

۱۱ اردیبهشت ماه روز کارگر و ۱۲ اردیبهشت ماه روز معلم گرامی باد

بعثت پیامبر اسلام آخرین حلقه زنجیر نهضت تسلسلی ابراهیم خلیل، جهت «شورآیندن عقول توده‌ها» بر همه رهروان راه «آگاهی و آزادی و عدالت» خلق‌ها و مستضعفین زمین مبارک باد

بعثت رسید، بیدار شو

بعثت رسید. بیدار شو. بیدار شو
آمد ندای آسمان. بیدار شو. بیدار شو
خواهی بینی آشنا. بیدار شو. بیدار شو
مشنو تو هر مکر و فسون. خود پاره کن. تقلید کور
اندر حرای جان نشین. هجرت گزین با رهروان
لات و عزا حاکم شدند. تفسیر نمود و خلیل
بنگر که مستان می‌کشند. از گاو و خربت می‌کنند
مسجد شده دکان کین. قبر و زیارت جای دین
فقه و فقاقت حاکم است. ملا رئیس و صاحب است
خیز قیام قسط. کن چون مصطفی فریاد کن
ای خلق ایران در شب‌ایم. در جهل و ظلمت واقب‌ایم
ایام جهل است و ریا. دوران فقر و اختناق
ای خلق ایران. کوثری بر ناکثین طوفنده‌ای
ای خلق ایران. زمزمی بر مارقین موسی شدی
ای خلق ایران. رائدی بر خلق عالم شهادی
ای قاسطین بعثت رسید. صبح عدالت در دمید
ای ناکثین بعثت رسید. ایام آزادی رسید
ای مارقین بعثت رسید. جهل و خرفات ناپدید
خلق جهان تازه کن. چون مصطفی سازنده‌ای
معراج کن چون مصطفی. اسرا بکن چون مصطفی
تقلید و تکلیف کافری است. بر حق و ایمان می‌روی
آتش بزن بر جهل و ظلم. آگاه شو بر قسط و عدل
ای رهروان مصطفی. ای هم‌رهان مصطفی

هین رفت شب. بیدار شو. بیدار شو
آمد طیب درد ما. بیدار شو. بیدار شو
خواهی بدانی راه او. بیدار شو. بیدار شو
خواهی بر آشوبی بر آن. هشیار شو. هشیار شو
خواهی که غواصی کنی. پیشگام شو. پیشگام شو
آتش‌فروز بر سومنات. بیزار شو. بیزار شو
ملا و صوفی خود بت‌اند. آگاه شو. آگاه شو
باور نمی‌داری مرا. بیدار شو. بیدار شو
باور نمی‌داری مرا. آگاه شو. آگاه شو
بر عدل و آزادی بخند. فریاد شو. فریاد شو
غاسق شده حاکم به ما. آگاه شو. آگاه شو
بر قاسطین شوری همی. فریاد شو. فریاد شو
چون کاوه و آرش شدی. پیکار شو. پیکار شو
بر سامری شوریده‌ای. آگاه شو. آگاه شو
دنیای ظالم را بسوز. هشیار شو. هشیار شو
فارغ شده دوران تو. آگاه شو. آگاه شو
صبح عدالت بر دمید. هشیار شو. هشیار شو
دوران آگاهی رسید. آگاه شو. آگاه شو
هم عاملی. هم صاحبی. بیدار شو. بیدار شو
جاعل شدی جای خدا هشیار شو. هشیار شو
مؤمن نه‌ای بر این سخن. بیدار شو. بیدار شو
مقسط توئی. قاسط نه‌ای. فریاد شو. فریاد شو
انسان توئی. رهبر توئی. رائد توئی. قائد توئی. ناظر توئی. شاهد توئی. دریا شو. دریا شو

- پیش به سوی همگرایی... (سر مقاله)
- جنبش زنان در مسیر رهایی ۱
- میلاد امام علی و امام حسین ۱
- انتخابات دولت دوازدهم ۲
- پرسش و پاسخ دهم ۵
- جنبش کارگری در برابر دو آوردگاه ۴
- جنبش حاشیه نشینان ایران ۱
- جنبش دانشجویی، پیشرو؟ پیشگام؟... ۵
- کارنامه سیاسی هاشمی فسجنانی ۳
- درس هائی از تاریخ ۲۶
- آزادی و دموکراسی ۳۳
- مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۵
- شریعتی در آئینه اقبال ۲۱
- اقبال «پیام - آوری»... ۱۰
- بعثت شناسی ۳۵
- درس هائی از نهج البلاغه ۴
- تفسیر سوره فجر ۱

پیش به سوی «ایجاد همگرایی»

بخش‌های مختلف اردوگاه بزرگ «جنبش مستضعفین ایران»

توسط شعار استراتژیک «نان و آزادی»

مؤلفه «آزادی» در سرتیتر و شعار فوق، دلالت بر مبارزه تاریخی استبدادستیز سیاسی و آزادی‌خواهانه بشر دارد.

بد نیست که در اینجا به این نکته اشاره داشته باشیم که وجه مشترک دو مؤلفه مبارزه «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر از زمان تکوین آن تاکنون، «مبارزه با تراکم قدرت، در سه شکل قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، در قطب حاکمه یا بالایی‌های قدرت بوده است». چراکه پیدایش تاریخی طبقه حاکمه در عرصه سه پروسس انحرافی «استثمار و استبداد و استثمار» از آغاز «مولود تراکم قدرت سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی بوده است». پر واضح است که به لحاظ آسیب‌شناسی، مبارزه تاریخی دو مؤلفه‌ای «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر، بزرگترین آفتی که این مبارزه دو مؤلفه‌ای ارگانیک و ساختاری بشر تهدید کرده است، همان «برخورد تک مؤلفه‌ای، یا مکانیکی با یکی از این دو مؤلفه پیکار دو گانه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه بوده است».

بطوریکه در این رابطه می‌توان دوری کرد که در زمانی که بشر به علت تشخیص «اولویت مبارزه ضد استثماری» در عرصه پیکار طبقاتی تاریخی خود، اقدام به مبارزه عدالت‌طلبانه می‌کرده است، مبارزه آزادی‌خواهانه یا ضد استبدادی‌اش نادیده می‌گرفته است. آنچنانکه بالعکس، در شرایطی که با تشخیص «اولویت مبارزه ضد استبدادی» تحت شعار آزادی‌خواهانه، به مبارزه طبقاتی می‌پرداخته است، مبارزه ضد استثماری خود را نادیده می‌گرفته است؛ که من حیث المجموع این امر باعث شده است تا در عرصه مبارزه طبقاتی و تاریخی، بشر نتواند همزمان دو مؤلفه «قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی» و بالطبع مؤلفه سوم قدرت، یعنی قدرت معرفتی حاکم

از زمانیکه «تاریخ بشر در بستر مبارزه طبقاتی تکوین و سیلان پیدا کرده است» الی الان، تمامی پیکار و مبارزه طبقاتی مستضعفین تاریخی بشر (نه مستضعفین تحمیلی و تعریفی و موردی غیر تاریخی) اعم از مستضعفین استثمارزده اقتصادی، یا مستضعفین استبدادزده سیاسی، یا مستضعفین استثمارزده معرفتی، توسط اصحاب سه مؤلفه زر و زور و تزویر قدرت حاکم، حول دو محور «اقتصادی عدالت‌خواهانه و سیاسی آزادی‌خواهانه» نمود پیدا کرده است.

پر پیداست که مبارزه ضد استثماری، پیکار قدرت ستیز بشر، در چارچوب همان مبارزه دو مؤلفه‌ای «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر شکل گرفته است و هرگز در تاریخ گذشته بشر، مبارزه ضد استثماری، صورتی مجرد و منفرد نداشته است، بلکه پیوسته در عرصه «مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» مادیت پیدا کرده است، چراکه مبارزه ضد استثماری مجرد (یعنی خارج از چارچوب مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه)، باعث سکتاریست و گرفتار شدن این مبارزه در حصار نخبه گرایی (یا فارغ از توده‌ها) می‌شود.

یادمان باشد که برعکس نخبه‌های جامعه بشر (که می‌توانند در عرصه ذهنی به صورت «مجرد» مبارزه نظری بکنند)، توده‌های هر جامعه‌ای تنها در «بستر زندگی عادی و روزمره خودشان، بر محور مطالبات بی‌واسطه است که می‌توانند دست به مبارزه با اصحاب سه مؤلفه‌ای قدرت بزنند»؛ و همین خودویژگی مبارزه توده‌ها باعث گردیده است تا پانینی‌های جامعه توسط مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه خود، به مبارزه ضد استثماری با صاحبان قدرت معرفت حاکم یا مؤلفه تزویر قدرت، بپردازند؛ و همین امر باعث گردیده است که گرچه به لحاظ هیرارشی هرمی و ساختاری، مستضعفین تاریخی به سه بخش مستضعفین استثمارزده اقتصادی و مستضعفین استبدادزده سیاسی و مستضعفین استثمارزده معرفتی، قابل تقسیم می‌باشند، در عرصه مبارزه پیکار تاریخی آنها، تنها به دو مبارزه «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» قابل تعریف و تقسیم می‌باشند، که نماد مبارزه ضد استثماری یا اقتصادی، یا عدالت‌طلبانه بشر از آغاز تاریخ الی یومنا هذا، در شعار «نان» تبلور یافته (که پیامبر اسلام در تجلیل این شعار فرمود: «الهم بارکنا للخبز - خداوندا نان را بر ما مبارک گردان») و آنچنان که نماد مبارزه ضد استبدادی یا سیاسی یا آزادی‌خواهانه بشر، از آغاز الی الان در شعار «آزادی» تجلی پیدا کرده است.

بنابر این مقصود ما از عنوان شعار استراتژیک دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» (به صورت سرتیتر یا سرمقاله این شماره نشر مستضعفین، به عنوان «ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگام مستضعفین ایران») این است که، در خصوص مؤلفه «نان» اشاره ما در این شعار، «همان مبارزه عدالت‌خواهانه بشر از آغاز تاریخ تاکنون می‌کند»، آنچنانکه،



را به چالش بکشد؛ که خروجی نهائی این امر آن شده است تا در تحلیل نهائی، تمامی پیکار طبقاتی گذشته بشر در فرایندهای مختلف ضد استثمار و ضد استبداد و ضد استعماری، الی یومنا هذا، به شکست بیانجامد.

آنچنانکه همین قصه و داستان در تاریخ ۱۵۰ ساله سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم (تا زمان فروپاشی سوسیالیست دولتی در دهه آخر قرن بیستم)، در عرصه مبارزه تک مؤلفه‌ای عدالت‌خواهانه و همچنین در تاریخ ۲۵۰ ساله لیبرالیسم ستیزمگر و لیبرالیسم رام یا نئولیبرالیست‌های اروپا (در اشکال مختلف لیبرالیسم اقتصادی آدام اسمیتی تا کینزی آن و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی در مغرب زمین)، در چارچوب مبارزه تک مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه بشر، قابل راست آزمائی می‌باشد. البته خود این ناکامی بشر در عرصه پیکار طبقاتی سه مؤلفه با قدرت حاکم، مولود آن بوده است که بشر در عرصه مبارزه عدالت‌طلبانه یا ضد استثمار - طبقاتی خود، زمانیکه قطب اقتصادی حاکمه را به چالش می‌گرفته است «آزادی یا مبارزه ضد استبداد» خود را وجه المصالحه (جهت دستیابی) به عدالت اقتصادی قرار می‌داده است. آنچنانکه بالعکس، در عرصه مبارزه آزادی‌خواهانه خود، عدالت اقتصادی یا «نان» را وجه المصالحه (جهت دستیابی) به آزادی قرار می‌گرفته است. در نتیجه خروجی نهائی مبارزه تاریخی و طبقاتی تک مؤلفه‌ای بشر این گردیده است تا کماکان، بشر در عرصه پیکار طبقاتی خود، امروز هم از «عدالت اقتصادی یا نان» محروم باشد و هم از «دموکراسی یا آزادی».

علی‌ایحال، در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد، تنها زمانی بشر می‌تواند به «نان یا سوسیالیسم» دست پیدا کند که همگام و همگام با شعار «نان و سوسیالیسم» توانسته باشد، «آزادی و دموکراسی» را به عنوان پیکار طبقاتی در دستور کار خود قرار داده باشد. به عبارت دیگر «آنچنانکه نان بی آزادی برای بشر بی معنا و دست نیافتنی می‌باشد، آزادی بی نان، دروغ بزرگی است که تنها سرمایه‌داری و لیبرالیسم ستیزه‌گر و نئولیبرالیسم رام اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و معرفتی و اجتماعی می‌توانند، مدعیان باشند.»

علیهذا، در این رابطه است که نخستین شعاری که بر سر در معبد مکتب معلم کبیرمان شریعتی نوشته است، همین «پیوند شعار نان با آزادی توسط مبارزه ضد استثمار و ضد استبداد و ضد استعماری با سه مؤلفه زر و زور و تزویر قدرت حاکم می‌باشد، چرا که خود او در این رابطه در می‌گوید:

«در آن پانصد شب تنهایی (دوران انفرادی. بند شش. طبقه سوم. کمیته مشترک ساواک رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی) نمی‌دام شنبی یا روزی

خواب می‌دیدم: که در حسینییه ارشاد در حال کنفرانس و سخنرانی بودم. ناگاه یکی از دانشجویان برخاست و خطاب به من گفت: استاد اینهمه از زندگی گفتید اما برای یکبار زندگی را تعریف نکردی؟ در عالم خواب آنچنان برای او زندگی را تعریف کردم که در عالم بیداری. هرچه بیشتر به آن می‌اندیشتم، بیشتر به آن ایمان پیدا می‌کنم. گفتم بنویسید: زندگی عبارت است از «نان - آزادی - فرهنگ - ایمان - دوست داشتن» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۵۰).

و در جای دیگر شریعتی در رابطه با پیوند بین «نان و آزادی» یا مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه بشر می‌گوید:

«در این راه. رهبرم علی (نماد مبارزه عدالت‌طلبانه) و پیشوایم مصدق (نماد مبارزه آزادی‌خواهانه) است. مرد آزاد. مردی که ۷۰ سال برای آزادی نالید.»

همچنین او در این رابطه در جای دیگر، م. آ - ج ۳۵ - ص ۵۴۹ می‌گوید:

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

آنچنانکه باز او در م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۸۱ می‌گوید:

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابانه محال است. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج 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 ساخت.»

و یا این خود شریعتی است که در آن رابطه می‌گوید::

«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 (یا عرفان فردی) در زندگی خلق. جانشین نان می‌کنند. فریبکارانند که نام فریب‌شان را زهد (یا عرفان) گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند. معاد (یا عرفان و اخلاق) ندارند» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۲۶۶).

همچنین او، در (م. آ - ج ۳۵ - ص ۲۲۸) در وصف مقایسه بین لیبرالیسم و سوسیالیسم دولتی و فاشیسم و دموکراسی سوسیالیستی خود می‌گوید:

«سرمایه‌داری و لیبرالیسم می‌گوید: برادر حرفت را خودت بزنی. 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 بزنی. اما ما می‌گوئیم: نانت را خودت



بخور. حرفت را هم خودت بزنی. 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 سرمشوق گیری.»

و به همین ترتیب او در (م. آ - ج ۱ - ص ۲۵۵) می‌گوید:

«ایمان در دل من عبارت است از سیر صعودی که پس از رسیدن به بام عدالت اقتصادی. به معنای علمی کلمه و آزادی انسان به معنای غیر بورژوازی آن. در زندگی آدمی آغاز می‌شود.»

