجرت از اروپا تصمیم به تدوین اسلام تاریخی و جایگزین کردن اسلام تاریخی به جای اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی و اسلام فلسفی یونانی زده ارسطویی و اسلام لیبرال سرمایه‌داری انطباقی و اسلام عرفان زده صوفیانه خانقاهی گرفت و به همین دلیل بود که به یکباره جبهه‌ای از مرجعیت و مداحان و فیلسوفان و مطهری و مکارم و میلانی و بازرگان و سروش و شایگان و الی ماشاء الله شهر فرنگ از همه رنگ در برابر شریعتی صف کشیدند و همگی فریاد و اسلما سر می‌دادند و امروز با اینکه چهل سال از مرگ شریعتی - که به قول شیخ مرتضی مطهری مکر خدا برای دفاع از اسلام فقهاتی بود - می‌گذرد، یک لحظه از طوفان شریعتی ستیزی ارتجاع و لیبرالیسم در جامعه ما از حمید روحانی تا عبدالکریم سروش کاسته نشده است چرا؟ و چرا؟ و چرا؟

در یک کلام این‌ها حداقل هزینه‌ای است که شریعتی و هواداران راستین شریعتی باید در راستای اسلام تاریخی یا تاریخی کردن اسلام بیردازند و بشارت باد بر شاگردان و هواداران شریعتی، آنهایی که راه شریعتی را دنباله روی می‌کنند نه مانند فرصت طلبان منفعت اندیش ورشکسته از سیاست و قدرت، راه شریعتی را می‌خواهند در راستای کسب هویت بیشتر دنبال نمایند چرا که تا زمانی که آن‌ها بر اسلام تاریخی شریعتی یا تاریخی کردن اسلام شریعتی تکیه کنند باید خود را آماده پرداخت این هزینه‌های بکنند یعنی یا تکفیرشان کنند، یا تطمیعشان کنند، یا تهدیدشان کنند، یا تحقیرشان کنند، یا تبعیدشان کنند و یا اگر نتوانستند آنچنانکه با سیدجمال کردند، فتوا بدهند که با چهار شاهد دیدیم که سیدجمال ختنه نکرده بود، آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری به سید محمد خاتمی گفت «من شهادت می‌دهم که شریعتی غسل جنابت نمی‌کرد»، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (سوره الرحمن - آیه ۱۳). □

ادامه دارد



نهج البلاغه علی قرآن ناطق،

تنها متدولوژی بهت فهم تطبیقی قرآن متنی

ه - نهج البلاغه منظومه‌ائی از پرده‌های متضاد از حکمت عملی و نظری است:

به علت فقدان تدارکات برای پیروزی مسلحانه برابم آماده نبود به همین دلیل به مبارزه غیر قهرآمیز درازمدت در بستر صبر روی آوردم صبری که جوان را پیر و پیر را نابود می‌کند، پس صبر کردم در حالی که استخوان در گلویم بود و خار در چشم» (نهج البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۳ - ص ۱۰ - س ۱).

باز همین امام علی در جای دیگر مانند یک مدیر اقتصادی و یک سوسیالیست خشمگین و یک تئوریسین کلاسیک پس از به حکومت رسیدن برنامه اقتصادی حکومت خود را اینچنین اعلام می‌کند:

«وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءَ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - به خدا سوگند مال‌هایی که عثمان به ناحق عطا کرده است پس می‌گیرم هر چند به مهریه زنان یا بهای کنیزان شده باشد زیرا در عدالت برای جامعه گشایشی است و لذا جامعه‌ائی که اجرای عدالت برای او سخت و خشن باشد جور و ستم برای آنها سخت‌تر خواهد بود» (نهج البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۱۵ - ص ۱۶ - س ۱۲).

آنچنانکه محمد عبده می‌گوید «آنچه که باعث شد تا نظرش به نهج البلاغه جلب شود این بود که:»
اولاً من هر گاه در مطالعه نهج البلاغه از فصلی به فصل دیگر می‌رسیدم احساس می‌کردم که پرده‌های سخن عوض می‌شود و آموزشگاه‌های پند و حکمت تغییر می‌یابد.

ثانیاً با آشنائی و مطالعه این کتاب احساس کردم که عقلی نورانی که هیچ شباهتی با اجسام ندارد از عالم الوهیت جدا گشته است و به روح انسانی اتصال پیدا کرده است. برای فهم سخن عبده در باب نهج البلاغه باید بدانیم که در یکجا امام علی مانند یک مجاهد مسلح و مصمم در برابر دشمن صحبت می‌کند:

«قَدْ اسْتَطَعْمُوكُمُ الْفِتَالَ فَأَقْرُوا عَلَى مَذَلَّةٍ وَ تَأْخِيرِ مَحَلَّةٍ أَوْ رُؤُوا السُّيُوفَ مِنَ الدِّمَاءِ تَرَوْوَا مِنَ الْمَاءِ قَالْمُوتٌ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ وَ الْحَيَاةَ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ أَلَا وَ إِنَّ مَعَاوِيَةَ قَادِلْمَةَ مِنَ الْغَوَاةِ وَ عَمَسَ عَلَيْهِمُ الْخَبَرَ حَتَّى جَعَلُوا نُحُورَهُمْ أَعْرَاضَ الْمَنِيَّةِ - ای مردم از شما خواستم تا با معاویه دست به جنگ بزنید پس یا به خواری تن دهید یا شمشیرها را از خون اصحاب معاویه تر کنید و آب فرات را که اصحاب معاویه بر روی شما بسته‌اند از کف آنها بیرون کنید چراکه زندگی کردن در ذلت خود مردن است آنچنانکه مرگ پیروزمند خود زندگی است، معاویه بر پایه جهل و ناآگاهی توده‌ها آنها را به دنبال خود می‌کشاند و حقیقت را از آنان می‌پوشاند تا خود را به کام مرگ در اندازند» (خطبه ۵۱ - نهج البلاغه جعفر شهیدی - ص ۴۴ - س ۱).

باز در جای دیگر همین امام علی مجاهد جنگجوی که آنجا اینچنین از کلامش مرگ جاری بود و از شمشیرش خون می‌ریخت مانند یک تئوریسین مبارزه و یک استراتژیست کهنه کار مجرب خونسرد صحبت می‌کند، آنچنانکه احساس می‌شود که در تمام عمر امام علی کارش جز تبیین و تعیین تاکتیک و استراتژی مبارزه و تدوین تئوری حرکت نمی‌باشد.

«وَ طَفِقْتُ أَرْتَبِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بِيَدِ جَدَاءٍ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْبَبِي فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْخَلْقِ شَجَا... - در خصوص سقیفه در آن زمان جهت اتخاذ استراتژی مناسب خوب فکر کردم دو استراتژی در برابرم بود، یکی قیام مسلحانه بود دیگری مبارزه غیر قهرآمیز، شرایط

باز همین امام علی در فرمان نامه به مالک اشتر مانند یک اومانیتست حرفه‌ای به تبیین فلسفی و حقوقی انسان می‌پردازد:

«وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَمِدُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ... - مالک مبادا همچون یک جانور درنده به جان مردم مصر بیافتی چراکه مردم دو دسته‌اند یا در خلقت با تو شریک‌اند یا در دین با تو برادرند» (نهج‌البلاغه جعفر شهیدی - نامه ۵۳ - ص ۳۲۶ - س ۶).

