

اول ماه می - ۱۲ اردیبهشت ماه -  
روز جهانی کارگر گرامی باد!



### مقالات:

- سلسله مقولات فلسفی ۶
- شریعتی در آئینه اقبال ۹
- درس‌هایی از تاریخ ۱۴
- تصور خدا در نهج البلاغه ۴
- بعثت شناسی ۲۳
- تفسیر سوره حدید ۶

- جنگ «خر فروشانه»
- درس‌هایی از انتخابات... ۲
- جنبش مزدبگیران... ۲
- پرسش و پاسخ ۳
- شریعتی و آینده ۳
- جلسه نهم پالتاک ۲
- دموکراسی و آزادی ۲۶

۱۲ اردیبهشت  
روز معلم گرامی باد!

# جنگ «خر فروشان»

سرمقاله

همچنین در دفتر چهارم مثنوی مولوی در داستان «سوال موسی از خداوند در باب قیامت و زنده کردن مرده‌ها» می‌گوید:

خر فروشان خصم یکدیگر شدند

تا کلید قفل آن عقل آمدند

علی ایحال، ماحصل آنچه مولوی در باب اصطلاح «جنگ خر فروشان» مطرح می‌کند اینکه،

اولا جنگ خر فروشان، یک جنگ واقعی نیست، بلکه بالعکس سناریوی نمایشی و کاذب و صوری دارد، آنچنانکه در این رابطه معلم کبیرمان شریعتی به نقل ماکس ویر در کنفرانس «آری اینچنین بود برادر» در تعریف این جنگ می‌گوید، «جنگ بین دو گروهی که با هم می‌جنگند. بدون اینکه بدانند از برای چه می‌جنگند. از برای آنهایی که نمی‌جنگند. اما می‌دانند که برای چه می‌جنگند.»

ثانیا جنگ کاذب و صوری، بین خر فروشان، هدفی مشترک داشته است که عبارت بوده است از، فروش هر چه بهتر خر به خریدار.

حال با عنایت به این مثال، بد نیست که در این چارچوب در این شرایط به تفسیر جنگ بالائی‌های قدرت در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در مرحله پسانتخابات دو قوی اسفند ۹۴ بپردازیم. زیرا از بعد از زهرخوران برجام و وداع این رژیم با پروژه هسته‌ای، که با هزینه صدها میلیارد دلاری مردم نگویند ایران تمام شد، طیف راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، تلاش می‌کنند تا برعکس مرحله پسازهرخوران تابستان ۶۷، زهرخوران برجام را بر کام متولی آن یعنی دولت یازدهم تلخ سازد. زیرا در مرحله پسازهرخوران تابستان ۶۷، رژیم مطلقه

قبل از اینکه وارد اصل موضوع بشویم بد نیست که مقدمتا مطرح کنیم، که «عنوان این سرمقاله نشر مستضعفین را از مولوی وام گرفته‌ایم» چرا که تا آنجا که ما اطلاع داریم، در متن آثار کلاسیک گذشته ادبیات ما، بدوا این مولوی بوده است که هم در مثنوی و هم در دیوان شمس، از اصطلاح «جنگ خر فروشان» استفاده کرده است؛ و قبل از مولوی در آثار کلاسیک گذشته ما تا آنجائیکه ما اطلاع داریم از این اصطلاح استفاده نشده است. البته آنچنانکه از فحوای کلام مولوی (در دو اثر جاویدان خود یعنی مثنوی و دیوان شمس) بر می‌آید، «مصدق عینی جنگ خر فروشان در عصر مولوی یعنی قرن ششم هجری به این ترتیب بوده است که در آن زمان به علت اینکه الاغ یا خر، نقش ماشین یا اتومبیل زمان ما داشته است، به همین دلیل آنچنانکه در زمان جهت ما، خرید و فروش اتومبیل در روزهای خاص و در نمایشگاه‌های ویژه‌ای انجام می‌گیرد، که در این نمایشگاه‌های امروزین خرید و فروش اتومبیل، افراد فروشنده به صورت جمعی یا فردی ماشین‌های خود را جهت فروش عرضه می‌نمایند، با عنایت به اینکه در این نمایشگاه‌ها دلال‌های موجود نقش اول در تعیین قیمت و جذب مشتری دارند، در مقایسه این امر با زمان مولوی در همین چارچوب، به علت اینکه الاغ و خر نقش اتومبیل فعلی داشته است، لذا فروشنندگان الاغ‌ها در جایگاه مشخصی، الاغ‌های خود را جهت فروش عرضه می‌کردند و دلال‌های آن عرصه که به نا به گفته مولوی تحت عنوان «خر فروشان» تعریف می‌شدند، جهت فروش و تحمیل قیمت و جذب مشتری، به صورت صوری و کاذب بین خود طبق سناریوهای از پیش تعیین شده، جنگ‌های زرگری راه می‌انداختند. به همین دلیل از نگاه مولوی، جنگ «خر فروشان» جنگ کاذبی بوده است که دلال‌های خر فروش، برای تصاحب اراده و اختیار خریداران الاغ، ایجاد می‌کردند.

لذا در همین رابطه است که مولوی در غزل ۷۷۵ دیوان شمس می‌گوید:

خر فروشانه یکی با دیگری در جنگ‌اند | یک چون وانگری متفق یکارند

و باز در همین رابطه مولوی در دفتر اول مثنوی در ظل «داستان موسی و فرعون» می‌گوید:

یا نه جنگ است این برای حکمت است | همچو جنگ خر فروشان صنعت است

و در ادامه همین موضوع است که باز مولوی در دفتر دوم مثنوی در ظل «داستان خادم و بهیمه» می‌گوید:

خر فروشانه دو سه زخمش بزد | کرد با خرانچ زان سگ می‌سزد



و صوری برون از خانه، تضاد اصلی موضوع دزدی خروس‌ها را هم پوشانی سازد.

در همین رابطه از بعد از انتخابات دو قلمی اسفند ۹۴، طیف رنگارنگ جناح راست، جهت انتقام‌گیری از مردم ایران و جناح رقیب خود در قدرت، دست به کار شدند، چرا که در انتخابات دو قلمی اسفند ۹۴، مردم ایران و تهران، هم با عدم مشارکت بیش از پنجاه درصدی خود و هم آنچنانکه در تهران شاهد آن بودیم، مردم تهران در چارچوب اصل دفع افسد به فاسد، با حمایت ۶۳ درصدی از سه میلیون و دویست چهل هزار نفر شرکت کنندگان این انتخابات، با طیف راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، تسویه حساب سیاسی و تاریخی کردند. آنچنانکه در انتخابات مجلس دهم، در هفتم اسفند ۹۴ از ۳۰ نفر منتخبین مردم تهران حتی یک نفر از طیف رنگارنگ راست، (اعم از راست افراطی به مدیریت محمد تقی مصباح یزدی و جبهه پایداری و راست سنتی تحت مدیریت محمد یزدی و تشکیلات روحانیت و راست بازاری تحت مدیریت حزب مؤتلفه و راست میلیتاریستی تحت مدیریت سپاه) نتوانستند به مجلس دهم راه پیدا کنند، هر چند که، انتخابات دو قلمی اسفند ۹۴ (با تاسی از انتخابات خرداد ۹۲ دولت یازدهم) از قبل، در چارچوب فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان و اطلاعات سپاه توسط حزب پادگانی خامنه‌ای مهندسی شده بودند.

البته اگر چه، در انتخابات خبرگان پنجم رهبری در هفتم اسفند ماه ۹۴ به علت فیلترینگ همه جانبه حزب پادگانی خامنه‌ای این انتخابات نتوانست نتایجی مانند مجلس دهم در تهران حاصل کند، اما خانه‌شین کردن محمد یزدی و محمد تقی مصباح یزدی و رای ناپلئونی احمد جنتی در این انتخابات توسط مردم تهران، آنچنان دیگ حزب پادگانی خامنه‌ای را به جوش آورد، که علاوه بر اینکه شجونی، «تهران را مرکز ضد انقلاب و ضد ولایت فقیه تعریف کرد»، خود خامنه‌ای در جلسه تودیع مجلس چهارم خبرگان رهبری، با فرار به جلو «تسویه محمد یزدی و مصباح یزدی که در غیبت مهدوی کنی و خزعلی، تنها سوپاپ اطمینان او در خبرگان رهبری چهارم بودند، به عنوان محرومیت خبرگان پنجم از سرمایه‌هایی چون محمد یزدی و مصباح یزدی تعریف کرد.»

و صد البته در همین جلسه بود که «خامنه‌ای آخرین حرف خود را زد و اعلام کرد که مهم‌ترین وظیفه مجلس خبرگان پنجم، تعیین جانشینی

فقهاتی حاکم توسط ماهی‌گیری از آب گل‌آلود، حمله امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا به عراق و سرنگونی رژیم بعث صدام، کوشید تا شکست جنگ ۸ ساله با عراق و قبول قطعنامه شورای امنیت در تابستان ۶۷ را در چشم مردم ایران به صورت یک پیروزی تبلیغ کند؛ و آنچنانکه گوبلز وزیر تبلیغات هیتلر به هیتلر آموزش می‌داد، برای تسخیر باور توده‌ها،

اولا باید بر دروغ‌های بزرگ تکیه کرد.

ثانیا باید آنچنان در تبلیغ دروغ‌های بزرگ به صورت شبانه و روزی و همه جانبه اصرار ورزید، که واقعا توده‌ها باورشان شود که آن دروغ یک راست است.

آنچنانکه در داستان ملا نصرالدین نقل شده است، که روزی ملا در محل زندگی خود بین مردم به دروغ شایع کرد که در فلان جا آش نذری می‌دهند. این دروغ ملا آنچنان فراگیر شد که مردم شهر یا روستا، همگی کاسه به دست سراسیمه به طرف محل کاذب اعلام شده ملا نصرالدین روانه شدند. از اینجا بود که وقتی ملا آن صحنه هجوم مردم به طرف محل کاذب آش نذری مشاهده کرد، خودش هم باور پیدا کرد که نکند واقعا در آنجا آش نذری می‌دهند، در نتیجه خود ملا هم برگشت و در چارچوب باور کاذب خود، کاسه را برداشت و به طرف آن آدرس کاذب خود روانه گردید.

در خصوص شرایط برجام و در مرحله پساانتخابات دو قلمی ۷ اسفند ۹۴، از آنجائیکه جناح راست (در پنج شاخه آن یعنی، ۱- راست افراطی تحت مدیریت جبهه پایداری و هژمونی محمد تقی مصباح یزدی، ۲- راست سنتی تحت مدیریت تشکیلات روحانیت و هژمونی محمد یزدی و احمد جنتی، ۳- راست بازاری، تحت مدیریت حزب مؤتلفه، ۴- راست بوروکرات تحت مدیریت علی لاریجانی و ولایتی و علی مطهری، ۵- راست میلیتاریستی، تحت مدیریت سپاه و حزب پادگانی خامنه‌ای) در برابر ائتلاف چهار گانه (۱- هاشمی رفسنجانی، ۲- حسن روحانی، ۳- سید حسن خمینی، ۴- سید محمد خاتمی) خود را بازنده قدرت در حال و آینده می‌بیند، لذا به قول معلم کبیرمان شریعتی، در داستان مشهدی حسن و خروس بهمن‌آباد از آنجائیکه، مشهدی حسن خروس دزد، پیوند صاحبان اصلی خروس را به ضرر خود تفسیر می‌کرد، برای اینکه جلسه پیوند و مذاکره صاحبان اصلی خروس بهمن‌آباد را بر هم بزنند، کوشید تا با علم کردن تضادهای کاذب



برای او می‌باشد.» همان موضوعی که ما در سر مقاله‌های قبلی نشر مستضعفین مطرح کردیم و قبل از خامنه‌ای در چارچوب همین موضوع بود که هاشمی رفسنجانی در دوران رقابت انتخابات هفتم اسفند خبرگان پنجم مطرح کرد که: «انتخابات خبرگان پنجم رهبری در اسفند ماه ۹۴، مهم‌ترین انتخابات ۳۷ سال عمر این رژیم می‌باشد» چراکه (آنچنانکه خامنه‌ای هم در جلسه تودیع با خبرگان چهارم مجبور به طرح آن شد) از نظر هاشمی رفسنجانی، (بنابه عللی که هنوز رسماً اعلام نشده است، مثل بیماری خامنه‌ای) وظیفه مهم خبرگان پنجم، تعیین جانشین برای رهبری یا خامنه‌ای می‌باشد، که با عنایت به جایگاه رهبری در رژیم مطلقه فقهاتی و قانون اساسی این رژیم، از آنجائیکه رهبری در این رژیم، بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی و نظامی و قضائی و تقنینی و اداری و اقتصادی و غیره کشور، طبق همین قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی در اختیار دارد و منهای اینکه خود این رهبری، توسط منتخبین خود، انتخاب و نظارت می‌شود در برابر هیچ دستگاهی و هیچ نهادی هم پاسخگو نیست؛ و به صورت مادام‌العمر در شکل فردی بر کل نظام مطلقه فقهاتی، حکمرانی می‌کند.

طبیعی است که آنچنانکه در ۳۷ سال عمر گذشته رژیم مطلقه فقهاتی شاهد آن بوده‌ایم، «هرگونه امکان تحول و اصلاح درون حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی، در گرو کسب کرسی رهبری می‌باشد و بدون کسب این کرسی هرگز امکان تغییر از درون نظام وجود ندارد.» البته این حقیقتی است، که هاشمی رفسنجانی بیش از هر کس در این نظام به آن دست پیدا کرده است. آنچنانکه خود او در دو سال پیش در مصاحبه‌ای با اعضای دفتر فرهنگی مفاخر خراسان به بهانه برگزاری همایش آخوند خراسانی به صراحت مطرح کرد که: «بسیاری از فقها از جمله آیت الله خوئی و آیت الله سیستانی، ولایت فقیه به این شکلی که ما در ایران پیاده کرده‌ایم، قبول ندارند.»

و باز در همین رابطه بود که در این مصاحبه هاشمی رفسنجانی، مشکل اصلی رژیم مطلقه فقهاتی را در تراکم قدرت در دست رهبری تعریف کرد، لذا در این مصاحبه هاشمی رفسنجانی، جهت نظارت بر کار رهبری، اولاً: پیشنهاد جایگزین کردن، انتخابات دوره‌ای پنج ساله رهبری، به جای مادام‌العمر بودن آن داد، ثانیاً پیشنهاد نظارت واقعی نه صوری خبرگان رهبری بر کار رهبری مطرح کرد. ثالثاً در این مصاحبه، موضوع رهبری شورائی به جای رهبری فردی مطرح کرد.

علیهذا، در همین چارچوب بود که هاشمی رفسنجانی در خصوص انتخابات دو قلوئی هفتم اسفند ماه ۹۴ بیش از هر چیز، از قبل از آن، جهت دستیابی به کرسی جانشینی خامنه‌ای توسط بسترسازی خبرگان پنجم، کوشید تا با سازماندهی در این انتخابات، علاوه بر خانه‌نشینی کردن رهبری راست افراطی و راست سنتی خبرگان چهارم یعنی محمد یزدی و مصباح یزدی و احمد جنتی، با وارد کردن سید حسن خمینی به این جرگه در کنار حسن روحانی، رهبری خبرگان پنجم به عنوان عامل بسترساز تعیین جانشینی خامنه‌ای در دست بگیرد که البته حزب پادگانی خامنه‌ای سناریوی از پیش مهندسی شده هاشمی رفسنجانی را خواندند، در نتیجه کوشیدند تا با رد صلاحیت سید حسن خمینی (که هاشمی رفسنجانی او را به عنوان علامه تعریف کرده بود) تمامی رشته‌های هاشمی رفسنجانی را پنبه کنند؛ و در این راستا، هر چند رد صلاحیت سید حسن خمینی برای خامنه‌ای و حزب پادگانی او، هزینه گزافی در حال و آینده ایجاد کرد، ولی جهت تضمین انتقال رهبری به راست سنتی و راست افراطی و راست میلیتاریستی راهی جز تسویه سید حسن خمینی برای حزب پادگانی خامنه‌ای باقی نگذاشت.

البته نتیجه انتخابات خبرگان پنجم در هفتم اسفند ماه ۹۴ در تهران، «رشته‌های مهندسی شده خامنه‌ای را توسط مردم تهران پنبه کرد» چراکه از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای در این انتخابات، «تمامی تخم مرغ‌های رهبری خبرگان پنجم را در سبد انتخابات شهر تهران قرار داده بود و هرگز فکر آن را نمی‌کرد که مردم تهران برای اولین بار در تاریخ ۳۷ ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه او چنین اتخاذ تصمیمی بکنند؛ لذا هر چند او در عرصه تبلیغات انتخابات خبرگان پنجم و مجلس دهم در اسفند ماه ۹۴ کوشید تا با طرح، «تئوری توطئه رادیو و تلویزیون بی بی سی و دخالت انگلیس و سناریوی نفوذ»، این انتخابات را در میان راه نامشروع جلوه دهد، اما کنترل دولت یازدهم در انتخابات تهران باعث گردید، تا امکان رای‌سازی و امکان ورود بسیج و سپاه شهر و روستاهای دیگر به تهران، در هفتم اسفند ماه، برای حزب پادگانی خامنه‌ای، ناممکن گردد و همین امر باعث شکست پروژه انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای در هفتم اسفند ۹۴ در تهران (به عنوان قطب سیاسی و تعیین کننده جامعه ایران که با هشت میلیون و هشتصد هزار نفر مشمول شرکت در انتخابات) گردید.


بنابراین، در همین رابطه بود که از بعد از انتخابات دو قلوئی هفتم اسفند ماه ۹۴، از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای و طیف راست



خامنه‌ای که (حتی خامنه‌ای در جلسه مداحان در روز چهارشنبه مورخ ۹۵/۱/۱۱ رسماً و علناً هاشمی رفسنجانی را خائن تعریف کرد) سترون شد.

ثانیا طیف راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای در این رابطه کوشیدند تا پروژه برجام، که عصای تبلیغات ائتلاف چهار گانه شده است، به بن بست سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بکشانند.

ثالثاً در این شرایط حساس سیاسی - اقتصادی موجود، طیف راست و حزب پادگانی خامنه‌ای تحت هژمونی راست میلیتاریستی یا سپاه، در روز چهارشنبه مورخ ۹۴/۱۲/۱۹ با پرتاب آزمایشی دو موشک بالستیک که بر روی آن‌ها با زبان عبری نوشته شده بود «اسرائیل باید از صفحه روزگار محو بشود»، کوشیدند شرایط جهت بحرانی کردن فضای سیاسی پسابرجام مهیا سازند.

زیرا راست میلیتاریستی تحت مدیریت سپاه با تجربه ۳۷ سال گذشته خود در چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی به خوبی می‌داند که امکان تثبیت هژمونی سیاسی و اقتصادی و اداری او تنها در گرو فضای بحرانی و نظامی می‌باشد، لذا در این رابطه است که راست میلیتاریستی تحت هژمونی سپاه در این شرایط می‌کوشد، تا با بحرانی و نظامی کردن فضای جامعه ایران و فضای منطقه خاورمیانه توسط جنگ‌های نیابتی یمن و سوریه و عراق و لبنان، شرایط جهت هژمونی جریان خود بر طیف راست و حزب پادگانی خامنه‌ای، در راستای شکست ائتلاف چهار گانه مقابل و دخالت در تعیین جانشینی رهبری فراهم نماید. 

والسلام

احساس شکست در این انتخابات کردند و پیروز این انتخابات را هاشمی رفسنجانی و ائتلاف چهار گانه هاشمی و روحانی و سید حسن خمینی و سید محمد خاتمی، تعریف کردند، به دلیل اینکه، از نگاه حزب پادگانی خامنه‌ای و طیف پنج مؤلفه‌ای راست، این پیروزی جناح مقابل آن‌ها، آینده رهبری که از بعد از فوت خمینی در جرگه آن‌ها قرار داشته است، به خطر می‌اندازد، لذا این امر باعث گردید تا از بعد از انتخابات دو قلو اسفند ۹۴، تمامی جریان‌های پنج گانه طیف راست (منهای راست بوروکرات و اعتدالی به رهبری علی لاریجانی و علی مطهری و ولایتی، اعم از راست سنتی به رهبری روحانیت و محمد یزدی و احمد جنتی در غیبت مهدوی کنی و خزعلی و راست افراطی تحت مدیریت جبهه پایداری و محمد تقی مصباح یزدی و راست بازاری به رهبری حزب مؤتلفه و راست) میلیتاریستی به رهبری سپاه تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای زین خود را رکاب کردند تا جهت شکست ائتلاف چهار گانه رقیب (هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی و سید حسن خمینی و سید محمد خاتمی) و تضمین آینده رهبری در جرگه خود، وارد عرصه چالش و کارزار بشوند.

همین امر باعث گردید تا جنگ بین طیف راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای با ائتلاف چهار مؤلفه‌ای هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی و سید حسن خمینی و سید محمد خاتمی از بعد از انتخابات دو قلو اسفند ماه ۹۴، تعیین کننده تمامی مسائل سیاسی کشور در این شرایط تند پیچ بشود. چراکه در این زمان، طیف راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، جهت به زانو در آوردن ائتلاف چهار گانه فوق تلاش می‌کند تا،

اولاً هاشمی رفسنجانی را وارد جنگ رویاروی با خامنه‌ای بکنند (همان کاری که در سال‌های ۶۶ و ۶۷ بین خمینی و منتظری کردند) البته این پروژه، با زرنگی و عقب نشینی هاشمی رفسنجانی در برابر

وب سایت:

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

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

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

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸  
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:



# درس‌هایی که انتخابات دولوی «هفتم اسفند ۹۴»



## به همراه داشت

مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای بود.

قدرت بین جناح‌های درونی حکومت توسط انتخابات، حضور فیزیکی مردم در انتخابات تحت هر عنوانی اعم از وظیفه تکلیفی فقهی یا تحریک احساسات ملی و قومی یا ایجاد رقابت مهندسی شده می‌باشد. تا بدان ترتیب بتوان با «افزایش کمی عدم مشارکت مردم در انتخابات که دلالت بر نفی کلیت نظام می‌کند، جلوگیری کرد.» خامنه‌ای در این راستا به درستی می‌دانست، که «معنای بایکوت صندوق‌های رای توسط مردم، قبل از نفی جنگ درونی جناح‌های قدرت در رژیم مطلقه فقهاتی، به معنای نفی کلیت نظام است.» خامنه‌ای به خوبی از همان آغاز می‌دانست که، «عدم مشارکت مردم در انتخابات صوری رژیم مطلقه فقهاتی، هر چند در کوتاه مدت صورت مبارزه منفی و خاموش دارد، اما در درازمدت، آتش زیر خاکستر خواهد بود که مانند آتش‌فشانی شعله‌ور خواهد شد» (آنچنانکه خود خامنه‌ای در طول ۲۵ سال عمر رهبری خود، شراره‌های این آتش‌فشان را با گوشت و پوست خود در تابستان ۷۸ و ۸۸ تجربه کرده است).

خامنه‌ای از همان آغاز می‌دانست که انتخابات صوری رژیم مطلقه فقهاتی، هر چند برای مردم ایران (مانند مقنی ته چاه زمان میرزا آقاسی نخست وزیر محمد شاه قاجار به آب نمی‌رسد) اما برای رژیم مطلقه فقهاتی هم آب است و هم نان. زیرا برای مردم ایران، «همین خیمه شب بازی‌های صوری می‌تواند

درس‌سومی که انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ به همراه داشت «شکست پروژه انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای بود.» چراکه آنچنانکه در سر مقاله، «کدامین: انتخابات پادگانی یا مهندسی شده شماره ۸۰ نشر مستضعفین مطرح کردیم» از سال ۶۸ پس از فوت خمینی که خامنه‌ای توانست بر کرسی رهبری رژیم مطلقه فقهاتی تکیه بزند، «بزرگترین خاگریزی که خامنه‌ای در جهت تثبیت رهبری خود بر رژیم مطلقه فقهاتی در برابر خود می‌دید، موضوع کسب مقبولیت توسط لیبرال‌بسم نهادی رژیم مطلقه در بستر انتخابات صوری بود» چراکه خامنه‌ای به خوبی می‌دانست که موضوع انتخابات در چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی که او بر کرسی رهبری آن تکیه زده است و بیش از ۸۰٪ قدرت اقتصادی و سیاسی و اداری و نظامی و انتظامی بدون اینکه پاسخگوی هیچ فرد و نهادی باشد را در دست گرفته است، مانند شمشیر دو لبه‌ای است که هر چند یک سر آن در خدمت شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت می‌باشد، سر دیگر این شمشیر در راستای کسب مقبولیت (هر چند به صورت صوری) رژیم مطلقه فقهاتی در قرن بیست و یکم در کنار مؤلفه مشروعیت فقهی می‌باشد.

علی‌هذا، گرچه جناحی از حکومت (تحت عنوان راست افراطی و راست سنتی) در طول ۳۷ گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی پیوسته تلاش کرده‌اند تا «مشروعیت فقهی رژیم مطلقه فقهاتی که خمینی در کتاب ولایت فقیه خود در سال ۴۶ به صورت فقهی - کلامی تبیین کرد عمده و مطلق نمایند و آنچنانکه شیخ فضل الله نوری و حتی محمد حسین نائینی (در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله خود) معتقد بودند، «حکومت مطلق صد درصد فقیه می‌باشد و در راستای مشروعیت حکومت در دست فقیهان هر گونه تکیه بر انتخابات و آراء مردمی امری کاذب و غیر فقهی می‌دانستند، علی‌رغم همه این‌ها، خامنه‌ای بر طبق تجارب گذشته خود از سال ۵۸ کوشید، تا مانند خمینی توسط انتخابات و رای مردم روکشی مخملی بر مشروعیت فقهاتی حکومت مطلقه فقهاتی تحت رهبری خودش ایجاد نماید؛ لذا به این دلیل بود که خامنه‌ای از همان آغاز معتقد بود که باید در مشارکت هر چه بیشتر مردم ایران در انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی تلاش نماید، چراکه او به خوبی می‌دانست که عدم مشارکت مردم در انتخابات، قبل از هر چیز به معنای نفی کلیت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد.

لذا در این راستا بود که برای او مهتر از مؤلفه تقسیم قدرت در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم



جنبه ضد انگیزه داشته باشد و آن‌ها را وارد دست‌بندی‌های حیدر نعمتی در جنگ درونی جناح‌های قدرت بکند؛ لذا با همه این اهمیتی که از همان آغاز خامنه‌ای برای انتخابات در راستای تثبیت رهبری خود و مقبولیت بخشیدن به مشروعیت فقهاتی رژیم مطلقه فقهاتی قائل بود، او به خوبی می‌دانست که بزرگترین مانع و مشکلش در این رابطه بسیج مردم است. چراکه خمینی سلف او توسط جایگاه کارزمات خود و موقعیت فقهاتی و مرجعیتش و سابقه سیاسی که از بعد از مرگ بروجردی در عرصه جنبش سیاسی ایران حاصل کرده بود، به راحتی می‌توانست توسط مکانیزم فتوا و تکلیف مردم را به صورت مقلد و تکلیفی به پای صندوق‌های رای بکشاند، اما مشکلی که خامنه‌ای، (از همان سال ۶۸ که بر کرسی رهبری تکیه زد) در این رابطه داشت، این بود که او نه جایگاه کاریزماتیک خمینی داشت و نه از کرسی مرجعیت و فقهی برخوردار بود و نه سابقه مبارزاتی در عرصه جنبش سیاسی قبل از انقلاب ۵۷ داشت.

به همین دلیل از همان آغاز او به خوبی دریافت که دیگر نمی‌تواند مردم را مانند خمینی با سلاح فتوا و تکلیف و تعبد و تقلید به پای صندوق‌های رای بکشاند و در همین چارچوب بود که او از همان سال ۶۸ فهمید که از زرادخانه به جا مانده از خمینی که با سلاح کارزمات و مرجعیت و اتوریته فقهی پر بود، در این رابطه نمی‌تواند استفاده نماید، علی‌اِیحال، در چارچوب این ناتوانی بود که او از همان سال ۶۸ کوشید تا با نهادینه کردن نیروی غیر ارتشی برگشته از جبهه‌های جنگ تحت عنوان سپاه و بسیج و روحانیت راست سنتی حکومتی، حزب پادگانی خود را با بیش از ۳۰۰ هزار نیروی حرفه‌ای که تمامی قدرت اقتصادی و اداری و تبلیغاتی و سیاسی مملکت در دست دارند، آلترناتیو زرادخانه از کار افتاده خمینی را برای خود بازسازی کند.