بنابراین در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که شریعتی در تبیین «دموکراسی سوسیالیستی خود» (نه سوسیال دموکراسی پورژوایی اروپائی) «نان برای آزادی می‌خواست و آزادی برای نان» چراکه در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی شریعتی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری مغرب زمین)، رابطه دموکراسی و سوسیالیست یک رابطه دو طرفه و دیالکتیکی می‌باشد. در نتیجه، در این رابطه است که یکی از «رسالت‌های نظری و عملی پیشگامان مستضعفین ایران» در عرصه پیکار طبقاتی اردوگاه نیروی کار یا جنبش مستضعفین جامعه امروز ایران (بر محور جنبش مطالباتی بی‌واسطه آنها)، اعم از جنبش کارگران و زحمتکشان شهر و روستا و جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش معلمان و جنبش مزدبگیران و جنبش زنان و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره ایران که در شرایط فعلی جامعه امروز ایران، «اردوگاه مستضعفین ایران را تشکیل می‌دهند» در راستای همگرایی بخش‌های مختلف این اردوگاه مستضعفین جامعه امروز ایران، اعم از نیروهانی که در اقتصاد بحران‌زده و جامعه استبدادزده امروز ایران «توان فروش نیروی کار خود را دارند» (مانند ۱۳ میلیون کارگر و دو میلیون معلم و ۵ میلیون مزدبگیر دولتی و خصوصی و غیره) و یا «نیروهانی که توان فروش نیروی کار خود را ندارند» (مانند ۱۸ میلیون حاشیه‌نشینان شهرهای بزرگ ایران از دستفروشان، کولبران، کارتن‌خواب و گورخواب گرفته تا لشکر ۱۵ میلیون بیکار امروز جامعه ایران) این است که نگذارند تا شعار «نان و آزادی یا سوسیالیسم و دموکراسی»، از هم جدا بشوند.

چراکه تنها عاملی که امروز می‌تواند در اردوگاه مستضعفین جامعه ایران تفرقه و تشتت ایجاد نماید و عامل شکست تمامی جنبش‌های متکثر و متعدد جامعه امروز ایران بشود، «تکیه مکانیکی کردن بر یکی از دو مؤلفه شعارهای استراتژیک نان و آزادی یا سوسیالیسم و دموکراسی یا توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی است». همان آفتی که در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، باعث پراکندگی در اردوگاه مستضعفین جامعه ایران و منفرد شدن طبقه کارگر ایران و رویارویی ۱۸ میلیون حاشیه‌نشینان شهری با ۱۳ میلیون کارگران طبقه کارگر ایران و رهبری جنبش اجتماعی بر جنبش‌های کارگران و

معلمان و مزدبگیران ایران، شده است.

لذا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط تندپیچ تاریخ امروز ایران، تنها توسط «پیوند شعار، نان و آزادی» است که می‌تواند:

اولاً در این شرایط خودبیزه «بین دو شاخه بزرگ اردوگاه جنبش مستضعفین امروز جامعه ایران، یعنی شاخه «نیروی‌هائی که می‌توانند نیروی کار خود را به فروش برسانند» (طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا و مزدبگیران)، با شاخه «نیروهائی از اردوگاه مستضعفین ایران (که به علت محرومیت مضاعف)، نمی‌توانند نیروی کار خود را بفروش برسانند» (۱۸ میلیون حاشیه‌نشین شهری و ارتش ۱۵ میلیونی بیکاران که به علت اقتصاد رکودزده و بحرانی و رانتی و نفتی سرمایه‌داری وابسته امروز ایران) پیوند ایجاد نمایند.

ثانیاً شرایط جهت پیوند جنبش‌های نیروی کار ایران، اعم از کارگران و معلمان و مزدبگیران و بازنشستگان فراهم سازند.

ثالثاً با سازماندهی نیروی کار جامعه ایران، اعم از کارگران تولیدی و توزیعی و خدماتی و معلمان و بازنشستگان، شرایط جهت «حضور و هژمونی غایب بزرگ، یعنی جنبش طبقه کارگر ایران» فراهم سازند. رابعاً امکان سازماندهی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بر محور مطالبات بی‌واسطه خود، فراهم کنند.

خامساً شرایط جهت «ایجاد تشکیلات مستقل و فراگیر و سراسری» گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران فراهم نمایند.

سادساً با تاسی از شعار ابوالقاسم لاهوتی «چاره رنجبران، وحدت و تشکیلات است» امکان وحدت سراسری تشکیلاتی در اردوگاه بزرگ جنبش مستضعفان ایران فراهم کنند.

ثامناً شرایط جهت حضور سازمان یافته گروه‌های مختلف اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی، در راستای اعتلای جنبش مطالباتی مشترک خود، بر محور مطالبات بی‌واسطه اقتصادی و حقوقی و سیاسی و اجتماعی و غیره، فراهم کنند.

فراموش نکنیم که آنچنانکه جامعه بزرگ ایران در جریان نهضت مقاومت ملی در عرصه ملی کردن صنعت نفت ایران (در اواخر دوم دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ تا کودتای سیاه ۲۸ مرداد ۳۲)، تجربه کرده است، بزرگترین عامل موفقیت دکتر محمد مصدق، در راستای مبارزه رهائی‌بخش با امپریالیسم انگلیس و ملی کردن صنعت نفت ایران، «قدرت بسیج‌گری شعار ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق بود». بطوریکه اگر بگوئیم که رمز موفقیت نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق، تنها در شعار ملی کردن صنعت نفت او نهفته بوده است، دآوری خطائی نکرده‌ایم. چراکه در آن شرایط تندپیچ تاریخ ایران، تنها این شعار ملی کردن صنعت نفت ایران دکتر محمد مصدق



بود که «توان بسیج‌گری تمام اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در آن شرایط ویژه تاریخی ایران را داشت.»

به همین دلیل بود که مصدق در زیر چتر شعار ملی کردن صنعت نفت ایران توانست، علاوه بر اینکه امپریالیسم انگلیس را به زانو درآورد و دربار پهلوی دوم را در موضع ناچاری تسلیم در برابر شعار ملی کردن صنعت نفت ایران قرار دهد و بین اردوگاه ارتجاع مذهبی به رهبری ابوالقاسم کاشانی و بروجرودی، شکاف و تفرقه بیاندازد (آنچنانکه تا سال ۵۹ خمینی با اعلام: «کافر بودن مصدق و مرتد خواندن جبهه ملی»، در رابطه با موضوع نقد لایحه قصاص سید محمد بهشتی، به ادامه جنگ جبهه ارتجاع مذهبی با مصدق مهر تائید نهاد)، حتی جنبش کمونیستی داخل ایران، تحت رهبری حزب توده، به انزوا و بن‌بست و شکست کشانید.

لذا بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «تعیین شعار برای ایجاد اتحاد و تشکل در اردوگاه بزرگ مستضعفین امروز جامعه ایران، جهت بسیج‌گری آنها، می‌تواند نقش استراتژیک داشته باشد». بطوریکه اگر بگوئیم بدون شعار استراتژیکی (که امکان بسیج‌گری اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران داشته باشد)، در این شرایط تندپیچ تاریخ جامعه ایران، امکان اتحاد و تشکل در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران وجود ندارد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

باری به همین دلیل، در این شرایط، «تنها شعار نان و آزادی است که می‌تواند به صورت مشخص و کنکری، جنبش مطالباتی بر محور مطالبات بی‌واسطه مردم ایران، به صورت فراگیر و سازماندهی شده و سراسری در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران شکل بدهد و روندی رو به اعتلا پیدا کند». فراموش نکنیم که «علت شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات دولتی دوم خرداد ۷۶، یا دولت هفتم و هشتم تحت هژمونی سید محمد خاتمی این بود که این جنبش، در پای شعار توسعه سیاسی، توسعه اقتصادی را قربانی کرد و همین قربانی کردن «توسعه اقتصادی» در پای «توسعه سیاسی» بود که علاوه بر اینکه، او در عرصه پروژه توسعه سیاسی شکست خورد، خود شکست پروژه توسعه اقتصادی، دولت هفتم و هشتم سید محمد خاتمی، عامل رشد نجومی حاشیه‌نشینان شهری تا مرز ۱۸ میلیون شد، بطوریکه این رشد نجومی ۱۸ میلیون نفری حاشیه‌نشینان شهری بود که بسترساز ظهور هیولای پوپولیسم سنیزمگر و غارتگر، دولت نهم و دهم تحت حمایت، راست پادگانی با هژمونی سپاه شد. چراکه پوپولیسم سنیزمگر و غارتگر دولت نهم و دهم، در انتخابات خرداد ۸۴ با حمایت راست پادگانی تحت هژمونی سپاه توانست بر دوش ۱۸ میلیون حاشیه‌نشین شهری سوار بشود و وارد ساختمان پاستور گردد.

بنابراین «تکیه یک جانبه جنبش به اصطلاح اصلاحات دوم خرداد ۷۶،

تحت هژمونی دولت هفتم و هشتم بر توسعه سیاسی و شعار آزادی و فراموش کردن توسعه اقتصادی یا شعار نان، عامل اصلی شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات حکومتی دوم خرداد ۷۶ گردید». چراکه تکیه یک جانبه بر آزادی، یا نان، راهی جز قربانی شدن هر دو آنها باقی نمی‌گذارد. آنچنانکه دیدیم، سیدمحمد خاتمی در پایان دولت هشتم در زمان تحویل ساختمان پاستور به پوپولیسم سنیزمگر و غارتگر، با چشمان گریان گفت: «من در حاکمیت. جز یک نادرکارتچی بیشتر نبودم». البته همین خلاء و شکاف و خندق بین نان و آزادی، در جریان جنبش سبز در سال ۸۸ هم وجود داشت که عامل اصلی شکست این جنبش گردید، چراکه هر چند هژمونی جنبش سبز در سال ۸۸ بالاخره شعار تحول ساختار سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی مطرح کرد، به علت اینکه هژمونی جنبش سبز، هیچگونه برنامه‌ای جهت توسعه اقتصادی نداشت و تمامی ادعای اقتصادی او بازگشت به دوران طلایی دهه ۶۰ خمینی بود، همین خلاء برنامه اقتصادی جنبش سبز عامل غیبت بزرگ اردوگاه نیروی کار، تحت هژمونی طبقه کارگر و بسترساز اصلی شکست جنبش سبز در سال ۸۸ گردید.

بی شک اگر هژمونی جنبش سبز در سال ۸۸ می‌توانست به موازات طرح شعار و برنامه برای تغییر و توسعه سیاسی در جامعه ایران، در عرصه توسعه اقتصادی دارای برنامه مشخص و تغییر دهنده‌ای باشد و توسط آن شعار نان را با آزادی پیوند دهد، به سبب حضور غایب بزرگ که همان جنبش زحمتکشان و نیروی کار ایرانی بود، به راحتی مانند سال ۵۷ می‌توانستند حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به تسلیم، در برابر خواسته‌های سیاسی و اقتصادی خود بکنند؛ و یا حداقل قدرت چانه‌زنی خود را در برابر مقابله با انجام کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ بالا ببرند؛ و به همین دلیل است که می‌توانیم داوری کنیم که «علت اصلی شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات حکومتی دوم خرداد ۷۶ و جنبش سبز سال ۸۸ همین تکیه مکانیکی و یکجانبه کردن بر توسعه سیاسی، جدای از توسعه اقتصادی بوده است.»

پس در این شرایط حساس و تند پیچ تاریخ جامعه ایران، می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که این تنها شعار دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» است که می‌تواند فونکسیون بسیج‌گری، در عرصه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، جهت همگرایی شاخه‌های مختلف این اردوگاه داشته باشد. ☀

پایان



«جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»

مکانیکی آزادی‌های اجتماعی جدای از آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی برای زنان ایران، بستر ساز انحراف جنبش مطالباتی زنان ایران می‌گردد؟

سؤال هشتم: چرا در چارچوب تبیین هیرارشیک مؤلفه‌های اجتماعی و سیاسی حقوق زنان ایران، دستیابی به آزادی‌های مدنی، مقدم و لازمه دستیابی به آزادی‌های سیاسی، زنان ایران می‌باشد؟

سؤال نهم: چرا در چارچوب تبیین هیرارشیک مؤلفه‌های تبعیض اقتصادی حاکم بر زنان ایران، «مبارزه با فقر» زنان ایران، باید در چارچوب مبارزه با «نابرابری‌های» حاکم بر زنان ایران صورت بگیرد؟ به عبارت دیگر، آیا در عرصه تبیین هیرارشیک مؤلفه‌های تبعیض اقتصادی زنان ایران، «نابرابری بر فقر غلبه دارد، یا فقر بر نابرابری؟» فراموش نکنیم که در رویکرد «دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی» (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری بعد از جنگ دوم جهانی مغرب زمین) جوهر دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی (به عنوان یک نظام اجتماعی، نه شکل حکومتی) مبارزه دو مؤلفه‌ای با:

۱ - نابرابری،

۲ - فقر، مشخص می‌سازد؛ و در همین رابطه است که در این رویکرد، آنچنانکه فقر به دو مؤلفه، فقر اقتصادی و فقر فرهنگی تقسیم می‌شوند، نابرابری به مؤلفه‌های:

۱ - نابرابری‌های قضایی و حقوقی،

۲ - نابرابری‌های سیاسی،

۳ - نابرابری‌های مدنی،

۴ - نابرابری‌های اقتصادی،

۵ - نابرابری‌های اجتماعی، تقسیم می‌گردند.

بنابراین در این رابطه است که شعار دو مؤلفه‌ای

جهت تجهیز ذهن مخاطب، مقدمتا با طرح چند سؤال به تحلیل و تبیین و آسیب‌شناسی جنبش زنان ایران می‌پردازیم.

سؤال اول: همان سوالی است که قبلاً در «نشر مستضعفین، ارگان عقیدتی - سیاسی، جنبش پیشگام مستضعفین ایران» در باب جنبش دانشجویان ایران مطرح کردیم و آن اینکه، آیا جنبش زنان ایران یک جنبش پیشرو است، یا برعکس یک جنبش پیشگام، یا آنچنانکه در چهل سال (از شهریور ۲۰ تا بهمن ۵۷) شاهد بودیم، یک جنبش پیشاهنگ است؟

سؤال دوم: اگر باور به «پیشرو بودن، جنبش زنان ایران داریم»، چرا این جنبش در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به عنوان خاگریز اول، مورد حملات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری رژیم مطلقه فقهاتی قرار گرفته است؟

سؤال سوم: چرا در مقایسه، انقلاب مشروطیت با انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ یک انقلاب زنانه‌تر می‌باشد و نقش زنان در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ پر رنگ‌تر از نقش مردان بوده است؟

سؤال چهارم: چرا طرح شعار «تساوی حقوق زن و مرد» توسط جنبش مطالباتی و جنبش زنان ایران، در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی (از بهمن ماه ۵۷ الی الان)، در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بمثابة نفی رویکرد نظری فقهاتی و ولایتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است؟ و در این رابطه، در ۳۸ سال گذشته «تنها سنگری که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم حاضر به حداقل عقب‌نشینی در برابر آن نشده است، همین سنگر آپارتاید یا تبعیض جنسیتی بوده است؟

سؤال پنجم: چرا در برابر مؤلفه‌های مختلف تبعیض اقتصادی و تبعیض اجتماعی و تبعیض سیاسی، حقوق زنان ایران توسط رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ گذشته، «تبعیض حقوقی، یا آپارتاید جنسیتی زنان، نقش کلیدی دارد» و تا زمانیکه این ستم مضاعف از دوش زنان ایران برداشته نشود، «امکان رهائی از ستم تبعیض اقتصادی و تبعیض سیاسی و تبعیض مدنی و تبعیض قضایی و تبعیض اجتماعی»، برای زنان ایران وجود ندارد؟

سؤال ششم: چرا کلید واژه تحقق دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی به عنوان یک «نظام اجتماعی» (نه یک شکل حکومتی) در جامعه ایران، تحقق تساوی حقوق زن و مرد، یا نفی آپارتاید جنسیتی زنان ایران است؟

سؤال هفتم: چرا در چارچوب «مبارزه با ستم آپارتاید یا تبعیض جنسیتی» تحمیل شده بر زنان ایران در لوای شعار «تساوی حقوق زن و مرد، آزادی‌های اجتماعی زنان ایران، باید در کادر آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی زنان ایران، مطالبه شود» و طرح



مالیات هم ندارند، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن ندارند؟» قابل ذکر است که از نظر جان استوارت میل، «کسانی که سواد ندارند و کسانی که مالیات نمی‌پردازند، حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن هم ندارند» و طنز تاریخ اینجا است که امروز، در آمریکا یعنی بزرگترین دژ لیبرال دموکراسی و کاپیتالیسم جهان، کسی وارد کاخ سفید شده است (ترامپ) که به عنوان بزرگترین سرمایه‌دار آمریکا، از سال ۲۰۰۷ تا کنون مالیات پرداخت نکرده است.