آنچنانکه همین امام علی به عنوان یک سیاستمدار حاکم بر جامعه، برنامه سیاسی و حقوقی خودش را با مردم اینچنین تبیین می‌کند:

«فَلَا تُكَلِّمُونِي بِه مَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ - در برابر من مانند در برابر دیکتا توها صحبت و ستایش نکنید - وَ لَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِه مَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْأَبَادَةِ - در برابر من مانند در برابر دیکتاتورها نایستید - وَ لَا تَخَالِطُونِي بِالْمُصَاتَعَةِ - در برابر من مانند در برابر دیکتاتورها چاپلوسی و مداحی نکنید - وَ لَا تَتَّظُّوا بِي اسْتِغْفَالًا فِي حَقِّ قَبِيلِ لِي - چنین فکر نکنید که مانند دیکتاتورها انتقاد شما به من شما را شکنجه و حبس خواهند کرد - وَ لَا الْتِمَاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي - چنین فکر نکنید که من خودم را در برابر شما نقد ناپذیر می‌دانم - فَإِنَّهُ مِنْ اسْتَنْقَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَأَنَّ الْعَمَلَ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ - زیرا کسی که توان نقد پذیری در تنوری و نظر و فکر نداشته باشد در عمل اجرای آن فکر برایش ممکن نخواهد بود - فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِه حَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بِه عَدْلٍ - نظر و فکر خودتان از من دریغ نکنید و با من برخورد کنید - فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِه فَوْقَ أَنْ أُحْطَى - من خودم را مصون از خطا نمی‌دانم» (نهج‌البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۲۱۶ - ص ۲۵۰ - س ۸).

آنچنانکه همین امام علی در جای دیگر مانند یک زاهد گریز از دنیا سخن می‌گوید:

«وَ إِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ اِكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمْرِهِ وَ مِنْ طَعْمِهِ بِفَرْصِيهِ أَلَا وَ إِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنَّ أَعْيُنُونِي بِه وَرِعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ فَوَاللَّهِ مَا كُنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبْرًا وَ لَا اِدْحَرْتُ مِنْ غَنَامِهَا وَفَرًّا وَ لَا اَعْدَدْتُ لِجَالِي تَوْبِي طَمْرًا وَ لَا خَرْتُ مِنْ اَرْضِهَا شِبْرًا وَ لَا اَحَدْتُ مِنْهُ اِلَّا كَقَوْتِ اَتَانٍ دَبْرَةً وَ لَهِي فِي عَيْنِي اَوْهِي وَ اَوْهَنْ مِنْ عَفْصَةِ مَقَرَّةٍ بَلِي كَانَتْ فِي اَيْدِينَا فَذَكَ مِنْ كُلِّ مَا اُظْلَمَتْهُ السَّمَاءُ فَسَحَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَ سَحَّتْ عَنْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ اٰخَرِينَ وَ نِعْمَ اَلْحَكَمُ اَللّٰهُ وَ مَا اَصْنَعُ بِه فَذَكَ وَ غَيْرَ فَذَكَ وَ اَلنَّفْسُ مِظَانُهَا فِي عِدِّ جَدَّتْ تَنْقَطِعُ فِي ظِلْمَتِهِ اَتَارُهَا وَ تَغِيْبُ اٰخْبَارُهَا وَ حُفْرَةٌ لَوْ زِيدَ فِي فُسْحَتِهَا وَ اَوْسَعَتْ يَدَا حَافِرِهَا لِاَضْغَطِهَا

الْحَجْرُ وَ اَلْمَذْرُ وَ سَدَّ فَرْجَهَا اَلثَّرَابُ اَلْمُتْرَاكِمُ وَ اِنَّمَا هِيَ نَفْسِي اَرْوَضُهَا بِاَلتَّقْوَى لِتَأْتِيَ اَمْنَةً يَوْمَ اَلْخَوْفِ اَلْاَكْبَرِ وَ تَثْبُتَ عَلَى جَوَانِبِ اَلْمَزَلَقِ وَ لَوْ شِئْتُ لَاهْتَدِيْتُ الطَّرِيقَ اِلَى مُصَفَى هَذَا اَلْعَسَلِ وَ لُبَابِ هَذَا اَلْقَمَحِ وَ نَسَاجِ هَذَا اَلْقَرِّ وَ لَكِنْ هَبَّاتُ اَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَقُوْدَنِي جِسْعِي اِلَى تَخْيِرِ اَلْاَطْعِمَةِ وَ لَعَلَّ بِالْحِجَازِ اَوْ اَلْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي اَلْفُرْصِ وَ لَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّبِيْعِ اَوْ اَبِيْتِ مِبْطَانًا وَ حَوْلِي بِطُونٌ غَرْنِي وَ اَكْبَادٌ حَرَى - و این در حالی است که اگر بخوایم می‌توانم از مغز گندم و عسل مصفی تغذیه کنم و لباس ابریشم ببوشم لیکن هرگز خواسته نفس بر من غلبه نخواهد کرد چراکه می‌ترسم در زمانی که من سیر شده‌ام در حجاز و یمامه کسی حسرت یک قرص نانی برد و هرگز نتواند شکمی سیر بخورد، آیا ممکن است که من سیر بخوابم و پیرامونم شکم‌های گرسنه باشد؟ هرگز» (نهج‌البلاغه جعفر شهیدی - نامه ۴۵ - ص ۳۱۷ - س ۷).

و باز همین امام علی به عنوان یک معلم اخلاق در وصیت نامه‌اش به امام حسن اینچنین مطرح می‌کند:

«... يَا بَنِيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اِكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَظْلِمَنَّ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ اَحْسِنَنَّ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ اِلَيْكَ وَ اسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ... - فرزند من، در اخلاق اجتماعی و انسانی پیوسته خودت را میزان قرار بده پس هر چه را که برای خود دوست می‌داری پیش‌تر برای دیگران دوست بدار و آنچه که برای خود نامطلوب و بد می‌دانی، پیش‌تر برای دیگران بد و نامطلوب بدان - بر دیگران ظلم مکن چنانکه خود دوست‌داری که دیگران بر تو ظلم نکنند بر دیگران نیکی کن آنچنانکه دوست‌داری دیگران بر تو نیکی کنند» (نهج‌البلاغه جعفر شهیدی - نامه ۳۱ - وصیتنامه به امام حسن - ص ۳۰۱ - س ۲).

و - نهج‌البلاغه به عنوان قرآن ناطق تنها متدلوری فهم تطبیقی قرآن متنی است:

شاید اگر بخوایم تمام نهج‌البلاغه را به لحاظ مفهومی آرایش هیرارشی بدهیم، بتوانیم کل نهج‌البلاغه را به سه قسمت تقسیم کنیم:

۱ - در عرصه فردی تکیه امام علی بر مرگ و خدا است.

۲ - در کانتکس اجتماع تکیه امام علی بر عدالت و تقوی است.

۳ - در چارچوب تاریخ تکیه امام بر حق و باطل است.

البته نکته‌ای که در همین جا باید به آن تاکید کنیم اینکه تنها تعریفی که می‌توانیم از نهج‌البلاغه بکنیم اینکه، نهج‌البلاغه عبارت است از قرآن

ناطق. به دو دلیل این تعریف را برای نهج البلاغه انتخاب کردیم:

دلیل اول اینکه خود امام علی در جریان جنگ صفین وقتی که لشکر معاویه در بستر مقابله با شکست از لشکر امام علی، بنابه توصیه عمرو العاص و فرمان معاویه جهت ایجاد اختلاف در لشکر امام علی قرآن‌ها را بر سر نیزه کردند، جهت مقابله با این حيله معاویه، فرمان حمله به قرآن‌های سر نیزه شده معاویه داد و در پاسخ به اعتراض قشریون درون سپاه که بعداً گروه خوارج را تشکیل دادند اعلام کرد که «ان قرآن ناطق - من قرآن ناطق هستم»، از آنجائیکه هر فردی در کلام خود تجلی می‌کند با عنایت به اینکه نهج البلاغه کلام امام علی است و بی شک امام علی در کلامش تجلی کرده است. در این رابطه اگر آنچنانکه که امام علی خودش را با تعریف قرآن ناطق معرفی می‌کند، پس بالطبع نهج البلاغه کلام همین امام علی قرآن ناطق خواهد بود.