علیهذا در همین رابطه بود که خامنه‌ای در آغاز با تکیه بر حزب پادگانی خود کوشید، تا انتخابات پادگانی را جایگزین انتخابات تقلیدی و تکلیفی و فتوائی خمینی بکند و تا خرداد ۸۸ او هر چند در انتخابات دولت هفتم خرداد ۷۶ با یک گسستگی تشکیلاتی و مدیریتی روبرو شد، ولی توسط همین انتخابات پادگانی و با سلاح همین زرادخانه حزب پادگانی خود توانست در دوران دولت نهم و دهم تقریباً تمامی سه قوه را در تسخیر خود درآورد و در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ هاشمی رفسنجانی را در پای محمود احمدی نژاد ذبح نماید، اما شکست خامنه‌ای در عرصه عصیان دولت دهم، برای خامنه‌ای دستاورد بزرگ استراتژیکی داشت،

چراکه خامنه‌ای دریافت که هر چند در جریان کودتای انتخاباتی دولت دهم در خرداد ۸۸ توسط حزب پادگانی خود توانست بالاخره جنبش سبز تحت هژمونی میرحسین موسوی را شکست دهد، اما عصیان و انحراف دولت احمدی نژاد بر علیه او و هزینه سنگین اجتماعی شکست جنبش سبز در سال ۸۸، دلالت بر «پایان عمر پروژه انتخابات پادگانی برای او می‌کرد.»

بدین ترتیب بود که او از سال ۹۱ دریافت که «دیگر وقت و دوران استراتژی انتخابات پادگانی جهت تثبیت قدرت خود به سر رسیده است و در صورت ادامه این استراتژی، این امر باعث می‌گردد تا مانند سال ۸۸ جنبش‌های عام اجتماعی ایران، اعم از جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش گروه‌های متوسط اجتماعی رو به اعتلا بروند» به هر حال این همه باعث گردید تا خامنه‌ای از نیمه دوم سال ۹۱ جهت بسترسازی انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ «استراتژی انتخابات مهندسی شده را جایگزین انتخابات پادگانی قبلی خود در دولت نهم و دهم بکند.»

در این راستا بود که مطابق پلانترم جدید او، از نیمه دوم سال ۹۱ جهت انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ او کوشید «به جای چماق و سرکوب و رای‌سازی و شانناژهای قبلی حزب پادگانی‌اش، با جایگزین کردن پروژه انتخابات مهندسی شده به جای انتخابات قبلی پادگانی توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان دست ساخته خود و سازماندهی تصفیه و غربال، توسط تشکیلات اطلاعات سپاه پاسداران و وزارت انتخاب مهندسی شده را، جایگزین انتخابات پادگانی قبلی خود بکند؛» لذا در این رابطه بود که آنچنانکه در انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ شاهد بودیم، خامنه‌ای با تکیه بر کهنه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی در بیش از ۳۰ سال گذشته یعنی شیخ حسن روحانی، علاوه بر اینکه توسط این انتخابات مهندسی شده توانست بزرگترین آلترناتیو قدرت خود یعنی اکبر هاشمی رفسنجانی را فیلترینگ و سلب صلاحیت نماید، توسط پیروزی این مهره کهنه کار اطلاعاتی ۳۰ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهاتی نیز توانست:

اولاً جنبش سبز و رهبری محصور او را به انزوا بکشاند.

ثانیاً هاشمی رفسنجانی را از عرصه صفحه شطرنج رهبری به بدنه رژیم و تقسیم درونی جناح قدرت در داخل رژیم مطلقه فقهاتی بکشاند. ثالثاً توسط انتخابات مهندسی شده دولت یازدهم، او توانست آلترناتیوی



در برابر جناح چهل تکه راست اعم از راست افراطی محمد تقی مصباح یزدی و راست سنتی محمد یزدی و راست بازاری یا کلاسیک مؤتلفه و حتی راست معتدل و اداری و بوروکرات علی لاریجانی و غیره ایجاد نماید.


اما عمر استراتژی انتخابات مهندسی شده خامنه‌ای کوتاه بود، چراکه در پروسه انتخابات اسفند ماه ۹۴ با اینکه بسترسازی اولیه آن توسط استراتژی انتخابات مهندسی شده خامنه‌ای با خارج کردن سید حسن خمینی و سید محمد خامنه‌ای به خوبی انجام گرفت، اما در ادامه آن خامنه‌ای برعکس انتخابات مهندسی شده خرداد ۹۲ دولت یازدهم، در پایان انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ نتیجه‌ای خارج از انتظار خود درو کرد. زیرا:

اولاً در انتخابات خبرگان پنجم در هفتم اسفند ماه ۹۴ این هاشمی رفسنجانی بود که علی رغم تمام تلاش‌های مهندسی کننده گذشته خامنه‌ای، دوباره توانست در لباس قهرمان مانند اتابک اعظم مشروطیت، بر صفحه شطرنج تعیین رهبری و نزاع قدرت در نوک پیکان رژیم مطلقه فقهانی تمام قد ظاهر بشود، آنچنانکه اگر بگوئیم که گرچه به صورت فیزیکی نه اعتباری، هاشمی رفسنجانی قتل اصلی انتخابات مهندسی شده دولت یازدهم در خرداد ۹۲ بود، در انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ۹۴ او به عنوان برنده اصلی این انتخابات مهندسی شده توسط خامنه‌ای توانست معمار این صفحه و صحنه بشود، سخنی به گزاف نگفته‌ایم، لذا همین امر باعث شکست استراتژیک پروژه انتخابات مهندسی شده خامنه‌ای در انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ گردید. چراکه این شکست خامنه‌ای در عرصه صفحه شطرنج خبرگان پنجم بسیار فراگیرتر از صفحه شطرنج مجلس دهم شد. زیرا خامنه‌ای به خوبی می‌داند که خبرگان پنجم برعکس خبرگان قبلی دوران رهبری او، که جنبه صوری و فرمایشی داشتند، تعیین کننده جانشینی برای او می‌باشد.

برای فهم گسترده‌گی و عمق این شکست خامنه‌ای در انتخابات هفتم اسفند ۹۴ تنها کافی است که بدانیم که بزرگترین چهره‌های اتوریته حزب پادگانی او در خبرگان - که محمد یزدی و محمد تقی مصباح یزدی هستند-، توسط پروژه و برنامه مهندسی شده هاشمی رفسنجانی در انتخابات خبرگان تهران از صفحه شطرنج تقسیم قدرت خبرگان رهبری خارج شدند (بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر / دیدی که چگونه گور بهرام گرفت) و همین امر باعث گردیده است تا جناح حزب پادگانی خامنه‌ای در خبرگان پنجم یک جریان بدون سر باشد که مرگ

مهدوی کنی و خزعلی و بیماری مهلک احمد جنتی همه بسترساز این شکست استراتژیک خامنه‌ای در خبرگان پنجم خواهد شد.

علی ایحال، همین امر باعث گردیده است تا خامنه‌ای در انتخابات خبرگان پنجم و مجلس دهم در برابر بازی کیش و مات هاشمی رفسنجانی، خود را آچمز شده ببیند. (چنین است رسم سرای درشت / گهی زین به پشت، بعد از مدتی باز دوباره زین به پشت، چراکه بالاخره به قول معلم کبیرمان شریعتی: این قانون انقلابات مردم ایران است که اتابک اعظم دوبار باید قهرمان ملت ایران بشود، یکبار در لباس جنایتکار ضد آزادی‌خواهان، بار دوم در لباس اصلاح‌طلب و انقلابی) و به همین دلیل در انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ «این پلاتفرم مهندسی شده اکبر هاشمی رفسنجانی است که توانست بر پلاتفرم مهندسی شده خامنه‌ای غلبه نماید»؛ و به این ترتیب است که خامنه‌ای دریافت که آنچه در طول ۳ سال گذشته در راستای ساختار مهندسی کردن انتخابات از حذف صلاحیت هاشمی رفسنجانی تا ممنوع تصویر کردن محمد خاتمی و محصور کردن میرحسین موسوی و کروبی و بالاخره حذف صلاحیت سید حسن خمینی انجام داده است، همه در خدمت موفقیت پلاتفرم مهندسی شده اکبر هاشمی رفسنجانی، بر علیه او و حزب پادگانی‌اش درآمده است.

در نتیجه خامنه‌ای در این رابطه خود را به عنوان بازنده اصلی این صفحه جدید شطرنج در نوک پیکان تقسیم باز تقسیم قدرت، در هرم رژیم مطلقه فقهانی می‌بیند، آنچنانکه برعکس، این هاشمی رفسنجانی است که امروز، کباده پیروزی در انتخابات را بلند کرده است، بطوریکه دیدیم رسماً به رهبری جریان خامنه‌ای در خبرگان چهارم اعلام کرد، که آن‌هایی که توسط مردم در این انتخابات نفی شده‌اند، بهتر است برای همیشه خود را از صفحه شطرنج قدرت کنار بکشند. البته مقصود او محمد یزدی و محمد تقی مصباح یزدی می‌باشد. 

والسلام





## «جنبش مزد بگیران ایران»



### در ترازوی

## «جنبش کارگری ایران»

یا جنبش اجتماعی ایران، که تاریخی بیش از ۱۵۰ ساله دارد و از جنبش تنباکو، الی زمانها، این جنبش اجتماعی ایران بوده است، که حضوری فعال و تغییرساز اجتماعی و تاریخی داشته است و قطعاً و جزماً، بعد از این هم باز این جنبش زحمتکشان یا جنبش اجتماعی ایران است، که در آینده دارای نقش تغییرساز اجتماعی می‌باشد. بنابراین در این کانتکست است، که در رویکرد نشر مستضعفین، «به تبیین تئوریک جنبش‌های چهار گانه»، این جنبش‌های چهار گانه ایران عبارتند از:

۱ - جنبش سیاسی ایران، که شامل جریان‌های پیشگام سیاسی مذهبی و ملی و غیر مذهبی می‌شود.

۲ - جنبش دموکراتیک ایران، که شامل جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش دانش‌آموزی و جنبش کارمندان ایران می‌شود.

۳ - جنبش سوسیالیستی ایران، که شامل جنبش کارگران ایران اعم از کارگران تولیدی و کارگران خدماتی و کارگران توزیعی می‌شود.

۴ - جنبش اجتماعی ایران، که شامل جنبش زحمتکشان شهر و روستا می‌شود و به لحاظ جایگاه طبقاتی، جنبش اجتماعی ایران مشمول طبقه متوسط یا اقشار خرده بورژوازی شهر و روستاها می‌شود و به همین دلیل است که، جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان ایران در

### ج - در ایران، پیروزی «جنبش‌های سیاسی، دموکراتیک و کارگری یا سوسیالیستی» در گرو پیوند با «جنبش اجتماعی» یا «جنبش زحمتکشان شهر و روستا» یا «جنبش مزدبگیران» می‌باشد:

با عنایت به اینکه، بیش از ۱۵ میلیون خانوار ایرانی (کل جمعیت ایران طبق آمار مرکز آمار ایران ۲۲ میلیون خانوار می‌باشد) تحت پوشش قانون کار به عنوان «مزدبگیر» قرار دارند. گرچه طبق مفاد مواد ۱ تا ۱۱ قانون کار موجود، تمامی مشمولین و مخاطبین قانون کار، «کارگر» نامیده می‌شوند هر چند به لحاظ حقوقی، این موضوع قابل انقلا نیست اما به لحاظ مصداقی این تعمیم در جامعه امروز ایران قابل انطباق نمی‌باشد. زیرا مشمولین بیش از ۲۰ میلیون نفر قانون کار فعلی که طبق این قانون و به خصوص بر پایه ماده ۴۱ آن، جهت دریافت حقوق روزانه و ماهانه و سالانه آن‌ها تعیین وضعیت می‌شود، فقط مشمول کارگران تولیدی و خدماتی و توزیعی نمی‌شوند، تا ما مخاطب قانون کار فعلی را کارگر تعریف کنیم، بلکه موضوع مهمی که امروز از نگاه جریان‌های مختلف جنبش سیاسی ایران (اعم از مذهبی و ملی و غیر مذهبی) نادیده گرفته می‌شود اینک، منهای کارگران بخش‌های مختلف تولیدی و توزیعی و خدماتی در ایران، بخش بزرگی از کارمندان و معلمان و پرستاران و راننده‌ها و قس علی‌هذا، در نهادهای دولتی و خصوصی و شبه دولتی، مشمول قانون کار می‌باشند و بازنشستگی آن‌ها توسط صندوق تامین اجتماعی صورت می‌گیرد.

لذا در این رابطه است که، به جای منحصر کردن، مخاطبین قانون کار به کارگران، نشر مستضعفین معتقد است که، به لحاظ مصداقی جهت تعریف مسمای مخاطبین قانون کار فعلی، می‌بایست از ترم «مزدبگیر» به جای «کارگر» استفاده بشود. چراکه رابطه دو ترم، «مزدبگیر» و «کارگر» به لحاظ منطقی رابطه عموم و خصوص من وجه می‌باشد، یعنی «هر کارگری مزدبگیر است، اما اجباراً هر مزدبگیری کارگر نیست و به همین دلیل ما جنبش معلمان و جنبش پرستاران و جنبش کارمندان و غیره که جز جنبش کارگران ایران نمی‌باشند را جزء جنبش مزدبگیران تعریف می‌کنیم.»

البته هدف ما از این چکش کاری و آشپزی و تفکیک سازی تئوریک، «تبیین تئوریک رابطه جنبش کارگری با جنبش‌های اجتماعی یا زحمتکشان یا مزدبگیران ایرانی است»، زیرا اگر در این رابطه دست به تفکیک سازی نزنیم، نمی‌توانیم در تبیین تئوریک جنبش زحمتکشان

طول ۱۵۰ سال گذشته، از گستردگی کمی و کیفی فراوانی برخوردار شده است، آنچنانکه به صراحت می‌توانیم ادعا کنیم که، جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان ایران، به لحاظ کمی و کیفی حتی بر جنبش کارگران ایران هم برتری دارد.

لذا همین امر باعث آن شده است که در ۱۵۰ سال گذشته، جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان شهر و روستاهای ایران، به عنوان لکوموتیو جنبش‌های کارگری و دموکراتیک ایران درآید؛ و علی‌هذا آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته شاهد آن بوده‌ایم، «تا زمانیکه این لکوموتیو حرکت نکند، جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی ایران حرکت نخواهند کرد و تازه اگر هم بدون جنبش اجتماعی ایران، جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی حرکت کنند، آنچنانکه در تیرماه ۷۸ و جنبش مقاومت ملی سال‌های ۳۱ و ۳۲ شاهد آن بودیم -، این جنبش‌ها شکست خواهند خورد.» که صد البته این موضوع، هم در عرصه جنبش مشروطه تجربه کرده‌ایم و هم در پروسه جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و هم در چارچوب جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران آن را فهم نموده‌ایم.

علی‌ایحال، از آنجائیکه اکثریت کمی جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان شهر و روستای ایران «مزدبگیر» هستند، ما، «جنبش مزدبگیران ایران» را در چارچوب همان «جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان شهر و روستا تعریف می‌نمایم»؛ و «بدین ترتیب نشر مستضعفین، بین جنبش کارگری ایران با جنبش مزدبگیران ایران به لحاظ مصداقی (نه حقوقی) تفکیک قائل می‌شود.» علی‌هذا، به همین دلیل است که.

«وقتی ما می‌گوئیم جنبش سیاسی ایران، مقصودمان جریان‌های سیاسی پیشگام مذهبی و ملی و غیر مذهبی ایرانی می‌باشد، که در ۱۵۰ سال گذشته، تاریخ جنبش ایران، هدفشان استارت زدن موتور جنبش‌های اجتماعی و کارگری و دموکراتیک ایران توسط استراتژی چریکی و مسلحانه و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی و سازمان‌گرایانه شریعتی و جنبش فرهنگی بوده است.»

«وقتی ما می‌گوئیم، جنبش‌های دموکراتیک ایران، مقصودمان جنبش‌های زنان و دانشجویی و دانش‌آموزی و کارمندان ایران می‌باشد.»

وقتی نشر مستضعفین می‌گوید «جنبش سوسیالیستی ایران، مقصود جنبش کارگری ایران اعم از کارگران تولیدی و توزیعی و خدماتی می‌باشد.»

زمانی که می‌گوئیم، «جنبش مزدبگیران ایران، مقصودمان جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان شهر و روستاهای ایران می‌باشد» که تا زمانیکه این جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان شهر و روستا به حرکت درنیاید، هیچکدام از شاخه‌های جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی ایران نمی‌توانند راهی به ده پیدا کنند.

به همین دلیل است که در سال ۸۸ این جنبش زحمتکشان یا جنبش اجتماعی ایران بود، که در غیبت جنبش کارگران ایران تحت هژمونی جنبش سبز حرکت کرد و بالاخره به علت غیبت جنبش کارگران ایران، گرچه جنبش دموکراتیک تمام قد در کنار جنبش زحمتکشان یا جنبش اجتماعی ایران حضور داشت، شکست خورد و به همین علت امروز جنبش زحمتکشان یا جنبش اجتماعی ایران در حال رکود به سر می‌برد.

علی‌ایحال، «تا زمانیکه این رکود جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان یا جنبش مزدبگیران ایران شکسته نشود، هیچ جنبشی در ایران نه می‌تواند حرکت کند و نه اگر هم حرکت بکند، می‌تواند کاری به انجام برساند.» لذا علت شکست جنبش چریکی و استراتژی ارتش خلقی و مسلحانه در دهه ۴۰ و ۵۰ در ایران به این دلیل بود، که در جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ ایران، «تنها جنبش سیاسی ایران خارج از جنبش اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی و کارگری ایران حرکت کردند و مطابق تئوری رژی دبره می‌خواستند توسط موتور کوچک جنبش سیاسی چریکی، موتور بزرگ جنبش اجتماعی یا جنبش زحمتکشان یا جنبش مزدبگیران شهر و روستاهای ایران را به حرکت درآوردند که صد البته هر چند تئوری رژی دبره در کوبا جواب داد، در ایران شکست خورد، و به بن بست رسید.»

البته به لحاظ تئوریک ریشه این شکست همان مبانی تئوریک مسعود احمدزاده می‌باشد که در جزوه، «خط مشی مسلحانه هم تاکتیک و هم استراتژی» او، «چریک را یک حزب می‌خواند» آنچنانکه امروز هم مجاهدین خلق، در ادامه اشتباه استراتژی نیم قرن گذشته خود، «ارتش خلقی را یک حزب می‌خوانند» و آن را جایگزین جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی، مردم ایران می‌کنند. به عبارت دیگر امروز هم ادامه دهندگان آن استراتژی در سازمان مجاهدین خلق، هر چند با هزینه غیر قابل تصور تلاش می‌کنند تا توسط موتور کوچک ارتش خلقی خود، موتور بزرگ جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی یا کارگری ایران را به حرکت درآورند، که آب در هاون کوبیدن می‌باشد.

البته در جنبش ضد استبدادی ۵۷ به علت اینکه جنبش سوسیالیستی که همان جنبش کارگری ایران می‌باشد، توانست در چارچوب جنبش



پر واضح است که، «پاسخ ما به این سوال کلیدی، جایگزینی‌ترم مزدبگیران به جای کارگران، به عنوان موضوع قانون کار فعلی می‌باشد، چراکه رابطه دو ترم کارگران و مزدبگیران در اینجا، رابطه عموم و خصوص من وجهین می‌باشد. یعنی هر کارگری در این رابطه مزدبگیر است، اما هر مزدبگیری الزاما کارگر نیست.» و البته واقعیت جنبش مطالباتی مردم ایران در ۳۷ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی این حقیقت و داوری را تأیید می‌کند، که جنبش مطالباتی مردم ایران، که سکاندار آن جنبش مزدبگیران شهر و روستا می‌باشند، تا زمانیکه جناح‌های مختلف جنبش مطالباتی مردم ایران یا جنبش مزدبگیران متحد و یکپارچه نشوند، این جنبش از طرف حاکمیت مطلق فقهاتی قابل سرکوب شدن می‌باشد؛ و به همین دلیل است که در سنوات ۳۷ گذشته دیدیم که چگونه شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی مردم ایران یا جنبش مزدبگیران از شاخه کارگری این جنبش گرفته تا شاخه کارمندی و شاخه معلمان و شاخه پرستاران و غیره و غیره به علت اینکه در چارچوب جنبش همگانی اجتماعی زحمتکشان ایران مانند سال ۵۷ حرکت نکردند، سرکوب شدند؛ و حتی بزرگترین شاخه جنبش مزدبگیران ایران، یعنی جنبش کارگران ایران، به خاطر اینکه نتوانستند به صورت هماهنگ و سازماندهی شده حرکت کنند، توسط سرانگشتان آهنین رژیم مطلقه فقهاتی سرکوب گردیدند که از جمله این شاخه‌های سرکوب شده در سنوات گذشته می‌توان به جنبش رانندگان اتوبوس واحد تهران، هم اشاره کرد که گرچه به صورت سندیکایی حرکت کردند، اما به علت ضعف در رهبری و سازماندهی و به علت اینکه می‌خواستند جدای از شاخه‌های دیگر جنبش مزدبگیران یا جنبش مطالباتی مردم ایران به خواسته‌های اولیه خود که همان افزایش دستمزد بود، دست پیدا کنند، در نتیجه سرکوب شدند.

به همین دلیل است که، «رمز موفقیت جنبش مزدبگیران یا جنبش مطالباتی مردم ایران در آن است که شاخه‌های مختلف این جنبش اعم از شاخه کارگری و شاخه کارمندی و شاخه دولتی و شاخه بخش خصوصی و شاخه شهری و شاخه روستایی و شاخه معلمان و شاخه پرستاران و شاخه رانندگان اتوبوس واحد و غیره و غیره بتوانند در پیوند با یکدیگر به لحاظ تشکیلاتی و رهبری حرکت کنند و خواسته صنفی و سیاسی خود را دنبال نمایند؛ و تا زمانیکه این مهم یعنی پیوند تشکیلاتی و رهبری در عرصه جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران ایران حاصل نشود، امکان دستیابی به موفقیت برای این شاخه‌های مختلف جنبش مزدبگیران یا جنبش مطالباتی ایران وجود ندارد.» تنها مکانیزمی که می‌تواند عامل تحقق این دو مهم یعنی وحدت سازماندهی و رهبری شاخه‌های مختلف جنبش‌های چهارگانه ایران بشود، مبارزه

زحمتکشان یا جنبش اجتماعی یا جنبش مزدبگیران ایران حرکت کند، در نتیجه به موفقیت دست پیدا کردند. در جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق تا ۳۰ تیر ۳۱ به علت اینکه جنبش کارگری در چارچوب جنبش اجتماعی عمل می‌کردند، مصدق موفق شد. اما از بعد از ۳۰ تیر سال ۳۱ به علت همدستی ارتجاع مذهبی تحت هژمونی کاشانی و بروجردی با دربار شاه، جنبش اجتماعی ایران دچار پراکندگی ذهنی و عینی شد، در نتیجه آنچنانکه در روز ۲۸ مرداد ۳۲ شاهد آن بودیم، از صحنه سیاست کناره گرفت و همین امر باعث شکست جنبش مقاومت ملی مصدق و پیروزی کودتای دربار - ارتجاع مذهبی - امپریالیسم آمریکا - انگلیس، گردید.

در جنبش دانشجویی تیرماه ۷۸ به علت اینکه، استارت این قیام توسط جنبش دانشجویی ایران در غیبت جنبش اجتماعی زده شد، به موازات پیوند جنبش دانشجویی با جنبش اجتماعی، حاکمیت احساس خطر کرد، لذا در نقطه پیوند این جنبش با جنبش اجتماعی ایران، با هماهنگی خامنه‌ای و حسن روحانی و محمد باقر قالیباف و حمایت معنوی سید محمد خاتمی، جنبش دانشجویی ایران توسط حزب پادگانی خامنه‌ای تار و مار شدند. به همین دلیل این قانون لایزال و غیر قابل تغییر، جنبش‌های تغییرساز اجتماعی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته می‌باشد، که «تا زمانیکه جنبش زحمتکشان یا جنبش اجتماعی یا جنبش مزدبگیران ایران حرکت نکند، هر گونه حرکت جنبش‌های دیگر در غیبت جنبش اجتماعی یا زحمتکشان ایران مختم به شکست خواهد بود.»

## د - «جنبش مطالباتی» یا «جنبش مزدبگیران و زحمتکشان و اجتماعی، ایران» تنها در چارچوب «مبارزه سندیکائی» (نه مبارزه سندیکالیستی) تحت رهبری «جنبش کارگران ایران» می‌تواند به اهداف صنفی - سیاسی خود دست پیدا کند.

سوال سئبری که در این رابطه مقدماتاً در برابر ما قرار می‌گیرد اینکه، «آیا موضوع و مخاطب قانون کار فعلی ایران، کارگران به معنای کارگران تولیدی و خدماتی و توزیعی می‌باشند؟» یا اینکه «مخاطب و موضوع قانون کار فعلی، که بیش از ۱۵ میلیون خانوار ایرانی تشکیل می‌دهند، مزدبگیران ایرانی در ساحت‌های مختلف تولیدی، توزیعی، خدماتی، صنعتی، کشاورزی، شهری، روستایی، دولتی، خصوصی، شبه دولتی، کارمندان اعم از معلمان، پرستاران، تا رانندگان اتوبوس‌های واحد و غیره می‌شوند؟»



سندیکائی است، که مطابق این مکانیزم، تمامی شاخه‌های جنبش مزدبگیران یا جنبش مطالباتی مردم ایران می‌توانند توسط سندیکای خاص خود به این جنبش فراگیر و سراسری بپیوندند؛ و تنها در چارچوب این مبارزه سندیکائی و تشکیل سندیکاهای مختلف شاخه‌ها مختلف جنبش‌های چهار گانه ایران هست، که مبانی زیربنای جامعه مدنی در ایران تکوین پیدا می‌کند.»

به عبارت دیگر «تا زمانیکه شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران مردم ایران، سندیکاهای خاص خود بوجود نیاورند و در چارچوب سندیکاهای خاص خود نتوانند حرکت خود را سازماندهی بکنند، امکان تکوین جامعه مدنی در جامعه ایران وجود ندارد؛» و در غیبت جامعه مدنی در ایران، آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته شاهد بوده‌ایم، هر گونه حرکت سیاسی و اجتماعی و صنفی ناپایدار و قابل سرکوب می‌باشد.

برای فهم این مهم، تنها کافی است که جایگاه جامعه مدنی در جغرافیای امروز ایران، با جایگاه جامعه مدنی در فقیرترین کشور قاره آسیا، یعنی کشور بنگلادش مقایسه نمایم، از آنجائیکه در کشور فقیر بنگلادش، «جامعه مدنی امروز آن‌ها بر مبارزه سندیکائی، شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی مردم آن قرار ندارد» این امر باعث گردیده است، «تا جامعه مدنی در کشور محروم بنگلادش، یک جامعه مدنی پایدار بشود» آنچنانکه این «جامعه مدنی علاوه بر اینکه از پائین به بالا تکوین پیدا کرده است، به علت حمایت سندیکاهای رشته مختلف جنبش مطالباتی مردم بنگلادش، به یک دژ غیر قابل تسخیر توسط رژیم‌های توتالی‌تر تبدیل شده است؛» و همین امر باعث گردیده است، تا جامعه مدنی استوار بر جنبش سندیکائی کشور فقیر و محروم بنگلادش، امروز ۱۵۰ سال جلوتر از جامعه مدنی جامعه ایران فعلی باشد.