سؤال یازدهم: چرا جنبش زنان ایران، در قیاس با جنبش دانشجویان و جنبش کارگران و جنبش معلمان ایران، به لحاظ تشکل یابی و سازمان‌گری و استقلال تشکیلاتی، در فازی مؤخر بر جنبش‌های دیگر جامعه امروز ایران قرار دارند؟

سؤال دوازدهم: چرا در چارچوب مبارزه نظری و عملی جهت نفی آپارتاید جنسیتی زنان ایران، ما موظفیم ابتدا به تبیین «زن به عنوان یک انسان» در برابر «مرد به عنوان یک انسان»، پردازیم؟

قابل ذکر است که تا زمانیکه ما بر این باور فلسفی دست پیدا نکنیم که «زن فی نفسه، مانند مرد یک انسان است» هرگز نخواهیم توانست در مبارزه با آپارتاید جنسیتی رژیم مطلقه فقهاتی، توسط شعار تساوی حقوق زن و مرد موفق شویم. فراموش نکنیم که آبشخور تمام تبعیضات نظری و عملی اسلام فقهاتی شیعه و سنی، در طول بیش از هزار سال گذشته عمر آن، چه در عرصه فلسفی و چه در عرصه کلام و چه در عرصه فقهی «تبیین فلسفی زن، خارج از چارچوب فلسفی انسان و مرد می‌باشد»؛ یعنی آنچنانکه ملاصدرا و ملاهادی سبزواری مدعی هستند «اصلاً زن، فی نفسه یک حیوان می‌باشد که خداوند جهت تولید نسل، در اختیار مردان قرار داده است.»

طبیعی است که این رویکرد تبیینی و فلسفی به زن، تعیین کننده زیرساخت تمامی تبعیضات حقوقی و فقهی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و مدنی بر زن در اسلام فقهاتی شیعه و سنی می‌باشد؛ و لذا تا زمانیکه این رویکرد فلسفی یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی به خلقت زن، استحاله نظری و فلسفی نگردد، هر گونه برخورد نظری در راستای تساوی حقوق زن مرد، سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد؛ زیرا به همین دلیل بود که حتی مدرس هنگامیکه در مجلس، صحبت از تساوی حقوق سیاسی زن و مرد شد و صحبت از حق رأی دادن زنان ایرانی گردید، در برابر این رویکرد اعلام کرد که خطرناکترین نظریه ضد اسلامی مطرح شده است.

باز در همین رابطه بود که بروجردی در دهه بیست پس از اینکه

محوری دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی، یعنی شعار «نان و آزادی» در پاسخ به دو شکاف بزرگ «فقر و نابرابری» تنظیم یافته است. به این ترتیب که شعار «نان، در برابر شکاف فقر می‌باشد»، آنچنانکه شعار «آزادی در برابر شکاف نابرابری قرار دارد». به همین دلیل است که می‌توانیم دآوری کنیم که در رویکرد «دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی» (نه سوسیال دموکراسی بعد از جنگ بین‌الملل دوم مغرب زمین که جوهر سرمایه‌داری دارد) «فقر» غیر از «نابرابری» است و «نابرابری بستر ساز فقر می‌باشد، نه فقر بستر ساز نابرابری»؛ و «مبارزه با نابرابری‌ها، ارجحیت و اولویت دارد، بر مبارزه با فقر.»

هر چند که از نظر شریعتی «مبارزه با نابرابری‌ها، شامل مبارزه با فقر هم می‌گردد» اما «مبارزه با فقر الزاماً به مبارزه با نابرابری‌ها منتهی نمی‌شود»؛ و «پوپولیسم، مولود مبارزه مکانیکی و غیر ساختاری با فقر است»؛ زیرا در شرایطی که نابرابری‌ها در جامعه بیداد می‌کند، پوپولیسم می‌خواهد خارج از برخورد ساختاری با نابرابری‌ها و فقر، به درمان مکانیکی فقر پردازد؛ و علت شکست تاریخی پوپولیسم در ایران و در آمریکای لاتین و جهان، همین برخورد مکانیکی و غیر ساختاری با فقر جامعه خارج از چارچوب برخورد با نابرابری‌های موجود در آن جامعه می‌باشد؛ و صد البته «اهمیت رویکرد دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی در این است که او مبارزه با فقر را در چارچوب مبارزه با نابرابری‌های سیاسی و مدنی و مذهبی و نژادی و حقوقی مطرح می‌کند»؛ و «دموکراسی را کنترل از پائین جامعه تعریف می‌کند»؛ و «دموکراسی را مترادف با سرمایه‌داری نمی‌داند»؛ و بین «لیبرالیسم و دموکراسی تفاوت قائل می‌شود» و معتقد است که «قبل از ظهور سرمایه‌داری، دموکراسی وجود داشته است»؛ و شهر- دولت‌های یونان باستان در پنج قرن قبل از میلاد مسیح، نمونه‌های اولیه و ابتدائی از دموکراسی می‌داند.

البته شریعتی «لیبرالیسم، در مؤلفه‌های مختلف آن، اعم از لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی، مولود ظهور سرمایه‌داری در جهان می‌داند» و او برعکس «دموکراسی که کنترل از پائین تعریف می‌کرد، لیبرالیسم را کنترل از بالا توسط طبقه و هیئت حاکمه تبیین می‌نمود.»

سؤال دهم: چرا جان استوارت میل، از نظریه‌پردازان لیبرالیسم ستیزه‌گر اروپا، معتقد است که گرچه «زنان در عرصه دموکراسی - لیبرالیستی باید حق رأی داشته باشند، اما کارگران، اعم از کارگران زن و کارگران مرد، به خاطر اینکه مالیات نمی‌پردازند و توان پرداخت



توانست به عنوان مرجع بلامنازع اسلام فقهاتی بر کرسی مرجعیت شیعه فقهاتی تکیه بزند، گروهی تحت نظر محمد مجتهدی شبستری تعیین کرد تا به لحاظ فیزیولوژی به تشریح علمی ضعف مغزی و فکری زنان بپردازند. چراکه بروجردی می‌دانست که با طرح توحید فلسفی خلقت زن و مرد، زیرساخت هزار ساله اسلام فقهاتی به یکباره فرو خواهد ریخت؛ زیرا هر چند اسلام هزار ساله فقهاتی و روایتی، بر چهار تبعیض:

۱ - تبعیض زن و مرد،

۲ - تبعیض برده و برده‌دار،

۳ - تبعیض کافر فقهی و مسلمان فقهی،

۴ - تبعیض فقیه یا روحانی، با مردم غیر روحانی، استوار می‌باشد، در میان این چهار تبعیض، «تبعیض زن و مرد» نقش محوری دارد؛ و دلیل آن این می‌باشد که علاوه بر اینکه از آغاز الی الان، ستم مضاعف و واقعیت تاریخی و اجتماعی داشته است، در اسلام روایتی شیعه و سنی، تبعیض جنسیتی از پشتوانه روایت‌های زیادی برخوردار می‌باشد؛ و به همین دلیل، اگر زمانی اسلام فقهاتی حاکم بر ایران بتواند توسط تز تشخیص مصلحت نظام حکومتی خود، به لحاظ نظری و عملی از تبعیض برده و برده‌دار و تبعیض کافر فقهی بر مسلمان فقهی، در عرصه حقوق شهروندی و مدنی و تبعیض آخوند با غیر آخوند دست بردارد، هرگز نخواهد توانست از تبعیض جنسیتی زن و مرد دست

بردارد.

یادمان باشد که خمینی که از سال ۴۱ مبارزه سیاسی خودش را با مخالفت «با انتخاب شدن و انتخاب کردن زنان در جریان شورای ایالتی و ولایتی استارت زد» حتی پس از انقلاب بهمن ۵۷ نخستین اشکالی که بر متن قانون اساسی پیشنهادی حسن حبیبی گرفت، «موضوع تساوی حقوق زن و مرد بود» که حسن حبیبی در قانون اساسی پیشنهادی خود مطرح کرده بود.

علی ایحاله، در همین رابطه بود که شریعتی برعکس علامه محمد اقبال لاهوری (سرسلسله جنبان پروژه بازسازی اسلام تطبیقی)، در چارچوب پروژه بازسازی اسلام خود در اسلام‌شناسی ارشاد (نه اسلام‌شناسی مشهد)، توسط تبیین «توحید فلسفی، در شاخه‌های مختلف، انسانی و اجتماعی و تاریخی، با محور قرار دادن مؤلفه انسان در چارچوب داستان خلق انسان که از نظر او آدم در قرآن همان نوع انسان می‌باشد، کوشید قبل از هر موضوع به تبیین فلسفی توحید در خلقت زن و مرد بپردازد تا توسط آن ستون خیمه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی را به چالش بکشد.» ☀

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org
www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



«اسلام تغییرساز» - «اسلام تفسیرگرا»

«لا رهبانیه فی الاسلام» یا «لا رهبانیه فی امتی - نه در اسلام من و نه در امت من رهبانیه آنچنانکه در ادیان قبل وجود داشته وجود ندارد» (بحار الانوار - ج ۷۰ - ص ۱۱۵).

در جای دیگر همین پیامبر اسلام می‌فرماید:

«أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر - بالاترین جهاد فریاد عدالت در زمان حکومت جائر است» (کافی - ج ۵ - ص ۶۰).

در همین رابطه امام علی می‌فرماید:

«... وَ إِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَ أَفْظَعَ الْغِيْثِ غِيْثُ الْأَيْمَةِ... - بزرگترین خیانت، خیانت کردن به جامعه است و بزرگترین دغلكاری دغلكاری حکمرانان است» (نامه ۲۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۸۳ - س ۵).

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

اگر در یک عبارت اجمالی بخواهیم بزرگترین فاجعه انجام گرفته در تاریخ اسلام - در بیش از ۱۴ قرن گذشته - تبیین نمائیم باید انحراف «اسلام تغییرساز پیامبر اسلام» «به اسلام تفسیرگرای فلسفی یونانی و اسلام تفسیرگرای صوفیانه عرفای مسلمان و اسلام تفسیرگرای فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهی» به عنوان مصداق این فاجعه مطرح کنیم.

پر واضح است که اسلامی که پیامبر اسلام در ادامه تسلسل نهضت توحیدساز اجتماعی و انسانی و تاریخی «ابراهیم خلیل» از سال ۶۲۲ میلادی ساز آن را کوک کرد، آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید تبیین گردیده است، «هدف رسالت همه انبیاء ابراهیمی که آخرین حلقه تسلسلی این نهضت، خود اسلام پیامبر می‌باشد، بسترسازی جهت قیام توده‌ها در راستای تغییر جامعه و انسان و تاریخ، بوده است.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - به تحقیق ارسال رسولان الهی به طرف مردم که با بینات و کتاب و ترازو همراه بوده است، برای این امر بوده تا این پیامبران توسط بینات و کتاب و ترازو، توده‌ها را به قیام جهت برپائی قسط در جامعه خود وادار سازند و آهن که مهم‌ترین ابزار تغییر جامعه‌های بشری می‌باشد در راستای قیام به قسط این مردم نازل کردیم تا در آینده تاریخ و در فرایند غیبت انبیاء، خداوند یاوران خودش که همانا قائمین به قسط در جامعه بشریت می‌باشند بشناسد، البته خود خداوند هم قوی و هم عزیز است» (سوره حدید - آیه ۲۵).

و در همین رابطه بود که پیامبر اسلام در تبیین حرکت نبوی خود در آستانه فتح مکه در سال ۸ هجری فرمود:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كَلِمَ لَادِمٍ وَ أَدَمٍ مِنْ تَرَابٍ لِأَفْضَلُ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى اللَّهِ - ای مردم آنچنانکه توحید بر ربوبیت و الوهیت و ملوکیت خداوند حاکم می‌باشد و منشأ خلقت بشریت بر وحدت تکوین استوار است، جهت استقرار توحید اجتماعی توسط نفی آپارتاید قومی و جنسی و طبقاتی و نژادی حرکت کنید» (بحار - ج ۷۶ - ص ۳۵۰).

باز در همین رابطه بود که پیامبر اسلام فرمود:

خدا و مردم است و من امانتدار آنها می‌باشم» (در خطبه ۱۲۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۱۸۳ - س ۶).

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

«الا ترون ان الحق، لا يعمل به و الباطل لا يتناهي عنه، ليرغب المومن في لقاء الله محقا - ای مردم، نمی‌بینید که در جامعه به حق عمل نمی‌شود و در این جامعه کسی از باطل رویگردان نیست؟ لذا در چنین شرایطی، بر مومنان به دین پیامبر واجب است که لقاء پروردگارش را بر چنین زندگی ترجیح بدهند» (بحار الانوار - ج ۴۴ - ص ۳۸۱).

باز در همین راستا بود که امام حسین قبل از آغاز حرکتش به کربلا، برای علت تبیین حرکتش به آینده‌ها و برای اینکه برای آینده‌ها تبیین نماید که حرکتش و قیامش بر علیه حکومت اموی، یک انتخاب بوده است نه اجبار و تحمیل، در نامه‌ای به عنوان وصیتنامه به برادرش محمد بن حنفیه می‌نویسد:

«انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی، ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره جدی و ابی - من نه جاه‌طلب و مقام‌طلب و اخلاص‌گر و مفسد و ظالم هستم تا برای کسب قدرت خروج و قیام کرده باشم، قیام من، قیام برای اصلاح دین پیامبر اسلام است، قیام من برای اصلاح امت جدم است، من می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم و در این چارچوب تنها پیرو راه پیامبر و علی هستم» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

آنچنانکه در این کلام و وصیتنامه امام حسین پر پیدا می‌باشد، «وجه مشترک نگاه قرآن و پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین، مضمون تغییرسازانه اجتماعی و تاریخی اسلام نبوی پیامبر اسلام در ادامه نهضت تسلسلی تغییرسازانه اجتماعی ابراهیم خلیل می‌باشد»، هر چند تبیین مضمون اسلام تغییرسازانه اجتماعی و انسانی و تاریخی، به لحاظ استشهادی توسط قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین، از آغاز صورتی مستمر و تواتری داشته است، اما استدلال مضمون اسلام تغییرساز اجتماعی، موضوعی بوده است که به خصوص از قرن دوم به بعد در دستور کار نظریه‌پردازان صاحب نظر مسلمان قرار گرفته است، چراکه هر چند رویکرد استشهادی به لحاظ روایتی و قرآنی در مرحله‌ای از زمان یعنی تا اواخر قرن اول هجری، به لحاظ اینکه جامعه مسلمین در مرحله شفاهی قرار داشتند، می‌توانست به عنوان حجت و فصل‌الخطاب در کانتکس ولایت و کاریزمای شخصیتی

پیامبر اسلام قرار گیرد.