دلیل دوم برای اینکه ما نهج البلاغه را قرآن ناطق تعریف کردیم اینکه خود امام علی در خطبه ۱۵۸ - ص ۱۵۸ - س ۱۸ به بعد نهج البلاغه جعفر شهیدی در تعریف و تبیین قرآن متنی می‌فرماید:

«أَرْسَلَهُ عَلِيٌّ فِي حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الْأَرْسَالِ - خداوند پیامبر اسلام را در زمانی مبعوث کرد که حرکت پیامبران ابراهیمی قبل از او در جامعه به سستی و نابودی کشیده شده بود - وَ طُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ - و جامعه بشریت گرفتار رکود و خمود شده بود - وَ إِنْتِقَاضِ مِنَ الْمُبَرَّمِ - و ریسمان دین در جامعه بشری گسسته شده بود - فَجَاءَهُمْ بِتَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ النُّورِ الْمُفْتَدَى بِهِ - در چنین شرایطی بود که پیامبر اسلام مبعوث شد و لذا با قرآن و کتاب و وحی و پیامی بسوی مردم آمد که این پیام علاوه بر اینکه تصدیق کننده حرکت انبیاء ابراهیمی سلف خود بود خود نوری بود که جامعه بشری باید برای روش شدن راه رفتنش به آن اقتدا می‌کرد - ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ - این پیام و وحی پیامبر اسلام همان قرآن است اما این قرآن یک مشخص بارز دارد و آن اینکه خودش هر گز سخن نمی‌گوید و وظیفه ما است که در هر زمانی به عنوان یک کتاب هدایتگر آن را به زبان و حرف زدن درآوریم - وَ لَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ - اکنون در این زمان من به شما از آن خبر می‌دهم - أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثُ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءٌ دَائِكُمْ وَ نَظْمٌ مَا يَنْتَكُم - آگاه باشید که در قرآن هم علم تاریخ به گذشته است و هم علم به آینده حرکت تاریخ انسان لذا هم درمان درد اجتماعی شما است و هم سامان دهد نظام اجتماعی شما می‌باشد.»

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در این خطبه امام علی قرآن را فی نفسه صامت و گنگ می‌داند و وظیفه پیشگام در هر زمانی به حرف درآوردن این کتاب اعلام می‌کند و پس از طرح این اصل است که اعلام می‌کند

اکنون من برای شما قرآن را به حرف در می‌آورم تا راهنمای شما شود، بر پایه این بیان امام علی است که ما نهج البلاغه را قرآن ناطق تعریف کردیم.

حال پس از روشن شدن تعریف نهج البلاغه و امام علی به عنوان قرآن ناطق موضوعی که در این رابطه آشکار می‌شود اینک، این تقسیم بندی مفهومی نهج البلاغه در عرصه‌های فردی به مرگ و خدا و در عرصه اجتماعی به تقوی و عدالت و در عرصه تاریخی به حق و باطل، موضوعی است که امام علی از قرآن استنباط کرده است. یعنی این قرآن بوده که برای اولین بار کل وحی یا قرآن را به صورت مفهومی به سه قسمت فردی و اجتماعی و تاریخی تقسیم کرده است، در عرصه فردی تبیین انسان را در کانتکس مرگ و خدا تعریف کرده است.

«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... - شما انسان‌ها به صورت فردی با مرگ به سوی ما (خداوند) می‌آئید آنچنانکه از شکم‌ها مادرانتان به صورت فردی پا به این جهان گذاشتید» (سوره انعام - آیه ۹۴).

و همین قرآن در عرصه جامعه تبیین حرکت جامعه انسانی را بر پایه عدالت و تقوی تعریف می‌کند

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ - ای کسانی که ایمان آوردید با قیام به برپائی قسط در جامعه، ایمان و قیام برای خدا را در اجتماع انسانی به نمایش بگذارید لذا از آنانی نباشید که به خاطر دشمنی و کینه‌های اجتماعی، عدالت را در جامعه انسانی به چالش می‌کشند در جامعه عدالت بورزید چراکه در جامعه انسانی عدالت با تقوا هم راه و نزدیک است، پس با عدالت در جامعه تقوای خدا بورزید چرا که خداوند به آنچه شما انجام می‌دهید دانا و آگاه است» (سوره مائده - آیه ۸).

و در رابطه با تاریخ جوامع انسانی، باز قرآن تاریخ انسانی را در کانتکس دو ترم حق و باطل تبیین می‌کند.

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِهِ قَدَرًا فَأَحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ - خداوند از آسمان آبی فرو فرستاد، این آب وقتی که به زمین رسید در زمین در مسیل‌های مختلفی جاری شد، البته این مسیل‌های زمینی همه یکسان نبودند و لذا هر کدام از این مسیل‌های مختلف، زمینی به اندازه ظرفیتشان از این آب از آسمان آمده

بهره‌مند شدند و از پیوند این مسیل‌های مختلف زمینی بود که در زمین توسط این آب آسمان سیل جاری گردید و با جاری شدن سیل بر روی زمین توسط پیوند آب این مسیل‌های مختلف زمینی بود که بر روی این آب پاک واحد از آسمان آمده، کفی ظاهر گردید و این کف در بستر زمان و تاریخ آنچنان گسترده شد که روی آب پاک و واحد نازل شده از آسمان را پوشانید البته فقط بر روی آب جاری در زمین کف ظاهر نمی‌شود بلکه عین همین کف در زمانی که سنگ طلا و نقره را جهت جداسازی فلز با حرارت ذوب می‌کنیم ظاهر می‌شود» (سوره رعد - آیه ۱۷).

هدف از این دو مثال این است که خداوند با این دو مثال داستان حق و باطل جوامع انسانی در بستر تاریخ تبیین می‌نماید، چراکه در این دو مثال کف ظاهر شده بر روی آب و طلا و نقره همان باطل است که به صورت موقت در بستر تاریخ جوامع انسانی مسلط می‌شود و حق را مغلوب می‌کند اما در نهایت حرکت تاریخ جوامع انسانی به آن سمت می‌رود که حق مغلوب غالب می‌گردد و باطل غالب مغلوب می‌شود، اینچنین خداوند داستان حق و باطل را در تاریخ انسان تبیین می‌کند.

«وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» - و این اراده ما خداوند در زمین و تاریخ است که بالاخره حرکت این جوامع انسانی به آن سمت می‌رود که مستضعفین تاریخ به وراثت و امامت بر تاریخ خواهند رسید» (سوره قصص - آیه ۵).

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» - و آنچنانکه این اصل لایتغیر در کتاب زبور داود هم اعلام کردیم سرانجام حرکت تاریخ جوامع انسانی به حاکمیت صالحین که همان مستضعفین تاریخ می‌باشند می‌انجامد» (سوره انبیاء - آیه ۱۰۵).