البته عمق این فاجعه زمانی بیشتر آشکار می‌شود، که دریابیم ریشه تاریخی جامعه مدنی در ایران برمی‌گردد به تکوین جنبش مشروطیت ایران، که سر سلسله جنبان جنبش دموکراسی خواهانه در کشورهای پیرامونی جهان بوده است. اما به علت اینکه جنبش مشروطیت ایران نتوانست، توسط نهادهای اجتماعی و سیاسی و صنفی مانند سندیکاهای نهادینه بشود، همین امر باعث گردید تا جنبش دموکراسی خواهانه مشروطیت مردم ایران، تنها به صورت یک شعار سیاسی و حقوقی درآید و در چارچوب قدرت توتالیتر سلطنت و شاهنشاهی نابود گردد، آنچنانکه قانون اساسی فعلی، در چارچوب قدرت مطلقه فقهاتی ۱۵۰ سال عقب‌تر از قانون اساسی مشروطیت از آب درآمد.

لذا در این رابطه است که برای دستیابی و تکوین جامعه مدنی پایدار

آنچنانکه امروز در کشور بنگلادش شاهد آن می‌باشیم «باید از منزل مبارزه سندیکائی در عرصه جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران شروع بکنیم» و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که «رمز موفقیت در دستیابی به جامعه مدنی در جامعه امروز ایران، دستیابی به مبارزه سندیکائی شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی مردم ایران می‌باشد که بدون تکوین آن هرگز امکان دستیابی به جامعه مدنی در ایران وجود ندارد.» علی‌ایحال، برای همیشه باید این آرزو را از دل بیرون بکنیم که بدون تکوین جنبش سندیکائی و دستیابی شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی مردم ایران به سندیکاهای خاص خود، بتوانیم توسط احزاب سیاسی دست‌ساز تزیق شده از بالا به جامعه ایران به جامعه مدنی پایدار دست پیدا کنیم.

در همین رابطه باید در نظر داشته باشیم که، «وقتی که می‌گوئیم مبارزه سندیکائی، نباید با مبارزه سندیکالیستی یکسان بدانیم، چرا که در مبارزه سندیکالیستی، مبارزه فقط در محدوده صنفی خلاصه می‌شود و مبارزه سندیکالیستی نمی‌تواند در عرصه رشته‌های مختلف جنبش مطالباتی، از محدوده صنفی خود خارج بشوند.» به عبارت دیگر «در دایره مبارزه سندیکالیستی، سندیکاها حق ندارند در امور سیاسی دخالت کنند، برعکس مبارزه سندیکائی، که در جامعه سرمایه‌داری به علت پیوند مبارزه صنفی با مبارزه سیاسی هر گونه مبارزه صنفی دارای مضمون سیاسی نیز می‌باشد و همین امر باعث می‌گردد، تا آنچنانکه مبارزه سندیکالیستی در جوامع سرمایه‌داری متروپل و پیرامونی نتواند بستر ساز تکوین جامعه مدنی بشوند، در تمامی این کشورها مبارزه سندیکائی، بستر ساز تکوین جامعه مدنی می‌باشند.»

بنابراین «لازمه اینکه مبارزه سندیکائی در جامعه ایران امروز بتواند بستر ساز تکوین جامعه مدنی پایدار بشود، باید بین مبارزه سندیکائی و مبارزه سندیکالیستی جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران مردم ایران، تمایز و مرزبندی کنیم و تا زمانیکه این خندق‌های تنوریک، بین مبارزه سندیکائی و مبارزه سندیکالیستی در شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران ایران حاصل نشود، مبارزه سندیکائی شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران مردم ایران، نمی‌تواند بستر ساز تکوین و مبانی و بن مایه جامعه مدنی در ایران بشود.»

ادامه دارد



# میزگرد مستضعفین

## سوال سوم

برای پاسخ به این سؤال سنبر و کلیدی، نخست باید توجه داشته باشیم که «نخستین منادی این شعار در تاریخ اسلام حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری است که در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱ فریاد بر آورد که:

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام را مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لاقبل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد.»

۱ - هدف اقبال از «اصل اجتهاد در اصول، پیوند دادن بین دو اصل ابدیت و تغییر می‌باشد.» آنچنانکه خود او در کتاب «بازسازی فکر دینی - فصل اول حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵» در این رابطه می‌گوید:

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار دهد. یعنی بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود.»

بنابراین هدف اول حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری از شعار «اجتهاد در اصول پیوند دادن بین دو اصل ابدیت و تغییر می‌باشد.» چرا که علامه محمد اقبال لاهوری، «به اسلام دینامیک اعتقاد داشت، نه به اسلام استاتیک»؛ و از آنجائیکه از نظر او، «مبانی دینامیزم اسلام، پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری می‌باشد» یا آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید، «پیوند بین علم و دین است.»

موضوع، «اجتهاد در اصول که این همه نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته، در نوشته‌های خود بر آن تکیه کرده و می‌کند، به چه معنایی است؟»

«تفاوت آن با اجتهاد در فروع فقهی که اسلام فقاهتی در بیش از هزار سال گذشته بر آن تکیه کرده و می‌کند، کدام است؟»

علی ایحال، در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری، به وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها وحی نبوی پیامبر اسلام، یعنی قرآن به عنوان منبع اولیه معرفت بشری نگاه می‌کند و وحی نبوی پیامبر اسلام، یعنی قرآن را در کانتکس معرفتی تبیین می‌نماید و آبخشور تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام را برای اولین بار در تاریخ اسلام به صورت وحی دینامیکی یا تجربی خود پیامبر اسلام تعریف و تشریح و تبیین کرد و در این چارچوب بین تجربه نبوی پیامبر اسلام، با تجربه اگرستانسی عرفا دیوار چین ایجاد نمود؛ و توسط تبیین معرفتی وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس آبخشور تجربه باطنی پیامبر اسلام، خود همین قرآن را عامل تولد عقل برهان استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی اعلام کرد.

لذا در این راستا او برای تبیین و تعریف، «پیوند بین علم و دین، یا بین معرفت دینی و معرفت بشری، به عنوان دو منبع معرفتی، علاوه بر اینکه به رابطه دو طرفه و دیالکتیکی، بین معرفت دینی و معرفت بشری قائل است و هر گونه رابطه یک طرفه بین علم و دین یا معرفت بشری با دین را رد می‌کند، از آنجائیکه معتقد است که آبخشور اولیه معرفت علمی بشر همان معرفت نبوی پیامبران ابراهیمی و قرآن پیامبر اسلام می‌باشد، لذا در این رابطه او برای ایجاد پیوند تطبیقی بین علم و دین یا معرفت بشری و معرفت دینی معتقد به شعار بازسازی اسلام در آغاز قرن بیستم شد.»

صد البته، شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال، با شعار احیاء اسلام امام ابو حامد محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم و کیمیای سعادت، متفاوت می‌باشد.» چرا که، هم پروژه بازسازی اسلام و هم پروژه احیاء اسلام در تحلیل نهایی یک بازتولید و بازشناسی مهندسی شده مجدد می‌باشد، با این تفاوت که «بازشناسی اسلام، در پروژه احیاء توسط معرفت درون دینی انجام می‌گیرد، اما بازشناسی اسلام در پروژه بازسازی، توسط دو معرفت برون دینی و درون دینی به صورت تطبیقی به انجام می‌رسد.» همان معماری که قهرمان آن در قرن بیستم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته بوده است «یعنی شعار احیاء اسلام غزالی، بازسازی درون دینی توسط خود معرفت دینی می‌باشد، (به عبارت دیگر در چارچوب شعار احیاء اسلام، ما دیگر نیازمند به معرفت بشری یا علم برون دینی انسان نداریم و برای معرفت بشری در این رابطه ارزشی قائل نیستیم) در صورتی که، در چارچوب شعار بازسازی اسلام حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، بازشناسی و بازسازی و بازخوانی و

بازتولید اسلام، توسط پیوند بین معرفت بشری و معرفت دینی یا بین علم و دین ممکن شدنی است و بدون معرفت بشری یا علم بشری، تنها با معرفت دینی، آنچنانکه امام محمد غزالی می‌گفت - امکان بازسازی اسلام وجود ندارد.»

لذا در این رابطه است که محمد اقبال، آبخشور تولید معرفت بشری یا علم که همان عقل برهانی استقرائی بشر می‌باشد، مولود بعثت پیامبر اسلام و خود قرآن در قرن هفتم می‌داند و باز در این رابطه است که اقبال، «علت ختم نبوت پیامبر اسلام را در همین تولد عقل برهانی استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی توسط بعثت پیامبر اسلام تبیین می‌کند.» که از منظر او «خود این امر باعث پیوند بین علم و دین می‌گردد.»

بنابراین از نظر اقبال.

اولاً «بین دین و فهم دین دیوار چین وجود ندارد.»

ثانیاً از منظر او، «دین به معنای طلسم غیر قابل تغییر و غیر قابل دسترسی فکر بشر نیست و آنچنانکه علم را در چارچوب معرفت بشری تبیین می‌کنیم، خود دین هم باید در چارچوب معرفت دینی از زمان پیامبر الی زمان نا هذا تعریف نماییم.»

ثالثاً از نظر اقبال، «تنها راه رهانی مسلمانان در فرایند پس از وفات پیامبر اسلام یعنی فرایند ختم نبوت، پیوند تطبیقی بین معرفت بشری و معرفت دینی یا بین علم و دین، توسط اولویت معرفت دینی می‌باشد، که کلیدواژه انجام این همه مهم از نظر اقبال، در موتور اسلام تاریخی یعنی اجتهاد در اصول نهفته است.»

لذا در این رابطه که اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۴ - س ۱۳» می‌گوید:

«به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود. در نتیجه، بایستی که ما از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند. و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردند و گسترده آن بپردازند.»

پایان





# شریعتی و آینده

تا شریعتی مانند اقبال، «زایش معرفت بشری از دل معرفت دینی در زمان پیامبر اسلام توسط تولد عقل برهانی استقرانی، بسترساز و عامل ختم نبوت پیامبر اسلام بداند.

باز در همین رابطه است که، شریعتی مانند اقبال معتقد به بازسازی اسلام به جای احیاء اسلام می‌باشد. چراکه، در پروژه احیاء اسلام، بازخوانی اسلام توسط معرفت درون دینی انجام می‌گیرد بر عکس پروژه بازسازی اسلام، که بازخوانی اسلام تطبیقی در چارچوب، معرفت بشری در کنار معرفت دینی تحقق پیدا می‌کند و در همین رابطه است که، برعکس بازخوانی، احیاء اسلام - که به اشکال مختلف، احیاء روایتی یا احیاء کلامی یا احیاء فقهی و غیره تقسیم می‌شوند -، در امر بازخوانی، با مکانیزم بازسازی - به علت فونکسیون دو مؤلفه‌ای، معرفت بشری و معرفت دینی -، به دو شکل انطباقی و تطبیقی، تقسیم می‌شوند که در «بازسازی تطبیقی، معرفت بشری در چارچوب معرفت دینی تأثیرگذار می‌باشد» در صورتی که، در «بازسازی انطباقی، معرفت دینی در چارچوب معرفت بشری تأثیرگذار می‌باشد.»

به عبارت دیگر، در «رویکرد انطباقی، تمامی سخن ما در باب تأثیرگذاری معرفت بشری بر معرفت دینی است» در صورتی که «در رویکرد تطبیقی، سخن در رابطه با تأثیرگذاری متقابل معرفت دینی و معرفت بشری به صورت دو مؤلفه‌ای

لذا به این دلیل است که، شریعتی با تبیین «اسلام تاریخی» خود، در چارچوب «اسلام‌شناسی ارشاد» نه «اسلام‌شناسی مشهد» - چراکه اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، «تاریخ اسلام است، نه اسلام تاریخی» برعکس «اسلام‌شناسی ارشاد، که اسلام‌شناسی تاریخی است، نه تاریخ اسلام» - و به همین دلیل است که، «در فهم اسلام‌شناسی شریعتی، باید بین اسلام تاریخی و تاریخ اسلام دیوار چین ایجاد کرد» و تا زمانی که این موضوع فهم نکنیم، «امکان فهم اسلام‌شناسی شریعتی برای ما وجود ندارد» و تنها با فهم اسلام تاریخی و تطبیقی و اجتهادی و توحیدی، ارشاد شریعتی است که می‌توانیم، به تطور و تکامل قانونبند جهان و جامعه و تاریخی و انسان معتقد بشویم.

زیرا «بدون اعتقاد به اصل تکامل و تطور در عرصه پروسس تاریخ و جامعه و انسان و هستی، هرگز نمی‌توانیم به پروسس تاریخی شدن انسان و جامعه و تاریخ اعتقاد پیدا کنیم». مضافاً بر اینکه، «شریعتی جدای از تاریخی دیدن انسان و جامعه و تاریخ، برای همه وجود اعتقاد به تاریخ دارد نه مانند افلاطون و ارسطو به طبیعت از پیش مقدر» یعنی آنچنانکه شریعتی معتقد است که، «جامعه و انسان و اندیشه، تاریخ دارند، خود جمان و طبیعت و وجود از نظر شریعتی نیز دارای تاریخ می‌باشند و تنها به این دلیل است که شریعتی تاریخ را به عنوان علم شدن تعریف می‌کند، نه نقل حوادث گذشته، یا طرح قانونبندی‌های پدیده‌های طبیعی و انسانی.»

در نتیجه، «شریعتی در عرصه تبیین فلسفی، تاریخ را جایگزین طبیعت از پیش تعیین شده ارسطو و افلاطون می‌کند و تنها در این چارچوب است که شریعتی، برعکس ارسطو و افلاطون، که برای پدیده‌ها طبیعت قائل بودند، معتقد است که، پدیده‌ها طبیعت ندارند بلکه تاریخ دارند و مطابق این تاریخ داری پدیده‌های طبیعی است که شریعتی به نفی کلیات مجرد کانتی، برای پدیده‌ها می‌پردازد؛ و باز به این دلیل است که، «شریعتی همه چیز را به صورت کنکریت و مشخص مطالعه می‌کند و در نتیجه به نومینالیسم و نفی کلیات پدیده‌ها می‌رسد»، زیرا شریعتی در کنار تاریخی دیدن (نه تاریخ‌دار بودن) دین و جهان و طبیعت و انسان و جامعه، خود اندیشه انسان را هم به صورت تاریخی تبیین می‌کند.

همین امر باعث می‌گردد، تا به علت تاریخی دیدن اندیشه انسان، در چارچوب تقدم پراکسیس بر اندیشه، دو مؤلفه معرفت دینی و معرفت بشری را مانند اقبال در طول هم ببیند، نه مانند بازرگان و فرج دباغ در عرض یکدیگر، لذا در این رابطه است که شریعتی مانند اقبال، در نهایت معرفت بشری را مولود معرفت دینی انبیاء می‌داند. البته رابطه طولی معرفت بشری و معرفت دینی، از نگاه اقبال و شریعتی، نافی تأثیرگذاری معرفت بشری بر معرفت دینی به صورت تطبیقی (نه انطباقی) نمی‌باشد، چراکه معرفت بشری چه به صورت تجربی و چه به صورت عرفانی و چه به صورت فلسفی و کلامی آن، در عرصه اعتلاء خود به خود، بر معرفت دینی تأثیر می‌گذارد و همین رابطه دیالکتیکی بین معرفت بشری و معرفت دینی و تکوین طولی معرفت بشری از دل معرفت دینی، (آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید) باعث شده است،



می‌باشد» و صد البته همین، «ساختار تطبیقی و اجتهادی و توحیدی اندیشه شریعتی است که، باعث شده است تا این اندیشه دارای جوهر و وجه رهائی‌بخش بشود» که این وجه رهائی‌بخش منظومه معرفتی شریعتی در عرصه اجتماعی بسترساز تکوین جوهر سوسیالیست این اندیشه، در شرایط حاکمیت سرمایه‌داری بر نظام جهانی به عنوان یک مناسبات مسلط شده است.

علی‌الاحوال، در کانتکس «تبیین رابطه اندیشه شریعتی با آینده»، اگر آینده را در چارچوب مناسبات مسلط سرمایه‌داری تبیین و تعریف کنیم، بی‌شک سوسیالیسم شریعتی می‌تواند به عنوان وجه و جوهر رهائی‌بخش اجتماعی و تاریخی، این اندیشه در مبارزه با مناسبات مسلط سرمایه‌داری برای آینده مطرح گردد. البته فراموش نکنیم که سوسیالیسم شریعتی بر عکس سوسیالیسم کلاسیک، سردمداران نیمه دوم قرن نوزدهم مغرب زمین، یک سوسیالیسم صرف اکونومیسم نیست، بلکه از آنجائیکه شریعتی در چارچوب جوهر انسانی به تعریف و تبیین سوسیالیسم خود می‌پردازد، همین امر باعث می‌گردد تا فونکسیون سوسیالیسم انسانی شریعتی، در عرصه تاریخ آینده، زمینه جذب گرایش بیشتری داشته باشد. زیرا وجه رهائی‌بخش اندیشه شریعتی در کانتکس دموکراسی سوسیالیستی مورد ادعای او (نه سوسیال دموکراسی که شریعتی اصلاً به آن اعتقاد ندارد) در تغییر اجتماعی بر پایه تقدم تغییر مناسبات قدرت (در سه مؤلفه «زر و زور و تزویر» یا «مؤلفه سیاسی و مؤلفه اقتصادی و مؤلفه معرفتی» می‌باشد) بر مناسبات نظری و اندیشه استوار می‌باشد» و صد البته این وجه رهائی‌بخش اندیشه شریعتی، معلول اعتقاد شریعتی بر «اصل تقدم پراکسیس بر اندیشه می‌باشد.»

بنابراین برای پاسخ به سوال استراتژیک «شریعتی و آینده؟» باید به تبیین «وجه و جوهر رهائی‌بخش اندیشه شریعتی بپردازیم»؛ و تا زمانی که برای ما مشخص نشود که «اندیشه شریعتی دارای جوهر رهائی‌بخش است، نمی‌توانیم در باب آینده اندیشه شریعتی صحبت بکنیم» و شاید اصلاً بهتر باشد، که اینچنین مطرح کنیم که، «حیات آینده اندیشه شریعتی در گرو حفظ جوهر رهائی‌بخش این اندیشه می‌باشد.» بنابراین، در این رابطه است که تمامی تلاش افراد و جریان‌هایی که می‌کوشند، مثلاً با «اکلکتویته کردن، یا قطعه قطعه کردن اندیشه شریعتی، مثل عمده کردن کویریات یا اسلامیات یا اجتماعیات او، آینده حیات اندیشه شریعتی را بیمه نمایند، تمامی این جریان‌ها در این رابطه آب را در هاون می‌کوبند.»

زیرا اندیشه شریعتی به عنوان یک کل (نه یک کلی) که شامل سه مؤلفه

«اجتماعیات و اسلامیات و کویریات» می‌باشد، در پیوند لاینفک از هم قرار دارد؛ و هر گونه جداسازی یا کالبد شکافی ساختاری مکانیکی این اندیشه، نه تنها باعث بیمه شدن این اندیشه در آینده نمی‌شود، بلکه بالعکس باعث نابودی و مرگ این اندیشه خواهد شد؛ لذا برای «تبیین آینده اندیشه شریعتی»:

اولاً باید توجه داشته باشیم که کل اندیشه شریعتی، در چارچوب سه مؤلفه «اجتماعیات و اسلامیات و کویریات» آن باید محفوظ بماند و رشد سرطانی و مکانیکی، مؤلفه‌ای از سه مؤلفه اندیشه شریعتی در آینده به معنای مرگ این اندیشه می‌باشد؛ و راهی به دهی نخواهند برد، هر چند که در این رابطه حسن نیت هم داشته باشند.

ثانیاً در خصوص «اندیشه شریعتی و آینده»، باید به «تبیین جوهر و وجه رهائی‌بخش این اندیشه بپردازیم» تا برای ما مشخص شود، که آیا این اندیشه می‌تواند، در آینده، جوهر رهائی‌بخش خود را حفظ نماید یا که نه؟ و در چارچوب این جوهر رهائی‌بخش است که در صورت تبیین و تثبیت آن اندیشه شریعتی می‌تواند در آینده پاسخگوی دردها و نیازهای اجتماعی جامعه باشد. و گرنه اگر ثابت شود که اندیشه شریعتی دارای جوهر رهائی‌بخش فردی و اجتماعی و تاریخی نیست، این اندیشه در آینده تنها به درد موزه و کتابخانه‌ها می‌خورد، نه به درد حیات اجتماعی و تاریخی.

به عبارت دیگر حیات اجتماعی هر اندیشه‌ای در آینده، در گرو پتانسیل رهائی‌بخش آن اندیشه می‌باشد. زیرا در چارچوب پتانسیل و جوهر و وجه رهائی‌بخش است که آن اندیشه می‌تواند، درمانی برای دردها و رنج‌های انسان‌های گوشت و پوست و استخوان‌دار باشد؛ لذا در رابطه با تبیین همین وجه رهائی‌بخش اندیشه شریعتی است که باید توجه کنیم، که آنچنانکه خود شریعتی بارها و بارها با صدای بلند اعلام کرده است، «در آینده درد جامعه بشر درد سرمایه‌داری، درد استعمار، درد استثمار و درد استعمار است» و در کانتکس تشخیص این درد آینده بشری است، که اندیشه شریعتی، می‌تواند، در نوک پیکان راه حل‌ها، قرار گیرد.

البته شریعتی در تبیین سوسیالیسم خود برای اولین بار، این سوسیالیسم را به صورت اجتماعی کردن سه «قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی» یا «زر و زور و تزویر» تعریف و تبیین کرده است؛ و در عرصه این سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای شریعتی است که درد اصلی آینده بشر را درد سرمایه‌داری، استثمار، استعمار و استعمار نو و کهنه تعریف می‌کند، که مطابق آن تا زمانی که در جامعه بشر استثمار و



یا استعمار و یا استحمار در اشکال نو و کهنه آن، وجود داشته باشد، اندیشه شریعتی دارای جوهر و وجه رهائی‌بخش می‌باشد؛ و این اندیشه می‌تواند راه حل و نسخه درمان برای کاهش درد رنج بشر گوشت و پوست و استخوان دار بدهد.


به عبارت دیگر از نگاه شریعتی، آبشخور و منبع و عامل و بستر درد و رنج بشر گوشت و پوست و استخوان‌دار در جهان امروز و آینده بشر، نظام و مناسبات سرمایه‌داری است، که در کانتکس استثمار و استعمار و استحمار، می‌کوشند تا به بهره‌کشی پردازند و تا زمانی که این نظام بهره‌کشی از بین نرود، سوسیالیسم به عنوان اجتماعی کردن، قدرت سه گانه حاکمه یعنی «اقتصاد و سیاست و معرفت» یا «زر و زور و تزویر» حاکم می‌تواند به عنوان تنها بستر، کاهش درد رنج بشر گوشت و پوست و استخوان‌دار، در تند پیچ تاریخ آینده بشریت دارای فونکسیون مثبت باشد؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه «بودا اس و اساس درد و رنج بشریت را، در داشتن و خواستن تعریف می‌کرد و راه رهائی بشریت از رنج‌ها تنها در بی نیازی و نداشتن و نخواستن می‌دانست، - هر چند این اندیشه در رابطه با فرد صحیح می‌باشد - و برای ابدیت در رابطه با رهائی فردی، این حرف و پیام و دعوت، بودا زنده می‌باشد، ولی در عرصه اجتماعی این پیام و دعوت بودا، یک دروغ و فریب بزرگ است، چرا که درد اجتماعی بشر گوشت و پوست استخوان‌دار با درد فردی بشر گوشت و پوست و استخوان‌دار متفاوت می‌باشد.»

به همین دلیل است که باید بگوئیم، «درد امروز و آینده اجتماعی بشر گوشت و پوست و استخوان‌دار درد استثمار، درد استعمار، درد استعمار، درد استبداد و درد سرمایه‌داری است»؛ و به همین دلیل، بشر امروز و آینده برای رهائی از رنج استخوان‌سوز استثمار و استبداد و استعمار و استحمار تنها یک راه در پیش دارد و آن «اجتماعی کردن قدرت‌های متمرکز اقتصادی و سیاسی و معرفتی در دست یک طبقه یا هیئت حاکمه می‌باشد» یعنی تا زمانی که «این قدرت‌های متمرکز جهانی و منطقه‌ای و کشوری و شهری و غیره اجتماعی نشوند، آتش همان آتش است، و کاسه همان کاسه.»

به همین ترتیب است که اگر ما می‌گوئیم و معتقد هستیم که «اندیشه شریعتی، برای جامعه آینده دارای پیام و دعوت و درمان می‌باشد به خاطر این جوهر رهائی‌بخش اندیشه شریعتی، در راستای کاهش درد و رنج اجتماعی بشر امروز و بشر آینده می‌باشد.» بنابراین «تمامی تلاش‌هایی که می‌کوشند تا دعوت و وجه رهائی‌بخش اندیشه شریعتی را محدود به کاهش درد رنج فردی افراد بکنند، نه کاهش درد و رنج

اجتماعی بشر توسط سوسیالیسم و مبارزه با سرمایه‌داری و مبارزه با استبداد و استثمار و استعمار و استعمار زندگان شیپور از دهان گشادش می‌باشند.»

علی‌الاحمال، می‌توانیم بگوئیم که، «شریعتی بودائی است برای آینده بشر که بر چهار راه حرکت تاریخ ایستاده است و دانما در حال فریاد زدن می‌باشد که می‌گوید: اس و اساس درد و رنج بشر گوشت و پوست و استخوان‌دار، امروز و آینده در تمرکز قدرت در دست طبقه حاکمه و هیئت‌های حاکمه نهفته است و تا زمانی که این قدرت‌های متمرکز سه گانه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی اجتماعی نشود، و به قاعده جامعه ریزش نکند، امکان کاهش درد و رنج بشر وجود ندارد»، به عبارت دیگر برعکس بودا، «درد رنج امروز و آینده بشر درد رنج اجتماعی است نه درد رنج فردی» به همین دلیل است که «شریعتی تبلیغ اجتماعی اندیشه مولوی، در جامعه امروز و آینده ما، خطری برای جامعه ما می‌داند چراکه از منظر شریعتی درمان مولوی و امثال او درمان درد و رنج یا دغدغه فردی بشر است، نه درمان درد و رنج و دغدغه اجتماعی ما» علی‌هذا، از آنجائیکه «شریعتی معتقد است که امکان درمان درد و رنج و دغدغه فردی بشر امروز و آینده، در گرو درمان درد رنج و دغدغه اجتماعی او می‌باشد، هر گونه برخورد مکانیکی جهت کاهش درد رنج فردی بشر، خارج از درمان درد رنج اجتماعی او از نگاه شریعتی، آب در هاون کوبیدن خواهد بود.»

چراکه در شرایطی که جامعه در آتش استثمار و استبداد سیاسی و استحمار معرفتی نو کهنه و استعمار می‌سوزد، از دیدگاه شریعتی اگر فردی بخواهد به صورت فردی در این آتش فراگیر بدون خاموش کردن آتش جمعی دامن خود را با صومعه‌نشینی و غارنشینی، از آتش نکه دارد یک شوخی بیشتر نیست». اول باید حریق در شهر را خاموش کنیم، بعدا باید به خاموش کردن حریق، در خانه خویش مشغول شویم. 

ادامه دارد



## نشر مستضعفین در ترازوی

## جلسات پالتاکی

## در حاشیه جلسه نهم پالتاکی - قسمت دوم

قطعا تا زمانیکه ما، به این مبانی تثلیث تکوین عرفان شریعتی، در عرصه منظومه معرفتی پراکسیس - شناخت - پراکسیس، آگاهی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم در باب اندیشه شریعتی، که عبارت است از: «کویریات و اسلامیات و اجتماعیات» و یا در باب شعار «عرفان-برابری - آزادی» شریعتی و مقایسه آن با شعار «آگاهی - آزادی - برابری» داوری نهائی بکنیم. چراکه سنخیت و گوهر و جوهر، سه مؤلفه «کویریات و اسلامیات و اجتماعیات» شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ در چارچوب منظومه معرفتی، پراکسیس - شناخت - پراکسیس، متباین و متفاوت از هم نمی‌باشند بلکه بالعکس، هر سه این مؤلفه‌ها در چارچوب، منظومه معرفتی، پراکسیس - شناخت - پراکسیس شریعتی که از نیمه دوم سال ۴۸ برای او حاصل شد، دارای سنخیت واحد می‌باشند.