یعنی آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، ص ۱۴۴ مطرح می‌کند، از آنجائیکه در دوران شفاهی بشریت، مسلمانان تنها با نگاه استشهادی به داوری می‌پرداختند، لذا پیامبر اسلام با سلاح ولایت که عبارت بود از تکیه بر تجربه شخصی نبوی خود، به عنوان دلیل و استدلال و حجیت توانست دعوت خود را فراگیر نماید و به همین دلیل، علاوه بر اینکه متن قرآن صورت شفاهی داشت، تا ۲۰ سال بعد از وفات پیامبر اسلام، یعنی تا دوران عثمان، خود قرآن به صورت ذهنی انتقال پیدا می‌کرد. از عصر عثمان بود که قرآن شکل واحد کتبی پیدا کرد.

علی ایحال، به موازات اینکه بشریت و مسلمانان رفته رفته از اواخر قرن اول هجری، از مرحله شفاهی وارد مرحله کتبی معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی می‌شدند، همین امر باعث گردید تا جامعه مسلمین، رفته رفته جهت معرفت‌شناسی از مرحله استشهادی قبلی خود، وارد مرحله استدلالی بشوند. خروج مسلمین از مرحله شفاهی معرفت‌شناسی و ورود به مرحله کتبی معرفت‌شناسی (در چارچوب جایگزینی معرفت استدلالی به جای معرفت استشهادی)، باعث گردید تا مکتب‌های کلامی از اواخر قرن اول هجری در جامعه مسلمین تکوین پیدا کنند؛ که صد البته در رأس همه این‌ها باید به دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله اشاره کنیم که از اواخر قرن اول هجری تا قرن پنجم هجری سکاندار نخله‌های کلامی در جامعه مسلمین بودند؛ اما فونکسیون خروج جامعه مسلمین از مرحله شفاهی به مرحله کتبی، یا از مرحله استشهادی به مرحله استدلالی، یا از مرحله ولایت به مرحله ختم ولایت و ختم نبوت، تنها به امر ظهور مکاتب کلامی خلاصه نمی‌شد، چراکه ظهور و ورود فلسفه یونانی و تصوف هند شرقی و تکوین اسلام فقهاتی در کنار ظهور و تکوین مکتب‌های کلامی، از قرن دوم هجری و به خصوص از زمان غلبه حکومت عباسیان بر حکومت امویان (در همین چارچوب فرایند استحاله دوران شفاهی به دوران کتبی یا دوران استشهادی به دوران استدلالی)، باعث گردید تا بزرگترین انحراف در تاریخ حیات اسلام تاریخی، حاصل شود.

این انحراف همان «استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر و قرآن، به اسلام تفسیرگرای کلامی اشاعره و معتزله و اسلام فلسفی یونانی‌زده عباسیان به خصوص در رأس آن‌ها مأمون عباسی و اسلام صوفی‌زده هند شرقی و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهاتی بود، که وجه مشترک این انواع اسلام کلامی و اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام فقیهانه این بود که جوهر تغییرساز اجتماعی اسلام نبوی پیامبر



و قرآن را از صورت دینامیک آن خارج کردند و چهره استاتیک به آن بخشیدند.»

اسلام استاتیک - اسلام دینامیک:

اگر داوری نهائی ما این باشد که «اسلام استاتیک جایگزین شده اسلام دینامیک نبوی پیامبر اسلام از قرن دوم به بعد، معلول جایگزینی اسلام تفسیرگرا به جای اسلام تغییرگرای قرآن و پیامبر اسلام بوده است»، این داوری امری غیر واقعی نیست، چراکه در چارچوب اسلام تفسیرگرای استاتیک، هر چند هدف مفسرین «جایگزین کردن استدلال کلامی و استدلال فلسفی یونانی زده و استدلال صوفیانه و استدلال فقیهانه، به جای استشهاد قرآنی و روایتی پیامبر اسلام بوده، اما نباید فراموش کنیم که آنچه در این عرصه قربانی و ذبح گردید، همان مضمون دینامیک اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر بود». زیرا استحاله فرایند استشهدی به استدلالی در چارچوب عقلانی کردن خود جوهر عقلانیت، مستتر و موجود در رویکرد قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین و غیره صورت نگرفت، بلکه بالعکس نظریه پردازان کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی یا صوفیانه، از قرن دوم هجری کوشیدند تا با عصای اندیشه وارداتی به صورت مکانیکی به عقلانی کردن یا استدلالی کردن فرایند استشهدی قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی بپردازند و این آغاز فاجعه در تاریخ اسلام تاریخی از قرن دوم هجری به بعد شد. «زیرا جایگزینی عقلانیت وارداتی به جای عقلانیت مستتر در قرآن و روایات پیامبر اسلام باعث گردید تا جوهر اسلام اجتماعی و جامعه ساز و دینامیک و تغییرساز بدل به جوهر اسلام فردی و تفسیرگرا و استاتیک بشود.»

لذا اگر نظریه پردازان از قرن دوم در کانتکس استحاله فرایند شفاهی مسلمین به فرایند کتبی یا استحاله فرایند استشهدی به فرایند استدلالی به جای اینکه جهت استدلالی کردن متون دینی اعم از قرآن و سنت و روایات پیامبر اسلام بر عقلانیت وارداتی فلسفی یونانی یا صوفیانه هند شرقی یا فقیهانه متاسی از فقه یهودیت یا کلامی فلسفه زده یونانی به کشف جوهر عقلانی مستتر در خود متون اعم از قرآن و سنت و روایات می پرداختند، فاجعه استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی به اسلام تفسیرگرای ذهنی فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی در جامعه مسلمین اتفاق نمی افتاد.

پر واضح است که دو رویکرد تفسیرگرا و تغییرگرا به اسلام نبوی پیامبر از قرن دوم هجری معلول دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به اسلام

تغییرساز پیامبر بوده است، چرا که در چارچوب رویکرد انطباقی بود که متکلمین و فلاسفه و عرفا و فقیهان از قرن دوم هجری به بعد کوشیدند تا توسط فلسفه یونانی وارداتی یا عرفان صوفیانه وارداتی هند شرقی، یا فقه وارداتی اهل تورات، تحت عنوان اسرائیلیات به عقلانی کردن اسلام استشهدی تغییرساز اجتماعی نبوی بپردازند. در صورتی که آنچه که در رویکرد امام علی در نهج البلاغه به وضوح مشهود است، «امام علی توسط رویکرد تطبیقی خود، برعکس رویکرد انطباقی کلامی و فلسفی و صوفیانه و فقهی و یا رویکرد دکماتیسیم خوارج زمان خود، تلاش می کرده تا جوهر عقلانیت نبوی، از دل خود متون اسلامی اعم از قرآن و روایات و سنت پیامبر اسلام کشف و استخراج نماید.»

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

به همین دلیل، «تفاوت جوهری بین اسلام استدلالی راسیونالیزه شده فلسفی و فقهی و کلامی و صوفیانه قرن دوم به بعد مسلمانان، با اسلام استشهدی پیامبر و قرآن در این است که، اسلام پیامبر اسلام و قرآن یک اسلام تغییرساز اجتماعی بود که هدفش شورانیدن توده های بر علیه نظام ظالمانه حاکم بر جامعه خود می باشد، در صورتی که هدف اسلام تفسیرگرا، تفسیر ذهنی اموری بوده است که حل شدن یا حل نشدن آن نمی توانست کوچکترین تأثیر عینی در زندگی اجتماعی و تاریخی مسلمانان داشته باشد.»

به همین دلیل از قرن دوم به بعد، به علت این استحاله نظری «اسلام تغییرگرا به اسلام تفسیرگرا» بود که «انحطاط در جامعه مسلمین شروع به تکوین و رشد کرد». هر چند این انحطاط خفته تا قرن پنجم به صورت لاکپشتی رشد می کرد، اما از نیمه دوم قرن پنجم این انحطاط مسلمین، صورت فراگیری به خود گرفت. تا آنجائیکه مدت بیش از هزار سال مسلمین را به خواب خرگوشی فرو برد. بنابراین ریشه انحطاط مسلمین برمی گردد «به استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی نبوی به اسلام تفسیرگرای فقهی و کلامی و فلسفی و صوفیانه»؛ و این امری است که حتی عبدالرحمن بن خلدون تونسی که در قرن هشتم برای اولین بار در تاریخ مسلمین در کتاب گرانسنگ دو جلدی «مقدمه



را از دهان گشادش نواخته و می‌نوازند، چرا که اسلام تفسیرگرا در چهره‌های مختلف فقیهانه و فیلسوفانه و صوفیانه و متکلمانه آن، برای اقبال چیزی جز نمایش استاتیک، از اسلام تغییرساز دینامیک پیامبر اسلام نبوده و نمی‌باشد.

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

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

ادامه دارد

بر تاریخ العبر» خود، از انحطاط مسلمین به صورت جامعه‌شناسانه سخن گفت، در علیت‌یابی این انحطاط نتوانست ریشه‌یابی علمی بکند؛ و هر چند عبدالرحمن بن خلدون تونسی به خصوص در جلد دوم کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ العبر» خود سخن از انحطاط مسلمین و رشد سرطانی اسلام فقیهانه به عنوان بسترساز این انحطاط مطرح کرد، ولی در تحلیل نهائی داوری ما بر این امر قرار دارد که «ابن خلدون نتوانست به صورت همه جانبه علت انحطاط جامعه مسلمین از قرن پنجم به بعد را کشف نماید». هر چند که او توانست به عنوان اولین نظریه‌پرداز مسلمان موضوع انحطاط جوامع مسلمین را برای اولین بار کشف و طرح علمی نماید.

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

اقبال با طرح شعار بازسازی فکر دینی در اسلام در قرن بیستم نخست می‌خواست در برابر تمامی پروژه احیاءگرانه نظریه‌پردازان مسلمان که از قرن پنجم هجری الی زماننا هذا به صورت‌های مختلف می‌خواستند به صورت درون دینی و استشهادی و حداکثر انطباقی وارداتی به کشف عقلانیت تفسیرگرای اسلامی بپردازند، بفهماند که تمامی آن‌ها شیپور



انتخابات مهمی ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، با کدامین رویکرد انجام گرفته است؟

«انتخابات حقی؟» یا «انتخابات تکلیفی؟» ۲

ایران در سال ۵۷، روحانیت فقهاتی تحت هژمونی خمینی، جهت نظام‌سازی حکومتی از نظریه ولایت فقیه خمینی، دچار بن بست‌های فقهی و سیاسی و حکومتی بشوند. تا آنجا که خود خمینی بعد از انقلاب بهمن ماه ۵۷ و قبل از تدوین قانون اساسی توسط خبرگان در زمان تنظیم قانون اساسی، در اوایل سال ۵۸، «از پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی دفاع می‌کرد». فراموش نکنیم که در پیشنویس قانون اساسی پیشنهادی حسن حبیبی (که با تاسی از قانون اساسی فرانسه و آمریکا تنظیم کرده بود)، اصلاً سخنی از اصل ولایت فقیه در شکل حکومتی آن نشده بود؛ اما با همه این امور، «خمینی پس از خواندن پیشنویس قانون اساسی پیشنهادی حسن حبیبی، اعلام کرد که تنها اشکال این پیشنویس قانون اساسی، یکی اینکه به جای اسلام به عنوان دین رسمی کشور ایران، مذهب شیعه اثنی عشری به عنوان دین رسمی مردم ایران گذاشته شود، دوم اینکه، اصل تساوی حقوق زن و مرد، در این پیشنویس برداشته شود». غیر از این دو نکته، خمینی با پیشنویس پیشنهادی قانون اساسی حسن حبیبی موافقت کرد و پیشنهاد کرد تا پس از رفع این دو مشکل همین پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی، به فراندم عمومی بگذارند؛ که البته با مخالفت مهندس مهدی بازرگان و پامیانی و پیشنهاد سیدمحمود طالقانی، خمینی مجبور شد تا تن به تشکیل خبرگان قانون اساسی بدهد؛ و در این خبرگان قانون اساسی بود که «توسط حسن آیت و حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی، نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی به صورت نظام سیاسی و حکومتی درآمد.»

علی‌هذا، منظور ما از ذکر این فکت تاریخی این است که به این داورى بپردازیم که «اصلاً رویکرد

البته همین خودیژگی انطباقی و یکطرفه لیبرالیسم سیاسی با نظام سرمایه‌داری در کشورهای متروپل و پیرامونی باعث گردیده است تا در شرایط مختلف جغرافیایی و اقتصادی - سیاسی جوامع مختلف، «لیبرالیسم سیاسی صورت مهمی و روپوشی مخملی یا برگ انجیری جهت پوشانیدن پنجه بوکس‌های خونین نظام سیاسی توتالیتر حاکم بر این کشورها بشود»، بطوریکه در این رابطه امروز در کمتر کشورهای سرمایه‌داری اعم از متروپل و پیرامونی، کشوری وجود دارد که در راستای همپوشانی و برخورد مهمی با لیبرالیسم جهت استفاده برگ انجیری برای پوشانیدن چنگال چندی و خونین خود از لیبرالیسم سیاسی بومی شده خاص خود استفاده نکنند.

لذا در همین رابطه است که اگر بپذیریم که مجموعه دو جنگ بین‌الملل اول و دوم بیش از همه جنگ‌ها و جنایت‌های تاریخ بشر (از بدو پیدایش بشر الی یومنا هذا) جنایت و کشتار و ویرانی و آوارگی و خونریزی به بار آورده است و اگر بپذیریم که فاشیسم قرن بیستم، هول‌انگیزترین هیولای نظام سیاسی تاریخ بشر بوده است، بی‌شک باید همراه این باور به این داورى بپردازیم که «همه این پدیده‌های شوم قرن بیستم، مولود لیبرالیسم بوده است»؛ و به همین دلیل در طول سه قرن گذشته «لیبرالیسم جولانگاهی از دموکراسی تا فاشیسم و از هیتلر و ترامپ تا اورتگا و نلسون ماندلا داشته است»؛ یعنی آنچنانکه اورتگا و نلسون ماندلا از طریق انتخابات و رأی‌گیری لیبرالیستی توانستند صاحب قدرت سیاسی بشوند، دو هیولای فاشیسم و ترامپسیسم در قرن بیستم و بیست و یکم، در همین چارچوب توانستند به قدرت سیاسی دست پیدا کنند.

پس واضح است که رژیم مطلقه فقهاتی به موازات موج‌سواری بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ در طول ۳۸ سال گذشته عمر خود، جهت پر کردن خلل و فرج تز ولایت فقیه خود و روپوشی بر استبداد مخوف فقهاتی، کوشیده است تا لیبرالیسم سیاسی را به استخدام نظام مطلقه فقهاتی بکشاند. قابل ذکر است رویکرد ولایت فقیه خمینی یک نظریه فقهی - کلامی بود که برای اولین بار در تاریخ هزار ساله اسلام فقهاتی شیعه، توسط خمینی از بعد از سرکوب ۱۵ خرداد ۴۲ و تبعید خمینی به عراق، در سال ۴۶ تنظیم گردید. جوهر نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی، فقه حکومتی بود که خمینی در ادامه فقه سیاسی ضد مشروطیت شیخ فضل الله نوری، «فقه شیخ فضل الله نوری را در چارچوب نظریه ولایت فقیه خودش، بدل به فقه حکومتی کرد.»