بنابراین در این رابطه است که امام علی به عنوان قرآن ناطق و کلام او که تجلی گاه خود او می‌باشد یعنی نهج‌البلاغه، به عنوان قرآن ناطق تعریف می‌شود و صد البته اعلام نهج‌البلاغه به عنوان قرآن ناطق در راستای تجلیل و تکریم نهج‌البلاغه نیست بلکه فقط اعلام این حقیقت است که آنچنانکه خود امام علی در خطبه ۱۵۸ نهج‌البلاغه مطرح می‌کند به علت صامت بودن قرآن «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ» - این قرآن صامت باید او را به حرف درآورد» (نهج‌البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۱۵۸ - ص ۱۵۹ - س ۱).

یعنی تا زمانی که ما قرآن را به حرف درنیاوریم، این قرآن جلد و کتاب نه تنها هادی جوامع انسانی نیست بلکه آنچنانکه امام علی در جنگ صفین جهت لگنمال کردن این ظاهرهای بر سر نیزه رفته معاویه

و عمرو العاص دستور داد و آنچنانکه مولوی می‌گوید گمراه کننده انسان‌ها می‌شود.

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند

زین رسن قومی درون چه شدند

مر رسمن را نیست جریمی‌ای عنود

چون تو را سودای سر بالا نبود

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۴ - س ۳۷

بنابراین ظاهر قرآن نه تنها هدایتگر نیست بلکه گمراه کننده هم می‌باشد، به همین دلیل در طول ۳۷ سال حاکمیت رژیم مطلقه فقهانی بر کشور ایران این رژیم بیش از همه تاریخ اسلام، از جلد و قرائت و کلمه قرآن تجلیل و تعظیم و تکریم کرده است اما در زیر این تجلیل ظاهری از قرآن بیش از همه تاریخ، به نفی معنا و حقیقت قرآن پرداخته است، بنابراین برای اینکه قرآن، آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

نقش قرآن چونکه در عالم نشست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمراست

این کتابی نیست چیز دیگر است

چونکه در جان رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

با مسلمان گفت جان در کف بنه

هر چه از حاجت فزون‌داری بده

- بتواند باعث دگرگونی جان و جهان و جامعه و انسان و تاریخ بشود، باید بنا بر دستور امام علی آن را به حرف درآورد اما سوال فریه همیشه پیشگام مستضعفین اینکه چگونه ما می‌توانیم قرآن را به حرف درآوریم؟

برای پاسخ به این سوال سترگ و تاریخ ساز باید نخست توجه داشته باشیم که نخستین کسی که توانست بعد از قطع وحی و فوت پیامبر اسلام قرآن را به حرف درآورد امام علی بود. البته لازم است که بدانیم که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حرکت مکی و مدنی خود با تاریخی کردن نزول وحی و قرآن توسط حرکت جامعه سازانه خود، توانست قرآن را به حرف درآورد و گرنه اگر قرآن مانند انجیل و تورات به صورت یکجا و ورای حرکت اجتماعی بر پیامبر اسلام نازل می‌شد، قرآن هم مانند تورات و انجیل با جامعه بشری رابطه یک طرفه پیدا

می‌کرد که در نتیجه آن، قرآن مانند تورات و انجیل صامت می‌گردید. بنابراین برای اینکه ما قرآن را در هر زمانی به حرف درآوریم لازم است که به تاسی از علی توسط متدولوژی نهج البلاغه با عبور قرآن از پراتیک اجتماعی، این قرآن را به حرف درآوریم و رمز اینکه امام علی ۲۵ سال ساکت بود و با اینکه اوقات فراغت تمام عیار داشت اما این امام علی حتی یک سطر تفسیر یا روایت یا نامه و توصیه و... تقریر نکرد، چرا که او مانند مرادش و معلمش و مربی‌اش پیامبر اسلام بر این باور بود که قرآن تنها در کانتکس پراکسیس اجتماعی به حرف در می‌آید نه ترجمه و تفسیر و تالیف گوشه کتابخانه و مکتب‌ها و حوزه‌ها؛ لذا می‌بینیم علی خدای سخن و قلم و زبان و شمشیر و عقل و اندیشه و حکمت تا زمانی که با قبول بیعت مردم مسئولیت هدایت جامعه را به عهده نگرفت کلامی و نوشته‌ای ننوشت و نگفت، چراکه او معتقد بود که قرآن فقط در پراکسیس اجتماعی به حرف درمی‌آید و لاغیر و به همین دلیل همه نهج البلاغه در دوران پنج سال و اندی دوران خلافتش گفته و نوشته شده است.

پس برای اینکه بتوانیم در این زمان قرآن را به حرف درآوریم تنها یک راه برای ما وجود دارد و آن اینکه برخورد با نهج البلاغه به عنوان یک متدولوژی است، البته باید مانند همیشه به این اصل توجه داشته باشیم که به حرف درآوردن قرآن به سه طریق می‌باشد:

- ۱ - به حرف درآوردن تطبیقی قرآن.
- ۲ - به حرف درآوردن انطباقی قرآن.
- ۳ - به حرف درآوردن دگماتیسم قرآن.

در به حرف درآوردن تطبیقی قرآن باید به تاسی از پیامبر اسلام در قرآن و امام علی در نهج البلاغه، قرآن را در برابر سوال‌های اجتماعی نو قرار دهیم چراکه آنچنانکه تاین بی می‌گوید «طرح پاسخ‌های کهنه به سوال‌های نو و طرح پاسخ‌های نو به سوال‌های کهنه هر دو باعث انحطاط و نابودی اندیشه و مکتب می‌شود، تنها پاسخ‌های نو به سوال‌های نو است که می‌تواند مکتب و اندیشه را زنده نگه دارد» پس برای به حرف درآوردن تطبیقی قرآن باید مانند امام علی سوال‌های جدید اجتماعی در برابر قرآن قرار دهیم. به همین دلیل از روزی که امام علی ارکان مسئولیت جامعه را به عهده گرفت قرآن را در برابر سوال‌های زمان خود قرار داد نه سوال‌های زمان پیامبر اسلام، چراکه سوال‌های زمان امام علی یعنی سال ۳۶ هجری به بعد، غیر از سوال‌های زمان پیامبر بود. سوال‌های زمان امام علی عبارت بودند از:

۱ - طبقاتی شدن جامعه مسلمین به دلیل تقسیم ناعادلانه بیت المال به

خصوص در دوران ۱۳ ساله حکومت عثمان:

«إِلَى أَنْ قَامَ ثَابِتُ الْأَقْوَمِ نَافِجاً حِضْنِيهِ بَيْنَ نَسِيلِهِ وَ مُعْتَلِفِهِ وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ إِلَى أَنْ انْتَكَبَتْ عَلَيْهِ فْتَلَهُ وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلَهُ وَ كَبَتْ بِهِ بِطْنَتَهُ مَبَايَعَةَ عَلِيٍّ فَمَا رَاغَبِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُزْفِ الضُّعْبِ إِلَى يَنْتَالُونَ عَلِيٍّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ - تا اینکه سومی (عثمان) به امر خلافت قیام کرد - او در حالی که از باد تکبر و پرخوری دو پهلویش برآمده بود مانند حیوان کارش حرکت بین علف گاه جهت چریدن و کثافتگاه جهت تخلیه مدفوع بود - همراه او بنی امیه یا خویشاوندان پدرش هم جهت کسب قدرت و ثروت قیام کردند - این‌ها بیت المال مسلمین را با تمام دهان می‌خوردند مانند شتر گرسنه که علف بهاری را می‌خورد عمال حکومتی منصوب شیخین را برداشت و به جای آن‌ها کسان خود را منصوب کرد و در برابر شکایت مردم ترتیب اثر نداد تا آنکه مردم بر علیه او قیام کردند» (خطبه ۳ - ص ۱۰ - س ۱۸ - نهج البلاغه جعفر شهیدی)

و به همین دلیل امام علی به محض اینکه اریکه قدرت را به دست گرفت در اولین بیانیه حکومتی خودش تضاد طبقاتی جامعه را مورد حمله قرار داد.

«وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النَّسَاءَ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْأَعْدَلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْأَعْدَلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - به خدا سوگند اگر دریابم که عطا‌های عثمان به مهریه زنانان رفته یا عامل خرید برده‌هایتان شده است پس می‌گیرم زیرا تنها گشایش برای جامعه اجرای عدالت است لذا کسی که عدالت برای او سخت و تنگ باشد جور ستم برایش تنگتر و سخت‌تر خواهد بود» (نهج البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۱۵ - ص ۱۶ - س ۱۲).

۲ - سوال دوم امام علی حاکمیت نظام اریستوکراسی یا اشرافیت بر حکومت و سیاست مسلمین بود که باعث شده تا.

جاهلان سرور شدستند و زبیم عاقلان سرها کشیده در گلیم

به همین دلیل امام در نخستین تحلیل و آفت شناسی‌اش از جامعه بعد از عثمان پس از کسب مسئولیت جامعه مسلمین اعلام کرد.

«أَلَا وَ إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ص وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِنُتْبِلَنَّ بَلْبَلَةً وَ لِنُعْرَبَلَنَّ عَرَبِلَةً وَ لِنَسَاطَنَّ سَوَاطِ الْأَقْدَرِ حَتَّى يَفُودَ أَسْفَلَكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لَيْسِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا وَ لِيَقْصِرَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا سَبْقًا - آگاه باشید که جامعه شما باز گشته به جامعه جاهلیتی که بستر ساز بعثت پیامبر اسلام بود و خداوند در جهت اصلاح آن جامعه جاهلیت پیامبر اسلام را به حق مبعوث کرد، منم به

تاسی از پیامبر اسلام جهت تحول این جامعه به جاهلیت برگشته شما توسط حاکمیت اریستوکراسی قدرت و حاکمیت الیگارشی مالی شما را با آزمایش‌های سختی به چالش می‌کشم تا توسط آن هم غریب شوید و هم مانند محتویات درون دیگ روی آتش به جوش بیایید تا پائینی‌های جامعه بالا بیایند و بالائی‌های جامعه پائین بروند پیش گیرندگان شما به عقب بر گردند تا عقب افتاده‌های شما پیشی گیرند» (خطبه ۱۶ - ص ۱۷ - ۳ - نهج البلاغه جعفر شهیدی).

۳- سومین سوال امام علی پس از کسب مسئولیت مسلمین در سال ۳۶ که در برابر قرآن قرار داد اینکه، گرچه بیش از ۲۵ سال نیست که از فوت پیامبر اسلام می‌گذرد و گرچه هنوز بسیاری از اصحاب پیامبر در جامعه هستند و نسلی که با پیامبر بوده هنوز وجود دارند و گرچه قرآن و وحی بدون تغییر و تحریف در بین مسلمین می‌باشد، اما فهم مردم از قرآن و اسلام عوض شده است، جامعه سال ۳۶ دیگر مانند زمان پیامبر به اسلام با عینک جامعه سازانه و اجتماعی و تاریخ ساز نگاه نمی‌کنند بلکه به اسلام از عینک فردی، فقهی، عبادتی، ری چوالی، مناسکی و قشری نگاه می‌کنند و به همین دلیل امام علی در مقایسه نگاه مردم به اسلام در سال ۳۶ تا ۴۰ با نگاه مردم به اسلام در زمان پیامبر اسلام می‌فرماید:

«وَأَلَيْسَ الْإِسْلَامُ نُبَسَ الْفَرَوِ مَقْلُوباً - اسلام مانند پوستین پشمینه وارونه پوشیده شده است» (نهج البلاغه جعفر شهیدی - خطبه ۱۰۸ - ص ۱۰۲ - ۱۰۲).

لذا در همین رابطه بود که امام علی پس از قتل عثمان، زمانی که مردم پس از ۲۵ سال بعد از فوت پیامبر اسلام جهت بیعت با او گرد خانه او جمع شدند، او از قبول بیعت مردم خودداری می‌کرد و در تبیین علت امتناعش از قبول بیعت مردم همین تغییر نگاه مردم به اسلام را به عنوان عامل اصلی مطرح می‌کرد.

«دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ وَ اَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ اَلْقُلُوبُ وَ لَا تَنْبُتُ عَلَيْهِ اَلْعُقُولُ وَ اِنَّ اَلْاَفَاقَ قَدْ اَعَامَتْ وَ اَلْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ - مر ا رها کنید و دیگری را بطلبید - چون ما در این شرایط تاریخی با امری روبرو هستیم که دارای وجوه و رنگ‌های مختلفی می‌باشد و علت این وجوه و رنگ‌های گوناگون آن است که راه روشن اسلام تاریک شده است (وَ اَلْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ) و همین تاریک شدن راه اسلام و دین در این شرایط باعث شده تا دیگر بر این اسلام، برعکس زمان پیامبر قلب‌ها توان استواری و عقل‌ها امکان ثبات نداشته باشند» (خطبه ۹۲ - ص ۸۵ - ۱ - نهج البلاغه جعفر شهیدی).

خلاصه اینکه اگر می‌خواهیم قرآن را در شرایط مختلف اجتماعی به صورت تطبیقی به حرف درآوریم راهی جز این نداریم جز اینکه، مانند پیامبر اسلام و امام علی سوال‌های کلیدی جامعه در کانتکس پراکسیس اجتماعی در برابر قرآن و وحی قرار دهیم و صد البته در این رابطه نهج البلاغه که پراتیک اجتماعی امام علی با قرآن می‌باشد، می‌تواند به عنوان یک روش و متدولوژی برای ما مطرح باشد؛ لذا در این رابطه است که نشر مستضعفین در طول ۳۴ سال حرکت برونی خود پیوسته تلاش کرده است تا با فهم و شناخت نهج البلاغه به عنوان یک متدولوژی پیشگامان مستضعفین را در این زمان جهت برخورد تطبیقی با قرآن و جامعه مسلح کند. به عبارت دیگر از صد سال پیش که نهج البلاغه توسط ادبیت و شرح و انتشار محمد عبده در جامعه مسلمانان بازشناسی شد تا این تاریخ مانند یک منشوری از زوایای مختلف به آن نگاه شده است که این زوایا عبارت است از:

الف - نهج البلاغه به عنوان یک متن ادبی، آنچنانکه در آغاز مورد نظر مولف آن سید رضی بود.

ب - نهج البلاغه به عنوان یک اثر زاهدانه، آنچنانکه امروز در جامعه خودمان رویکرد عبدالکریم سروش جهت فردی کردن اسلام و خروج اسلام از کانتکس اجتماعی‌اش در کنار تبیین اسلام از نگاه مولوی و عرفای فردگرا به نهج البلاغه از این زاویه تکیه می‌کنند و با تعریف نهج البلاغه به تفوانامه در برابر شاهنامه فردوسی و عشق نامه مثنوی و خشیت نامه قرآن، نهج البلاغه را به عنوان بستر ساز اسلام فردی خود به کار گرفته‌اند.

ج - نهج البلاغه به عنوان یک کتاب فلسفی و متافیزیک، آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در کتاب «سیری در نهج البلاغه» در این رابطه تلاش می‌کند.