به همین دلیل است که اگر کویریات و عرفان شریعتی را از منظر جزوه «خودسازی انقلابی» شریعتی فهم کنیم، دیگر همین کویریات است، که زاینده اسلامیات و اجتماعیات شریعتی می‌شود، آنچنانکه از زاویه دیگر همان اجتماعیات و اسلامیات شریعتی است که عامل تکوین این کویریات

### عرفان و پلورالیسم و سوسیالیسم شریعتی، «کدامین عرفان و پلورالیسم و سوسیالیسم» می‌باشد؟

نکته‌ای که به عنوان کلید واژه فهم عرفان شریعتی نباید فراموش بکنیم، اینکه «در منظومه معرفتی نهائی شریعتی، که از نیمه دوم سال ۴۸ برای او حاصل شد، حتی عرفان و کویریات برای او (برعکس گذشته که مولود پروسس باطنی و انفسی و غیر آفاقی و غیر تاریخی و غیر اجتماعی بود) دارای آبخور تکوینی مبارزه اجتماعی و تاریخی شد» و در همین رابطه است که شریعتی، در جزوه «خودسازی انقلابی» که در سال‌های آخر عمر خود، پس از آزادی از زندان تقریر کرده است، «مبانی تکوین کویریات در انسان را در چارچوب، سه مؤلفه: ۱- عبادت، ۲- مبارزه اجتماعی، ۳- کار اقتصادی، تبیین می‌کند»؛ و شاید بهتر این باشد که بگوئیم، «مبانی عرفان شریعتی - در شعار عرفان - برابری - آزادی-، که شریعتی همزمان، با جزوه خود سازی انقلابی، پس از آزادی از زندان، مطرح می‌کند، برعکس مبانی عرفان خراسانی مولوی و عطار و سنائی و عرفان کلاسیک محی الدین عربی، که بر جامعه‌گریزی و ریاضت و نفس‌کشی و دنیاستیزی و آخرت‌گرایی مکانیکی و فردگرایی بودائی، استوار هستند، مطرح شده است»؛ لذا در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که شریعتی، در پی‌ریزی «عرفان مدرن خود در ادامه عرفان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، از نیمه دوم سال ۴۸ پس از رجعت از اولین سفر حج خود، برعکس گذشته -، معتقد به عرفانی شد، که در عرصه مبارزه اجتماعی و پراکسیس باطنی عبادت و پراکسیس طبیعی و اقتصادی کار حاصل می‌شود.» یعنی مبانی عرفان و کویریات شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ به بعد، آنچنانکه در جزوه «خودسازی انقلابی»، در پایان عمر خود، پس از اعلام شعار عرفان-برابری - آزادی، تعریف و تبیین می‌کند سه مؤلفه پراکسیس یعنی:

۱ - پراکسیس باطنی یا عبادت.

۲ - پراکسیس اجتماعی یا مبارزه سیاسی.

۳ - پراکسیس اقتصادی یا کار، می‌باشد.



می‌شوند و به همین دلیل است که، شریعتی در درس ۱۹ اسلام‌شناسی ارشاد، در نیمه دوم سال ۵۰ که موضوع آن تبیین فلسفه حج، به عنوان نمایش اسلام‌شناسی ارشاد او می‌باشد، می‌گوید: «گرچه من مولوی به عنوان یکی از محدود چند نضر برتر تاریخ اندیشه بشر می‌دانم و او را سر قافله سالار کاروان وجود در عرصه فردی و تجربه شخصی عرفانی می‌دانم. ولی اندیشه مولوی را برای جامعه امروز بشر، یک سم مهلک می‌شناسم.»

علی‌هذا، هرگز نباید بین این داورهای شریعتی در باب مولوی تفاوت جوهری قائل شد، چراکه شریعتی، «آنجا که مولوی را در نمایشگاه فردی - انسانی مطالعه می‌کند او را سر قافله سالار کاروان وجود می‌بیند، اما همین مولوی، وقتی که شریعتی در کنار پیامبر اسلام، در عرصه جامعه‌سازی و تاریخ‌سازی قرار می‌دهد، آن را سم مهلکی برای جامعه بشری تعریف می‌کند.» علی‌ایحال، در این رابطه است که اگر بخواهیم به صورت کلی به قضاوت بنشینیم، باید بگوئیم که: «تمامی دستاوردهای معرفتی شریعتی، در عرصه کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم، که ستون سوم تئوری سوسیالیسم شریعتی در چارچوب اجتماعی کردن معرفت در کنار اجتماعی کردن ثروت و اجتماعی کردن سیاست می‌باشد، همه معلول همان انقلاب کپرنیکی در منظومه معرفتی شریعتی در نیمه دوم سال ۴۸ می‌باشد، که بر پایه پراکسیس - شناخت - پراکسیس تکوین پیدا کرده است»، بنابراین اینکه در نشست نهم پالتاکی توسط یکی از منتقدین گفته شده است، که چرا در مقالات پلورالیسم نشر مستضعفین، پروسه به پراکسیس ختم نمی‌شود؟ باید بگوئیم که منتقد نتوانسته است تا مقالات پلورالیسم نشر مستضعفین را در کلیت آن دآوری کند، «چراکه منظومه معرفتی نشر مستضعفین، همان منظومه معرفتی شریعتی در فرایند دوم، یعنی پروسه پراکسیس - شناخت - پراکسیس می‌باشد.»

بنابراین، قبل از اینکه در باب جوهر پلورالیسم یا کثرت‌گرایی در منظومه معرفتی و دیسکورس نشر مستضعفین و مقدم بر آن آرمان مستضعفین به دآوری و قضاوت بنشینیم، باید تکلیف خودمان را با اندیشه شریعتی در این رابطه روشن کنیم. که آیا واقعا اندیشه شریعتی، (برعکس آنچه که جریان‌داریوش شایگان - فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش مطرح می‌کنند، تحت عنوان ایدئولوژی کردن سنت و دین، دموکراسی‌ستیزی و پلورالیسم‌ستیزی و حتی آگاهی‌ستیزی هم می‌باشد)، دارای هسته و جوهر و گوهر پلورالیسمی یا کثرت‌گرایی معرفتی است، یا نه؟ چراکه اگر برای ما ثابت بشود، که (آنچنانکه جریان، داریوش شایگان - حاجی فرج دباغ، مدعی هستند) اندیشه شریعتی به کل

بیگانه با پلورالیسم و دموکراسی می‌باشد، دیگر ما نمی‌توانیم در برابر منظومه معرفتی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین و شریعتی، در این رابطه به قضاوت بنشینیم، زیرا «هسته اولیه مبانی تئوریک آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین خود اندیشه شریعتی می‌باشد.»

علی‌هذا، در این رابطه است که می‌توان مدعی شد، که «چونکه صد آمد نود هم پیش ما است - مولوی»، بر این سیاق است که ابتدا می‌کوشیم تکلیف خودمان را با اندیشه شریعتی در رابطه با سوسیالیسم و پلورالیسم یا کثرت‌گرایی مشخص کنیم و پس از آن وارد حلقه منظومه معرفتی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در خصوص سوسیالیسم و پلورالیسم بشویم، لذا در این رابطه است که برای فهم جایگاه پلورالیسم در اندیشه شریعتی، باید قبل از هر چیز به جایگاه اندیشه و تئوری و تعریف و تبیین سوسیالیسم، در اندیشه شریعتی دست پیدا کنیم و «قطعا تا زمانیکه ما به جایگاه تئوری سوسیالیسم، در اندیشه شریعتی دست پیدا نکنیم، هرگز نمی‌توانیم به فهم پلورالیسم در اندیشه شریعتی و منظومه معرفتی او دست پیدا کنیم.» چراکه بدون تردید، «شریعتی در فرایند فهم و تعریف از سوسیالیسم بود که به فهم کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم دست پیدا کرد و همین جایگاه کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم در منظومه معرفتی شریعتی است، که بین پلورالیسم مکانیکی دیسکورس لیبرالیستی حاجی فرج دباغ و پلورالیسم دینامیک یا دیالکتیکی شریعتی در عرصه سوسیالیسم، خندق پر نشدنی وجود دارد.»

به عبارت دیگر تا زمانیکه ما، «به فهم سوسیالیسم به عنوان یک فرایند نه یک فرآورده، در پروسه اندیشه شریعتی واقف نشویم، امکان فهم پلورالیسم معرفتی یا کثرت‌گرایی معرفتی در اندیشه شریعتی، برای ما وجود ندارد چراکه، شریعتی در عرصه دیسکورس سوسیالیسم، که از بعد از نیمه دوم قرن نوزدهم در مغرب به صورت کلاسیک و تئوریک مطرح گردید، تنها نظریه‌پردازی است که سوسیالیسم را در عرصه اجتماعی کردن قدرت در سه مؤلفه زر و زور و تزویر یا سیاست و ثروت و معرفت تبیین می‌نماید.» آنچنانکه تا قبل از شریعتی، هر چند سوسیالیسم به معنای اجتماعی کردن قدرت اقتصادی توسط نظریه‌پردازان سوسیالیسم کلاسیک مغرب زمین در نیمه دوم قرن نوزدهم مطرح شده بود و هر چند در چارچوب تبیین نظریه‌پردازان دموکراسی در قرن هیجدهم و نوزدهم مغرب زمین، به صورت اجتماعی شدن قدرت سیاسی تعریف شده بود و هر چند در دیدگاه سوسیال دموکراسی قرن بیستم مغرب زمین، به صورت اجتماعی شدن قدرت اقتصادی و سیاسی تعریف گردید، «اما این



شریعتی بود که برای اولین بار، تئوری سوسیالیسم در چارچوب اجتماعی کردن قدرت، در سه مؤلفه زر و زور و تزویر یا سیاست و اقتصاد و معرفت تعریف کرد.»

در این چارچوب است که شریعتی، سوسیالیست مورد ادعای خود را عبارت از: «اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی تعریف می‌کند»؛ و باز در این رابطه است که، شریعتی، «شعار سه مؤلفه‌ای، آگاهی - آزادی - برابری، در کنفرانس قاسطین و مارقین و ناکتین مطرح می‌کند». چراکه شریعتی، «تنها در چارچوب هماهنگ، اجتماعی شدن قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر یا سیاست و اقتصاد و معرفت امکان دستیابی به سوسیالیست ممکن می‌داند.» بدون تکوین هماهنگ این سه مؤلفه هر گونه تکوین سوسیالیستی از نظر شریعتی انحرافی می‌باشد؛ و به این دلیل است که شریعتی در اواخر عمر خود در نشست‌های خانگی قبل از هجرت به مغرب زمین در باب این داوری نهائی و تاریخ‌ساز خود می‌گوید: «که هر چه در طول عمرم غیر شعار مبارزه با زر و زور و تزویر گفته‌ام اضافی بوده است.» چراکه او، غیر از مبارزه با سه مؤلفه قدرت جهت دستیابی به سوسیالیسم حرفی برای گفتن نداشت.

### پیوند بین سوسیالیسم و پلورالیسم در اندیشه شریعتی:

باری، «شریعتی در بستر تئوری سوسیالیسم، به معنای اجتماعی کردن قدرت در سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی بود، که به اصل کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم دست پیدا کرد.» آنچنانکه خود سوسیالیسم در دیسکورس شریعتی، معلول نگاه تاریخی شریعتی، به معنای علم شدن انسان و اجتماع و هستی، که از نیمه دوم سال ۴۸ برای او حاصل شد، می‌باشد که صد البته، «نگاه تاریخی شریعتی، به عنوان علم شدن انسان و جامعه و وجود از نیمه دوم سال ۴۸ که بستر ساز دستیابی او به سوسیالیسم و پلورالیسم شد، خود معلول انقلاب کپرنیکی شریعتی، در منظومه معرفتی کانتی می‌باشد، که توسط آن شریعتی پروسس: پراکسیس - شناخت - پراکسیس، جایگزین پروسه ذهن - ذهن کانتی کرد.» بنابراین اگر بخواهیم این هیرارشی را در اندیشه شریعتی تبیین کنیم، باید بگوئیم که: اولاً پروسس: پراکسیس - شناخت - پراکسیس در شریعتی باعث شد، تا.

ثانیاً: نگاه تاریخی در شریعتی به معنای علم شدن انسان و جامعه و وجود تکوین پیدا کند، و در ادامه آن

ثالثاً: نگاه تاریخی به معنای علم شدن انسان و اجتماعی انسانی و وجود در شریعتی، بستر ساز تکوین تئوری سوسیالیسم به معنای «اجتماعی شدن قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی» یا «زر و زور و تزویر» گردید که همین امر باعث گردید، تا

رابعاً: سوسیالیسم به عنوان اجتماعی شدن «قدرت در سه شاخه سیاسی و اقتصادی و معرفتی» آن، بستر ساز تکوین کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم در اندیشه شریعتی بشود.

بنابراین کثرت‌گرایی در دیسکورس و منظومه معرفتی شریعتی عبارت است از، «اجتماعی شدن معرفت به موازات اجتماعی شدن ثروت و سیاست، یعنی سه مؤلفه قدرت می‌باشد.» در همین رابطه است که شریعتی به کثرت‌گرایی معرفت یا پلورالیسم در چارچوب نظام سرمایه‌داری (آنچنانکه حاجی فرج دباغ معتقد است) معتقد نیست؛ و اصلاً شریعتی، «در چارچوب نظام سرمایه‌داری، که به قول او گروهی سواره هستند و گروهی پیاده و رقابت و آزادی در خدمت سواره می‌باشد، رای‌ها را، راس می‌داند.» چراکه او معتقد است که، «در نظام سرمایه‌داری، این دستگاه‌های تبلیغاتی صاحبان قدرت زر و زور و تزویر هستند که رای‌ها را می‌سازند؛ لذا از منظر او، «تا زمانی که رای‌ها در چارچوب اجتماعی شدن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی بدل به رای نشوند، تکثر معرفتی معنا ندارد.»

در همین چارچوب است که شریعتی، «تکثر معرفتی یا سوسیالیسم معرفتی را به عنوان یک پایه از سه پایه سوسیالیسم در کنار اجتماعی شدن اقتصاد و اجتماعی شدن سیاست، تعریف می‌کند»؛ و این از خودویژگی‌های اصلی تئوری سوسیالیسم شریعتی می‌باشد؛ و به همین دلیل است که، «برای فهم و تبیین کثرت‌گرایی معرفتی شریعتی، ما مجبوریم قبل از هر چیز، تبیین سوسیالیسم از منظر شریعتی را مورد فهم قرار دهیم» چرا که تا زمانی که ما به فهم سوسیالیسم شریعتی دست پیدا نکنیم، هرگز نمی‌توانیم به فهم پلورالیسم در اندیشه شریعتی دست پیدا کنیم.

به عبارت دیگر، «کثرت‌گرایی از منظر شریعتی چه در عرصه اقتصاد و چه در عرصه سیاست و چه در عرصه معرفت به معنای اجتماعی شدن می‌باشد»؛ و البته این مهم در دیسکورس شریعتی به انجام نمی‌رسد، «مگر اینکه قبل از اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست، به



سوسیالیستی یا کثرت‌گرایی سوسیالیستی درست است، نه سوسیال پلورالیسم، و باز سوسیالیست شورانی درست است، نه سوسیالیسم دولتی» و شاید به همین دلیل باشد که شریعتی به همان اندازه که نسبت به سرمایه‌داری کینه و نفرت دارد، از سوسیالیست دولتی متنفر می‌باشد؛ و به همان اندازه، که پلورالیسم لیبرالیستی را دروغ و کذب می‌خواند، تمرکز معرفت در نظام سوسیالیست دولتی را به چالش می‌کشد؛ و شاید بهتر آن باشد، که اینچنین مطرح کنیم، که در نگاه شریعتی، «تحقق سوسیالیست در سه مؤلفه زیربنایی آن، همه یا هیچ است، یعنی از نگاه شریعتی، در یک جامعه، یا باید کثرت‌گرایی در ساحت مؤلفه سه گانه قدرت به صورت هماهنگ صورت گیرد یا اینکه اینچنین نیست که بخواهیم تنها در یک مؤلفه از سه مؤلفه، قدرت، اقدام به کثرت‌گرایی بکنیم.»

لذا به این دلیل است که ما «کثرت‌گرایی سیاسی را دموکراسی تعریف می‌کنیم، و کثرت‌گرایی معرفتی را، پلورالیسم می‌خوانیم، و کثرت‌گرایی اقتصادی را سوسیالیست می‌شناسیم»؛ و البته شعار، آگاهی - برابری - آزادی شریعتی، در کنفرانس قاسطین، مارقین، ناکتین، چیزی غیر از این نیست. زیرا «سوسیالیست، به معنای اعم کلمه از نظر شریعتی، حتما شامل اجتماعی شدن سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی می‌شود.» یعنی تا زمانیکه «سوسیالیست، در سه ساحت سیاسی و اقتصادی و معرفتی به صورت هماهنگ تکوین پیدا نکند، از نظر شریعتی، ما نمی‌توانیم به یک سوسیالیسم پایه‌دار دست پیدا کنیم» و به همین دلیل علت فروپاشی سوسیالیست دولتی در دهه آخر قرن بیستم همین تکیه مکانیکی کردن بر مؤلفه‌های قدرت توسط دولتی کردن آن‌ها بوده است. چراکه آنچنانکه پلورالیسم معرفتی یا کثرت‌گرایی معرفتی خارج از کثرت‌گرایی اقتصادی و سیاسی دروغ است، کثرت‌گرایی اقتصادی هم بدون دموکراسی یا کثرت‌گرایی سیاسی و پلورالیسم یا کثرت‌گرایی معرفتی امری غیر ممکن می‌باشد.

در همین رابطه است که بدون پلورالیسم معرفتی امکان دستیابی به دموکراسی و سوسیالیست نیست. چراکه.

اولا هم دموکراسی و هم سوسیالیست دو موضوعی هستند که در یک جامعه به صورت ارادی در چارچوب خودآگاهی آن جامعه، حاصل می‌شود. یعنی برعکس مناسبات سرمایه‌داری که به صورت جبری و تاریخی چه یک جامعه بخواهد چه آن جامعه نخواهد آن مناسبات بسراغش می‌آید، در دموکراسی و سوسیالیست، تا زمانیکه یک جامعه به دموکراسی و سوسیالیست آگاهی پیدا نکند و جهت دستیابی به آن

اجتماعی کردن معرفت یا پلورالیسم دست پیدا کنیم.» به عبارت دیگر از دیدگاه شریعتی، «لازمه اجتماعی کردن یا سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم معرفتی، در یک جامعه دستیابی به معرفت جمعی و اجتماعی می‌باشد.» در همین رابطه است، که از نظر شریعتی «در یک جامعه‌ای که مناسبات حاکم بر اقتصاد آن یک مناسبات فردی است، امکان تحقق سوسیالیسم در عرصه سیاست و معرفت نیست» یعنی در دیسکورس شریعتی، «هر وقت که خواستیم از کثرت‌گرایی و پلورالیسم سخن بگوئیم باید مقدمات روشن کنیم، که کدامین کثرت‌گرایی یا پلورالیسم مد نظر ما است، کثرت‌گرایی سوسیالیستی یا کثرت‌گرایی لیبرالیستی، چراکه در کثرت‌گرایی سوسیالیستی، پلورالیسم یا کثرت‌گرایی معرفتی، یک کثرت‌گرایی یا پلورالیسم دینامیک می‌باشد، در صورتی که در کثرت‌گرایی لیبرالیستی، از آنجائیکه در چارچوب نظام سرمایه‌داری که یک نظام فردمحور می‌باشد، این کثرت‌گرایی تحقق پیدا می‌کند، در نتیجه این پلورالیسم و کثرت‌گرایی، صورت مکانیکی دارد. زیرا در کثرت‌گرایی لیبرالیستی:»

اولا قدرت به معنای اعم کلمه، که شامل سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی می‌باشد، مانند سوسیالیسم شریعتی، هماهنگ به چالش گرفته نمی‌شود.

ثانیا در کثرت‌گرایی لیبرالیسمی، خود معرفت به صورت جدای از دو قدرت اقتصادی و سیاسی مورد چالش قرار می‌گیرد. که این امر باعث می‌گردد، «تا چه ما بخواهیم، و چه نخواهیم، به صورت جبری، این کثرت‌گرایی در تحلیل نهانی در خدمت لیبرالیسم اقتصادی یا نظام سرمایه‌داری حاکم درآید.»


بنابراین در این رابطه است که می‌توان داوری نهایی کرد که «کثرت‌گرایی یا پلورالیسم لیبرالیستی یک کثرت‌گرایی مکانیکی می‌باشد، که در خدمت نظام سرمایه‌داری یا لیبرالیسم اقتصادی است» آنچنانکه برعکس آن در «کثرت‌گرایی سوسیالیستی، که یک کثرت‌گرایی دینامیکی می‌باشد، به علت پیوند دیالکتیکی بین کثرت‌گرایی، مؤلفه‌های سه گانه قدرت، این کثرت‌گرایی در خدمت اجتماع و مردم می‌باشد.» که اما و هزار اما، «بدون تحقق کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم یا سوسیالیست معرفتی، در یک جامعه، امکان دستیابی به سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم سیاسی که همان دموکراسی می‌باشد وجود ندارد.»

به همین دلیل «در دیسکورس شریعتی، دموکراسی سوسیالیستی صحیح است، نه سوسیال دموکراسی و در ادامه آن، پلورالیست



مطلقه فقهاتی، همین فضای مجازی و اینترنت و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد، که باعث شده تا آگاهی و معرفت از انحصار اصحاب قدرت خارج بشود و به صورت جبری در خدمت مردم ایران قرار گیرد.

تا آنجا که امروز در جامعه ایران، تمامی مؤلفه‌های آگاهی‌بخش، اعم از کتاب و روزنامه و تلویزیون و رادیو و غیره، از صورت فیزیکی و واقعی آن خارج شده است و به صورت آزاد تنها با یک فیلترشکن در خدمت همه مردم ایران بدون سانسور قرار گرفته است؛ و این اجتماعی شدن آگاهی و معرفت توسط فضای مجازی و اینترنت و ماهواره و غیره تا آنجا امروز در جامعه ایران فراگیر شده است که هر گونه تحول اجتماعی و سازماندهی گروه‌های اجتماعی باید صد در صد از کانال همین فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت و ماهواره و غیره عبور کند، و مهم‌تر از همه اینکه، در شرایط جدید امروز ایران حتی سازماندهی و تشکیلات سیاسی و صنفی گروه‌های اجتماعی می‌بایست از کانال همین فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی عبور کند و لذا در این رابطه است که، تمامی جریان‌های سیاسی ایران، باید با سازماندهی به شکل مستقیم که معلول فرهنگ چریک‌گرایی و حزب‌لنینیستی می‌باشد، وداع کنند و سازماندهی از طریق شبکه‌های اجتماعی را جایگزین سازماندهی چریکی و تحزب‌گرایانه لنینیستی کنند.

باز در همین رابطه است که باید حرف آخر را در اینجا مطرح کنیم، آن اینکه امروز جریان‌های سیاسی می‌توانند در جامعه ایران حرکت تغییرساز ایجاد کنند، که بتوانند در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی حضوری همه جانبه داشته باشند و توان آن را داشته باشند که بتوانند این فضای مجازی را در استخدام حرکت خود درآورند و از این طریق اقدام به سازماندهی جنبش‌های اجتماعی بکنند و به همین دلیل است که ما معتقدین که برعکس زمان شریعتی امروز در سایه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت و ماهواره و غیره امکان پلورالیسم معرفتی تنها و تنها از طریق شبکه‌های اجتماعی و اینترنت و فضای مجازی و ماهواره ممکن می‌باشد. 

ادامه دارد

مبارزه نکند، امکان تحقق دموکراسی و سوسیالیست در آن جامعه وجود ندارد و همین تقدم خودآگاهی آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه بر تحقق دموکراسی و سوسیالیسم در یک جامعه است که باعث تقدم و پیوند پلورالیسم معرفتی با سوسیالیسم و دموکراسی می‌شود. زیرا فونکسیون پلورالیسم معرفتی، در یک جامعه همین تکوین خودآگاهی، آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه، می‌باشد.

به عبارت دیگر، تا زمانیکه معرفت و آگاهی در یک جامعه اجتماعی نشود، امکان تبدیل راس‌ها به رای‌ها و امکان نفی نظام تکلیفی و تقلیدی و تعبدی در یک جامعه وجود ندارد. یعنی ابتدا باید آگاهی را از انحصار بالائی‌های قدرت خارج کنیم و در قاعده جامعه پخش نمائیم، بعد صحبت از آزادی و سوسیالیست و نظام شورائی بکنیم هر چند این پروسه زمان‌بر و طولانی بشود.

ثانیا هم دموکراسی سیاسی و هم سوسیالیست اقتصادی، به عنوان دو فرایندی می‌باشند که در بستر زمان تکوین پیدا می‌کنند و صورت مشککه فرایندی دارند نه صورت دفعی فرآورده‌ای. به همین دلیل در راستای بسترسازی فرایند دموکراسی و فرایند سوسیالیسم است که پلورالیسم معرفتی می‌تواند به عنوان تنها عامل عمل‌کننده مطرح گردد؛ و اینجا است که می‌توانیم پلورالیسم را به عمومی یا اجتماعی کردن آگاهی تعریف کنیم. یعنی در عرصه پلورالیسم تلاش ما بر آن است تا آگاهی را از انحصار اصحاب قدرت خارج کنیم و در اختیار همگانی قرار دهیم.

ممکن است در این رابطه و در چارچوب این تعریف از پلورالیسم مطرح شود که چگونه می‌توان در زمان سلطه نظام‌های توتالیتر و مستبد، آگاهی را از انحصار اصحاب قدرت خارج کرد و در خدمت جامعه و مردم قرار داد؟ برای پاسخ به این سوال باید مطرح کنیم که «از زمان دستیابی بشر به اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، دیگر طرح این گونه سوال‌ها نمی‌تواند، مانع از تلاش ما جهت اجتماعی کردن معرفت و آگاهی بشود.» چراکه بزرگترین انقلابی که اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی به صورت جبری در جامعه بشری ایجاد کرده است، همین فراهم کردن بستر جهت اجتماعی کردن معرفت می‌باشد. برای نمونه در جامعه امروز ایران، طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی نزدیک به ۸۰٪ مردم ایران از خانوار شهر و روستا از گوشه همراه و شبکه اجتماعی بهره‌مند می‌باشند و بیش از ۵۰٪ مردم ایران در شهر و روستا از ماهواره استفاده می‌کنند، آنچنانکه امروز بزرگترین معضل رژیم



## راه رسیدن به آزادی در ایران، از کدامین مسیر؟

# پا دموکراسی با «رویکرد فرهنگی؟» دموکراسی با «رویکرد نهادی؟»

ق - هر چند مبانی تکوین جامعه مدنی در چارچوب رویکرد نهادی عبارت‌اند از:

تقدم دموکراسی بر تکوین جامعه مدنی، که مطابق این نظریه طرفداران دموکراسی نهادی در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به جامعه مدنی معتقد به اولویت دستیابی به قدرت سیاسی و دموکراسی تزییقی و دستوری بوده‌اند، در رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی، ابتدا باید در تبیین تئوری جامعه مدنی و دموکراسی در جامعه ایران (با عنایت به خودویژگی‌های تاریخی جامعه ایران که: اولاً جامعه‌ای استبداد زده می‌باشد.

ثانیاً جامعه‌ای است فق‌زده با چهار مشخصه تکلیفی و تقلیدی و فتوایی و تعبدی.

ثالثاً جامعه‌ای است سنت‌زده که شامل سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی می‌شود. رابعاً از آنجائیکه جامعه ایران به علت اقتصاد نفتی نتوانسته است پروسه استحاله زمینداری به سرمایه‌داری به صورت دینامیک طی نماید و اقتصاد نفتی همراه با دخالت یکطرفه حکومت‌ها در استحاله مناسبات زمینداری در جامعه ایران باعث گردیده است تا استحاله مناسبات زمینداری به مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران صورت مکانیستی توسط حکومت‌های کودتایی و دست‌نشانده به انجام برسد، در نتیجه خود این امر علاوه بر اینکه باعث تکوین مناسبات سرمایه‌داری بیمار وابسته بر جامعه امروز ایران شده است، (پروسه استحاله سنت به مدرنیته در عرصه ذهنی و عینی که به صورت مشخص در دوران حکومت کودتایی و توتالی‌تر و وابسته پهلوی اول و پهلوی دوم صورت گرفته است، صورت وارداتی و مکانیکی و تزییقی و دستوری داشته است) را بشناسیم و بعد به تبیین تئوری دموکراسی و جامعه مدنی و استراتژی راه برداریم.