لذا در این رابطه است که اگر داورى کنیم که تا قبل از موج‌سواری روحانیت بر جنبش و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، «فقه حوزه‌های هزار ساله فقهاتی شیعه صورتی فردی و غیر حکومتی داشته است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم». همین آفت «فردگرایانه و تکلیفی و احکامی (غیر برنامه‌ای) فقه حوزه‌های فقهاتی باعث گردید تا از بعد از سیطره عملی و نظری هژمونی اسلام فقهاتی خمینی بر انقلاب ضد استبدادی مردم

نظریه ولایت فقیه خمینی، به عنوان یک نظام حکومتی، از طرف حسن آیت و حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی و تائید خبرگان قانون اساسی مطرح گردید؛ و از آنجائیکه خمینی به جوهر نظریه فقهی خود آگاه بود و می‌دانست که از این امامزاده، معجزه‌ای ساخته نیست، لذا معتقد به دخیل بستن بر این امامزاده خود ساخته نبود.

بنابراین از بعد از تدوین ولایت فقیه به عنوان نظام حکومتی توسط حسن آیت و حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی در خبرگان قانون اساسی بود که خمینی و هاشمی رفسنجانی به این باور رسیدند که می‌توانند از نظریه فقهی ولایت فقیه، نظام حکومتی و سیاسی بسازند. لذا از آن مرحله بود که خمینی و هاشمی رفسنجانی شش دانگ پشت فرآورده آیت - منتظری - بهشتی در خبرگان قانون اساسی رفتند؛ و آن را تا مرحله ولایت مطلقه فقیه ارتقاء دادند؛ و در این رابطه تا آنجا خمینی پیش رفت که اعلام کرد، حتی مقام عظمای ولایت می‌تواند جهت حفظ نظام مطلقه فقهی حاکم بر کشور ایران، حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج هم بدهد.

البته با تصویب قانون اساسی ولایتی و فقهی در سال ۵۸ تازه سختی کار خمینی شروع شد، چرا که از مرحله پساتصویب قانون اساسی بود که «خمینی مجبور شد تا فقه سنتی و فردی و تکلیفی گذشته حوزه‌های فقهی در چارچوب مصلحت نظام حکومتی‌اش، به فقه حکومتی بدل نماید». پر واضح بود که در این رابطه بزرگترین مانع برای خمینی خود مراجع و حوزه‌های فقهی شیعه در ایران و عراق بودند. چراکه بیش از ۹۰٪ مراجع و بدنه حوزه‌های فقهی شیعه در ایران و عراق اصلاً مخالف نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی بودند. به همین دلیل آنچنانکه در قضیه فتوای حلال بودن بازی شطرنج خمینی دیدیم، حتی خود شورای نگهبان خمینی هم در این رابطه مقاومت می‌کردند، تا آنجا که خمینی خطاب به آنها اعلام کرد: «اگر بخواهید در این شرایط بر احکام سنتی فقه حوزه‌های فقهی تکیه کنید، باید حکم به تعطیلی تمدن بشر بدهیم.»

ماحصل اینکه، از همان آغاز سال ۵۸ با استارت پروژه تدوین قانون اساسی، موضوع نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی «گرفتار دو بحران درونی و بیرونی گردید». بحران تئوریک درونی نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی، «معلول پارادوکس فقه فردی هزار ساله حوزه‌های فقهی شیعه بود» که از زمان شیخ طوسی بنیانگذار حوزه‌های فقهی شیعه، در قرن چهارم تا سال ۱۳۵۸ (که بالاخره با طراحی و پیشنهاد مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی، پروژه مشترک حسن آیت و حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی)، فقه حوزه‌های فقهی، تنها یک نظریه فقهی فردی بود. با حکومتی شدن این فقه از سال ۵۸ پارادوکس درونی

نظریه فقهی ولایت فقیه آفتابی گردید.

فراموش نکنیم که تا قبل از سال ۵۸ نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی، تنها یک شعار سیاسی جهت به عقب وادار کردن دربار پهلوی دوم برای مشارکت در قدرت بود؛ و به همین دلیل تا آن زمان، این نظریه فقهی اقلیتی حوزه‌های فقهی شیعه، نه از طرف فقهی حوزه‌های فقهی و نه از طرف روشنفکران، مورد نقادی قرار نگرفت. چراکه همگی آنها، به این نظریه فقهی خمینی، تنها به عنوان یک شعار سیاسی در برابر دربار نگاه می‌کردند، نه پروژه حکومتی. آنچنانکه دیدیم، این جلال آل‌احمد بود که توسط دو کتاب «غرب‌زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکران» و تماس‌هایی که با خمینی داشت، بسترساز تکوین نطفه این رویکرد در خمینی شد.

یادمان باشد که خمینی تا قبل از آشنائی با اندیشه جلال آل‌احمد، در کتاب «کشف الاسرار» که در دهه ۲۰ نوشت، جزء مدافعین مشروطیت و مدرس بود؛ و مخالف مشروعیت شیخ فضل الله نوری بود؛ و تا آن زمان خمینی خوب می‌دانست که مدرس با زنجانی، یعنی کسی که حکم اعدام شیخ فضل الله نوری داد، در دو دوره مجلس شورای ملی هم جبهه و هم شعار و همراه بود؛ و مدرس هرگز در طول رفاقت خود در مجلس با زنجانی انتقادی از حکم اعدام شیخ فضل الله نوری، توسط زنجانی نکرد، و در همه جا مدرس و زنجانی در مجلس شورای ملی جز پیشکسوتان و حامیان مشروطیت بودند. اولین کسی که به صورت آشکار شیخ فضل الله نوری (نماد ارتجاع و حامی استبداد قاجاری و ضد مشروطیت مردم ایران)، به صورت شهید مطرح کرد و با تکیه بر مشروعیت شیخ فضل الله نوری (که همان اسلام فقهی فردی حوزه فقهی بود)، مشروطیت را به چالش کشید، جلال آل‌احمد بود؛ و از بعد از آشنائی خمینی با اندیشه ضد مشروطیت جلال آل‌احمد بود که خمینی از دهه ۴۰ و از بعد از فوت بروجردی در سال ۱۳۴۰ و سرکوب خونین قیام ۱۵ خرداد ۴۲ بر مشروطیت ایران پشت کرد و «علم بر زمین افتاده مشروطیت را بلند کرد»؛ و از بعد سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و تبعید او به ترکیه و عراق توسط دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم بود که خمینی دیگر دریافت که امکان مشارکت مانند زمان بروجردی و سیدقاسم کاشانی، با دربار پهلوی وجود ندارد؛ و دربار توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم به علت اینکه از اواخر دهه ۳۰ با ورود کندی به کاخ سفید، از طرف کاخ سفید مجبور به انجام رفرم‌های اجتماعی و ارضی در جامعه ایران شده بود، همین امر باعث گردید تا پهلوی دوم جهت انجام رفرم‌های اجتماعی و ارضی که در رأس این رفرم‌ها آزادی زنان ایران و اعطای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن برای آنها و در عرصه اقتصادی، تقسیم ارضی



زمین‌دارن بزرگ بین دهقانان روستائی بود، از بعد از فوت بروجردی در دستور کار خود قرار دهد، دو رفرم اجتماعی - اقتصادی که باعث شد تا روحانیت حوزه‌های فقه‌ای شیعه به صورت یکدست به مخالفت با آن بپردازند.

علی ایحال تا سال ۵۸ و تا قبل از تصویب قانون اساسی فقه‌ای، نظریه ولایت فقیه خمینی تنها دارای فونکسیون و کارکرد سیاسی به عنوان شعار آلترناتیوی در برابر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم جهت وادار به عقب‌نشینی کردن دربار بود، اما به موازات تصویب قانون اساسی فقه‌ای و عملیاتی شدن پروژه حسن آیت - حسینعلی منتظری - سیدمحمد بهشتی بود که خمینی به یکباره تغییر موضع ۱۸۰ درجه‌ای داد و تمام قد به حمایت از پروژه حسن آیت - منتظری - بهشتی پرداخت. از این مرحله بود که نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی که «یک نظریه فقهی اقلیتی در حوزه‌های فقه‌ای شیعه بود» بدل به تئوری نظام‌ساز حکومتی گردید و در چارچوب همین استحاله بود که خمینی مجبور شد تا فقه سنتی و فردی و تکلیفی گذشته حوزه‌های فقه‌ای را بدل به فقه حکومتی بکند که البته خود کاری کارستان بود و از این مرحله بود که پارادوکس درونی تئوری ولایت فقیه به عنوان تئوری نظام حکومتی یا فقه حکومتی رشد کرد؛ که صد البته هر چند خمینی در آغاز جهت مقابله کردن با این پارادوکس کوشید تا توسط فتوای حکومتی خود اقدام نماید، ولی مقابله روحانیت سنتی در برابر او مانع از این رویکرد او به صورت درازمدت می‌شد.

آنچنانکه حتی این صف‌آرائی به درون روحانیت طرفداران خود خمینی در حکومت هم کشیده شد. لذا به همین دلیل بود که خمینی کوشید تا توسط نهادهاسازی در متمم قانون اساسی سال ۶۸، «رویکرد فتوائی خودش را در این رابطه، بدل به رویکرد نهادهاسازی جهت استحاله فقه فردی و تکلیفی و سنتی حوزه‌های فقه‌ای به فقه حکومتی بکند»؛ که شورای تشخیص مصلحت نظام در متمم قانون اساسی فقه‌ای سال ۶۸ در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

فراموش نکنیم که عرصه این کشاکش درونی تا بدانجا رسید که در سال ۱۳۶۴ در جریان ادعای خمینی به ولایت مطلقه فقه‌ای، حتی بین خمینی و خامنه‌ای اختلاف بوجود آمد. آنچنانکه خامنه‌ای در نماز جمعه تهران به نقد ولایت مطلقه فقه‌ای پرداخت، اما هنوز ماشین خامنه‌ای به منزل نرسیده بود که اعلامیه خمینی در رد ادعای خامنه‌ای در نماز جمعه، از رادیو و تلویزیون رژیم خوانده شد. البته هر چند «پارادوکس درونی نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی در مرحله استحاله فقه فردی سنتی به فقه حکومتی، برای خمینی کاری کارستان بود و خمینی در نهایت با نهادهاسازی به این مهم پرداخت، اما در عرصه پارادوکس

برونی، نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی، موضوع تضاد ساختاری نظام سیاسی مورد ادعای حوزه‌های فقه‌ای (در چارچوب مناسبات گذشته تاریخی که بر پایه تکلیف و تعبد و بیعت و فتوا و تقلید استوار بود)، با استانداردهای لیبرالیسم سیاسی، جهان سرمایه‌داری بود» و به همین دلیل خمینی از زمانیکه در پاریس بود، به این پارادوکس وحشتناک آگاهی پیدا کرده بود، لذا در این رابطه بود که خمینی واقف گردید که اصلاً و ابداً نه تنها جامعه ایران که تجربه مبارزه دموکراسی‌خواهانه یک قرن دارند، حاضر به تحمل نظام حکومتی تئوکراسی پیشامدرنیسم ولایت فقه‌ای نیستند، جامعه جهانی هم توان پذیرش چنین هیولای سیاسی در قرن بیستم ندارند. لذا در همین رابطه بود که برعکس شکل‌بندی حکومتی که خمینی در نظریه فقهی ولایت فقیه خود در سال ۴۶ مطرح کرده بود، پس از اینکه در پاریس دریافت که واقعاً قدرت سیاسی دارد به استقبال او می‌آید و دیگر مانند گذشته کسب قدرت سیاسی برای او صورت خیالی ندارد؛ و به قول شیخ مرتضی مطهری: «روحانیت توانست. با چهار تا راه‌پیمائی رژیم پهلوی را سرنگون کند» خمینی تنها راه حل جهت حل پارادوکس برونی، عقب‌نشینی در برابر استانداردهای لیبرالیسم جهان سرمایه‌داری دانست.

در نتیجه در این رابطه بود که خمینی از همان مصاحبه با لوموند در تابستان ۵۷ با کلید عقب‌نشینی خود در برابر لیبرالیسم، این حرکت را استارت زد؛ یعنی کسی که در سال ۴۱ و ۴۲ تحت مخالفت با حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایرانی در جریان شورای ایالتی و ولایتی، مبارزه خودش را با دربار آغاز کرده بود، زمانیکه دریافت که انقلاب ضد استبدادی ۵۷ برعکس انقلاب مشروطیت یک انقلاب زنانه می‌باشد و زنان ایران در انقلاب ۵۷ نقشی بیشتر از مردان ایران دارند، نه تنها از همه ادعاهای زن ستیزانه حوزه‌های هزار ساله فقه‌ای عقب‌نشینی کرد، بلکه در پاریس اعلام کرد: «من و روحانیت دخالتی در حکومت نخواهیم کرد و خود هم پس از ورود به ایران. به قم می‌روم و به تدریس خود در حوزه‌های فقهی می‌پردازم و حکومت را خویل مردم می‌دهم». این عقب‌نشینی خمینی در برابر مؤلفه سیاسی لیبرالیسم، بعد از انقلاب و در دوران تدوین قانون اساسی و نهادهاسازی کلان حکومتی بیشتر هویدا گردید، چراکه چه در پیش نویس قانون اساسی حسن حبیبی و چه در قانون اساسی خبرگان، مهم‌ترین چارچوب کلان حکومتی همان اصول لیبرالیسم سیاسی ستیز مگر مغرب زمین بودند که شامل:

۱ - اصل تفکیک قوای منتسکیو.

۲ - اصل انتخابات جان لاک و روسو، می‌شدند. ☀

ادامه دارد



میزگرد مستضعفین

سوال دهم قسمت پنجم

در ترم «پیشگامان مستضعفین»، «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان کدام؟»

بشری می‌باشد». البته علامه محمد اقبال لاهوری با «شعار پیوند بین ابدیت و تغییر در پروژه بازسازی خود به دنبال معماری دیالکتیکی بین معرفت بشری و معرفت دینی در راستای دستیابی به اسلام تطبیقی می‌باشد.»

فراموش نکنیم که کلید واژه علامه محمد اقبال لاهوری «در راستای پیوند بین ابدیت و تغییر یا بین معرفت بشری و معرفت دینی، پروژه اجتهاد در اصول و فروع در کل اسلام، از خداوند تا فقه و از کلام تا اخلاق و اعتقادات می‌باشد.» باری این پروژه محمد اقبال توسط معلم کبیرمان شریعتی در اسلام شناسی ارشاد بالاخره به بار نشست؛ و بدین ترتیب است که اقبال نخستین متکلمی است که در تاریخ اسلام، توسط تبیین کلامی و فلسفی، ختم نبوت پیامبر اسلام در بستر حیات و هدفداری و توسط تولد عقل برهان استقرائی بشر در عصر بعثت پیامبر اسلام، به تبیین کلامی و فلسفی حرکت «پیشگامان مستضعفین» در ادامه راه انبیاء جهت هدایت مبارزه توده‌ها برای برپائی قسط و عدالت اجتماعی پرداخت.