د - نهج البلاغه به عنوان یک متدولوژی و روش و عینک جهت نگاه و فهم تطبیقی قرآن، که این برخورد از آغاز توسط نشر مستضعفین در طول ۳۴ سال گذشته حرکت برونی خودش دنبال می‌شود. □

ادامه دارد

علل شکست انقلاب ۵۷



به سرکردگی امپریالیسم آمریکا تحت عنوان مبارزه با صلیبیون جای دشمن کمونیست‌ها و بلوک شرق برای آن‌ها بگیرد و از این جا بود که به موازات کم شدن خطر کمونیست‌ها و بلوک شرق رفته رفته خطر بالقوه اسلام فقهاتی و در راس آن‌ها القاعده و در ادامه آن‌ها رژیم مطلقه فقهاتی ایران برای امپریالیست‌ها و به خصوص امپریالیست آمریکا مطرح گردید.

همین امر باعث گردید تا جناح دموکرات‌های آمریکا از بعد از پیروزی انقلاب ۵۷ حمایت خود را از پروسه استقرار و تثبیت اسلام فقهاتی در ایران و افغانستان بردارند و در ایران جهت رخنه در پروسه تثبیت نظام فقهاتی به حمایت از جناح لیبرال‌ها تحت رهبری نهضت آزادی و مهندس مهد بازرگان بپردازند چراکه از نظر امپریالیست‌ها جناح لیبرال‌های داخلی ایران از بازرگان تا سروش به خاطر اعتقاد به اندیشه لیبرالیستی (اعم از لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی) که دارند بستری مناسب‌تر از اسلام فقهاتی جهت تثبیت نظام سرمایه داری وابسته جهانی در ایران می‌باشند و به همین دلیل

در نتیجه همین عقب نشینی رژیم پهلوی در برابر فشار کاخ سفید و دموکرات‌ها باعث گردید تا رخنه در نظام دیکتاتوری و دسپاتیسم پهلوی ایجاد شود و در عرصه این رفرم با تعطیل شدن شکنجه و اعدام، ترس مردم فرو ریخت و به موازات اینکه مردم ایران دریافتند که هزینه مبارزه با رژیم توتالیتر پهلوی دیگر اعدام شکنجه قرون وسطائی نیست وارد عرصه مبارزه شدند و بدین ترتیب بود که مبارزه مردم اعتلا پیدا کرد و انقلاب ۵۷ در ادامه آن با فشار دموکرات‌های آمریکا بر شاه جهت خروج از کشور بر پایه تصمیم نشست گوادلوپ در راستای حفظ ساختار ارتش ایران به عنوان دیوار آهنین در برابر نفوذ شوروی و بلوک شرق و بسترسازی جهت جایگزینی خمینی و اسلام فقهاتی بر پایه تجربه‌ای که امپریالیسم آمریکا در مقاومت اسلام فقهاتی در برابر حاکمیت کمونیست‌ها بر افغانستان از خود نشان داد، تکوین پیدا کرد.

از آنجائیکه امپریالیست آمریکا در آن زمان دریافته بود که تنها راه به زانو درآوردن پیشرفت کمونیست‌ها در کشورهای مسلمان حاکمیت اسلام فقهاتی است، لذا امپریالیسم آمریکا در خلاء قدرت شاه جهت حاکمیت اسلام فقهاتی در ایران با فرستادن هایزر به ایران و منع کردن ارتش ایران از کودتا برای برگشت شاه و وادار کردن ارتش ایران به تسلیم شدن به روحانیت و خمینی جهت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی بسترسازی لازم را کرد و بدین ترتیب بود که آن زمانی که دموکرات‌های آمریکا دریافتند که هم می‌توانند توسط حاکمیت اسلام فقهاتی در ایران ساختار ارتش شاه را محفوظ نگه دارند و هم می‌توانند جلو نفوذ و پیشرفت کمونیست‌ها و بلوک شرق جهت دستیابی به آب‌های گرم خلیج بگیرند و هم می‌توانند جریان‌های رادیکال داخلی را سرکوب کنند با بسترسازی جهت پیروزی اسلام فقهاتی شرایط جهت تکوین انقلاب بهمن ماه ۵۷ در ایران فراهم شد.

از اینجا بود که با فرار شاه و ورود خمینی به ایران تحت فشار امپریالیسم آمریکا ارتش تسلیم گردید که این امر باعث متلاشی شدن ماشین سیاسی - پلیسی رژیم پهلوی که در راس آن‌ها ساواک شاه قرار داشت و فراری شدن بورژوازی دربار گردید در نتیجه به این ترتیب بود که از نگاه این جریان‌ها انقلاب ۵۷ که از رفرم تحمیلی جیمی کارتر و دموکرات‌ها شروع شد با فرار شاه و تسلیم ارتش و فرار بورژوازی دربار تکوین پیدا کرد و باز از نگاه این رویکرد دوم است که به موازات انحطاط بلوک شرق و شکست کمونیست‌ها در افغانستان و حاکمیت اسلام فقهاتی تحت هژمونی طالبان بر افغانستان و رشد القاعده در زیر چتر طالبان افغانستان رفته رفته از آنجائیکه حیات اسلام حکومتی و فقهاتی در گرو دشمن سازی جدید جهت جایگزین کردن با دشمن بلوک شرق و کمونیست‌ها بود، این امر باعث گردید تا به موازات عقب نشینی و انحطاط بلوک شرق رفته رفته تضاد با امپریالیسم جهانی

به موازات حمایت امپریالیسم جهانی از جناح لیبرالیسم سیاسی ایران (از بازرگان تا عبدالکریم سروش) شکاف بین رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر ایران با امپریالیسم جهانی از یک طرف و با جناح لیبرالیسم سیاسی (از بازرگان تا عبدالکریم سروش) از طرف دیگر از بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ عمیق‌تر شد، تا آنجا که رژیم مطلقه فقهانی کوشید تا در ۱۳ آبان ۵۸ با اشغال سفارت آمریکا به حل تضاد خود با دو مؤلفه امپریالیست‌ها به سرکردگی امپریالیست آمریکا و جناح لیبرال‌ها تحت هژمونی نهضت آزادی و دولت موقت بازرگان بپردازد.

به عبارت دیگر رژیم مطلقه فقهانی توسط پروژه اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ کوشید تا با یک تیر دو هدف امپریالیسم و لیبرال‌های داخلی ایران را نشانه‌گیری کند لذا از اینجا بود که با شدید شدن تضاد بین رژیم مطلقه فقهانی با امپریالیست جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و لیبرال‌های داخلی از بعد از پروژه اشغال سفارت شرایط جهت رشد تضادهای داخلی و منطقه‌ای توسط قدرت‌های متروپل با رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر ایران فراهم شد چراکه از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهانی از بعد از سوار شدن بر خر مراد قدرت، در کانتکس نظام سرمایه‌داری وابسته به ارث رسیده از رژیم توتالی‌تر پهلوی می‌کوشید به رتق و فتق اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران بپردازد، نظر به اینکه برعکس ادعای خمینی در کتاب «ولایت فقیه» که می‌گفت «به جز چند تا آئین نامه داخلی اداری ما توسط کتاب‌های فقهانی حوزه، صاحب همه برنامه‌های آلترناتیوی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی هستیم» از بعد از انقلاب ۵۷ و حاکمیت رژیم مطلقه فقهانی مشخص شد که هیچگونه نظام و برنامه‌ای به لحاظ سیاسی و اقتصادی و حقوقی و اجتماعی در مانیفست اسلام فقهانی و فقه حوزه و رژیم مطلقه فقهانی وجود ندارد و این رژیم اگر با حمایت تمام عیار لیبرالیست‌ها به رهبری نهضت آزادی و بازرگان نبود از همان آغاز پیروزی انقلاب ۵۷ به بن بست کامل و بحران مطلق سیاسی و اقتصادی و اداری و تشکیلاتی برخورد می‌کردند.