بنابراین در این رابطه است که طرفداران دموکراسی نهادی در جامعه ایران در عرصه تبیین تئوری تحول در جامعه ایران معتقدند که در عرصه تبیین تئوری استراتژی یا ساز و کار تحول در جامعه ایران، «باید به تقدم دموکراسی بر جامعه

مدنی تکیه بشود» به طوری که از دیدگاه نظریه‌پردازان این رویکرد، «در جامعه ایران بدون دستیابی به دموکراسی امکان دستیابی به جامعه مدنی وجود ندارد» و در این رابطه است که رویکرد نهادی به دموکراسی در جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته معتقد بوده است که قبل از دستیابی به جامعه مدنی، باید به دموکراسی دست پیدا کنیم و بر این پایه از آنجائیکه دستیابی به دموکراسی خارج از جامعه مدنی تنها از مسیر مشارکت در قدرت با بالائی‌های حکومت توسط صندوق‌های رأی حاصل می‌شود، همین امر باعث گردیده است تا در ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران به علت غلبه رویکرد نهادی، تمامی تلاش‌های گروه‌های دموکراسی‌خواهانه و آزادی‌طلبانه در جامعه ایران از مسیر فوقانی قدرت عبور کند.

البته آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران تنها جریانی که در این رابطه حرکتی خلاف مسیر فوق داشته است، معلم کبیرمان شریعتی بوده که برعکس «رویکرد

نهادی به دموکراسی» که در ۱۵۰ سال گذشته الی زمانها هذا معتقد به «تقدم دموکراسی نهادی بر جامعه مدنی» می‌باشند، او برای دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران معتقد به «تقدم جامعه مدنی بر دموکراسی» است بطوریکه از نگاه شریعتی تا زمانیکه در جامعه ایران جامعه مدنی تکوین پیدا نکند، امکان دستیابی به دموکراسی پایدار وجود ندارد.

لذا در این رابطه است که شریعتی، اولویت اول استراتژی حرکت خودش را به جای «تکیه بر دموکراسی نهادی، بر ایجاد و تکوین جامعه مدنی» در ایران قرار می‌دهد و در این رابطه است که مبانی استراتژی شریعتی جهت دستیابی به جامعه مدنی در ایران قبل از دموکراسی عبارت‌اند از:

اولاً شریعتی گرچه می‌دانست که در مغرب زمین پروسه تکوین دموکراسی و جامعه مدنی در چارچوب تقدم دموکراسی بر جامعه مدنی شکل گرفته است و از منظر شریعتی، در تمامی کشورهای مغرب زمین این دموکراسی بوده که بسترساز تکوین جامعه مدنی شده است و آبشخور اولیه تکوین دموکراسی در مغرب زمین از نگاه شریعتی انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم توسط جایگزین شدن طبقه بورژوازی فرانسه به جای طبقه فئودال‌ها بوده است، با همه این احوال، «شریعتی الگوبرداری روشنفکران ایرانی از آرایش تقدم تکوین دموکراسی بر جامعه مدنی در مغرب زمین، در ۱۵۰ سال گذشته بسترساز انتقال این پروسه از مغرب زمین به جامعه ایران می‌داند»؛ لذا در این رابطه است که شریعتی هر چند معتقد است که «پروسه تقدم تکوین دموکراسی بر جامعه مدنی در مغرب زمین جواب داده است، اما او اعتقاد دارد که به علت خودیژگی‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران که همگان استبدادزدگی و فقه‌زدگی و سنت‌زدگی و اقتصاد نفتی می‌باشند، امکان انتقال پروسه تحول در مغرب زمین به جامعه ایران در کانتکس تقدم دموکراسی بر جامعه مدنی وجود ندارد» در نتیجه، شریعتی جهت جایگزین کردن پروسه تحول مورد اعتقاد خود از جامعه مدنی به دموکراسی، به جای پروسه وارداتی مورد اعتقاد روشنفکران ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته، ابتدا به نفی این رویکرد الگوبرداری و کپی‌برداری و مطلق کردن روشنفکران ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران می‌پردازد.

«بزرگ‌ترین فریبی که هر روشنفکری را گریبانگیر می‌شود، ابدی، مطلق و جهانی تلقی کردن حقیقت‌ها، آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی است که گذرا، نسبی و موضعی است. چنین فریبی به روشنفکری که انسان، جامعه و زمان را همواره در حرکت و تغییر می‌یابد و ناچار به قبول تنوع شرایط و تحول نیازها و تبدیل جبهه‌ها و جهت‌ها است بخشودنی نیست»

(م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۷۹)

ثانیاً در چارچوب تئوری تقدم تکوین جامعه مدنی بر دموکراسی و آزادی در استراتژی شریعتی، او در تبیین استراتژی خود در جامعه ایران به پیوند بین سوسیالیسم و دموکراسی می‌رسد و بر عکس جوامع مغرب زمین، او معتقد می‌گردد که بدون پیوند عملی و نظری بین سوسیالیسم و دموکراسی در جامعه ایران امکان دستیابی نه به سوسیالیسم است و نه به دموکراسی و این حرف کاملاً مخالف استراتژی دستیابی مغرب زمین به دموکراسی بوده است چرا که در مغرب زمین به علت جایگزینی طبقه بورژوازی بر فئودالیسم توسط انقلاب بورژوا - دموکراتیک کبیر فرانسه بود که دموکراسی لیبرالیستی در مغرب زمین توسط حاکمیت سرمایه‌داری و به دست طبقه بورژوازی حاصل شد، اما از آنجائیکه شریعتی در ترسیم استراتژی خود بر عکس رویکرد ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران، به جای دموکراسی، اولویت اول تکوینی به جامعه مدنی می‌دهد، این امر باعث گردید تا در راستای دستیابی به جامعه مدنی در ایران با توجه به خودیژگی‌های تاریخی - اقتصادی - اجتماعی جامعه ایران به جای استراتژی بورژوا دموکراتیک بر استراتژی سوسیال دموکراسی تکیه نماید.

«سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که ثمره پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه روشنفکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت این عصر ارزانی کرده است»

(م. آ - ج ۳۵ - ص ۵۴۹)

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابرانه محال است. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رخ اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است. با پند و اندرز و آیه و روایت اخلاق





رابطه است که شریعتی موثر تکوین جامعه مدنی در خودآگاهی تبیین می‌نماید و این خودآگاهی را مولود آگاهی قبلی می‌داند، در نتیجه از نگاه شریعتی آنچنانکه خودآگاهی در عرصه‌های خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی انسانی و خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی سیاسی صورت کنکریّت و مشخص و اجتماعی دارد، خود این خودآگاهی‌های کنکریّت مولود آگاهی‌های کنکریّت اجتماعی و انسانی و طبقاتی و سیاسی و اعتقادی می‌باشند.

«اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی. مردمی را که آب قنات ندارند به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر در گوششان خواندن شیطنت بدی است. آن‌ها که عشق را در خلق جانشینان می‌کنند. فریبکارانند که نام فریبشان را زهد و عشق و عرفان گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند. معاد ندارند»

(م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۲۶۶)

«لیبرالیسم و سرمایه‌داری می‌گوید: برادر حرفت را خودت بزن نانت را من می‌خورم. مارکسیسم برعکس می‌گوید: رفیق نانت را خودت بخور. حرفت را من می‌زنم و فاشیسم می‌گوید: نانت را من می‌خورم حرفت را هم من می‌زنم تو فقط برای من کف بزن: اما ما معتقدیم که: نانت را خودت بخور. حرفت را هم خودت بزن. من برای اینم تا این دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو خمیل نمی‌کنم. من خود را نمونه می‌سازم تا بتوانی سرمشق گیری»

(م. آ - ج ۳۵ - ص ۲۲۸) 

ادامه دارد

(م. آ - ج ۲۰ - ص ۳۵۷)

«اروپا تا از زیر سرپوش واحد فکری رها شد چنین شتاب گرفت و جهان را مسخر خویش کرد: اما این آزادی کم کمک ضعف‌های خود را نشان داد. پیشرفت آن به کدام سو؟ ثروت آری اما به سود کدام طبقه. علم آری اما در خدمت چی؟ تکنولوژی آری اما در دست کی؟ آزادی هم که می‌بینیم که در آن همه به تساوی حق تاختن دارند و مسابقه‌ای به راستی و بی‌ظلم و تبعیض و تقلب در جریان است. اما طبیعی است که فقط آن‌ها که سواره‌اند پیش می‌افتند. باز روشنفکران بیدار و بینا و بیزار از این اوضاع را وسوسه می‌کند که سکه را به آن رو برگردانند و انقلاب کنند»

(م. آ - ج ۱ - ص ۱۱۳)

«با کاپیتالیسم که ملیت را جزیه می‌کند و انسان را دو قطبی و استعمار را تشدید و فقر و فساد و حق‌کشی را همیشگی و طبیعی و روزافزون می‌سازد؛ و با دیکتاتوری فردی. فکری. مذهبی و طبقاتی که رشد آزاد انسان و اندیشه و احساس و هنر و خلاقیت انسان را می‌کشد و به جمود می‌کشاند»

(م. آ - ج ۴ - ص ۹۶)

ثالثاً شریعتی در راستای دستیابی به جامعه مدنی قبل از دموکراسی اهدایی و دستوری و تزریقی از بالا بر دو ستون:  
۱ - آگاهی.

۲ - خودآگاهی تکیه می‌کند، به عبارت دیگر از نگاه شریعتی تکوین جامعه مدنی در جامعه ایران بر پایه دو ستون آگاهی و خودآگاهی استوار می‌باشد.

البته هم آگاهی و هم خودآگاهی بسترساز جامعه مدنی در ایران، از نگاه شریعتی، آگاهی مجرد و کلی و عام و خام دکارتی - کانتی - پوپری نیست بلکه بالعکس در رویکرد شریعتی هم آگاهی و هم خودآگاهی صورت کنکریّت و مشخص و تاریخی و اجتماعی دارد چراکه شریعتی مانند کانت و دکارت و پوپر به خندق پر نشدنی عین و ذهن معتقد نیست بلکه رابطه انسان با آگاهی رابطه بدون واسطه می‌داند و در این چارچوب شریعتی به پیوند تکوینی بین آگاهی و خودآگاهی اعتقاد دارد و در همین



# «بن مایه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی»

## «پراکسیس» و «دیالکتیک»، «بن مایه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی»

زیرا برعکس «نظریات تفسیری» که حتی از قبل از تکوین آن می‌توان در باب آن داوری کرد، در باب «تئوری و نظریات تغییرساز اجتماعی» موضوع کاملاً جایگاه عکس دارد. به این ترتیب که به موازات طرح، این نظریات تغییرساز اجتماعی توسط نظریه‌پردازان، رابطه نظریه، با نظریه‌پرداز قطع می‌شود؛ و با قطع این رابطه است که، شرایط جهت نقد و واسازی و بازسازی آن نظریه فراهم می‌گردد.

در خصوص منظومه معرفتی و مانیفست اندیشه شریعتی هم اوضاع به همین نحو می‌باشد. چراکه مخرج مشترک، قضاوت و داوری همه طرفداران و مخالفان و منتقدین، اندیشه شریعتی این است که، «اندیشه شریعتی یک اندیشه تغییرساز اجتماعی می‌باشد» و هیچ طرفدار و مخالف و منتقد اندیشه شریعتی، تاکنون این خودیژگی اندیشه شریعتی را نفی نکرده است؛ و در رابطه با این خودیژگی اندیشه شریعتی است که عده‌ای مانند داریوش شاپگان در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» که در سال ۱۹۸۱ میلادی منتشر گردید، (و بعداً به

بزرگی در خصوص، فهم و شناخت انقلابات سیاسی و اجتماعی سخنی دارد، که توسعاً در عرصه نظری و تئوریک هم می‌تواند صادق باشد، و طرح آن به عنوان مقدمه در اینجا، برای ما راه‌گشا خواهد بود. او می‌گوید: «برای فهم و بازشناسی هر انقلاب اجتماعی، حداقل یک نسل باید از آن بگذرد تا ما بتوانیم رفته رفته از مرحله بازی‌گری صرف خارج شویم و به نظاره و تماشاگری جهت داوری آن انقلاب بپردازیم.» چراکه، تا زمانی که ما فقط بازیگر صحنه باشیم و هیچگونه فرصت و یاری تماشاگری و نظاره‌گری آن صحنه‌ای که در آن بازی می‌کنیم، نداشته باشیم، توان و قدرت قضاوت و نقد و داوری آن نمایشگاه نخواهیم داشت؛ و لذا برای نقد و قضاوت و داوری در باب آن صحنه و بازی‌گری و نمایشگاه، ابتدا باید توان آن را پیدا کنیم که به موازات بازی‌گری توان تماشاگری را هم داشته باشیم؛ و این مهم در عرصه انقلابات اجتماعی ممکن نمی‌شود، مگر اینکه مدتی کوره انقلاب آرام بگیرد و انقلاب از مرحله تاسیس وارد مرحله استقرار یا به قول معلم کبیرمان شریعتی از مرحله موومان وارد مرحله انستیتاسیون بشود، که در نتیجه، به موازات کم شدن بازی‌گری، قدرت تماشاگری نیز حاصل شود.

البته دلیل این امر هم روشن است، زیرا یک انقلاب اجتماعی، در عرصه تاسیس و موومان قبل از مرحله استقرار و انستیتاسیون مانند آتشفشانی است که در زمان شروع و تکوین آن آتشفشان، به علت حرارت زایدالوصف دهانه آتشفشان، مواد مذاب خروجی دهانه آتشفشان، صورت مذاب و در هم و غیر قابل شناختی پیدا می‌کنند؛ و پس از سیلان این مواد آتشین و مذاب و در هم و مخلوط و غیر قابل شناخت، از دامنه کوه آتشفشان است که، به موازات سرد شدن آن مواد آتشین و مذاب منجمد می‌گردند و در عرصه همین سرد شدن و انجماد است که شرایط جهت تفکیک مواد موجود در آن فراهم می‌شود. بنابراین تا زمانی که مواد خروجی دهانه آتشفشان تحت تاثیر حرارت دهانه داغ و آتشین و مذاب و در هم باشند اصلاً و ابداً این مواد نه قابل تفکیک هستند و نه قابل شناخت می‌باشند.

در خصوص تئوری‌ها و نظریات تغییرساز اجتماعی و سیاسی هم وضع به همین منوال می‌باشد.

تاسی از او فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش در کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» که در سال ۱۹۹۵ منتشر کرد، پس از اینکه پروژه انقلاب فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی را به انجام رسانید، در همین رابطه به تقلید از داریوش شایگان، اندیشه شریعتی را دشمن‌ستیز، دشمن‌خواه، حرکت‌محور، آخرت‌گریز، دنیاگرا، اجتماع‌محور، فردستیز، روحانیت‌ستیز، فلسفه‌ستیز و حقیقت‌گریز، تبیین کرد) و آبشخور اولیه نظری و تئوریک و سیاسی تکوین انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، در چارچوب رویکرد شریعتی به مذهب، (که از نگاه آن‌ها، «استحاله سنت به ایدئولوژی» می‌باشد) تبیین می‌نمایند.

عده‌ای دیگر مانند شیخ مرتضی مطهری، در نقد اندیشه شریعتی در این رابطه تا آنجا پیش رفت، که حتی کنفرانس و کتاب «حسین وارث آدم» شریعتی، که نخستین متن کلاسیک در تاریخ شیعه می‌باشد، که برای اولین بار شریعتی در آن توانسته است، عاشورای حسین را، از صورت عاشورای اسطوره‌ای اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی، به صورت عاشورای تاریخی اسلام تطبیقی تبیین نماید، تحت عنوان «روضه مارکسیست لنینیستی بر امام حسین» تخطئه می‌کنند. باری، به همین دلیل در عرصه مبارزه ایدئولوژیک ۱۵۰ سال گذشته هیچ نظریه و اندیشه‌ای مانند اندیشه و نظریه شریعتی مورد چکش‌کاری و نقد و انتقاد و صیقل کاری و آشپزی در عرصه داخلی و منطقه‌ای و جهانی قرار نگرفته است و با اینکه، بیش از نیم قرن از تولد و زایمان اندیشه او می‌گذرد، تنور این نقد و انتقاد و چکش‌کاری نه تنها کاهش نیافته است بلکه بالعکس هر چه زمان بیشتر می‌گذرد، گرمی و فراگیری این تنور بیشتر و بیشتر می‌شود و امروز این گرمی بازار به آنجا رسیده است که، آنچنانکه خود معلم کبیرمان شریعتی در درس اول اسلام‌شناسی ارشاد در وصف تنور نقد شعر نو نیمایی می‌گوید: تا نیما زنده بود، در برابر دفاع از شعر کلاسیک و سنتی، مدافعین گذشته و مخالفین با تحول و تطور و تکامل، تمامی حمله و ناسزا و تهاجمات خود را در قالب نقد به سوی نیما روانه می‌کردند، و هر کس که می‌خواست ابراز وجودی بکند، (مانند فرج دباغ در برابر شریعتی) با فحاشی به نیما کار خود را آغاز می‌کرد، اما به محض اینکه شعر نو نیمایی توانست در برابر شعر کلاسیک سنتی جایگاه واقعی خود را در دیسکورس ایرانی باز کند، همان فحاشان و ناسزا گویان به نیما، امروز افتخار می‌کنند که روزی در مجلسی در کنار منقل با نیما پکی زده‌اند. علی ابحال برای فهم و ارزیابی یک اندیشه تغییرساز اجتماعی مانند

یک انقلاب اجتماعی و سیاسی تا زمانیکه آن اندیشه نتواند در بستر زمان مادیت اجتماعی و تاریخی پیدا کند، نمی‌توان به ارزیابی آن نشست. چراکه یک اندیشه و تئوری تغییرساز اجتماعی، (مانند اندیشه شریعتی) مثال یک غنچه‌ای می‌ماند، که در آغاز تکوین آن صورتی بسته دارد، و به علت همین بسته بودن آن غیر قابل شناخت می‌باشد، اما همین غنچه بسته غیر قابل شناخت، در بستر زمان رفته رفته باز می‌شود و بدل به یک گل می‌گردد و با گل شدن آن غنچه است که آن گل قابل شناخت می‌شود؛ و این بزرگترین درسی است که ما از مکتب معلم کبیرمان شریعتی آموختیم. چراکه، بزرگترین انقلابی که شریعتی در عرصه اسلام‌شناسی، و پروسس بازسازی اسلام تطبیقی، در ادامه طولی راه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری ایجاد کرد، «تاریخی کردن اسلام‌شناسی بازسازی شده و تطبیقی و کلامی علامه محمد اقبال لاهوری بود» که در این رابطه:

اولاً شریعتی آنچنانکه که در مقدمه «اسلام‌شناسی ارشاد» (در درس اول این سلسله دروس اسلام‌شناسی که همان درس پانزدهم تاریخ ادیان نیز می‌باشد) و مقدمه کنفرانس «امت و امامت» و مقدمه کتاب «سلمان پاک» می‌گوید: «اسلام‌شناسی غیر از اسلام است» البته این تفکیک شریعتی بین «اسلام و اسلام شناسی» مانند تفکیک فرج دباغ - در کتاب قبض و بسط شریعت -، که در کانتکس منظومه معرفت‌شناسی کانتی صورت گرفته است (و به تاسی و تقلید از، تفکیک نومن و فنومن کانت، و غیر قابل شناخت بودن نومن و محدود بودن معرفت ما به شناخت فنومن‌ها، او به تفکیک ذات دین از معرفت دینی می‌پردازد، و ذات دین را مانند نومن کانت غیر قابل شناخت می‌داند، و موضوع معرفت دینی را فقط عرض‌های متغیر زمانی مکانی دین می‌داند) نیست. چراکه، شریعتی اصلاً، به معرفت‌شناسی کانت که مستلزم اعتقاد به تقدم ذهن بر عین یا فکر بر عمل به صورت مکانیکی می‌باشد، اعتقادی ندارد بلکه برعکس منظومه معرفت‌شناسی کانتی شریعتی در درس ۱۲ اسلام‌شناسی ارشاد، تحت عنوان «پراکسیس» در چارچوب اعتقاد به پراکسیس، اصل رابطه دیالکتیکی بین عین و ذهن یا عمل و فکر (با تاسی از نهج البلاغه امام علی که می‌فرماید «**بالعمل یستدل الصالحات و بالصالحات یستدل العمل**») جایگزین اصل «ذهن و عین یا تقدم فکر بر عمل کانت می‌کند». زیرا کانت، مطابق این رویکرد، «علاوه بر اینکه بین ذهن و عین یک خندق پر نشدنی ایجاد می‌کند، باعث اصالت مکانیکی و مجرد فکر در برابر عمل می‌شود.»



کانتی بر می‌شود، و ذهن آینه‌ای و رابطه مکانیکی تصور و تصدیق و صغری و کبری ارسطویی نفی می‌گردد، اصل بیگانگی فکر با عمل یا اصل تقدم تکوین ذهن بر عین کانتی و اصل تکوین ذهنیت مجرد ارسطویی نیز نفی می‌شود.

علی‌الاحوال، شریعتی در منظومه معرفت‌شناسی خود، در چارچوب دو اصل پراکسیس و دیالکتیک ذهن و عین، نه مانند کانت، معتقد به بیگانگی ذهن و عین یا تقدم فکر بر عمل یا تکوین ذهن خارج از عمل می‌باشد و نه مانند ارسطو معتقد به تکوین ذهن و اندیشه، در چارچوب تصورات و تصدیقات بدیهی و نظری مکانیکی از واقعیت است. در همین رابطه است که، شریعتی علاوه بر اینکه با تاسی از میرفندرسی، خود ذهنیت و تصورات ذهنی انسان را هم به صورت عینی و واقعی تبیین می‌نماید و جدای از اینکه فاصله‌ای بین وجود و موجود قائل نیست و جدای از اینکه با تاسی از صدرالمآلهین شیرازی به جای اصالت مکانیکی دادن به موجود بیگانه از وجود، بین وجود و موجود خندق دل، دماغ و ناسوت، لاهوت ایجاد نمی‌کند، او در چارچوب اجتهاد در اصل توحید در درس‌های یک و دو اسلام‌شناسی ارشاد، پیوند هستی‌شناسانه و آنتولوژیکی، بین ذهن و عین، دنیا و آخرت، فرد و اجتماع، روح و بدن، ایده و واقعیت، وجود و موجود، ثبات و اثبات، دل و دماغ، ناسوت و لاهوت تبیین می‌نماید؛ و به جنگ هفتاد دو ملت در عرصه ثنویت ایده ماده و ذهن، عین و دنیا، آخرت وجود، موجود و فکر، عمل و ثبات، اثبات و دل، دماغ و ناسوت، لاهوت و ایده، واقعیت و فرد، اجتماع که برای هزاران سال ایمان فلاسفه و متکلمین و فقها و عرفا شده بود و هر کدام تلاش می‌کردند تا با تغییر دادن جایگاه یکی به جای دیگری انقلاب بی‌حاصل کپرنیکی بکنند، شریعتی در منظومه معرفت‌شناسی خود توسط «اجتهاد در اصل توحید» تمامی این خندق‌های پر نشدنی بشر را به چالش کشید و با تکوین منظومه معرفت‌شناسی خود بر پایه دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» توانست طرحی نو در عالم معرفت‌شناسی بشر ایجاد کند، که در این طرح دیگر نه تنها این پدیده‌ها به صورت دو کهکشان بیگانه از یکدیگر نیستند، بلکه حتی خدا و انسان در پیوند وجودی با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ و روح و بدن از چارچوب جزیره‌ای بیگانه از یکدیگر افلاطونی و ارسطویی که به صورت «عالم مثل هور قلیائی» تکوین پیدا کرده بودند، خارج می‌شوند و فکر و عمل در بستر «پراکسیس» و «دیالکتیک»، به صورت میوه و درخت حاصل می‌شوند «که دیگر امکان جداسازی آن‌ها نه در عین و نه در ذهن نمی‌باشد»؛ و بدین

صد البته، این جایگاه مکانیکی و مجرد فکر در برابر عمل در منظومه معرفتی کانت، در نهایت باعث اعتقاد به اصل تقدم فکر بر عمل در پروسس تکوین اندیشه و معرفت نیز می‌شود و لذا در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی در عرصه مقابله معرفت‌شناسانه، «با منطق ذهن‌گرایانه و مجرداندیش ارسطویی و کانتی» این مبارزه اپیستمولوژیک خود را در دو مؤلفه، مبارزه با منطق ارسطویی که معتقد به ذهن آینه‌ای و تقدم هستی‌شناسانه و آنتولوژیک عین بر ذهن بود و در عرصه پروسس تکوین معرفت و شناخت انسانی، تنها انعکاس مکانیکی عین در آینه ذهن منفعل و پاسیف قناعت می‌کرد و مبارزه با منطق کانتی در عرصه معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی، (که بر عکس ارسطو) معتقد به ذهن اکتیو و فعال و تقدم آنتولوژیک و هستی‌شناسانه ذهن بر عین بود و در نهایت معتقد به تقدم تکوین فکر بر عمل می‌باشد خلاصه می‌کرد.

چراکه معلم کبیرمان شریعتی، «نه به ذهن منفعل و آینه‌ای ارسطویی اعتقاد داشت، و نه به ذهن اکتیو و مقدم و بیگانه بر عین کانتی» و در همین رابطه، «شریعتی نه به اندیشه زائیده تصور و تصدیقات و صغری و کبری ذهنی و مکانیکی ارسطو اعتقاد داشت و نه به اندیشه بیگانه از عمل کانتی» بلکه بر عکس او، «تنها به پراکسیس در عرصه پروسس تکوین دیالکتیکی معرفت انسان اعتقاد دارد» به عبارت دیگر، بر عکس، ارسطو و کانت که معرفت انسانی را به صورت «خطی و یکطرفه، ذهن - عین یا عین - ذهن تبیین می‌نمایند» شریعتی در چارچوب دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» که مبانی منظومه معرفت‌شناسی او تشکیل می‌دهند، فکر و عمل انسان را از صورت دو کهکشان بیگانه از یکدیگر، (که هم در منظومه معرفت‌شناسی ارسطو و هم در منظومه معرفت‌شناسی کانت صادق می‌باشد) خارج کرد و هر دو را در یک دستگاه قرارداد.

بنابراین، در این رابطه است که «مبانی منظومه معرفت‌شناسی شریعتی دو اصل:»

۱ - پراکسیس.

۲ - دیالکتیک، می‌باشد آنچنانکه بدون فهم این دو اصل هرگز امکان فهم منظومه معرفت‌شناسی شریعتی وجود ندارد. چرا که، تنها در چارچوب دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» در منظومه معرفت‌شناسی شریعتی است که، علاوه بر اینکه خندق بین ذهن و عین

ترتیب بود که شریعتی، بین «اسلام‌شناسی و اسلام تمایز قائل می‌شود» و «اسلام‌شناسی را فهم ما از کتاب و سنت پیامبر اسلام تعریف می‌کند» و «خود اسلام را در چارچوب کتاب یا قرآن و سنت پیامبر که از دیدگاه او عبارت است از قول و عمل و متد پیامبر اسلام یا گفتار و کردار و رفتار پیامبر در طول ۲۳ سال حیات مکی و مدنی‌اش می‌باشد» تبیین می‌نماید.

ثانیا انقلاب دومی که معلم کبیرمان شریعتی در عرصه اسلام‌شناسی مسلمانان در قرن بیستم ایجاد کرد، عبارت بود از «تاریخی کردن اسلام شناسی» به این ترتیب که حتی در عرصه پروژه اسلام بازسازی شده تطبیقی، حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، ما با «اسلام‌شناسی کلامی تبیین» روبرو هستیم نه «اسلام‌شناسی تاریخی» و البته کار بزرگی که اقبال در عرصه و اساسی و بازسازی اسلام تطبیقی کرد این بود که، در چارچوب «بازتولید اصل اجتهاد در اصول» در بستر علم کلام جدید، او توانست، «وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت دینامیک و تجربی تبیین کلامی بکند» و گرنه حتی خود اقبال هم در چارچوب «بازسازی فکر دینی در اسلام یا اسلام‌شناسی تطبیقی»، نتوانست آبخور اولیه فهم اسلام را از عرصه کلام و فقه و عرفان و فلسفه جدا کند.