۶ - از نظر اقبال منابع شناخت «پیشگامان مستضعفین»، در عصر بعد از ختم نبوت پیامبر اسلام، دیگر مانند زمان انبیاء الهی ماقبل پیامبر اسلام، محدود به وحی نبوی یا معرفت دینی نمی‌شود، چرا که تا زمان تولد عقل برهانی استقرائی بشر در زمان پیامبر اسلام، «بشریت در عرصه شناخت و اپیستمولوژی تک منبعی بودند و تنها منبع شناخت آنها فقط وحی نبوی یا معرفت دینی بود». به همین دلیل اقبال دوران تک منبعی بشر یا دورانی که انبیاء الهی به عنوان پیشگامان ناس جهت قیام برای قسط و عدالت اجتماعی بودند، دوران نابالغی

۵ - اقبال اولین متکلم و نظریه‌پرداز جهان اسلام بود که پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را در عرصه تولد عقلانیت انسانی و جایگزین شدن این عقلانیت در استمرار حیات و هدفداری به جای پروژه وحی نبوی (که از نظر اقبال مربوط به دوران کودکی انسان بود) تبیین کرد. علی هذا، بدین ترتیب بود که علامه محمد اقبال لاهوری پس از اینکه برای نخستین بار در تاریخ علم کلام مسلمانان، با تفکیک تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه دینی در فصل اول کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی» خود (که مانیفست اندیشه‌های اقبال می‌باشد) وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی دانست که توسط پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام بوسیله تجربه باطنی و اعتلای وجودی پیامبران که از نظر اقبال همان معراج می‌باشد، بسترهای نزول وحی نبوی در مهبط وجودی پیامبران ابراهیمی فراهم گردیده است؛ و صد البته هر چند محمد اقبال بین تجربه دینی پیامبران ابراهیمی با تجربه باطنی عرفا تفاوتی از فرش تا عرش قائل است ولی برای فهم جنس تجربه دینی توسط مسلمانان، اقبال جنس تجربه دینی انبیاء ابراهیمی را، از جنس تجربه باطنی می‌داند که پیامبران ابراهیمی در مرحله فاز حرائی خود، توسط پراتیک باطنی یا تجربه باطنی در راستای معراج وجودی خود تلاش کرده‌اند و با آن تجربه‌های باطنی بوده است که بسترهای جذب وحی الهی را در خود ایجاد کرده‌اند.

به این ترتیب است که از نظر اقبال معرفت دینی توسط وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام تکوین پیدا می‌کند. لذا در ادامه این پروسس معرفت دینی بوده است که با «ختم نبوت پیامبر اسلام، توسط چند منبعی شدن منابع شناخت انسان توسط قرآن و خروج معرفت انسان، از انحصار تک منبعی قبلی وحی نبوی و طرح طبیعت و تاریخ و درون انسان، در کنار منبع وحی شرایط جهت تولد عقل برهان استقرائی بشر، همراه با معرفت بشری فراهم گردید». لذا از نظر اقبال «تولد معرفت بشری، در عصر پیامبر اسلام همراه با تولد عقل برهان استقرائی، توسط چند منبعی شدن شناخت بشر، بوسیله قرآن حاصل گردید، لذا همین تولد «معرفت بشری» در کنار «معرفت دینی» در عصر پیامبر اسلام، از نظر اقبال شرایط جهت ختم نبوت پیامبر اسلام فراهم کرد و از بعد از تولد «معرفت بشری توسط عقل برهان استقرائی» بود که بین «معرفت بشری و معرفت دینی» رابطه سه گانه «دگماتیسیم و انطباقی و تطبیقی» حاصل گردید.

به این ترتیب که «رویکرد دگماتیسیم با نفی معرفت بشری، معرفت دینی را مطلق کرد» و برعکس آن «رویکرد انطباقی، با عمده کردن معرفت بشری، معرفت دینی را در استخدام معرفت بشری در آورد» و در «رویکرد تطبیقی، معرفت بشری و معرفت دینی در پیوند دیالکتیکی با هم مطرح شدند»؛ و بدین ترتیب است که اقبال در عرصه پروژه بازسازی فکر دینی خود، به دنبال این «پیوند تطبیقی و دیالکتیکی بین معرفت دینی و معرفت

و کودکی بشر می‌خواند و از زمانیکه «پیشگامان ناس و مستضعفین» در مرحله بعد از ختم نبوت پیامبر اسلام به عنوان هدایت‌گر قیام ناس مشعل‌دار حرکت توده‌ها جهت قیام به قسط و برقراری عدالت اجتماعی شدند، بشریت وارد مرحله بلوغ عقلانی خود گردید.

۷ - مشخصه «پیشگامان مستضعفین» از نظر قبال عبارتند از:

الف - عقلانیت.

ب - استمرار رسالت انبیاء الهی در راستای شورانیدن عقول توده‌ها و مستضعفین جهت برپائی قسط و عدالت اجتماعی.

ج - چند منبعی بودن اپیستمولوژی و شناخت آنها در چارچوب پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری.

د - نقد قدرت در سه مؤلفه اقتصادی و سیاسی و معرفتی آن.

ه - کشف حقیقت در راستای ادامه رسالت انبیاء الهی جهت خودآگاه کردن مستضعفین و ناس برای بر شورانیدن آنها جهت برپائی قسط و عدالت.

و - رسالت «پیشگامان مستضعفین» بر شورانیدن عقول توده‌ها و مستضعفین جهت برپائی قسط و عدالت اجتماعی در جامعه خود می‌باشد.

۸ - از نظر اقبال برای «پیشگامان مستضعفین»، «معرفت و شناخت بر عکس پیامبران الهی دو مؤلفه‌ای می‌باشد که این دو مؤلفه عبارتند:

الف - معرفت دینی،

ب - معرفت بشری.

در نتیجه به این دلیل است که اقبال رسالت نظری «پیشگامان مستضعفین» در پیوند تطبیقی بین دو مؤلفه معرفت یعنی معرفت بشری و معرفت دینی تعریف می‌کند. چراکه «پیشگامان مستضعفین» در عصر ختم نبوت، آنچنانکه اقبال می‌گوید رسالت‌شان پیوند بین ابدیت و تغییر می‌باشد. ابدیت از نظر اقبال همان معرفت دینی است که پیشگامان مستضعفین جهت هدایت‌گری توده‌ها و بر شورانیدن عقول آنها، موظف به تکیه تطبیقی بر آن می‌باشند. شاید به همین دلیل باشد که از نظر اقبال بزرگترین وظیفه «پیشگامان مستضعفین» اصلاح‌گرایی نظری و عملی اسلام و مسلمانان توسط بازسازی اسلام‌شناسی بر پایه «پیوند بین ابدیت و تغییر» یا «بین معرفت دینی و معرفت بشری» می‌باشد.

۹ - اقبال «ابدیت و معرفت دینی» را همان تجربه نبوی پیامبران الهی و در رأس آنها پیامبر اسلام می‌داند که توسط آن پیشگامان مستضعفین در عرصه نظری موظفند تا «ابدیت یا معرفت دینی» را برای خود به صورت عصری تعریف نمایند و به همین دلیل آنچنانکه در تقریر فوق دریافتیم اقبال معتقد است که «جوهر وحی نبوی پیامبر اسلام (که از نظر معلم کبیرمان شریعتی این جوهر همان توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید طبیعی می‌باشد) در عصر ختم نبوت

به عنوان ابدیت و معرفت دینی پیشگامان جهت پیوند با تغییر یا پیوند با معرفت بشری ثابت می‌ماند و جزء ذاتیات دین به شمار می‌آید و تنها در این چارچوب است که از نظر اقبال و شریعتی امکان دستیابی به اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده توسط پیوند بین ابدیت و تغییر یا پیوند بین معرفت بشری و معرفت دینی ممکن می‌باشد.»

بنابراین از نظر اقبال معرفت دینی برای «پیشگامان مستضعفین» همان ابدیت یا جوهر ثابت قرآن است «که این جوهر ثابت عبارت است از همان توحید در مؤلفه‌های پنج گانه تبیینی آن، اعم از توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید اخلاقی و توحید طبیعی می‌باشد»؛ اما «معرفت بشری از نظر اقبال که همان تغییر است، عبارت است از تمامی دستاوردهای تجربی بشر که بتواند در پیوند با معرفت دینی مسیر تکامل حرکت جامعه بشری را هموار نماید». چراکه اقبال هدف غائی رسالت همه انبیاء الهی و «پیشگامان مستضعفین» را در مرحله ختم نبوت اعتلای مسیر حیات و تکامل همه وجود می‌داند.

۱۰ - اقبال جنس معرفت دینی که تعیین کننده ابدیت برای اسلام تطبیقی پیشگامان مستضعفین می‌باشد را، - در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - از جنس تجربه می‌داند، نه از جنس پکیج ارسالی از ماوراءالطبیعت به طبیعت، آنچنانکه اسلام دگماتیسیم اعم از فقهاتی و روایتی و فلسفی یونانی‌زده و کلام اشعری‌گری به آن اعتقاد داشتند.

۱۱ - اقبال از سر سلسله جنبان متکلمین و فلاسفه‌ای بود که در عرصه بازسازی اسلام تطبیقی پیشگامان مستضعفین در مرحله ختم نبوت بین معرفت دینی که محصول تجربه نبوی پیامبران الهی می‌باشد و معرفت بشری که محصول تجربه انسان‌ها است در کادر تفکیک بین ابدیت و تغییر مرزبندی ایجاد کرد.

۱۲ - اقبال در تقریر فوق با اینکه به مرزبندی و تفکیک بین معرفت دینی و معرفت بشری در فرایند تاریخی ختم نبوت معتقد است و با اینکه معرفت دینی را به عنوان ابدیت جوهر وحی نبوی می‌داند، در عرصه معرفت بشری که از نظر او همان تغییر می‌باشد و محصول تجربه بشری است، «معتقد به عصری بودن معرفت بشری است» و توسط این عصری بودن معرفت بشری است که اقبال نام معرفت بشری را در دستگاه نظری خود «تغییر» گذاشته است.

۱۳ - اقبال در عرصه مؤلفه معرفت بشری تکوین دهنده عقلانیت پیشگامان مستضعفین بر پیوند دو نوع عقلانیت ابزاری و عقلانیت نقدی می‌باشد که معرفت بشری پیشگامان مستضعفین فقط محدود به عقلانیت نقدی صرف نمی‌شود، بلکه با آرایش سه نوع تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه نبوی یا دینی در تلائم با یکدیگر حاصل می‌شود. ☀

پایان



«جنبش کارگری» در برابر دو آوردگاه:

مقابله با «لایحه اصلاح قانون کار» جهت دستیابی به حقوق از دست رفته،

«تعیین حداقل دستمزد سال ۹۶»

و ایجاد رونق اقتصادی و اشتغال جهت تصویب به مجلس نهم فرستاده شد، اما مجلس نهم به علت فشار جریان سیاسی و کارگری از بررسی لایحه سر باز زد و به خاطر نگرانی از عکس‌العمل تشکل‌های کارگری به دولت دهم باز گردانید.

ولی دولت یازدهم همان لایحه استاد شاگردی احمدی نژاد را به منظور فراهم کردن نیروی کار ارزان برای جذب سرمایه‌های انحصارهای امپریالیستی و آزادسازی اقتصاد جهت پیوند با سازمان جهانی تجارت بدون هیچگونه تغییری پس از تثبیت مجلس دهم که بر خلاف مجلس نهم همسو با دولت یازدهم می‌باشند به خاطر نگرانی از عکس‌العمل کارگران و جریان‌های سیاسی حامی کارگران ایران بدون مشورت با نمایندگان کارگری و در غیبت جنبش کارگری ایران به صورت بی‌سر و صدا و با چراغ خاموش این لایحه ضد کارگری را به مجلس دهم برد تا توسط حامیان خودش در مجلس دهم بتواند با تغییر در ماده ۴۱ و ماده ۷ قانون کار شرایط برای ایجاد کار ارزان در اقتصاد رکودزده سرمایه‌داری فراهم نماید، اما همین دولت یازدهم و حامیان او در مجلس دهم وقتی که در تظاهرات ۲۵ و ۲۹ آبان ۹۵ در برابر مجلس صف یکپارچه کارگران ایران جهت اعتراض به لایحه «اصلاح قانون کار» رژیم مطلقه فقهاتی دیدند، به یکباره احساس کردند که تمام رشته‌های آنها پنبه شده است، نشان دهنده این حقیقت است که این رژیم و این دولت و این مجلس،

بنابراین پیامی که تظاهرات مشترک ۲۵ آبان ۹۵ برای تشکل‌های مستقل کارگری داشت این بود که «هرگز حمایت گردانندگان تشکل‌های زرد کارگری را از موضع استیصال و ناچاری نباید به عنوان ضعف حرکت و شعار و خواسته خود مطرح نمایند». بلکه خود این امر اگر «استقلال هویتی تشکل‌های مستقل در تظاهرات مشترک، در عرصه شعار و مطالبات و هدایت‌گری و مدیریت حفظ بشوند»، می‌تواند دلالت بر درستی و پتانسیل شعار و برنامه آنها داشته باشد.

فراموش نکنیم که قاعده و بدنه تشکل‌های زرد کارگری در تحلیل نهایی جزئی از طبقه کارگر ایران می‌باشند که امروز به علت رکود تورمی، اقتصاد سرمایه‌داری وابسته و نفتی و رانتی، گرفتار فقر و فشارهای معیشتی شده‌اند. این را می‌پذیریم که به علت شرایط متفاوت دستمزد و تسهیلات بین لایحه‌های مختلف طبقه کارگر ایران، تأثیر فقر و تبعیض و فشارهای معیشتی متفاوت می‌باشند؛ اما نباید از نظر دور بداریم که در تحلیل نهایی امروز در عرصه نظام سرمایه‌داری وابسته و رانتی و نفتی حاکم بر اقتصاد رکود - تورمی ایران، «همه طبقه کارگر ایران تحت فشار معیشتی می‌باشند.» به همین دلیل طرح مطالبات عام طبقه کارگر توسط تشکل‌های مستقل کارگری، علاوه بر اینکه می‌تواند باعث نجات این تشکل‌ها از سکتاریسم بشوند، خود به خود بستر ساز منفرد کردن یا شقه کردن تشکل‌های زرد کارگری نیز می‌گردند.

۲ - پیام دومی که تظاهرات ۲۵ و ۲۹ آبان ۹۵ تشکل‌های کارگری اعم از تشکل‌های مستقل و تشکل‌های زرد در برابر مجلس داشتند این بود که «رژیم مطلقه فقهاتی و قوای مختلف آن اعم از قوه مجریه یا قوه مقننه این رژیم، تنها زمانی مقهور می‌شوند که سیمه پر زور قدرت در برابر خود ببینند». داود نخستین رئیس جمهور افغانستان که بعد از برکناری ظاهر شاه خود را رئیس جمهور افغانستان نامید، جمله‌ای پیوسته بر زبان می‌آورد که هر چند به لحاظ قالب غلط بود، اما به لحاظ مضمون درست بود. او می‌گفت: «افغانستان مقهور زور واقع نمی‌شود. مگر اینکه زور پر زور شود»، عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقهاتی، در خصوص لایحه موسوم به «اصلاح قانون کار» (که همان لایحه استاد شاگردی دولت احمدی نژاد می‌باشد) که ابتدا توسط احمدی نژاد به بهانه رفع موانع سرمایه‌گذاری



تنها زمانی حاضر به استرداد دوباره لایحه قانون کار شد که به علت تظاهرات ۲۵ و ۲۹ تشکل‌های کارگری در برابر مجلس احساس خطر کرد.

به عبارت دیگر اگر دولت یازدهم و مجلس دهم یا رژیم مطلقه فقهاتی زور کارگران ایران را پر زور نمی‌دیدند، هرگز حاضر به تسلیم شدن در برابر خواسته‌های حداقلی بر حق کارگران ایرانی نمی‌شدند؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که رژیم مطلقه فقهاتی در جریان پروژه تغییر قانون کار جهت بسترسازی برای نیروی کار ارزان نشان داد که جز خدمتگزاری به بورژوازی حاکم به هیچ معیار انسانی معتقد نیست؛ و حاضر است برای یک دستمال، قیصریه را به آتش بکشد و تنها چیزی که می‌تواند این رژیم را وادار به تسلیم بکند فقط و فقط توان و قدرت طبقه کارگر ایران است؛ که این قدرت تنها توسط تشکل‌های مستقل کارگری قابل ظهور و نمایش می‌باشد؛ و این بزرگترین پیامی است که تظاهرات ۲۵ و ۲۹ آبان برای جنبش کارگری ایران به همراه داشت.