ولی زرنگی سردمداران اسلام فقهانی و در راس آن‌ها شیخ مرتضی مطهری در آغاز انقلاب ۵۷ باعث گردید تا این‌ها از جریان لیبرالیستی تحت رهبری بازرگان و تشکیلات نهضت آزادی به عنوان سرپل انتقال قدرت از شاه و سلطنت به رژیم فقهانی استفاده کنند و لذا بعد از اینکه رژیم مطلقه فقهانی دریافت که دیگر لیبرال‌های داخلی برای آن‌ها کاربری ندارند و بستر آلترناتیوی امپریالیست‌ها در برابر آن‌ها شده‌اند،

مانند دستمال کلینکس از بازرگان و بنی صدر گرفته تا عبدالکریم سروش از خود دور کردند.

به همین ترتیب بود که از نگاه رویکرد دوم پروسه شکست انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ به موازات تثبیت و استقرار نظام مطلقه فقهانی تکوین پیدا کرد و به موازات پروسه شکست انقلاب ۵۷ بود که حاکمیت دسپاتیزم رژیم مطلقه فقهانی توسط نفی آزادی‌های دموکراتیک بعد از انقلاب و سرکوب جنبش خلق‌های در اقلیت مذهبی و قومی از کردستان تا گنبد و بلوچستان و عرب خوزستان و سرکوب نیروهای پیش‌تاز سیاسی توسط پروژه کودتای فرهنگی زیر نظر عبدالکریم سروش و بالاخره دانشگاه کردن زندان و زندان شدن دانشگاه و اعدام‌ها و کشتارهای ثانیه مره و ساعت مره و روزمره نجومی رژیم مطلقه فقهانی در سال‌های ۶۰ تا نسل‌کشی تابستان ۶۷ انجام گرفت.

۳ - علل شکست انقلاب ۵۷ از نگاه دو رویکرد غیر دیالکتیکی برون‌زا و درون‌زا:

برای تحلیل دیالکتیکی علل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ باید نخست به علل شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی به صورت مجمل و کپسولی بپردازیم هر چند در سلسله درس‌های تاریخ در آینده به صورت مشروح در رابطه با شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی سخن خواهیم گفت اما از آنجائیکه نگاه دیالکتیکی به علل شکست انقلاب ۵۷ در کانتکس پیوند تنگاتنگ بین پدیده‌های تاریخی و اجتماعی و انسانی و طبیعی نیازمند آن است که ما پروسه شکست انقلاب ۵۷ را در کانتکس پروسه شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی تحلیل کنیم (چراکه مبانی تئوری عامل شکست انقلاب ۵۷ ریشه در شکست انقلاب مشروطیت و شکست نهضت مقاومت ملی دارد) لذا تا زمانی که ما به مبانی تئوری علل شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی دست پیدا نکنیم، امکان دستیابی به مبانی تئوری علل شکست انقلاب ۵۷ برای ما وجود نخواهد داشت و شاید بهتر این باشد که این چنین مطرح کنیم که تا زمانی که ما به مبانی تئوری علل شکست انقلاب‌های مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ و نهضت مقاومت ملی مسلح نشویم اگر صد بار دیگر هم در ایران انقلاب یا اقدام به اصلاحات ساختاری بکنیم، بدون شک در حداقل زمان ممکن شکست خواهیم خورد و سرنوشت آن انقلابات

و اصلاحات همان خواهد شد که انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی گردید.

همین یک اصل تعیین کننده تفاوت تحلیل دیالکتیکی با تحلیلی استاتیکی یا مکانیکی از علل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران می‌باشد چراکه تمامی تحلیل‌های استاتیکی و غیر دیالکتیکی که در طول ۳۶ سال گذشته از علل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ شده است، باعث گردیده تا ما این انقلاب ضد استبدادی مردم ایران را از بستر تاریخی‌اش جدا کنیم و پس از جدا سازی از عرصه تاریخی آن به کالبد شکافی‌اش بپردازیم که مطمئناً این امر کاری غیر ممکن خواهد بود و همین یک اشکال عمده باعث گردیده است تا از آنجائیکه تحلیل کنندگان غیر دیالکتیکی علل شکست انقلاب ۵۷ کوشیده‌اند این انقلاب را به صورت مستقل از تاریخ گذشته مردم ایران تحلیل کنند، لذا با عینک وام گرفته از تحلیل انقلاب‌های دیگر جوامع غربی و شرقی به تحلیل انقلاب ۵۷ مردم ایران بپردازند و این عین تعریف نگاه غیر دیالکتیکی داشتن به تاریخ و جامعه و انسان و طبیعت یا وجود می‌باشد، چراکه نخستین اصلی که دیالکتیک به ما می‌آموزد این است که آنچنانکه گوروچ در کتاب «دیالکتیک در دیالکتیک یا جامعه باز و بسته» خود می‌گوید «ما جامعه‌ها داریم نه یک جامعه» معنای تئوریک این اصل دیالکتیکی این است که برای فهم دیالکتیکی انقلابات یا اصلاحات یا رفرم‌های جوامع مختلف بشری هرگز حق نداریم عینک تاریخی انقلاب یک جامعه‌ای دیگری بر چشم خود بزنیم و مطابق النعل بالنعل بخواهیم انقلاب یا اصلاحات یا رفرم شکل یافته در جامعه خود را با آن عینک و روش و منظر و نگاه تبیین نمائیم.

انجام این امر همان خواهد شد که معلم کبیرمان در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در دانشگاه صنعتی آریامهر آن زمان - یا شریف فعلی - به عنوان نگاه پتر کبیری در روسیه از آن یاد کرد چرا که پتر کبیر جهت نجات مردم روسیه از عقب ماندگی از آنجائیکه با عینک انقلاب کبیر فرانسه و جامعه هلند می‌خواست این عقب ماندگی مردم روسیه را تبیین ریشه‌ای بکند، ریش‌های مرد‌های روسیه را عامل عقب ماندگی تشخیص داد و لذا اقدام به قطع این ریش‌ها کرد و همین امر باعث شد تا بنا به گفته شریعتی ریش‌های عقب ماندگی مردم روسیه توسط پتر کبیر از بین برود اما ریشه‌های عقب ماندگی باقی بماند.

بنابراین دیالکتیک به عنوان یک متدولوژی جهت بررسی و تحلیل مسائل تاریخی و اجتماعی و سیاسی به ما می‌آموزد که از آنجائیکه هر

جامعه‌ای در بستر تاریخ کنکریّت خودش رشد و نمو و حرکت می‌کند و رکود و شکست و اعتلاش در همین رابطه قابل تحلیل می‌باشد، ما موظفیم در عرصه تحلیل فرایندهای رکود و شکست و اعتلای حرکت آن جوامع با عینک تاریخی خود آن جوامع به آنالیز و کالبد شکافی فرایندهای حرکت آن جامعه مشخص بپردازیم و هرگز نمی‌توانیم توسط عینک تاریخی یک جامعه دیگری به تحلیل فرایندهای تاریخی و اجتماعی جامعه خودمان بپردازیم.