تنها کار بزرگی که اقبال در عرصه بازسازی فهم از اسلام کرد، تغییر رویکرد و عینک و منظر و سرمه چشم ما به اسلام بود. آن هم توسط «اجتهاد در اصول و بازفهمی وحی نبوی در چارچوب تجربی بودن وحی نبوی و تفکیک تجربه دینی وحی نبوی پیامبر از تجربه عرفانی صوفیه». اما انقلاب بزرگی که معلم کبیرمان شریعتی در این عرصه ایجاد کرد، و باعث شد تا فرایند پروسس بازسازی اسلام‌شناسی اقبال وارد گردونه جدیدی بشود این بود که شریعتی، «آبخور منبع معرفت‌شناسانه کلامی و فقهی و عرفانی و فلسفه یونانی بیش از هزار ساله مسلمانان را بدل به تاریخ کرد» و آنچنانکه حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری در پروژه بازسازی فکر دینی خود تبیین نمود و دو منبع «تاریخ و طبیعت» به صورت آبخور اولیه معرفت مسلمانان در آورد.

شریعتی هر چند ابتدا در اسلام‌شناسی مشهد به صورت انطباقی اسلام تاریخی خود را با تغییر آبخور معرفتی از کلام و فقه و فلسفه و عرفان به تاریخ تبیین کرد اما از زمانیکه، «حسین وارث آدم» و «میعاد با ابراهیم» و «اسلام‌شناسی ارشاد» را تدوین کرد، برخورد

انطباقی شریعتی در پروسس بازسازی اسلام‌شناسی تطبیقی تاریخی، از فرایند انطباقی وارد فرایند تطبیقی اسلام‌شناسی تاریخی گردید؛ و صد البته بن مایه بسترساز استحاله «اسلام‌شناسی انطباقی تاریخی مشهد» شریعتی، به اسلام‌شناسی تطبیقی تاریخی، «اسلام‌شناسی ارشاد» و «حسین وارث آدم» و «میعاد با ابراهیم» همین تغییر رویکرد شریعتی به آبخور تاریخ به عنوان منبع معرفت‌شناسانه اسلام‌شناسی بود.

علیهذا، اگرچه اقبال در تبیین مبانی منظومه معرفت‌شناسی بازسازی و اساسی اسلام‌شناسی تطبیقی خود، به جایگاه تاریخ و طبیعت واقف گشت اما در عرصه تبیین اسلام‌شناسی تطبیقی خود در چارچوب «اجتهاد در اصول» نتوانست مانند شریعتی آبخور اسلام‌شناسی خود را از عرصه کلام به عرصه تاریخ هدایت کند و این شریعتی بود که در ادامه طولی راه اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال پس از اینکه از منظومه معرفت‌شناسی اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» به جایگاه تاریخ در کنار طبیعت به عنوان آبخور معرفتی و منبع شناخت در عرصه بازسازی و اساسی اسلام‌شناسی پی برد، خود در ادامه راه اقبال کوله باری که اقبال توان حمل آن را پیدا نکرد بر دوش کشید و از اینجا بود که شریعتی «تاریخ» را به عنوان منبع فهم اسلام و آبخور شناخت اسلام برای اولین بار در تاریخ بیش از هزار ساله مسلمانان مطرح کرد. 

ادامه دارد

# فرایند گذار اسلام تطبیقی از

## سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

### ز - آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال:

«اگر سیدجمال‌الدین اسدآبادی افغانی نیروی خستگی ناپذیر خود را تجزیه نمی‌کرد و آن را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت» بنابراین آنچنانکه تاین بی می‌گوید مهم‌ترین رسالت پیشگام در مرحله آغاز و شروع حرکتشان در انداختن سوال نو در جوامع راکد می‌باشد و از بعد از طرح این سوال نو توسط پیشگام است که هر چند این سوال عمیق و تاریخی و همه جانبه باشد جامعه یا جوامع مخاطب این سوال جهت پاسخگویی به حرکت در می‌آورد و به موازات نوع پاسخی که جوامع مخاطب این سوال برحسب شرایط مختلف تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی به این سوال می‌دهند فونکسیون عملیاتی این سوال در آن جامعه به نمایش در می‌آید. سوال استراتژیکی که سیدجمال مطرح کرد عبارت بود از اینکه:

«این چه بلائی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذالله. آیا می‌توان از

استارت و کلیدی که سیدجمال در جوامع مسلمین نیمه دوم قرن نوزدهم زد «پرسش از انحطاط و راه حل نجات از انحطاط بود» که گرچه ۵۰۰ سال قبل از سیدجمال، عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی در قرن هشتم هجری برای اولین بار این پرسش و پاسخ در باب «انحطاط» در مقدمه دو جلدی «تاریخ العبر» خود مطرح کرد ولی به علت فراهم نبودن شرایط عینی و ذهنی بمب سوال از انحطاط مسلمین ابن خلدون نتوانست در جوامع مسلمین مانند سیدجمال صدا بکند و لذا مسلمین بی تفاوت از کنار آن عبور کردند و پانصد سال دیگر به خواب خرگوشی فرو رفتند تا اینکه سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم سوال «سر انحطاط مسلمین» مطرح کرد که از آنجائیکه سونامی مدرنیته غرب در زمان سیدجمال برای مدت بیش از صد سال بود که کشورهای مسلمان را در زیر چتر خود در آورده بود، خود این امر باعث شده بود تا در قرن نوزدهم شرایط عینی و ذهنی در جوامع مسلمان جهت طرح و فهم «عقب ماندگی و انحطاط» فراهم گردد.

در نتیجه این امر باعث شد تا هر چند در عرصه حرکت و استراتژی و تاکتیک سیدجمال شکست بخورد ولی در چارچوب خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی اخگر و جرقه و شراره و مشعلی که سیدجمال روشن کرد در جوامع مسلمان به مرور زمان رفته رفته این اخگر بدل به آتشی فراگیر و خاموش نشدنی بشود، که به مرور زمان تا امروز ادامه پیدا کرده است. تا آنجا که آبخور اولیه همه مبارزه رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای مسلمان در بیش از ۱۵۰ سال گذشته به نحوی بازگشت پیدا می‌کند به حریقی که سیدجمال عامل روشنایی آن بود؛ و لذا در این رابطه است که تا زمانیکه ما به آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال به عنوان چراغ راه خودمان و آینده نپردازیم قطعاً گرفتار همان آسیبی خواهیم شد که سیدجمال را به زانو درآورد.

علی‌الیه آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال امروز برای ما «هم فال و هم تماشا» ی فال است، چراکه سیدجمال عنوان یک کتابی است که امروز مبارزه رهایی‌بخش ما متن آن کتاب را تشکیل می‌دهد و تماشا است به خاطر اینکه آسیب‌شناسی از حرکت سیدجمال، آسیب‌شناسی از حرکت امروز خود ما می‌باشد و به این ترتیب است که اقبال در سر آغاز فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در عصر جدید برای اولین بار در جوامع مسلمین در کتاب بازسازی فکر دینی به آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال پرداخت و در ص ۱۰۹ - س ۲۴ - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - علت شکست سیدجمال را اینچنین تبیین می‌نماید:



رحمت خدا مایوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفحص کرده و از کجا جویا شویم جز اینکه بگوئیم: «آن الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (سیدجمال در مقالات جمالیه).

بیان فوق از سیدجمال که در مقالات «جمالیه» که به فارسی در هند منتشر شد و «عروه الوثقی» که در پاریس با همراهی شیخ محمد عبده منتشر می‌شد، آمده است خود معرف تمامی دردهائی است و تمام سوالاتی است که سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم مانند یک بمب ساعتی در جهان مسلمین منفجر کرد که شیرازه این سوالات این بود که «چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» و با طرح این سوال دوران‌ساز سیدجمال بود که «آب در خانه مورچه افتاد» و مدت نزدیک به ۱۵۰ سال است که پیشگامان نظری و عملی در جوامع مسلمین تلاش می‌کنند که به این سوال کلیدی که سیدجمال مطرح کرده است پاسخ دهند چراکه بالاخره این یک امر جبری است که هر پیشگام نظری و عملی که به صورت مشخص از بعد از تکوین مدرنیته در مغرب زمین و سرازیر شدن بازتاب و فونکسیون ابزارری و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی آن به کشورهای پیرامونی می‌خواهد رسالت انسانی و اجتماعی و تاریخی خود را به انجام برساند، موظف است که همصدا با سیدجمال حرکت خودش را با طرح این سوال آغاز کند که «علت انحطاط و عقب ماندگی جامعه ما و یا جوامع پیرامونی و یا جوامع مسلمین کدام است؟»

قطعا و جزما اگر پیشگام در کانتکس این سوال حرکت نظری و عملی خود را آغاز نکند به بن بست می‌رسد البته پس از طرح این سوال کلیدی است که در مرحله دوم نوبت به پاسخ می‌رسد. بنابراین جهت انجام یک حرکت تحول‌گرایانه تاریخی در هر جامعه‌ای وظیفه اولیه و اصلی پیشگام آن است که سوال استراتژیک عصر و دوران و جامعه خود را مطرح کند و طبعا به موازاتی که این سوال «عوضی» نباشد و «دوران‌ساز و استراتژیک» باشد، آبشخور اولیه تکوین حرکت رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش در آن جامعه می‌شود.


رمز موفقیت سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم در همین امر نهفته است و سرّ اینکه حرکت سیاسی سیدجمال هرگز خاموش نمی‌شود و این آتش هرگز نخواهد مرد، در همین طرح سوال فوق از طرف او نهفته است؛ و البته آنچنانکه فوقا به اشاره رفت سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم مبدع این سوال در جهان مسلمین نبود، بلکه ۵۰۰ سال قبل از سیدجمال، عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در مقدمه «تاریخ العبر» خود برای اولین بار در جوامع مسلمین این سوال را مطرح کرد. اما از

آنجائیکه شرایط عینی و ذهنی در قرن هشتم در غیبت سونامی مدرنیته فراهم نبود این سوال ابن خلدون نتوانست مانند سیدجمال تاثیرگذار بشود لذا در این رابطه بود که سیدجمال در طرح سوال در مرحله اول حرکت سیاسی خود موفق شد.

شکست سیدجمال مربوط به پاسخ خود او به این سوال دوران‌ساز بود. به این ترتیب که هر چند سیدجمال در طرح سوال موفق بود و برای همیشه موفق خواهد ماند و حرکتی که او در این رابطه استارت زد در جوامع مسلمین خاموش نمی‌شود، ولی در مرحله دوم سیدجمال در پاسخی که خودش به این سوال داد، شکست خورد. البته این یک امر جبری نیست که هر کسی که مبدع یک سوال نو باشد خودش هم موظف است پاسخی نو و دقیق به آن سوال بدهد. بسیار ممکن است که طرح یک سوال ابتدا بدون پاسخ توسط پیشگامان یک جامعه مطرح شود، اما پیشگامان بعدی جوامع مختلف به پاسخ اصولی آن سوال کلیدی بپردازند. برای نمونه در خصوص همین سوال کلیدی سیدجمال مدت نزدیک به ۱۵۰ سال است که پیشگامان جوامع مختلف مسلمان از شمال آفریقا تا جنوب شرقی آسیا مشغول به پاسخ دادن به این سوال سیدجمال می‌باشند، و هر کدام می‌کوشند تا به «علت انحطاط» جامعه خود یا جوامع پیرامونی یا جوامع مسلمانی پاسخی در خور بدهند و در چارچوب این پاسخ هویت اجتماعی و تاریخی خود را تبیین نمایند که اگر بخواهیم در چارچوب پاسخ‌هائی که در طول دوپست سال گذشته به سوال سیدجمال در جوامع مسلمین و پیرامونی و جامعه خود ما به این سوال داده‌اند سیری بکنیم، می‌توانیم کل این پاسخ‌ها را به سه دسته تقسیم کنیم:

۱ - پاسخ‌های کهنه به این سوال نو.

۲ - پاسخ‌های نو به این سوال نو.

۳ - پاسخ‌های وارداتی و تقلیدی، به این سوال سیدجمال. 

ادامه دارد



# آدرس‌های داده شده اشتباهی!

## در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

### جنبش‌های عام اجتماعی ایران

خرس بهمن آباد) توسط داد و فریاد، قیل و قال‌های صوری و عوام فریبانه شاه غلام، قضیه سرقت خروس‌ها را هم‌پوشانی کنند تا صاحبان اصلی خروس‌های به سرقت رفته، توسط «آدرس غلط شاه غلام» مجال آن پیدا نکنند، تا از اتابک اعظم در مرحله پسامشروطیت، که کباده فاتح و پیروزی سر داده از جنایت‌های گذشته پیشامشروطیتش بپرسند و مردم ایران فرصت آن پیدا نکنند تا بیاندیشند، که در جریان شکست پروژه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که با صرف صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی این ملت نگون بخت تکوین پیدا کرده بود، چه کلاه‌گشادی بر سر آن‌ها رفته است.

شاید بهتر باشد که در این رابطه بگویم، که یکی از عوامل اصلی رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ خود، «دنبال کردن آدرس‌های غلط و اشتباهی ارائه شده از جانب پیشگامان عملی و نظری خود بوده است» البته آبشخور عینی و ذهنی، این «آدرس‌های غلط داده شده در طول ۱۵۰ سال گذشته به توده‌های مردم ایران علاوه بر روحانیت و روشنفکران، از جانب اصحاب سه گانه قدرت اعم زر و زور و تزویر هم صورت گرفته است» که هر کدام از این گروه‌های سه گانه، به صورت خودآگاه و

آنچنانکه قبلاً هم تاکید کردیم، مهم‌ترین کار پیشگام در عرصه کار سیاسی و تحلیل‌های سیاسی برونی (یا پابلیک) خود، استحالته واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و تاریخی (از شکل، آنچنانکه دستگاه‌های تبلیغاتی صاحبان قدرت ثلاثه به خورد مردم می‌دهند) به صورت آنچنانکه هست، توسط غبارزدائی و صیقل دادن آن می‌باشد. چراکه «پیشگام مستضعفین ایران» در راستای، «استراتژی یا راهبرد اصلی خود» یعنی، «پیشرفت دادن جامعه ایران به سوی عدالت و آزادی» از آنجائیکه بستر و مسیرهای این پیشرفت:

اولاً صورت فرایندی دارد نه فرآورده‌ای.

ثانیاً با عنایت به اینکه لکوموتیو این فرایند، «خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی» می‌باشد. ثالثاً به علت اینکه، «سیاست در عرصه جامعه یک کاسه شده نظام سرمایه‌داری در ادامه دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی می‌باشد» این همه باعث شده، تا فهم واقعیت‌های سیاسی و تاریخی و اجتماعی، «آنچنانکه هست» توسط خاکزدائی و صیقل بخشیدن آن از انواع تحریفات صاحبان قدرت سه گانه (که جهت شستشوی فکری و نابود کردن، «انگیزه حرکت گروه‌های مختلف فرودست جامعه» با ابزار تبلیغاتی که در دست دارند، انجام می‌دهند) کاری کارستان باشد. بطوریکه این کار «برای این گروه‌های اجتماعی علاوه بر صورت انگیزه‌های نظری به عنوان تجربه و چراغ راه هدایت، می‌تواند به عنوان انگیزه حرکت و اعتلاء نیز باشد». چراکه امروز سرمایه‌داری جهانی و در ادامه آن رژیم‌های ارتجاعی، کشورهای پیرامونی، برای دستیابی به منافع سیاسی و اقتصادی خود، توسط متفکران و اتاق‌های فکر و دستگاه‌های خبرساز خود، می‌کوشند تا با انواع و اقسام لطایف الحیل، «واقعیت‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی در راستای منافع خود تحریف نمایند» تا توسط آن به توده‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی، «آدرس غلط و اشتباهی جهت پیشرفت و رفتن به جلو بدهند.»

مثلاً در جامعه خودمان دیدیم که رژیم مطلقه فقهاتی جهت به محاق کشیدن مراسم زهرخوران شکست پروژه هسته‌ای خود در مرحله پسابرجام و هم‌پوشانی کردن، «جنگ گرگ‌ها در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت، در انتخابات اسفندماه ۹۴ با صرف میلیاردها دلار هزینه مردم نگون بخت ایران، توسط راه انداختن زوار میلیونی در اربعین به سمت شهرهای عراق، کوشید تا، علاوه بر تثبیت هژمونی خود در عرصه هلال شیعه منطقه، در داخل ایران به توده‌های نگون بخت ایران»، آدرس غلط و اشتباهی بدهد تا به قول معلم کبیرمان شریعتی (در داستان



ناخودآگاه تلاش می‌کردند تا، «با دنبال نمودن سیاه فرستادن توده‌های ایران، شرایط جهت رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران فراهم کنند» البته، طرح آدرس غلط دادن به توده‌ها تنها محدود به تاریخ و جامعه ایران نبوده و نیست بلکه آنچنانکه در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی مطرح شد، این اپیدمی آدرس غلط دادن به توده‌ها تقریباً در تمامی جوامع بشر سابقه داشته است. بطوریکه برای نمونه آنچنانکه شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» مطرح کرده است یکی از این‌ها، آدرس غلط دادن پتر کبیر در روسیه می‌باشد.

چرا که پتر کبیر در زمان تحصیل در هلند، بعد از اینکه دریافت که جامعه روسیه نسبت به جوامع دیگر غربی دچار انحطاط و عقب‌ماندگی شده است، کوشید تا توسط آسیب‌شناسی جامعه روسیه، علت این انحطاط را پیدا کند. اما در عرصه این آسیب‌شناسی جامعه روسیه بود، که پتر کبیر به جای دستیابی به انبار، ناشیانه به کاهدان سر درآورد، زیرا او ریشه انحطاط و عقب‌ماندگی مردم روسیه را در ریش‌های بلند مردان روسیه دید. به همین دلیل پس از ورود به روسیه و دستیابی به قدرت، «جهت نجات مردم روسیه از انحطاط و عقب‌ماندگی، دستور داد تا در لوای سرنیزه، ریش‌های مردان روسیه را بتراشند» ولی آنچنانکه شریعتی می‌گوید، با این تزریق «آدرس غلط و اشتباهی پتر کبیر، گرچه ریش‌های مردم روسیه از بین رفت ولی ریشه‌های انحطاط جامعه روسیه باقی ماند».

باری، از هر چه بگذریم، سخن خویش خوش‌تر است. در این رابطه بود که کوشیدیم در ظل، سلسله درس‌هایی از تاریخ نشر مستضعفین در رابطه با آسیب‌شناسی جنبش‌های عام اجتماعی ایران در ۱۵۰ سال گذشته، موضوع: «ارائه آدرس غلط و اشتباهی که به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه از طرف روشنفکران و پیشگامان ایران مطرح شده است، به عنوان یک موضوع مستقل، مورد کند و کاو تاریخی قرار دهیم.» چراکه معتقدیم که یکی از دلایل رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران و یکی از عوامل بن‌بست، نجات این جامعه از انحطاط تاریخی، «همین ارائه آدرس‌های غلط و اشتباهی از جانب روشنفکران و پیشگامان عملی و نظری مردم ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته می‌باشد».

## الف - روحانیت ایران و «آدرس‌های غلط» گذشته‌اش:

نخستین ارائه دهنده، آدرس غلط به توده‌های ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته - و شاید بهتر باشد که بگوئیم در طول بیش از ۱۰۰۰ سال گذشته - تاریخ ایران روحانیت حوزه‌های فقه‌ای بوده‌اند. به این ترتیب

که این جماعت از آغاز تکوین حیات خود یعنی از قرن چهارم هجری تا کنون پیوسته در مقاطع مختلف فرآیندهای تاریخ ایران کوشیده‌اند، تا جهت تثبیت جایگاه خود در هرم جامعه ایران، پیوسته از اهرم سنت در اشکال مختلف تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و مذهبی به عنوان بستر تثبیت قدرت اجتماعی و تاریخی و سیاسی خود استفاده کنند، لذا در این رابطه بوده و هست که این جامعه پیوسته حیات خود را در گرو، «هر چه ستبر کردن سنت‌های تاریخی و مذهبی و اجتماعی جامعه ایران می‌دانند» و باز در این رابطه بوده است که اشاعه خرافات (در لباس سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی) یکی از ابزارهای بسترساز تثبیت قدرت این جامعه یا گروه اجتماعی در طول بیش از ۱۰۰۰ گذشته تاریخ ایران از بدو تکوین تا کنون بوده است.

در نتیجه این همه باعث شده است، تا مبارزه و مخالفت این جامعه در گذشته و حال و آینده تاریخ ایران پیوسته از کانال همین سنت‌های ستبر شده و متصلب تاریخی و مذهبی و اجتماعی صورت بگیرد؛ و به همین دلیل است که می‌بینیم که در طول ۱۰۰۰ سال گذشته جامعه ایران چه زمانی که از قرن پنجم، «انحطاط تمدن اسلامی آغاز شد» (و به قول عبدالرحمن خلدون تونسلی در کتاب‌گراسنگ «مقدمه خود بر تاریخ العبرش») ریشه اصلی انحطاط تمدن اسلامی رشد سرطانی فقه حوزه‌های فقه‌ای بوده است، و چه در زمانی که با تکوین حکومت سرنیزه‌ای صفویه در ایران در برابر امپراطوری عثمانی، روحانیت حوزه‌های فقه‌ای به عنوان تنها عامل بسترساز هویت شیعه صفوی و فقهی ایرانی در برابر هویت سنی و ترکی عثمانی‌ها وارد کارزار تاریخی شدند، و چه در زمانی که از بعد از شکست‌های پی در پی حکومت قاجار از روس‌ها، که عامل به چالش کشیده شدن اعتماد به نفس ملی مردم ایران و نفی استقلال ملی جامعه ایران گردید، و چه در زمان شروع تاریخ‌بیداری جامعه ایران، از نیمه دوم قرن نوزدهم و چه در زمان مقابله کردن با مدرنیته، که به عنوان مهمان ناخوانده از بعد از شکست ایران در جنگ‌های با روس به صورت فراگیر و از زمان صفویه جهت مقابله با قدرت نظامی عثمانی‌ها به صورت مدعو دولت مردان صفویه وارد تاریخ ایران گردید.

چه در زمان مقابله جامعه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای با انقلاب مشروطیت مردم ایران تحت لوای مشروعه‌خواهی، و چه در زمان ۲۷ ماهه، دولت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق، این جماعت تحت لوای مبارزه با مشروب فروشی و مشروب خوری، دولت مصدق را به چالش کشیدند، و چه در سال‌های ۴۱ و ۴۲ که تحت لوای مخالفت با «حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن جامعه زنان ایران و حق زنان



در تعیین سرنوشت خویش» توسط خمینی و مراجع وقت، که از بعد از فوت بروجردی بر کرسی مرجعیت تکیه زده بودند، به چالش کشیده شد، و چه در زمان موج سواری بر جنبش‌های اعتلا یافته عام اجتماعی ایران در سال ۵۷ و چه در زمان تثبیت سیاسی قدرت بادآورده، از بعد از انقلاب ۵۷ و چه در زمان جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و حکومت صدام حسین و چه در زمان کودتای انتخاباتی سال ۸۸ و چه در زمان زهرخوران شکست پروژه خامن‌سوز انرژی هسته‌ای و غیره و غیره تا به امروز و قطعاً در آینده، «سنت‌سازی و سنت‌پرستی و ستبر و متصلب کردن دیوار سنت و اشاعه خرافات به عنوان برنده‌ترین سلاح در دست جامعه روحانیت ایران و حوزه‌های فقهاتی بوده است.»

چراکه جامعه روحانیت به درستی فهمیده است که کلید واژه به خواب کردن و در خواب نگه داشتن مردم ایران، قبل از اینکه به خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی دست پیدا کنند، محصور کردن و محصور نگه داشتن جامعه ایران در حصار سنت‌های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و در اوج آن‌ها سنت‌های مذهبی و خرافات می‌باشد.

به همین دلیل در طول ۱۰۰۰ سال گذشته تاریخ ایران و به خصوص در طول بیش از ۱۵۰ ساله که از تاریخ بیداری مردم ایران می‌گذرد این جماعت پیوسته تلاش کرده است تا با سلاح برنده سنت‌پرستی و ستبر کردن سنت‌ها و اشاعه خرافات، به مخالفت با نوآوری و خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی جنبش‌های تحول‌خواهانه مردم ایران بپردازد؛ لذا رشد خرافات از چاه‌های مسجد جمکران گرفته تا به کره ماه رفتن عکس خمینی و تبلیغ عاشورای سنتی (نه عاشورای واقعی حسینی) به ارث رسیده از شیعه حکومتی صفویه و کوبیدن بر طبل فقه سنتی حوزه‌های فقهاتی و غیره همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.

بنابراین آنچه در رابطه با این جماعت باید مطرح کنیم اینک (منهای حرکت‌های موردی و انفرادی که در طول هزار ساله گذشته و به خصوص بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری مردم ایران قابل توجه می‌باشند) این جماعت پیوسته تلاش کرده‌اند، تا با عصای سنت و خرافات، «در جهت تثبیت هژمونی و موقعیت خود» به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط و اشتباهی بدهند و به همین دلیل در طول ۱۵۰ سال گذشته قهرمان مبارزه با این آفت ساختاری جامعه ایران، «شریعتی بوده است که از نیمه دوم دهه ۴۰ کوشید تا نوک پیکان حرکت خودش را در راستای به چالش کشیدن این شیشه عمر روحانیت قرار دهد؛ و لذا به این دلیل بوده است که شریعتی در طول پنج سال حیات ارشاد خود (از ۴۷ تا ۵۱) کوشید توسط طرح اسلام تاریخی،

اسلام سنتی حوزه‌های فقهاتی را به چالش بکشد»، چراکه تنها سلاح و برنده‌ترین سلاحی که می‌تواند سنت‌ها و خرافات را در عرصه دین و مذهب و اعتقاد ذوب کند، «طرح و تبیین تاریخی آن اعتقاد و دین می‌باشد»، در همین رابطه توسط «اسلام تاریخی» اسلام به شکل واقعی خود، آنچنانکه بوده است - تبیین می‌گردد و همین امر عاملی در جهت ذوب شدن و نابودی سنت‌ها و خرافات در اسلام می‌گردد.

علی‌الاحوال، این امر باعث گردید تا زمانی که درس‌های شفاهی کلاس‌های اسلام‌شناسی مشهد شریعتی در دانشگاه مشهد، توسط شاگردانش برای اولین بار به صورت «اسلام‌شناسی مشهد» منتشر شد، جامعه روحانیت و حوزه‌های فقهاتی خطر استراتژیک سنت ستیزی شریعتی توسط اسلام تاریخی را احساس کردند و شاید بیشترین هزینه‌ای که شریعتی در طول ۲۰ سال بعد از انتشار این کتاب و حتی تا امروز - که بیش از ۳۷ سال از وفات او می‌گذرد - پرداخت کرده و در آینده در برابر هجمه بی‌امان روحانیت حوزه‌های فقهاتی پرداخت خواهد کرد، همین «طرح دین و اسلام به صورت تاریخی می‌باشد» که شریعتی تحت عنوان ایدئولوژیک کردن دین و اسلام و مذهب مطرح کرد.