در نتیجه طبقه کارگر ایران باید این درس بزرگ را از تظاهرات ۲۵ و ۲۹ آبان خود در برابر مجلس در اعتراض به لایحه اصلاح قانون کار بگیرد که: «کس نخارد پشت من جز ناخن و انگشت من» دو نکته‌ای که در این رابطه طبقه کارگر و یا جنبش کارگری ایران نباید فراموش کند، یکی اینکه استرداد لایحه اصلاح قانون کار به دولت - آنچنانکه در زمان احمدی نژاد انجام گرفت - به معنای عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقهاتی و دولت و قوه مقننه این رژیم از پروژه تهیه نیروی کار ارزان جهت جذب سرمایه‌های امپریالیستی و نفی رابطه کار که از نگاه سردمداران این رژیم، تنها راه نجات سرمایه‌داری وابسته و رانتی و نفتی حاکم از رکود فراگیر حاکم، در چارچوب برنامه‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و پیوند با سازمان جهانی تجارت، توسط نیروی کار ارزان و انرژی ارزان و معافیت‌های مالیاتی و زمین ارزان و امنیت سرمایه برای آنها می‌باشد، نیست.

علی‌الیه در این رابطه است که رژیم مطلقه فقهاتی و دولت یازدهم یا دوازدهم و مجلس دهم یا یازدهم، برای جذب سرمایه‌های خارجی، جهت تزریق به سرمایه‌داری وابسته و بیمار و رکودزده رانتی و نفتی حاکم راهی جز بسترسازی جهت تهیه نیروی کار ارزان و کاهش مالیات‌ها و تهیه انرژی و زمین ارزان برای آنها ندارند، به همین دلیل

هرگز استرداد لایحه قانون کار و عقب‌نشینی دولت یازدهم و مجلس دهم نباید یک عقب‌نشینی همیشگی و توبه تلقی شود. چراکه «توبه گرگ فقط و فقط مرگ است». لذا جای هیچگونه شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که این رژیم و این دولت یا این مجلس یا دولت و مجلس دیگر، در فرصت مناسب دیگری که احساس امنیت و احساس غلبه بر توان جنبش کارگری بکند، دوباره پروژه خود را به آزمایش مجدد خواهد گذاشت.

بنابراین در این رابطه است که اگر طبقه کارگر ایران یا جنبش کارگری ایران می‌خواهند کار خود را در این رابطه آببندی بکنند، باید بدانند که تنها یک راه بیشتر در برابر آنها وجود ندارد و آن پایداری قدرت و توان و تشکل‌های مستقل خود آنها است؛ و قطعاً و جزماً تا زمانی که آنها نتوانند پتانسیل درون طبقاتی خودشان را به صورت سینماتیک توسط تشکل‌های مستقل کارگری محفوظ و پایدار نگه دارند، نمی‌توانند نسبت به عدم امکان بازگشت لایحه اصلاح قانون کار اطمینان حاصل کنند.

پر واضح است که اگر طبقه کارگر ایران بتوانند توسط تشکل‌های مستقل کارگری قدرت خود را نهادینه بکنند، بی‌شک آنها خواهند توانست تا به تمامی خواسته‌های خود اعم از امنیت شغلی یا افزایش دستمزد و لغو قراردادهای موقت و آزادی فعالیت‌های سندیکایی دست پیدا کنند. البته در این رابطه، باید عنایت داشته باشیم که رژیم مطلقه فقهاتی و دولت یازدهم و مجلس دهم، قطعاً از بعد از این عقب‌نشینی اقدام به آسیب‌شناسی در باب این شکست خود خواهند کرد؛ و بی‌شک مهمترین عامل شکست خود را در این رابطه حمایت تشکل‌های زرد حکومتی از تشکل‌های مستقل و خواسته طبقه کارگر ایران می‌دانند؛ و قطعاً در رابطه با این آسیب‌شناسی خود تلاش خواهند کرد که امکان هر گونه حمایت تشکل‌های زرد حکومتی در عرصه میدانی از تشکل‌های مستقل کارگری بگیرند؛ و هر چه بیشتر بین بدنه تشکل‌های زرد با تشکل‌های مستقل کارگری شکاف ایجاد نمایند.

البته پاشنه آشیل دولت یازدهم در این رابطه انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ است که با عنایت به جمعیت بیش از ۴۰ میلیون نفری خانواده‌های کارگری و زحمتکشان شهر و روستا، بی‌شک حسن روحانی در این رابطه جهت جذب رأی بیش از ۴۰ میلیون نفر افراد خانواده کارگری، خود را بین دو منگنه احساس می‌کند.

در تحلیل نهائی باید به آن توجه داشته باشیم، اینکه خود همین شعارهای متفاوت در مرحله مبارزه انتخاباتی هم در پشت پرده در آشپزخانه حاکمیت آشپزی شده است، نه در آشپزخانه‌های رقیب‌های قدرت.

برای مثال بزرگترین محور شعارها و برنامه‌های حسن روحانی در مبارزه انتخاباتی دولت یازدهم در خرداد ۹۲ موضوع مذاکرات هسته‌ای در چارچوب سیاست برد - بر د، بود. در صورتی که اصلاً و ابداً این تصمیم‌گیری پیشنهاد روحانی نبوده و نیست. بلکه بالعکس این حزب پادگانی خامنه‌ای بود که از نیمه دوم سال ۹۱ به علت شکست برنامه‌های دولت دهم و تحریم کمرشکن بانک مرکزی و فروش نفت و رشد هزینه جنگ‌های نیابتی منطقه در عراق و سوریه و یمن و لبنان و غیره، دریافته بود که دیگر امکان کوبیدن بر طبل هسته‌ای برای او وجود ندارد. لذا با شعار «نرمش قهرمانانه» تلاش می‌کرد تا با انتخابات مهندسی شده و کنار زدن هاشمی رفسنجانی شرایط جهت انتخاب کهنه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقاهتی فراهم نماید. تا حسن روحانی بتواند در این رابطه پروژه خامنه‌ای را اجرایی نماید.

پر واضح است که قوی‌ترین رقیب انتخاباتی حسن روحانی یعنی محمد باقر قالیباف به علت اینکه کاندید راست پادگانی و سپاه بود، هرگز نمی‌توانست به عملیاتی کردن پروژه خامنه‌ای، در رابطه با شکست تحریم‌های بین‌المللی دست بیابد. علی‌اچال هدف از طرح این نمونه آن بود که این توجه به طبقه کارگر بدهیم که بین جناح‌های درونی نباید

در رابطه با سیاست ضد کارگری تفاوتی قائل شد. ☀

پایان

چراکه نه می‌تواند این طعمه چرب را به رقیب خود در انتخابات دولت دوازدهم واگذار نماید و نه می‌تواند دست بسته در برابر طبقه کارگر ایران تسلیم کند. به همین دلیل، در این شرایط طبقه کارگر و جنبش کارگری جهت افزایش دستمزد «پانصد درصدی زیر خط فقر خود» و غلبه بر عقب‌ماندگی‌های گذشته، در برابر دولت یازدهم وارد آوردگاه دوم بشود. همین طلب افزایش غیر متعارف دستمزد از طرف جنبش کارگری باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه با گران شدن نیروی کار امکان جذب سرمایه‌های خارجی از دست دولت یازدهم برود.

به همین دلیل حسن روحانی در این شرایط در رابطه با طبقه کارگر و جنبش کارگری در یک بن‌بست تصمیم‌گیری قرار گرفته است. البته پیش‌بینی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که دولت یازدهم تا قبل از انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ لایحه «اصلاح قانون کار» را برای بار دیگر به مجلس نخواهد فرستاد؛ و البته در دوره دوم دولتش در صورتی که او در انتخابات ۲۹ اردیبهشت ۹۶ بتواند بر رقیب یا رقیب‌های خود غلبه نماید، امکان بازگرداندن این لایحه با تغییراتی صوری وجود دارد.

نکته دیگری که جنبش کارگری و طبقه کارگر ایران در رابطه با عقب‌نشینی دولت یازدهم و مجلس دهم در این شرایط نباید فراموش کنند اینک در خصوص سیاست ضد کارگری رژیم مطلقه فقاهتی «هرگز نباید توسط خام‌گرانی خود، بین دولت‌ها و یا بین مجلس‌ها در این رابطه تفاوتی قائل بشوند»؛ و اختلاف بین جناح‌های درونی قدرت را در این رابطه دخیل و مؤثر بدانند. چراکه برای مثال همین لایحه «اصلاح قانون کار» نشان داد که بین جناح‌های درونی قدرت در حاکمیت در عرصه سیاست ضد کارگری‌شان اختلافی نیست. آنچنانکه همین لایحه استاد شاگردی احمدی نژاد پس از اینکه توسط اعتراض کارگران، مجلس نهم حاضر به بررسی آن نشد، با تغییر مجلس، روحانی همان لایحه استاد و شاگردی احمدی نژاد را بدون هیچگونه تغییری به مجلس دهم آورد.

به همین دلیل است که می‌توانیم اینچنین داوری بکنیم که اختلاف بین جناح‌های درونی قدرت حاکم، اختلاف بر سر نوع تقسیم قدرت است، نه بر مبنای تفاوت در برنامه و سیاست. هر چند که جناح‌های درونی قدرت در مرحله مبارزه انتخاباتی با رقیب‌های خود تلاش می‌کنند تا اختلاف با رقیب را به صورت سیاسی و برنامه‌ای نشان دهند. ولی آنچه

جنبش حاشیه‌نشینان ایران



«پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسیم»

توسط سیاست «پوپولیسیم و کوپونیسیم» به این گروه اجتماعی بود. همان موضوعی که حزب پادگانی خامنه‌ای توان پیش‌بینی آن را نمی‌کرد، زیرا حزب پادگانی خامنه‌ای چنین می‌پنداشت که مانند خرداد ۸۴ در رقابت با هاشمی‌رفسنجانی و جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب سید محمد خاتمی و جنبش دانشجویی، توسط حاشیه‌نشینان می‌تواند رقیب را از میدان بیرون کند.

به عبارت دیگر او چنین می‌پنداشت که در جریان کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ نیز می‌توانند با کمک جنبش حاشیه‌نشینان، جنبش سبز را هم سرکوب نمایند؛ اما:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود

روغن بادام خشکی می‌فزود

مولوی

چراکه زمانیکه حزب پادگانی خامنه‌ای دریافت که در راهپیمائی خود به خودی و بدون فراخوانی قبلی میرحسین موسوی در ۲۵ خرداد ۸۸ به یکباره طبق گفته قالیباف شهردار تهران بیش از ۴ میلیون نفر به خیابان آزادی تهران جهت حمایت از میرحسین موسوی و جنبش سبز در مخالفت با حزب پادگانی خامنه‌ای و کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ دولت دهم سرازیر شدند، حزب پادگانی خامنه‌ای دریافت که دیگر در رابطه با سرکوب جنبش سبز مانند سرکوب جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸ نمی‌تواند بر حاشیه‌نشینان تکیه کند.

فراموش نکنیم که در جریان سرکوب مغول‌وار جنبش دانشجویی در قیام ۱۸ تیر ۷۸ باز همین تکیه حزب پادگانی خامنه‌ای بر حاشیه‌نشینان شهری بود که توانست قیام جنبش دانشجویی ایران که برای اولین بار با جنبش اجتماعی جامعه ایران پیوند پیدا کرده بودند به زانو درآورد. لذا در این رابطه بود که پس از آن «پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسیم» توانست در انتخابات خرداد ۸۴ پیروز میدان بشود؛ اما از آنجائیکه برعکس دولت هفتم و هشتم سید محمد خاتمی، دولت نهم و دهم سوراخ دعا را درست پیدا کرده بود، از همان آغاز ورود به ساختمان پاستور کوشید تا توسط پروژه‌های کوتاه مدت و موضعی و بدون حساب و کتاب مثل حذف یارانه‌ها یا مسکن مهر یا وام‌های کم بهره، به مداوای مقطعی و صوری این گروه عظیم اجتماعی بپردازد؛ که به علت فقر استخوان‌سوز این گروه اجتماعی، این برخورد امدادی به صورت کوتاه‌مدت توسط «پوپولیسیم غارتگر و ستیزه‌گر و دگماتیسیم» دولت نهم و دهم، توانست تا پایان دولت هشتم حاشیه‌نشینان شهری را راضی نگه دارد.

فراموش نکنیم که تنها درآمد نفتی و گازی دولت نهم و دهم، این «پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسیم» بیش از ۸۰۰ میلیارد دلار بوده است. رشد نقدینگی دوران ۸ سال این پوپولیسیم از مبلغ ۲۵۰ هزار میلیارد تومان سال ۸۴ تا بیش از ۶۰۰ هزار میلیارد تومان خرداد ۹۲، خود معرف این سیاست «غارت‌گرانه پوپولیسیم ستره‌گر» دولت نهم و دهم می‌باشد.

باز فراموش نکنیم که حتی خود خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ پس از ذبح کردن هاشمی‌رفسنجانی در پای محمود نژاد رسما و علنا اعلام کرد که «خط محمود حمیدی نژاد از خط هاشمی‌رفسنجانی بیشتر به من نزدیک می‌باشد.»

باز هم فراموش نکنیم که این خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ همان خامنه‌ای است که در خرداد ۷۶ پای صندوق رای پس از اینکه رای خود را به نام اکبر ناطق نوری به صندوق رای انداخت در تعریف هاشمی‌رفسنجانی گفت: «برای من هیچکس هاشمی‌رفسنجانی نمی‌شود»؛ و همین خامنه‌ای بود که در انتخابات خرداد ۹۲ توسط شورای نگهبان دست پخت خود هاشمی‌رفسنجانی را فیلترینگ کرد. البته نکته‌ای که در رابطه با جریان کودتای انتخاباتی سال ۸۸ نباید از نظر دور بداریم، پیوند جنبش حاشیه‌نشینان با جنبش سبز به علت سابقه خدمت میرحسین در دولت سوم و چهارم



به همین دلیل از روز ۳۰ خرداد ۸۸ طبق اتمام حجتی که خود خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ کرد، با پادگانی کردن فضای تهران بزرگ و حمله مغولی توسط سرنیزه و تیغ و داغ و درفش و برپائی کهریزک‌ها و اوین‌ها و گوهردشت‌ها و حمله شبیخون به خوابگاه‌های دانشجویی توسط راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و بسیج و سربازان گمنام... به سرکوب مستقیم جنبش سبز و جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی که برای اولین بار از بعد از انقلاب ۵۷ این چهار جنبش در برابر حاکمیت مطلقه فقهاتی صف‌آرایی کرده بودند، پرداخت و اگر عدم مدیریت و عدم توان برنامه‌ریزی و عدم توان سازماندهی جنبش سبز و میرحسین موسوی نبود و میرحسین موسوی می‌توانست (آنچنانکه در بلندگوی دستی در روز ۲۵ خرداد در خیابان آزادی تهران شعار می‌داد) مانند جنبش حاشیه‌نشینان و جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی، جنبش کارگری را هم مثل شهریور ۵۷ به صحنه مبارزه با حاکمیت مطلقه فقهاتی بکشاند، کار تمام بود.