همان اشتباه تاریخی که تحلیل‌گران غیر دیالکتیکی جامعه ما تاکنون در تبیین علل شکست انقلاب ضد استبداد ۵۷ انجام داده‌اند یعنی با عینک تاریخی جامعه دیگری خواسته‌اند به تحلیل علل شکست انقلاب ضد استبدادی مردم ایران دست پیدا کنند در نتیجه آنچه این‌ها با این عینک غیر دیالکتیکی توانسته‌اند در این رابطه حاصل کنند این بوده که یا گفته‌اند علت شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ عبارت بوده است از:

دخالت‌های خارجی قدرت‌های امپریالیستی اعم از آمریکا و انگلیس در ترسیم نقشه انقلاب ۵۷ ایران چه قبل از پیروزی و چه بعد از پیروزی انقلاب ۵۷ این‌ها برای مدلل ساختن ادعای خود به فشارهای کارتر از سال ۵۶ بر شاه جهت ایجاد فضای باز سیاسی و قطع شکنجه‌ها و اعدام‌ها تکیه می‌کنند که از نظر این‌ها این امر باعث گردید تا ترس مردم جهت شروع حرکت و انقلاب ریخته بشود و همین امر عامل شروع انقلاب ۵۷ شد. همچنین باز از نظر این‌ها کنفرانس گوادلوپ در دیماه ۵۷ که در این کنفرانس تمامی قدرت‌های متروپل جهانی و در رأس آن‌ها امپریالیسم آمریکا و انگلیس رسماً تصمیم به خروج شاه از ایران و سرنگونی حکومت پهلوی و جایگزینی روحانیت به رهبری خمینی گرفتند و سفر هایزر مستشار نظامی آمریکائی بعد از فرار شاه از ایران بنا به تصمیمات نشست گوادلوپ جهت ممانعت ارتش از کودتا مانند مرداد ۳۲ پس از فرار شاه و حفظ تشکیلات ارتش در مرحله گذار از رژیم پهلوی به رژیم فقهائی و تسلیم شدن ارتش به رهبری خمینی که به ایران آمد در این رابطه قابل تحلیل می‌باشد.

چراکه از آنجائیکه تشکیلات ارتش ایران هم به لحاظ نرم افزاری و هم به لحاظ سخت افزاری صد در صد وابسته به امپریالیسم آمریکا بود همین امر باعث شد که آنچنانکه در جریان کودتای ضد مصدق در ایران و کودتای ضد ارنیز در گواتمالا و کودتای ضد سوکارنو در اندونزی و کودتای ضد آلنده در شیلی توسط امپریالیسم آمریکا و با زوری واسطه ارتش داخلی این کشورها مشاهده کردیم به صورت

مشخص از بعد از جنگ جهانی دوم به موازات جایگزینی امپریالیسم آمریکا و سرکردگی این امپریالیسم بر جهان به این باور دست پیدا کند که ارتش‌های داخلی کشورهای پیرامونی مطمئن‌ترین بازو برای آمریکا جهت تثبیت سیاست امپریالیستی‌اش در آن کشورها می‌باشد آن هم برای ارتش آمریکا که بودجه نظامی آن بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار یعنی بیش از بودجه نظامی کل کشورهای کره زمین می‌باشد و این ارتش بیش از ۷۵۰ پایگاه نظامی در کره زمین دارد.

لذا این تحلیل‌گران معتقدند که سفر هایزر بعد از نشست گوادلوپ و بعد از فرار شاه به ایران که در راستای به تسلیم و اداری کردن ارتش ایران و حفظ ساختار ارتش ایران بود در راستای همان ترسیم نقشه انقلاب به دست قدرت‌های خارجی و در راس آن‌ها امپریالیسم آمریکا بود و همین ترسیم نقشه انقلاب بود که از بعد از انقلاب ادامه پیدا کرد و خود عامل تکوین این انقلاب، عامل شکست همین انقلاب نیز شد چرا که این تحلیل‌گران معتقدند که خود این دخالت خارجی بود که در نهایت باعث تثبیت حاکمیت نظام مطلقه فقهتی و در نتیجه عامل شکست انقلاب ۵۷ گردید.

بنابراین بر پایه این فاکت‌ها است که این تحلیل‌گران نتیجه می‌گیرند که شکست انقلاب ۵۷ فقط معلول دخالت خارجی است آنچنانکه همین‌ها در تحلیل شکست نهضت مقاومت ملی در مرداد ۳۲ و شکست انقلاب مشروطیت در اسفند ۱۲۹۹ توسط کودتای رضا خان معتقد به همین نظریه هستند و خلاصه غیر از دخالت امپریالیستی آمریکا و انگلیس هیچ‌گونه عامل دیگر درونی به عنوان اثر گذار در شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ نمی‌شناسند، خلاصه اینکه این تحلیل‌گران غیر دیالکتیکی با عمده کردن تضادهای برونی هیچ نقشی برای تضادهای درونی قائل نیستند.

دسته دوم از تحلیل‌گران غیر دیالکتیکی در باب علل شکست انقلاب ۵۷ آنهایی هستند که برعکس دسته اول با عمده کردن تضادهای درونی به عنوان علل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ عامل برونی یا تضادهای برونی را نادیده می‌گیرند لذا در این رابطه از آنجائیکه این گروه از زاویه مبارزه طبقاتی به علل شکست انقلاب ۵۷ نگاه می‌کنند معتقدند که علت شکست انقلاب ۵۷ غلبه بورژوازی تجاری سنتی و نمایندگان سیاسی آن‌ها بر طبقه کارگر بود، همان طبقه کارگری که از روز ۱۸ شهریور ماه ۵۷ رسماً تحت هژمونی کارگران شرکت نفت توسط اعتصاب سراسری رسماً به میدان آمدند اما از آنجائیکه این طبقه

به علت خلاء تشکیلات مستقل سراسری توان عرضه نماینده سیاسی حافظ منافع خود نداشتند، این امر باعث گردید که در پروسه تکوین انقلاب در طول نزدیک به شش ماه از ۱۸ شهریور ۵۷ تا ۲۲ بهمن ۵۷ به علت گستردگی کمی طیف خرده بورژوازی زیر چتر رهبری این گروه که همان روحانیت و خمینی بود بروند که در نهایت همین پذیرش رهبری خرده بورژوازی و نداشتن تشکیلات مستقل و نماینده سیاسی مستقل طبقه کارگر ایران بود که باعث گردید تا از بعد از پیروزی انقلاب این طبقه زیر هژمونی آن رهبری به موازات سکاندار شدن بورژوازی تجاری سنتی یا بورژوازی بازار منفعل بشود و همین انفعال طبقه کارگر ایران و حاکمیت طبقه بورژوازی تجاری سنتی بستر ساز شکست انقلاب ۵۷ شد.

حال پس از اینکه تا اینجا دریافتیم که نگاه غیر دیالکتیکی داشتن در تحلیل علل شکست انقلاب ۵۷ باعث می‌گردد تا گرفتار آفت مطلق کردن تضادهای برونی بدون در نظر گرفتن تضادهای درونی و یا اینکه در ورطه عمده کردن مبارزه طبقاتی بدون در نظر گرفتن تضادهای دیگر بشویم، مهم‌ترین درسی که دیالکتیک در این رابطه به ما می‌آموزد اینک:

گه برون را بنگرند و قال را

نی درون را بنگرند و حال را

گه درون را بنگرند و حال را

نی برون را بنگرند و قال را

ما درون را بنگریم و حال را

هم برون را بنگریم و قال را

لذا برای انجام تحلیل دیالکتیکی از تاریخ و جامعه ما باید آنچنانکه بر پایه تضادهای داخلی و کنکری آن جامعه تکیه اصلی می‌کنیم، جایگاه شرطی تضادهای برونی هم در نظر بگیریم و در این رابطه به تحلیل دیالکتیکی علل شکست انقلاب ۵۷ می‌پردازیم. □

ادامه دارد