بنابراین در این رابطه است که، «ایدئولوژی برای شریعتی نه به معنای آگاهی کاذب مارکس می‌باشد» آنچنانکه داریوش شایگان مدعی است و نه به معنای سلاح قدرت می‌باشد آنچنانکه فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در کتاب «فریه‌تر از ایدئولوژی» مدعی آن است، و نه به معنای تئوری انقلاب آنچنانکه لنین معتقد بود می‌باشد، بلکه برعکس همه این‌ها «ایدئولوژی برای شریعتی به معنای طرح و تبیین اسلام تاریخی از آغاز تکوین تا کنون بوده که در لوای آن شریعتی می‌کوشد، تا اسلام سنتی روحانیت حوزه فقهاتی که در جهت ارائه، آدرس غلط دادن به توده‌های جامعه ایران می‌باشد، را به چالش بکشد»؛ و بدین ترتیب است که اگر بخواهیم یک تعریف کلی و عام از حرکت ۲۰ ساله شریعتی از بعد از پایان تحصیل در غرب و ورود به ایران تا پایان حیات طبیعی‌اش در انگلستان در سال ۵۶ بکنیم، همین طرح اسلام تاریخی جهت مبارزه با اسلام سنتی حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و اگر به فرض، شریعتی در همه مؤلفه‌های حرکتش هم شکست خورده باشد، تنها سنگری که برای همیشه پیروز می‌باشد همین سنگر چالش با اسلام سنتی و اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و به همین دلیل است که شیخ مرتضی مطهری از وقتی که دریافت که بزرگترین خطر، اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی، اسلام تاریخی شریعتی می‌باشد، با تمام زین و رکاب به میدان آمد و تمامی سلاح‌های زرادخانه اسلام سنت‌ساز فقهاتی (از فتوای مراجع تا اعلامیه



شرمگینانه و ذلیلانه مهدی بازرگان و دائم الجنب خواندن شریعتی و ترک ارشاد و کوچ کردن به مسجد الجواد و ساواکی خواندن شریعتی و مکر خدا خواندن مرگ شریعتی در نامه به خمینی و بایکوت کردن تشییع جنازه شریعتی در لندن در زمانیکه در منزل حاجی فرج دباغ در انگلستان پناه گرفته بود) به کار گرفت، تا شاید بتواند آنچنانکه علی مطهری در مصاحبه‌اش گفته، جلو سونامی اقبال جامعه ایران به شریعتی و اندیشه‌های او را بگیرد.

به هر حال همه این‌ها دلالت بر همین احساس خطر شیخ مرتضی مطهری و جناح مرتجع مذهبی حامی او از آن زمان تا امروز و فردای تاریخ ایران می‌کند. چرا که شریعتی به درستی فهمیده بود، که برنده‌ترین سلاح برای مبارزه با اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی، طرح اسلام تاریخی آنچنانکه بوده است، می‌باشد. البته برای تاوان این موضوع، شریعتی برای همیشه باید آماده پرداخت هزینه مربوطه به روحانیت حوزه‌های فقهاتی باشد، چراکه راهی که او با طرح اسلام تاریخی آغاز کرد، توانست برای اولین بار اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی را در برابر اسلام سنت‌ستیز ایدئولوژیک تاریخی او در موضع تدافعی قرار دهد. آنچنانکه بنابه گفته خود شریعتی اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی در چارچوب دیالکتیک سورنل راهی برایش باقی نماند جز اینکه به همان سنت مذهبی و سنت‌سازی مذهبی پناه ببرند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینکه، بزرگترین نهادی که در تاریخ هزار ساله گذشته جامعه ایران و به خصوص در تاریخ بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری مردم ایران، اقدام به «ارائه آدرس غلط و اشتباهی در مسیر حرکت مردم ایران کرده است نهاد روحانیت می‌باشد» که الی زماننا هذا، با تکیه بر سنت‌سازی مذهبی و حمایت از سنت‌های تاریخی و خرافات اجتماعی تلاش کرده است تا توسط این سنت‌ها و این خرافات به مردم ایران آدرس غلط بدهند و توده‌های نگونبخت جامعه ایران را به دنبال نخود سیاه بفرستند؛ و برعکس، آنچنانکه مطرح کردیم در رابطه با این اسلام سنت‌ساز و خرافات‌آفرین روحانیت حوزه‌های فقهاتی، تنها سنگری که در طول هزار سال گذشته و به خصوص ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری جامعه ایران توانسته است پیروزمند بشود و اسلام سنت‌ساز و خرافات‌آفرین روحانیت فقهاتی را در موضع تدافعی قرار دهد، «اسلام تاریخی سنت‌ستیز شریعتی تحت لوای اسلام ایدئولوژی می‌باشد.» البته شریعتی متد و روش و مکانیزمی که جهت طرح اسلام تاریخی خودش در طول ۲۰ سال حرکتش، از بعد از ورود به ایران پس از اتمام تحصیلاتش در مغرب زمین به کار برد متفاوت بود، که روش و متدهای مختلف او

عبارت‌اند از:

الف - طرح تاریخ پروسس تکوین اسلام از آغاز تا کنون.

ب - طرح تبیین زندگی پیامبر اسلام و دست پروردگان او از امام علی و فاطمه تا ابودر و غیره جهت فهم بُعد وجودی اسلام تاریخی.

ج - طرح تفسیر تطبیقی متن مقدس یا قرآن و نهج البلاغه جهت فهم ماهیت اسلام تاریخی.

د - طرح جداسازی فهم متن از خود متن، بطوریکه آنچنانکه شریعتی در درس اول اسلام‌شناسی ارشاد مطرح کرد، از نگاه او، اسلام‌شناسی غیر از اسلام می‌باشد.


ه - طرح تفکیک اسلام محمدی از اسلام اموی و تشیع علوی از تشیع صفوی و تشیع سرخ از تشیع سیاه و غیره.

و - طرح اسلام منهای روحانیت جهت به چالش کشیدن هژمونی تاریخی این جامعه بر اسلام فقهاتی و سنتی.

ز - طرح شعار نجات اسلام قبل از نجات مسلمین.

ح - طرح اسلام اجتماعی و سیاسی در برابر اسلام حکومتی و ولایتی حوزه‌های فقهاتی.

ط - طرح اسلام ضد طبقاتی و سوسیالیستی در برابر اسلام طبقاتی حوزه‌های فقهاتی.

ی - طرح اجتهاد در اصول در چارچوب شعار اسلام بازسازی شده در برابر منحصر کردن اصل اجتهاد به فقه و فروع فقهی حوزه‌های فقهاتی. 

ادامه دارد



# «تصور خدا» در نهج البلاغه

## ب - «تصور خدا» در نهج البلاغه، مولود «تجربه دینی نبوی» و جهان شناختی تک ساحتی پیامبر اسلام می‌باشد، نه تجربه صوفیانه و جهان شناختی ثنویت وجودی و دو ساحتی افلاطونی:

«الهی ما عبدتک خوفا من عقابک و لا رغبه فی ثوابک و لکن وجدتک اهلا للعباده فعبدتک - ای خدای من، عبادت و پرستش من نه برای ترس از جهنم است نه طمع بهشت بلکه تنها تو را می‌پرستم و تو را عبادت می‌کنم به خاطر اینکه تو را شایسته عبادت می‌دانم»

برای تبیین «تصور خدا» در نهج البلاغه باید توجه داشته باشیم که:

۱ - خدای علی در نهج البلاغه یک خدائی یقینی است نه جزمی و تقلیدی و تعبدی. به همین دلیل خود امام علی در باب خداشناسی خود می‌گوید:

«و کُشِفَ الْغِطَاءَ مَا أُزْدِدْتُ یَقِیناً - اگر پرده‌ها هم برداشته شود بر یقین علی در خداشناسی چیزی افزوده نمی‌شود.»

۵ - خداشناسی علی و «تصور خدا» در نگاه علی یک موضوع تقلیدی و تلقینی نیست بلکه علی در عرصه پراکسیس معرفت شناسانه انسانی آن را حاصل کرده است به همین دلیل خود او در این رابطه می‌فرماید:

۲ - «تصور خدا» برای علی هر چند در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام حاصل شده است، ولی از آنجائیکه خود امام علی در عرصه عقل و فکر و اندیشه و تاملات شخصی‌اش حاصل کرده است، این «تصور خدای» او با اینکه مولود تجربه دینی می‌باشد اما کاملاً با عقل تائید می‌گردد، آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه امام علی را تشویق به انجام آن می‌کرد.

«و لست فوق آن اخطیء - من بالاتر از آن نیستم که خطائی را مرتکب نگردم»

«یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع البر تقر بانته الیه به انواع العقل تسبقهم - ای علی آن زمانی که مردم توسط عبادت به خداشناسی و خداپرستی می‌پردازند تو در چارچوب عقل و اندیشه و تفکر خدایت را بشناس تا در خداشناسی بر آن‌ها سبقت بگیری.»

۶ - «تصور خدای» علی برعکس «تصور خدای» اشاعره یک خدای مستبدي نیست که تنها از بندگان خود اطاعت یکطرفه بخواهد بلکه بالعکس خدائی است که در برابر مردم نیز مسئول و پاسخگو می‌باشد.

۳ - «تصور خدای» علی برعکس «تصور خدای» اسلام صوفیانه در چارچوب جهان شناختی افلاطونی یا ثنویت وجودی و جهان دو ساحتی افلاطونی برایش حاصل نشده است بلکه بالعکس «تصور خدای» برای او در کانتکس جهان شناختی توحیدی حاصل شده است چراکه آنچنانکه خود علی در باب «تصور خدایش» می‌گوید:

«رُسلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَآلَا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَکِیمًا - ما خداوند پیامبران خود را با سلاح بشیر و نذیر به طرف توده‌ها فرستادیم تا حجه را بر مردم توسط این پیامبران تمام کنیم همانا

«ما رایت شیئا الا و رایت الله معه و قبله و به عده - در این جهان چیزی ندیدیم مگر اینکه با او و قبل از او و بعد از او خداوند را می‌بینم.»

۴ - «تصور خدای» علی یک خداشناسی و خداپرستی به خاطر آخرت و بهشت و جهنم نیست بلکه خدائی است که عبادت او بستر ساز و عامل رشد اگزیستانسی و وجودی می‌گردد آنچنانکه خود امام علی در این رابطه می‌فرماید:

خداوند عزیز و حکیم است» (سوره نساء - آیه ۱۶۵).

و در چارچوب این «تصور خدای» مسئول است که امام علی می‌فرماید: «کلم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ - همه شما ناظر می‌باشید و همه شما در برابر توده‌های مردم مسئول و پاسخگو باید باشید.»

باری، پس از مقدمه فوق، باید عنایت داشته باشیم که در کل نهج البلاغه امام علی، (قابل توجه است که نهج البلاغه موجود در قرن چهارم هجری، یعنی نزدیک به چهار صد سال بعد از شهادت امام علی توسط سیدشریف رضی جمع‌آوری شده است و نام نهج البلاغه هم خود سیدرضی بر روی این کتاب گذاشته است. که طبق گفته مسعودی، نهج البلاغه موجود که توسط سیدرضی گردآوری شده است، تقریباً یک پنجم کل خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم موجود در قرن چهارم بوده است. البته از آنجائیکه سیدرضی، مرد ادیبی بوده است، ملاک او در گزینش خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم و حتی قطعاتی از این موارد گزینش شده، آنچنانکه در نام کتاب هم آمده است، «بلاغت» بوده است؛ و به همین دلیل سیدرضی جهت انتخاب خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم، امام علی بر مبنای همان معیار بلاغت اقدام به گزینش کرده است؛ و همین برخورد گزینشی سیدرضی باعث گردیده است، تا:

اولاً تمام خطبه‌ها و نامه‌های و حکم موجود در قرن چهارم توسط سیدرضی جمع‌آوری نگردد.

ثانیاً سید رضی در همان خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم گزینشی خود، آن قسمت‌هایی که از نگاه خود از بلاغت برخوردار بوده است، نقل کرده است.

بنابراین نهج البلاغه موجود، نه تنها همه خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم امام علی، حتی در قرن چهارم نیستند، بلکه آنهایی هم که هستند، کامل نیستند با همه این تفاسیر در همین نهج البلاغه موجود تنها خطبه‌ای که امام علی در آن، به تبیین «تصور خدا» از نگاه خود می‌پردازد، فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه است که در این فراز امام علی می‌فرماید:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاهَى وَ مَنْ

تَنَاهَى فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه وَ مَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّ لَأ عَنْ حَدَثٍ مُوجُودٍ لَأ عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَأ بِمُقَارَنَتِهِ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَأ بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَأ بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الأَلَاةِ بَصِيرٌ إِذْ لَأ مُنْظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَأ سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَأ يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ... - استارت دین، به لحاظ نظری، از «تصور خدا آغاز می‌گردد. در چارچوب کمال معرفت به «تصور خدا» است که تصدیق به خداوند صورت می‌گیرد. (نه بالعکس و به همین دلیل تصدیقات گوناگون انسان‌ها و رویکردها و ادیان به خداوند همه معلول گوناگونی، «تصور خداوند» می‌باشد؛ لذا تا زمانیکه، «تصور خدا» تغییر نکند امکان تغییر در تصدیقات به خداوند در فرد و جامعه وجود ندارد). از آنجائیکه توحید خود یک نوع تصدیق به خداوند می‌باشد (نه «تصور خداوند») در نتیجه تنها در چارچوب تحول در «تصور خداوند» برای فرد یا جامعه حاصل می‌شود، (آنچنانکه شرک و بت‌پرستی، در تاریخ پرستش انسان، از آغاز تاکنون نیز خود، «تصدیقی دیگر از خداوند می‌باشد» که توسط تغییر، در «تصور خدا» برای فرد و جامعه حاصل شده است) (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۳۹ - س ۶ به بعد).

علی ایحال، در این رابطه بوده است که، مشرکین برای اینکه بتوانند، «بستر گرایش مردم به شرک و بت‌پرستی فراهم کنند ابتدا» تصور خدا در نگاه مردم را تغییر می‌دادند و موضوع بت‌پرستی در تاریخ بشر در اشکال مختلف آن در این چارچوب تکوین پیدا کرده است و علت مبارزه پیامبران ابراهیمی از آغاز تا انجام با بت‌پرستی تلاش در جهت تغییر «تصور خدا» در نگاه مردم بوده است، اخلاص در عمل مولود توحید در نظر می‌باشد. آنچنانکه توحید در نظر مولود، «اصلاح در تصور خدا» است. اخلاص که به قول معلم کبیرمان شریعتی، یکتائی در «بودن» و یکتایی در «زیستن» می‌باشد، مولود «یکتویی در شدن» است. به عبارت دیگر تا زمانیکه، «یکتویی در شدن» توسط اصلاح در «تصور خدا» و اصلاح توحیدی در تصدیق به خداوند صورت نگیرد «یکتویی در شدن» برای فرد حاصل نمی‌شود و علی‌هذا تا زمانیکه، «یکتویی در شدن» در فرد و جامعه تکوین پیدا نکند، اخلاص در عمل که همان «یکتایی در بودن» و «یکتایی در زیستن» می‌باشد حاصل نمی‌شود.

در این رابطه است که، پروسس ایجاد اخلاق عملی که همان اخلاص



خداوند تصویری قائل بشویم. در همین رابطه امام علی در این خطبه از آنجائیکه به «تصور خدا» در چارچوب تجربه نبوی پیامبر اسلام، که نماد آن، همان آیه ۱۱ سوره شوری یعنی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ...» می‌باشد، مومن است در نتیجه، امام علی فهم «تصور خدا» را در گرو تصویرسوزی خداوند می‌داند و به این دلیل است که، در این خطبه امام علی معتقد است که برای، تصویرسوزی خداوند، جهت دستیابی به «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ...» لازم است که قبل از هر چیز به صفاتسوزی خداوند دست بزنیم. چراکه از نظر امام علی نسبت دادن هر گونه صفات به خداوند باعث می‌گردد تا مابین، «ذات خداوند» به عنوان موصوف و خود صفت دوگانگی قائل بشویم که خود این دوگانگی بین صفت و موصوف از نگاه امام علی شرک به خداوند می‌باشد.

زیرا هر موصوفی به علت مغایرت با صفتش، شاهد گویای آن کس است که، «خداوند را توصیف می‌کند» و بدین ترتیب، همسانی برای ذات بی‌همتای خداوند می‌سازد و دویی در یگانگی خداوند قائل می‌شود و مقام والای احدیت را تجزیه می‌نماید، و به این ترتیب است که، پندار تجزیه در وحدت آتش نشان نادانی است. که خدا را قابل اشاره انگارد و با آن اشاره محدودش سازد و چون معدهها به شمارش درآورد. «کسی که بپرسد: خدا در چیست؟ خدا را در آن گنجانیده و اگر خدا را روی چیزی توهم کند، آن را خالی از خدا پنداشته است، هستی خداوند را هیچ رویدادی سبقت نگرفته، و نیستی بر هستی‌اش تقدم نداشته است، خداوند با همه وجود است بدون پیوستگی، و غیر از همه وجود است بدون گسستگی، اوست سازنده همه کائنات بی‌نیاز از آنکه خود حرکتی کند و ابزاری را وسیله کار خود نماید، اوست بینای مطلق بی‌نیاز به دیدگاهی، اوست یگانه‌ای که نیازی به دمساز ندارد تا از جدائی با او وحشتی بر او عارض گردد» (فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۹ و ۴۰ - از سطر ۶ صفحه ۳۹ تا سطر ۷ ص ۴۰).

ادامه دارد

از نگاه امام علی می‌باشد، معلول انجام، «تقدم پروسس نظری بر پروسس عملی» می‌باشد. آنچنانکه پروسس نظری، جهت اخلاق عملی یا اخلاص، از نگاه امام علی می‌بایست از اصلاح در «تصور خداوند» شروع بشود. زیرا تا زمانی که ما نتوانیم «تصور خدا» را در نگاه فرد یا جمع تغییر بدهیم، نمی‌توانیم، تصدیقات آن‌ها را تغییر بدهیم و توحید را به آن‌ها آموزش بدهیم؛ و تا زمانی که توحید به عنوان تصدیق عملی و نظری، برای فرد و جمع حاصل نشود، امکان دستیابی به اخلاص یا اخلاق عملی فردی و جمعی، از نظر امام علی وجود ندارد؛ لذا در این رابطه است که، ابراهیم خلیل بنیانگذار توحید در تاریخ بشر و ابوالانبیاء پروسس مبارز خودش در جهت دستیابی به توحید نظری و توحید عملی و توحید فردی و توحید اجتماعی از مبارزه با بت‌پرستی در عرصه‌های ذهنی و عینی و فردی و اجتماعی در راستای، اصلاح در «تصور خدا» آغاز کرد و نهایت اخلاص به خداوند نفی صفات از ذات خداوند می‌باشد.

اخلاص از نگاه امام علی یک پروسس و یا یک حقیقت مشککه می‌باشد که دارای فرایندهای مختلفی در دو عرصه نظری و عملی است. آنچنانکه «اخلاص عملی در گرو اخلاص نظری می‌باشد» علی ایحال، هم اخلاص عملی و هم اخلاص نظری حرکتی پلکانی به سوی جلو دارند که آخرین پله اخلاص نظری از نظر امام علی، صفتسوزی از خداوند است و به این ترتیب است که هر چند که، «خداوند ادیان ابراهیمی، خداوند پرسونال می‌باشد» و در آغاز شروع مبارزه ضد بت‌پرستی پیامبران ابراهیمی جهت دعوت از توده‌های مردم، این خداوند پرسونال ادیان ابراهیمی دارای صفات انسانی بودند، اما روند رو به جلو پروسس توحید نظری و عملی پیامبران ابراهیمی در دعوت خود از جامعه و فرد، بسترساز آن می‌شد، که در ادیان ابراهیمی خداوند پرسونال، دارای صفات انسانی، در چارچوب صفتسوزی بدل به «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و به قول مولوی «به چه ماند؟ به چه ماند؟ به چه ماند؟» بشود.

یعنی خدای بی‌صفت جایگزین خدای صفت‌دار گردد، چون هر صفتی به دو گانگی با موصوفش گواه است (از دیدگاه امام علی صفت دادن به خداوند همان تصویر بخشیدن به خداوند) می‌باشد، بنابراین ما هر گونه تصویری که از خداوند در ذهن و در جامعه توسط بت تراشی ذهنی و عینی بسازیم قبل از آن باید صفاتی برای خداوند قائل شده باشیم و تا زمانی که صفاتی برای خداوند قائل نشویم، هرگز نمی‌توانیم برای

## اهداف بعث

## پیامبر اسلام

۲۳

## ب - هدف دوم بعث پیامبر اسلام مبارزه با واسطه‌های تاریخی فیزیکی و متافیزیکی بین خداوند و انسان‌ها جهت بی واسطه کردن رابطه انسان‌ها با خداوند می‌باشد:

دعا، فقط و فقط و فقط از طریق دعا وارد گفتگو و دیالوگ شوند:

باز آی هر آنکه هستی باز آی

گر کافر و گبر و بت‌پرستی باز آی

این درگه ما درگه نومیدی نیست

صد بار اگر توبه شکستی باز آی

دو سر هر دو حلقه هستی

به حقیقت به هم تو پیوستی

مولوی

ما زخود سوی تو گردانیم سر

چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر

با چنین نزدیکی دوریم دور

در چنین تاریکی بفرست نور

این دعا هم بخشش و تعلیم توست

ورنه در گلخن گلستان از چه رست

مثنوی دفتر دوم

ای خدای پاک و بی انباز و یار

دست گیر و جرم ما را در گذار

یاد ده ما را سخن‌های رقیق

که تو را رحم آورد آن ای رفیق

هم دعا از تو اجابت هم ز تو

ایمنی از تو مهابت هم ز تو

شاید سخت‌ترین و بزرگ‌ترین و طاقت سوزترین مبارزه‌ای که پیامبر اسلام در طول مبارزه ۲۳ ساله حیات نبوی خود در استمرار مبارزه نهضت تسلسلی ضد بت‌پرستی ابراهیم خلیل داشته است، مبارزه با واسطه‌های ساختگی بین خداوند و انسان‌ها اعم از واسطه‌های بشری، شیئی، قبری، مرده‌ای، ضریحی، مجسمه‌ای، تصویری، شخصیتی و غیره که تکوین یافته توسط صاحبان قدرت سه گانه «زر و زور و تزویر» یعنی بت‌سازی و بت‌تراشی جهت بت‌پرستی توده‌ها بوده است و مبارزه با شرک و کفر که ستون فقرات مبارزات نظری و عملی قرآن و پروژه حج و ۵۴ نبرد نظامی و رویارویی فیزیکی با سران دارالندوه و قبایل اطراف مکه و مدینه پیامبر اسلام در طول حیات نبوی ۲۳ ساله‌اش می‌باشد، در تحلیل نهایی همه در راستای نفی واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها می‌باشد، چراکه بزرگ‌ترین هدف فلسفی و ایدئولوژیک پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام این بوده است که دست انسان‌ها را بگیرند و بی واسطه و مستقیم در دستان خداوند قرار دهند.

دعا که از نظر همه پیامبران ابراهیم تنها رابطه بین همه انسان‌ها با خداوند است و تمامی انسان‌ها از پیامبران ابراهیمی گرفته تا انسان‌های همه تاریخ بشر تنها و تنها بوسیله دعا می‌توانند با خداوند رابطه برقرار نمایند و به جز دعا هیچ‌گونه مکانیزم دیگری جهت پیوند و رابطه بین همه انسان‌ها با خداوند وجود ندارد، بزرگ‌ترین کشف انبیاء ابراهیمی و بزرگ‌ترین هدیه انبیاء ابراهیمی به بشریت بوده است، چراکه انبیاء ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام به همه بشریت و مسلمانان پیرو خویش آموختند که شما همه انسان‌ها علی السویه خارج از رنگ، نژاد، مذهب، تاریخ و جغرافیا می‌توانید بدون واسطه هیچکس نه قبر، نه ضریح، نه بت، نه اشخاص، نه ارواح و نه هیچ چیز دیگر با خداوند به صورت مستقیم وارد دیالوگ و گفتگو بشوید.

پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام به همه انسان‌ها خارج از رنگ و نژاد و دین و مذهب و تاریخ و جغرافیا آموختند که زیباترین و توحیدی‌ترین و تنها امکان رابطه بین خداوند و انسان‌ها رابطه مستقیم و بی واسطه بوسیله دعا است. آنها به همه انسان‌ها آموختند که همه انسان‌ها علی السویه بندگان خدا هستند و همه انسان‌ها علی السویه حتی گناه کارترین انسان‌ها می‌توانند بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای با خداوند از طریق دعا فقط از طریق

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحتی تو ای تو سلطان سخن

کیمیا داری که تبدیلیش کنی

گر چه جوی خون بود نیلش کنی

این چنین مینیاگریها کار توست

وین چنین اکسیرها زاسرار توست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۹۰ - س ۷

مرد حجبی همره حاجی طلب

خواه هند و خواه ترک و یا عرب

منگر اندر نقش و اندر رنگ او

بنگر اندر عزم و در آهنگ او

گر سیاه است و هم آهنگ تو است

تو سپیدش دان که هم رنگ تو است

ورسفيد است و ورا آهنگ نیست

زو ببر کز دل مرا او را رنگ نیست

مثنوی - دفتر اول - ص ۵۸ - س ۲۴

«مع کل شیء لا به مقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله - خداوند با همه وجود است بدون پیوستگی و جدای از همه وجود است بدون دوری و فاصله.»

امام علی - نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه یک - ص ۴۰ - س ۳

متصل نی منفصل نی ای کمال

بلکه بی چون و چگونه زاعتدال

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده ایم از لطف ای نیکو صفات

تو نگنجی در کنار فکرتی

نی به معلولی قرین چون علتی

مولوی - مثنوی دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

آئینه دل چون بشود صافی و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فراش را

مثنوی دفتر دوم - ص ۳۰ - س ۱۰

و اصلا هدف چهار سوره پایانی قرآن که با امر «قل» شروع می‌شود، یعنی سوره کافرون، اخلاص، فلق و ناس که در رأس آن‌ها سوره اخلاص قرار دارد و پیامبر اسلام ارزش این تنها سوره کوچک قرآن را به اندازه ثلث کل قرآن می‌دانست، جهت مقابله کردن با این واسطه‌های ساختگی بین خداوند و انسان‌ها می‌باشد که به صورت سمبلیک، بت در هر شکل و صورت آن نماد این واسطه سازی بین خداوند و انسان‌ها است و شرک و کفر در قرآن فونکسیون این بت‌سازی بین خداوند و انسان‌ها می‌باشد. به همین دلیل بود که همین نهضت مبارزه با بت‌پرستی ابراهیم خلیل تا به موسی رسید مستقیماً این مبارزه بت‌پرستی ابراهیم به صورت مبارزه با نظام فاسد اجتماعی فرعون و قارونی و بلعم باعورانی درآمد و به پیامبر اسلام که رسید این مبارزه با بت‌پرستی و بت‌سازی و بت‌تراشی جنبه تاریخی پیدا کرد و پیامبر اسلام با شعار «لا اله الا الله» مبارزه‌ای در راستای شکستن بت‌های درون کعبه که گفته می‌شود بیش از ۳۰۰ بت فقط در خانه کعبه قرار داشت منهای بت‌هایی که هر قبیله‌ای در معبد خاص خود قرار داده بود، به انجام رسانید.

لذا به این ترتیب است که همه فرایندهای مبارزه با بت‌سازی و بت‌پرستی و بت‌تراشی پیامبران ابراهیمی دلالت بر همان نهضت واحد ضد بت‌پرستی ابراهیم خلیل می‌کند که در لوای آن ابراهیم خلیل و پیامبران الهی خلف او تا پیامبر اسلام تلاش کردند تا بشریت را از جزمیت در نگرش به جهان و جهان‌بینی به جایگاهی در جهان‌بینی هدایت کنند که جهان‌بینی دم به دم در حال تحول و تغییر می‌باشد:

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگر استی

چراکه خدای پیامبران ابراهیمی برعکس خدای تصوف هند شرقی و خدای بودا که غیر پرسونال و شناخت آن برای انسان‌ها صورت ثابت و ساکن دارد و اصلاً کلمه بت در آغاز تکوین آن در دیسکورس مشرق





تنها وسیله ارتباط ما با خداوند دعا است که همه انسان‌ها می‌توانند خود بدون واسطه توسط دعا با خداوند در تماس باشند و به جز دعا هیچ‌گونه مکانیزم دیگری برای ارتباط بین ما و خداوند وجود ندارد، لذا در این رابطه است که قرآن می‌فرماید:

«وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ما (خداوند) از رگ گردنشان بهشان نزدیکتر هستیم» (سوره ق - آیه ۱۶).

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (ای پیامبر) چون بندگان من از تو سراغ من را گرفتند بدانند که من نزدیکم و دعوت دعا کنندگان را اجابت می‌کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان دعوت من را اجابت کنند و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد و تکامل پیدا کنند» (سوره بقره - آیه ۱۸۶). ○

ادامه دارد

زمین دلالت بر همان مجسمه بودا می‌کرده است که از هند شرقی به دیگر بلاد بشری از جمله بین النهرین که مرکز و گهواره بعثت انبیاء ابراهیمی بوده سرایت کرده است و لذا مبارزه انبیاء ابراهیمی با بت و بت‌تراشی و بت‌سازی و در نهایت بت‌پرستی مبارزه با این واسطه‌های جزمی بین انسان‌ها و خداوند بوده است، چراکه آنچنانکه قرآن می‌گوید خود بت‌پرستان بت‌ها را واسطه بین خودشان و خداوند عالمیان به حساب می‌آوردند و آن‌ها را شیعیان در برابر خداوند عالمیان می‌دانستند.

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ - این بت‌پرستان به جای خداوند چیزی را می‌پرستند که نه ضرری دارد و نه سودی و در باب این بت‌ها می‌گویند این‌ها واسطه‌های بین ما و خداوند هستند ای پیامبر به این بت‌پرستان بگو شما با این عقایدتان در باب بت‌ها می‌خواهید در باب خداوند از چیزی خیر بدهید که آن‌ها در آسمان‌ها و زمین نسبت به آن بی‌خبرند پس خداوند منزّه است از آن شرک‌هایی که شما توسط این بت‌ها می‌ورزید» (سوره یونس - آیه ۱۸).

آنچنانکه در این آیه به صراحت قرآن مشخص می‌کند، از نگاه بت‌پرستان این بت‌ها خود خداوند نیستند بلکه آنچنانکه قرآن می‌گوید بت‌سازان و بت‌تراشان تاریخ بشر این بت‌ها را واسطه بین خداوند و انسان‌ها قرار داده‌اند و باور توده‌ها را آنچنان شکل داده‌اند که گویا این بت‌ها نزد خداوند از آن‌ها شفاعت می‌کند و از آنجائیکه توده‌های مردم در طول تاریخ به غلط بر اثر تبلیغات مسموم این بت‌سازان و بت‌تراشان تاریخ در خود توانایی و پتانسیل ارتباط مستقیم با بی‌نهایت و خداوند نمی‌بینند و بر اثر تزریق و تلقین فرهنگ تقلیدی از جانب این بت‌تراشان و بت‌سازان تاریخ بر توده‌ها به جای فرهنگ تحقیقی که پیامبران ابراهیمی بذر آن را در میان توده‌ها کاشتند، توده‌ها نمی‌توانند مستقیم در آفتاب نگاه کنند لذا بت‌سازان و بت‌تراشان تاریخ بشر به دروغ این بت‌ها را واسطه قرار داده‌اند تا بین توده‌ها و خداوند به عنوان واسطه و شفیع باشند و به همین دلیل پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام جهت مبارزه با بت‌سازان و بت‌تراشان تاریخ مجبور بودند قبل از هر چیز به مبارزه با این بت‌پرستی تحمیلی از بالائی‌های قدرت سه‌گانه بر توده‌ها بپردازند و قبل از هر امری تلاش کردند تا به این توده‌ها و بت‌پرستان بقبولانند که برای ارتباط با خداوند نیاز به واسطه نیست.



## سوره حدید

۶

## مرامنامه حرکت جامعه سازانه مدنی

## پیامبر اسلام

خارج هم می‌باشد فقط کافی است که پرده شکم مادر یک روز بین او و جهان خارج برداشته شود تا او بداند که در رحم مادر هم در همین جهان خارج بوده است.

در خصوص رابطه دنیا و آخرت هم قرآن همین نگاه را دارد چراکه آنچنانکه امام علی در خطبه ۲۸ نهج البلاغه مطرح می‌کند، رابطه دنیا و آخرت یک رابطه عرضی و دیالکتیکی می‌باشد به این ترتیب که علاوه بر اینکه این رابطه در کلیت وجود حاکم می‌باشد، در عرصه انسانی، در عمل انسان و جامعه انسانی به نمایش درمی‌آید، به این ترتیب که هر عملی که انسان به صورت اختیاری و آگاهانه، نه جبری انجام می‌دهد مانند یک منشور در برابر نور می‌باشد که یک وجه و چهره آن جنبه دنیائی دارد و وجه و چهره دیگر آن جنبه آخرتی. مثلاً تلاش جهت کسب معیشت خود و خانواده که یک عمل صد در صد دنیائی می‌باشد اگر با نیت معنوی و کسب رضایت خداوند هم باشد همان تلاش بدون هیچگونه تغییری یک عمل آخرتی هم می‌باشد. به همین دلیل از نظر قرآن ما هیچ عمل مجرد آخرتی نداریم که از کانال و بستر عمل دنیائی عبور نکند، حتی نماز و حج و...

می‌بینیم که قرآن در عرصه تبیین آن منافع ناس هم ذکر می‌کند که این منافع ناس همان منافع دنیائی می‌باشد، مثلاً در آیه ۲۵ همین سوره حدید - که از آیات مهم این سوره می‌باشد - می‌بینیم که وقتی از نقش آهن به عنوان سلاح در بستر تبیین استراتژی حرکت انبیاء مطرح می‌کند فوراً پس از بیان «... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ

آنچنانکه در مقدمه تفسیر این سوره مطرح کردیم این سوره در سال پنجم یا ششم هجری یعنی سخت‌ترین سال حیات نبوی و اجتماعی پیامبر اسلام و سال جنگ جندق سالی که تمام کفر و نفاق تصمیم به ریشه کن حرکت اسلام کردند و پیامبر اسلام بیش از ۲۴ لشکرکشی و جنگ داشت، آن هم نهضت و جنبشی که هنوز ارگان متمرکز دولت ندارد و به صورت مردمی هم به لحاظ تدارکاتی و مالی و هم به لحاظ نظامی و انتظامی و تامین نیرو و سرباز اداره می‌شود، لذا در این رابطه بود که سوره حدید که کامل‌ترین سوره مدنی قرآن می‌باشد به عنوان مرامنامه تشکیلاتی و حرکتی پیامبر اسلام نازل شد که در تند پیچ تاریخی حرکت اسلام نازل شده است و در خصوص اجزاء مرامنامه بود که مطرح کردیم که در تمامی مرامنامه‌ها در مقدمه به طرح تئوری جهان‌بینی فلسفی خود می‌پردازند و به همین دلیل در این سوره در ۶ آیه اول سوره حدید فلسفی‌ترین آیات توحید با ریتم و تم آیات و سوره‌های مکی که بیشتر ریتم حماسی دارد مطرح می‌شود و توسط ۶ آیه اول سوره حدید قرآن شکل کامل توحید فلسفی به نمایش می‌گذارد، بطوریکه از این بابت حتی سوره توحید که بنابه گفته پیامبر اسلام، خود به تنهایی ارزش یک سوم کل قرآن را دارد، به لحاظ مضمون فلسفی توحیدی توان برابری با ۶ آیه اول سوره حدید ندارد، چرا که پیامبر اسلام ناب‌ترین تجربه نبوی و باطنی و حرائی و فلسفی خود را در این ۶ آیه اول سوره حدید به نمایش گذاشته است طبیعی است که از بعد از طرح فلسفی توحید در مقدمه این مرامنامه، نوبت به دعوت و فراخوانی پیامبر اسلام می‌رسد که در دسته دوم آیات سوره حدید (آیات ۷ تا ۱۵) این فراخوانی به انجام می‌رسد که صد البته موضوع فراخوانی قرآن و پیامبر در این مرامنامه دعوت به انفاق مالی و جانی در مرحله قبل از فتح و پیروزی کامل و استقرار حرکت اسلام می‌باشد.

لذا در این رابطه است که قبل از اینکه به تفسیر دسته دوم آیات سوره حدید بپردازیم به این نکات توجه داشته باشیم:

۱ - رابطه دنیا و آخرت در دیسکورس قرآن و گفتمان پیامبر اسلام، یک رابطه طولی و زمانی نیست بلکه یک رابطه عرضی می‌باشد. به این ترتیب که برعکس آنچه که توسط اسلام فقاهتی یا اسلام روایتی یا اسلام کلامی گذشته مطرح شده و مطرح می‌شود از نظر قرآن رابطه دنیا و آخرت به این ترتیب نیست که حرکت عالم دارای دو فاز زمانی باشد، یک فاز اول دنیا نام داشته باشد وقتی که دنیا تمام شد نوبت به فاز دوم یا آخرت برسد، برعکس از نظر قرآن دنیا و آخرت در یک رابطه عرضی و دیالکتیکی قرار دارد یعنی مانند رابطه جنین و رحم با دنیای خارج می‌باشد. به این ترتیب که جنین در رحم مادر هر چند در رحم است اما هر حرکتی که انجام می‌دهد به همان اندازه که در رحم مادر انجام می‌دهد در جهان خارج هم در حال انجام است تنها تفاوت در این است که جنین خودش اطلاع ندارد که در رحم مادر در همین جهان



بَأْسٌ شَدِيدٌ...» به بیان و منافع «لِلنَّاسِ» می‌پردازد یعنی به این ترتیب است که قرآن می‌خواهد بگوید حتی اسلحه و آهن در استراتژی حرکت انبیاء به صورت یک منشور دو رویه می‌باشد یعنی در همان حالی که این اسلحه در عرصه استراتژی انبیاء ابراهیمی یک موضوع صد در صد آخرتی می‌باشد، در همان حال یک موضوع صد در صد دنیائی نیز می‌باشد.

«...فَإِنَّ الدُّنْيَا أَدْبِرَتْ وَ أَدْنَتْ بِوَدَاعٍ وَ إِنَّ الْأَخْرَةَ قَدْ أَقْبَلَتْ وَ أَسْرَفَتْ بِاطِّاعٍ...» - آگاه باشید که دنا و مستمرا و هر آن دنیا در حال رفتن و گذار می‌باشد و در همان آن با رفتن دنیا آخرت آن دنیا ظاهر می‌شود» (نهج البلاغه - خطبه ۲۸ - صبحی الصالح - ص ۷۱ - س ۵).

لذا در این رابطه است که در آیه ۷ سوره روم پس از اینکه به تبیین تضادهای دو ابر قدرت روم و ایران در آن زمان می‌پردازد و دنیائی‌ترین موضوع یعنی شکست روم از ایران و پیروزی آینده این روم شکست خورده در کمتر از ۹ سال پیش‌بینی می‌کند، فوراً به طرح یک اصل می‌پردازد و آن اینکه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» - اشکال این‌ها در این است که دنیانگر می‌باشند و همراه با دنیا در عمل و نگاه خود آخرت را نمی‌بینند» با نگاهی هر چند کیسولی و اجمالی به آیات قرآن این حقیقت روشن می‌شود که از نظر قرآن در رابطه با عمل آگاهانه انسان، دنیا و آخرت دو نوع نگاه و منظر می‌باشد و با این دید است که در آیات سوره حدید مشاهده می‌کنیم. در همان حالی که قرآن مسلمانان را ترغیب و تشویق به مبارزه و انفاق مالی برای پیشبرد امر مبارزه اسلام و پیامبر اسلام می‌کند، در همان زمان سخن از آخرت و «...جَنَّتْ تَجْرِي مِّنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» می‌کند که در این رابطه مفسرین را گیج کرده است که آیا واقعا قرآن دارد در باب قیامت و آخرت حرف می‌زند یا اینکه در باب همین دنیا و وضعیت مسلمانان پس از مرحله استقرار و فتح و فتوحات صحبت می‌کند؟

مثلاً به آیات ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ سوره حدید توجه کنید در این چهار آیه پس از آنکه در آیات ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مسلمانان را تشویق به شرکت در مبارزه و حرکت پروسه تکوین اسلام کرد فوراً پرده دیگری باز می‌کند و داستان دیالوگ بین زنان و مردان مومن و مبارز حرکت پیامبر با زنان و مردان منافق و کافر به حرکت پیامبر مطرح می‌کند که به صورت فونکسیون آن انفاق و عدم انفاق در حرکت پیامبر اسلام می‌باشد اینکه در آن زمان گروهی که با روشنائی آگاهی خود حرکت کرده‌اند و حرکت می‌کنند مشمول بشارت «جنات» می‌شوند و لذا آنانی که از این نور آگاهی محروم هستند به آن دسته که با نور آگاهی و ایمان خود حرکت می‌کنند، می‌گویند در فاز قبل ما و شما در یک صف بودیم چرا اینطور شده؟ حال از نور خود به ما بدهید و بعداً

قرآن وارد قضاوت می‌شود و می‌گوید دیگر در آن مرحله امکان وام گیری نور و آگاهی وجود ندارد. اصلاً آدم گیج می‌شود که قرآن که در آیه ۱۰ همین سوره حدید داشت زمان را به دو فاز قبل از فتح پیامبر و بعد از فتح پیامبر تقسیم می‌کرد حال در این آیات در باب چه مرحله زمانی صحبت می‌کند؟

این دیالوگ‌های بین مومنین و منافقین و کفار در کی انجام خواهد گرفت؟ آیا پس از فتح می‌باشد یا اینکه در صحرای قیامت؟ این تفکیک زمانی کار ما است، از نظر قرآن چنین تفکیکی صحیح نیست چراکه خود مرحله بعد از فتح پیامبر اسلام هم نسبت به مرحله قبل از فتح صورت آخرت دارد آنچنانکه آن قیامت کبری نسبت به این دنیای فعلی ما صورت آخرت دارد. بنابراین آخرت از نظر قرآن یک پروسس ذومراتب می‌باشد نه یک حادثه زمانی و طولی و توسط این گفتمان بود که بزرگترین پیامی که پیامبر اسلام می‌خواست به امت خود بیاموزد اینکه دنیا را جدی بگیرید نه مانند اسلام صوفیانه فردی بر طبل بی‌مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان بکوبید. پیامبر اسلام توسط این تبیین دنیا و آخرت می‌کوشد به امت خود بیاموزد، کسی که در دنیا روسیاه است در آخرت هم روسیاه است، کسی که در دنیا فقیر است در آخرت هم فقیر است، کسی که در دنیا کور است در آخرت هم کور است.

«من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى و اضل سبيلا - هر که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور خواهد بود و کورتر» (سوره اسراء - آیه ۷۲)

تا کی به انتظار قیامت توان نشست - برخی تا هزار قیامت به پاکنیم

۲ - دوران تاسیس و استقرار، دومین موضوعی است که در آیه ۱۰ سوره حدید با بیان «...لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» به تبیین آن می‌پردازد. تفکیک دو مرحله تاسیس و استقرار می‌باشد که قرآن خط تفکیک بین این دو مرحله در سال پنجم و ششم هجری با فتح مکه پیامبر اسلام اعلام می‌کند، نه آنچنانکه بعضی به غلط معتقدند مرز زمانی تفکیک این دو مرحله پنج قرن بدانند یعنی تا قرن پنجم دوران تاسیس و دوران مجاهدان بدانند و از قرآن پنجم دوران تاسیس و دوران فقها و صوفیان اعلام کند، برعکس در صورتی که در آیه ۱۰ سوره حدید، قرآن خط زمانی دوران تاسیس و دوران استقرار حرکت اسلام را محدود به زمان و عمر خود پیامبر اسلام می‌کند و از زمانی که پیامبر اسلام به فتح مکه دست پیدا می‌کند قرآن با نزول سوره نصر پایان دوره تاسیس و ورود به مرحله استقرار حرکت پیامبر اسلام را اعلام می‌کند.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ - وَرَأَيْتَ النَّاسَ



يُخْلَوْنَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا - فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِظْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

— به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است و بر انسان رحیم هم می‌باشد - ای پیامبر منتظر باش که دوران فتح و نصرت فرا می‌رسد - و تو خود خواهی دید که مردم گروه گروه به حرکت تو می‌پیوندند، لذا با شروع مرحله استقرار و مرحله پس از فتح ای پیامبر تو به بازشناسی دوباره خود پرداز و از انحرافات گذشته توبه و استغفار بکن چراکه خداوند توبه پذیر است.»

بنابراین با عنایت به اینکه شان نزول این سوره به همان سال‌های پنجم و ششم هجری برمی‌گردد - یعنی همزمان با نزول سوره حدید می‌باشد - به روشنی نشان می‌دهد که مرز زمانی فتح و قبل از فتح یا دوران تاسیس و استقرار از نظر قرآن، فتح مکه می‌باشد چراکه فتح مکه باعث گردید تا نقطه ثقل مدیریت تمامی جنگ‌های نظامی بر علیه حرکت اسلام و پیامبر متلاشی بشود و لذا از بعد فتح مکه تمامی جنگ‌های پیامبر صورت مستقیم با همان قوم و طائفه داشت و دیگر پیامبر با جنگ متحد دشمنان روبرو نشد و به همین دلیل بود که فتح مکه پایان دوران تاسیس و شروع دوران استقرار حرکت پیامبر اسلام بود. در همین رابطه در آیه ۱۰ سوره حدید مرحله زمانی نزول سوره حدید را دوران قبل از فتح یا دوران تاسیس اسلام اعلام می‌کند که برای فهم و تفسیر سوره حدید توجه به این دوران حرکت پیامبر اسلام حائز اهمیت می‌باشد، چراکه ما را مجبور می‌کند که برای فهم زمان خودمان جهت راهنمای عمل قرار دادن این سوره موظف بشویم که قبل از هر چیز تعیین کنیم که خود ما در این زمان در کدامین مرحله قرار داریم؟ آیا در مرحله تاسیس هستیم یا در مرحله استقرار؟

طبیعی است که آنچنانکه در آیه ۱۰ با بیان «وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى - الْبَيْتَةَ خَدَاوَنَدَ بِهٖ هَر دُو گَرُوهُ وَعَدَّ اِحْسَانَ مِی‌گُوید هَر دُو فَاز مِبارزَه دَارِی اِرزَش مِی‌بَاشَد، اَمَا اِرزَش مِبارزَه دَر مِرحلَه تاسِیس حَرکَت بَسِیَار حائِز اِهمِیت‌تَر از مِرحلَه اسْتِقْرار مِی‌بَاشَد. باری در این رابطه است که کل آیات سوره حدید مربوط به مرحله تاسیس حرکت می‌باشد نه مرحله استقرار. به این ترتیب است که درمی‌یابیم که تا زمانی که دشمن توان ضربه استراتژیک زدن به حرکت و جنبش را دارد، دوران تاسیس می‌باشد و از زمانی که دیگر دشمن نمی‌تواند به لحاظ فیزیکی و نظامی جنبش و حرکت را به صورت استراتژیک سرکوب بکند مرحله یا دوران استقرار آن حرکت فرا می‌رسد. پس آنچنانکه از نه آیه (آیه ۷ تا آیه ۱۵) دسته دوم سوره حدید فهم می‌شود در مرحله تاسیس جهاد تدارکاتی و مالی به عنوان مهم‌ترین امر مطرح می‌باشد، البته دلیل این امر هم آن است که به دلیل محدودیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جنبش، طبیعی است که بدون تامین لجستیکی و تدارکاتی مبارزه مستقیم جنبش دچار ضربه پذیری استراتژیک بشود

لذا در این رابطه است که در این ۹ آیه دسته دوم سوره حدید، قرآن و پیامبر تلاش می‌کند تا مسلمانان را به انجام انفاق تشویق بکند.

۳ - موضوع سومی که در رابطه با تفسیر ۹ آیه دسته دوم سوره حدید باید به آن توجه شود اینکه، همیشه در عرصه جنبش‌ها شجاعت در عمل، در گرو بصیره در نظر می‌باشد. به عبارت دیگر تا زمانی که ما نتوانیم در مرحله ترویج و تبلیغ نظری و تئوریک و ایدئولوژی حرکت در هواداران شفاف سازی کنیم و با آن هوادار یا سمپات حرکت را به مرحله آگاهی به تئوری برسانیم، نباید انتظار ایثار جانی و مالی از هوادار در راه حرکت داشته باشیم. پس در این رابطه است که مشاهده می‌کنیم که در سوره حدید عمیق‌ترین آیات توحید فلسفی که تبیین کننده جهان‌بینی حرکت پیامبر اسلام می‌باشد مطرح می‌شود. چرا؟! با توجه به شرایط تاریخی نزول این سوره، حرکت اسلام بیش از هر زمانی نیازمند به ایثار جانی و مالی دارد طبیعی است که برای انجام این مقصود پیامبر اسلام و قرآن باید پیروان این جنبش و حرکت را شارژ فکری و تئوریک بکند تا در این مرحله که مرحله تهییج مالی و جانی می‌باشد پاسخ مثبت از طرف امت دریافت بکند.

در همین رابطه است که در این سوره پس از تبیین جهان‌بینی توحید در ۶ آیه اول سوره، باز در آیه ۹ به تبیین و تبلیغ ایدئولوژی می‌پردازد و می‌فرماید «هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ - اوست خداوندی که آیات روشنگر خود را بر پیامبرش محمد نازل کرد تا جامعه و خود شما را از ظلمات فردی و اجتماعی و تاریخی به طرف روشنائی ببرد چراکه خوانند رؤف و رحیم است.»

۴ - چهارمین نکته‌ای که در رابطه با تفسیر ۹ آیه دسته دوم سوره حدید باید مورد توجه قرار گیرد، دینامیزم تکوین قرآن است که بر خلاف تورات، که نزول وحی بر موسی در طور سینا به صورت الواح آماده و دفعی و یک طرفه صورت گرفت، نزول وحی بر پیامبر اسلام نه تنها دفعی نبوده و مدت ۲۳ سال طول کشید، از آن مهم‌تر نزول وحی بر پیامبر اسلام پا به پای تکوین پراکسیس حرکت اسلام تکوین پیدا کرده است که این امر باعث تکوین هسته سخت دینامیزم تکوین اسلام شده است و همین دینامیزم تکوین بود که باعث تکوین دینامیزم اسلام تاریخی در چارچوب جهاد در اصول و فروع شده است، چراکه اگر پروسه نزول قرآن بر پیامبر اسلام مانند پروسه نزول تورات بر موسی خارج از چارچوب پراکسیس ۲۳ ساله اجتماعی و تاریخی پیامبر تکوین پیدا می‌کرد، قرآن بدل به یک سلسله آیات فقهی و اخلاقی و اعتقادی لایتغیر مانند تورات و انجیل می‌شد که دیگر مانند تورات و انجیل امکان تحول و تغییر در آن وجود نمی‌یافت.

بنابراین علت اینکه ما با خواندن ۹ آیه دسته دوم سوره حدید بیش از



مضمون خود آیات، می‌توانیم شرایط دردناک و استخوان سوز حاکم بر پیامبر اسلام و جامعه مسلمین سال پنجم و ششم هجری فهم کنیم، به خاطر همین دینامیزم تکوین آیات قرآن می‌باشد. حال با توجه به نکات فوق، می‌پردازیم به تفسیر آیات نه گانه (آیه ۵ تا ۱۵) سوره حدید.

«أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ...» از آنجائیکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم مخاطبین اولیه این آیه همان پیروان و مومنین به حرکت پیامبر اسلام که در طول ۱۸ سال (۱۳ سال در مکه و ۵ سال در مدینه) (قابل توجه است که این سوره به صورت یک جا در سال پنجم هجری در مدینه بر پیامبر اسلام نازل شده است) تلاش مکی و مدنی پیامبر اسلام جذب این حرکت شده‌اند، می‌باشند. از آنجائیکه تا سال نزول این آیه و این سوره یعنی سال پنجم هجری به جز شکنجه و فشار و محرومیت و دربردی، ایمان و پیوست به حرکت اسلام هیچ دستاورد دیگری برای هواداران و سمپات‌های عاطفی و مالی نداشت طبیعی است که این مخاطبین با ایمان و آگاهی به این حرکت جذب شده‌اند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه اگر مخاطبین این آیه همین مسلمانان عذاب و شکنجه کشیده ۱۸ سال حرکت اسلام و پیامبر می‌باشند، چرا در این آیه دوباره امر به ایمان آوردن آن‌ها می‌شود؟ در پاسخ به این سوال:

اولا باید بگوئیم که ایمان در قرآن یک امر ذومراتب می‌باشد نه یک رتبه و منزل و مقام ساکن و ثابت، لذا در این رابطه است که از نظر قرآن فرد مومن در بستر حرکت فردی و اجتماعی خود باید دائماً تلاش کند که به ایمان خود بیافزاید. حال در راستای عامل ایجاد ایمان است که امام علی می‌فرماید «و سنل عن الایمان فقال : الایمان معرفه بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان - از امام علی در باب ایمان پرسیدند فرمود ایمان شناختن قلبی و تبلیغ لسانی و عمل فیزیکی می‌باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۲۲۷ - ص ۵۰۸ - س ۸)؛ لذا امر کردن مومنین در این آیه به ایمان در حقیقت امر کردن به افرادی است که مرتبه‌ای از ایمان را دارند و باید در تلاش کسب مرتبه‌ای بالاتر از ایمان باشند.

ثانیا از آنجائیکه امر به انفاق که موضوع اصلی این سوره می‌باشد، لازمه انجام آن در آن شرایط سخت تاریخی جامعه مسلمانان نیازمند به ایمان بیشتری می‌باشد لذا در این آیه جهت بسترسازی در راه اجرای امر به انفاق توسط مسلمین و مومنین دستور به افزایش ایمان می‌کند. به عبارت دیگر در این آیه قرآن موضوع انفاق فی سبیل الله را توسط ایمان آن‌ها تعلیل می‌کند و ذکر «...مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ...» برای موضوع انفاق به خاطر این است که می‌خواهد موضوع انفاق در این آیه که اموال می‌باشد به صورت یک امر عاریتی تبیین کند، یعنی به مسلمین و مومنین بگوید که این مالی که امروز در دست شما است یک

امر جاویدان برای شما نمی‌باشد که دل به آن ببندید و خود را وابسته به آن بکنید، آنچنانکه از دیگران به ارث به شما رسیده است فردا اگر انفاق نکنید از شما به دیگران منتقل می‌شود، پس چه بهتر که شما این امر عاریتی با ایثار و انفاق در راه خداوند به یک امر جاویدان بدل کنید، پس مطمئن باشید که اگر ایمان خود را افزایش دهید و توسط آن ایمان افزایش یافته به انفاق در راه خداوند بپردازید، این انفاق شما به صورت اجر کبیری باقی خواهد ماند.

«وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ...» دوباره در این آیه با لحنی شدیدتر از آیه قبل، دعوت به ایمان به خدا و رسول می‌کند اما در این آیه به جای دعوت به انفاق آیه قبل، دعوت به ایمان به رب می‌کند که جایگزین شدن دعوت به ایمان به رب در این آیه به جای دعوت به انفاق آیه قبل، این سوال را مطرح می‌سازد که مگر ایمان به الله و رسولش خود ایمان به رب نمی‌باشد که در این آیه تاکید بر انجام آن شده است؟

در پاسخ به این سوال باید به آیات دو سوره فلق و ناس مراجعه کنیم که در هر دو سوره با آیه «رَبِّ الْفَلَقِ» و «رَبِّ النَّاسِ» سوره شروع می‌شود که صد البته طرح کلمه رب در این دو سوره به صورت تصادفی نمی‌باشد چراکه در آیه ۲۴ سوره نازعات هم قرآن اعلام خداوندگاری فرعون به قومش با کلمه رب مطرح می‌کند.

«فَحَشَرَ فَنَادَى - فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى - فرعون مردم را جمع کرد و خطاب به مردم گفت که من رب اعلى شما هستم» (سوره نازعات - آیات ۲۳ و ۲۴).

به همین دلیل ایمان به رب و پروردگار دلالت به ایمان به مدیریت مستمر پروردگار می‌کند که طبیعی است که چنین ایمانی مرتبه‌ای بالاتر از ایمان به الله و ایمان به رسول می‌باشد چراکه تنها با ایمان به الله به صورت رب است که انسان با جایگزین کردن خداوند به جای رب‌های قدرت، به جنگ با خداوندان زمینی درمی‌آید، ایمان به الله و رسولش در عرصه جهان‌بینی معنی پیدا می‌کند. در عرصه جامعه‌بینی و تاریخی‌بینی این ایمان به رب است که دارای فونکسیون مبارزه با آن‌ها می‌شود و گرنه آنچنانکه خود قرآن می‌گوید در عرصه جهان‌بینی، خود مشرکین و کفار هم به الله معتقد بودند، اختلاف بر سر الله در جامعه بود که به صورت رب تجلی می‌کند.

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» - اگر از این مشرکین سوال کنید که خالق این آسمان و زمین کیست در پاسخ به شما خواهند گفت که الله» (سوره لقمان - آیه ۲۵). ○

ادامه دارد