ولی به علت اینکه میرحسین موسوی در اعلامیه خود بر راه خمینی و اعلامیه‌های ۸ ماده‌ای و ۹ ماده‌ای خمینی در سال ۶۰ تکیه می‌کرد، جنبش کارگری ایران که مدت ۳۰ سال بود از بعد از انقلاب ۵۷ تا خرداد ۸۸ راه خمینی را آزمایش کرده بود، «به درستی دریافت که جنبش سبز و میرحسین موسوی نماینده سیاسی و طبقاتی طبقه کارگر ایران نمی‌باشد» لذا طبقه کارگر ایران جنگ جنبش سبز با رژیم مطلقه فقهاتی جنگ حیدر نعمتی جهت تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت تحلیل کرد و بدین ترتیب از مشارکت در جنبش اجتماعی بر علیه کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ خودداری کرد. در نتیجه همین عدم مشارکت جنبش کارگری در جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ به حمایت از جنبش سبز و میرحسین موسوی عامل اصلی شکست جنبش سبز در سال ۸۸ شد. چراکه اگر میرحسین موسوی توان آن را پیدا می‌کرد که مانند شهریور ماه ۵۷ کارگران را دعوت به اعتصاب بکند، بی‌شک او می‌توانست خواسته‌های خود را به حزب پادگانی خامن‌ای تحمیل نماید.

علی‌احال آنچه در خصوص قیام سال ۸۸ جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش سبز قابل توجه بود اینکه میرحسین موسوی بر پایه سابقه پوپولیستی دولت سوم و چهارم خود توانست - و در چارچوب تکیه بر اعلامیه‌های خمینی در سال‌های ۶۰ و ۶۱ و پیوند برنامه‌های با برنامه‌های دهه ۶۰ خمینی - با حاشیه‌نشینان پیوند ایجاد نماید. در نتیجه اگرچه این تاکتیک یا استراتژی میرحسین موسوی باعث جدائی

جنبش کارگری جهت حمایت از جنبش سبز و در نتیجه شکست جنبش سبز در سال ۸۸ گردید، برعکس این تکیه میرحسین موسوی بر راه و رسم گذشته خمینی از آنجائیکه خود میرحسین یا دولت سوم و چهارم او تنها مجری برنامه‌های خمینی در این رابطه بود، توانست جنبش حاشیه‌نشینان را در سال ۸۸ بخود جلب نماید.

لذا در همین رابطه بود که از بعد از سال‌های ۵۶ و ۵۷ که برای اولین بار جنبش حاشیه‌نشینان شهرهای ایران، پس از تکوین توانستند با جنبش اجتماعی در عرصه مبارزه ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه پیوند پیدا کنند، در سال ۸۸ تحت هژمونی جنبش سبز و میرحسین موسوی دومین مرتبه‌ای بود که جنبش حاشیه‌نشینان شهری توانست با جنبش اجتماعی در عرصه مبارزه ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه پیوند ایجاد نماید. هر چند که پیوند جنبش حاشیه‌نشینان در سال ۸۸ با جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی نخستین صف‌آرایی جنبش حاشیه‌نشینان با رژیم مطلقه فقهاتی بود.

فراموش نکنیم که دولت نهم همان دولت «پوپولیست ستیزه‌گر و غارتگری» بود که با ۸۰۰ میلیارد دلار سرمایه نفتی و گازی مردم نگون‌بخت ایران نه تنها نتوانست به صورت موضعی مرحمی بر زخم حاشیه‌نشینان بزند، مهمتر از آن اینکه همین دولت هشتم و نهم با شکست پروژه حذف یارانه‌ها و اگراندیس‌مان شدن رشد تورم و تکوین رکود تورمی معلول شکست پروژه حذف یارانه در چارچوب پلانفرم تحمیلی بانک جهانی، بیشترین هزینه فقر معلول حذف یارانه‌ها بر حاشیه‌نشینان شهری تحمیل کرد. لذا همین امر بسترساز آن گردید که هر چه از عمر دولت کودتائی دهم می‌گذشت به موازات استخوان‌سوزتر شدن فقر حاصله، حاشیه‌نشینان شهری از پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر به علت فسادهای چند لایه‌ای و ساختاری و سیستمی فاصله بگیرند.

البته شکست پروژه هسته‌ای، همراه با حضور همه جانبه رژیم مطلقه فقهاتی تحت هژمونی راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه‌ای در جنگ‌های نیابتی که بسترساز هزینه شدن سالانه ده‌ها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی و گازی مردم نگون‌بخت ایران می‌شد، عاملی گردید تا در تحلیل نهائی حاشیه‌نشینان شهری، عامل اصلی فقر استخوان‌سوز و خانمان‌سوز و خرمن‌سوز روزافزون حاکم بر این گروه اجتماعی در راستای سیاست صدور انقلاب راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه‌ای تشخیص دهند.

لذا در همین رابطه برعکس جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با



درونی قدرت توان التیام بخشیدن زخم جانکاه فقر و ایجاد اشتغال و رونق اقتصادی در چارچوب نظام سرمایه‌داری وابسته ندارند و تکیه این جناح‌ها به صورت تبلیغی بر طرح مشکلات حاشیه‌نشینان و قول و قرارهاشان فقط در راستای جذب آرای حاشیه‌نشینان جهت پر کردن صندوق‌های رای می‌باشد، علی‌هذا در همین رابطه جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ هر کدام برگ برنده خود را در جذب حاشیه‌نشینان می‌بینند.

لذا در همین رابطه است که حتی «پوپولیس‌م غارت‌گر و ستره‌گر و دکماتیس‌م دولت نهم و دهم» با حضور گسترده در شهرها و اعلام وعده و وعیدها می‌کوشد تا شرایط برای جذب آراء حاشیه‌نشینان و بخش عظیم گروه‌های اجتماعی فقرزده جامعه ایران فراهم نماید. علی‌ای حال در این رابطه است که شیخ حسن روحانی هم در راستای دستیابی به دولت دوازدهم در جنگ با رقیبان قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، برگ برنده خود را در جذب جنبش دانشجویی و حاشیه‌نشینان شهری می‌بیند چراکه او بخوبی می‌داند که آنچه باعث شکست سید محمد خاتمی و جریان به اصطلاح اصلاح طلب شد همین صف‌آرایی و حضور حاشیه‌نشینان و وجود رای آنها در خرداد ۸۴ در سید جناح راست بود.

حال سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این‌که، آیا واقعا دولت نهم شیخ حسن روحانی در مدت زمان اندک باقی مانده توانایی انجام کاری و برنامه‌ای برای کاهش و التیام زخم فقر و بیکاری بر حاشیه‌نشینان شهری دارد؟ پاسخ ما به این سوال منفی است ببنیم آینده چه پاسخی به این سوال می‌دهد. ☀

پایان

حزب بعث عراق و صدام حسین که جنبش حاشیه‌نشینان تا آخرین رمق از رژیم مطلقه فقهاتی در این جنگ حمایت می‌کردند و با حضور فیزیکی جبهه‌ها را پر می‌کردند، در جنگ‌های نیابتی از مشارکت در آن خودداری کردند و لذا در همین رابطه بود که از آنجائیکه پایه کشته‌های جنگ در عرصه جنگ‌های نیابتی پس از عقب‌نشینی حاشیه‌نشینان بر دوش راست پادگانی و حزب پادگانی خامن‌ای بود و از آنجائیکه در پروسه جنگ فرسایشی نیابتی تحمل بار کشته‌ها برای راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه‌ای ممکن نبود، لذا جهت پر کردن خلاء حاشیه‌نشینان در این جنگ‌های نیابتی، راست پادگانی تحت عنوان تیپ فاطمیون، افغانی‌های شیعه داخل ایران را سازماندهی کرده و با حضور همه جانبه آنها در جنگ‌های نیابتی منطقه از لبنان و سوریه و عراق تا یمن و بحرین تلاش می‌کند بار سنگین کشته‌های جنگ نیابتی را بین راست پادگانی و افغانی‌های شیعه تقسیم نماید. علی‌هذا، در این رابطه است که سیل کشته‌های افغانی‌ها به شهر و روستاهای ایران و افغانستان سرازیر شده است.

من حیث المجموع، اگرچه حاشیه‌نشینان عامل اصلی شکست جریان به اصطلاح اصلاح طلب در پایان دولت هشتم سید محمد خاتمی و مجلس ششم بودند، در این شرایط که انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ در پیش است، این جنبش به عنوان اهرم تعیین کننده جنگ بین جناح‌های درونی قدرت در این شرایط بسیار حساس می‌باشند. چراکه از طرفی جنبش حاشیه‌نشینان شهری در طول ۴ سال عمر دولت یازدهم شیخ حسن روحانی به عنوان کهنه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی دریافته‌اند که نه تنها این دولت نتوانسته است فقر استخوان‌سوز حاشیه‌نشینان شهری را کاهش دهد، بلکه به علت استمرار رکود و عدم توان این دولت در ایجاد رونق اقتصادی و جذب نیروهای کار بیکار شده حاشیه‌نشینان‌ها و حتی عدم توانایی این دولت در افزایش یارانه‌های نقدی به آنها در حد نرخ تورم احتمالی، به علت کاهش درآمد نفت و افزایش هزینه جنگ‌های نیابتی فقر مطلق حاکم بر بیش از ۷۰٪ جامعه ایران و در راس آنها حاشیه‌نشینان اگر اندیسمان‌تر گشته است و به همین دلیل حاشیه‌نشینان که هم از دولت پوپولیس‌م نهم و دهم به علت حذف یارانه‌ها بزرگترین ضربه اقتصادی خورده‌اند و هم از دولت یازدهم در طول ۴ سال گذشته، ناتوانی در حل مشکلات خود اعم از فقر و رکود و بیکاری دیده‌اند.

با عنایت به اینکه این گروه بزرگ جامعه ایران در طول ۳۷ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد دریافته‌اند که هیچ‌کدام از جناح‌های

«جنبش دانشجویی ایران» در کدامین جایگاه استراتژی قرار دارد؟

«پیشرو؟» یا «پیشگام؟» یا «پیشاهنگ؟»

جنبش دانشجویی باید بپذیرد که دنبال کردن نیازهای دانشجویان، بدون آرایش و تعیین هیرارشی، بستر ساز سقوط این جنبش به ورطه هولناک پوپولیسم می‌گردد. جنبش دانشجویی باید بپذیرد که در عرصه رسالت سیاسی-اجتماعی خود، توسط نقد قدرت، قدرت در جامعه یک امر ذومراتب می‌باشد که شامل سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی یا اطلاعاتی می‌شود، لذا در عرصه برخورد نقادانه با آنها برای اینکه گرفتار روشنفکرزدگی نشویم، باید به آرایش این سه مؤلفه قدرت بپردازیم و هرگز به صورت قله‌ای سه مؤلفه مختلف قدرت را به صورت هم زمان به چالش نقادانه نکشیم.

جنبش دانشجویی ایران باید به جایگاه سیاسی خود در رابطه با جنبش‌های دیگر جامعه ایران آگاهی داشته باشد؛ یعنی بداند که جایگاه سیاسی او یک جایگاه پیشرو است نه پیشاهنگ و نه پیشگام. چراکه آنچنانکه در دهه ۲۰ شاهد بودیم از آنجائیکه جنبش دانشجویی ایران جایگاه سیاسی خود را در جامعه ایران تحت عنوان پیشاهنگ تعریف کرده بود نه پیشرو، این امر باعث گردید تا این جنبش استقلال خود را در عرصه رابطه و پیوند با جنبش‌های دیگر ایران از دست بدهد و در خدمت احزاب و تشکیلات سیاسی راست و چپ درآید، در نتیجه همین پیوند جنبش دانشجویی با احزاب و تشکیلات چپ و راست بود که باعث گردید تا در ۲۸ مرداد ۳۲ این جنبش در مرخصی تاریخ برود و در غیاب او کودتای سیاه ارتجاع مذهبی - دربار - امپریالیسم بر علیه تنها دموکراسی تاریخ ایران پیروز بشود.

بنابراین در این رابطه است که وظیفه امروز جنبش دانشجویی ایران نقد توان مناسبات سرمایه‌داری وابسته و رانتی و نفتی حاکم همراه با مناسبات سیاسی قدرت حاکم یا به قول معلم کبیرمان شریعتی نقد سه مؤلفه زر و زور و تزویر به صورت توان، همچون سه عنصر جدا نشدنی و در هم تنیده در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی شریعتی که همان اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت و اطلاعات به موازات همدیگر که مبنای نقش آفرینی و سوژه‌گی همه عوامل گروه‌های مختلف زحمتکش ایران از کارگر تا معلم تا دانشجو و غیره می‌شود، می‌باشد.

همان موضوعی که بیانیه نویسان فراگیر دانشجویان در ۱۶ آذر ۹۵ با این عبارت تعریف کرده‌اند «در کنار نهاد شورای صنفی، تلاش برای استقلال دانشگاه از قدرت و سرمایه و نیز تقویت نگاه انتقادی مستقل از قدرت و زوده از ایدئولوژی حاکم، تنها درجه امید برای بیرون شدن از وضعیت اسفناک فعلی است. در عین حال اعتراضات صنفی دانشجویان بایستی به مبارزات بر حق کارگران و معلمان و زنان و تمام محذوفان و مطرودان اجتماع پیوند پیدا کند. لذا تنها با تشکیل یابی فراگیر شوراهای صنعتی می‌توان در برابر برنامه‌ها و قوانین دانشجوستیز ایستاد» (نقل قول از بیانیه فراگیر دانشجویان کشور در ۱۶ آذر ماه ۹۵).

برای انجام این مقصود، جنبش دانشجویی ایران باید در چارچوب پروژه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی به آزادی و عدالت به صورت جدائی ناپذیر وفادار باشند. جنبش دانشجویی ایران باید خود با نگاهی نقادانه به گذشته نود ساله خود بپردازد و تحت هیچ شرایطی عیوب خویش را پنهان نکند و آن را تابع مصلحت‌اندیشی‌های کوتاه‌بینانه خود قرار ندهند و لو بلغ ما بلغ. جنبش دانشجویی ایران باید بپذیرد که در تند پیچ‌های تاریخ ۹۰ ساله گذشته ایران، این جنبش در مرخصی تاریخ به سر می‌برده است. جنبش دانشجویی ایران باید بپذیرد که ایدئولوژی ما آنچنانکه گاندی می‌گفت: «ایدئولوژی حقیقت و شفقت است»، جنبش دانشجویی ایران باید بپذیرد که صعوبت یک پروژه مجوز ترکان پروژه نمی‌شود.

جنبش دانشجویی ایران باید بپذیرد که بزرگترین رسالت اجتماعی امروز او در جامعه ایران فقه‌زده و سنت‌زده و استبدادزده، نظارت بر قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر و بستر سازی جهت تحول فرهنگی جامعه فقه‌زده و سنت‌زده و استبدادزده ایران می‌باشد. جنبش دانشجویی باید بپذیرد که این جنبش در تحلیل نهائی باید فقط به انسان و انسانیت حمت داشته باشد و لا غیر. جنبش دانشجویی ایران باید بپذیرد که نیازهای مختلف امروز دانشجویان ایران امری ذومراتب می‌باشد، لذا تنها با آرایش و تعیین هیرارشی نیازهای دانشجویان امروز کشور می‌تواند به صورت واقعی مطالبات دانشجویان را دنبال کنند. در نتیجه ردیف کردن نیازهای و عدم طبقه‌بندی آنها هر چند می‌تواند باعث اعتلای مطالبات دانشجویان ایران بشود، نمی‌تواند نگاه واقع‌بینانه جهت مبارزه برای دستیابی به آنها به ما بدهد.

پر واضح است که در طول ۳۸ سال گذشته جنبش دانشجویی ایران به خاطر اینکه از خود تعریف پیشاهنگی کرده نه پیشرونی، پیوسته گرفتار تله تضادهای جریان‌های مختلف درونی حکومت رژیم مطلقه فقهاتی تحت عنوان‌های مختلف و رنگارنگ شده است و در این رابطه در تحلیل نهانی او نتوانسته است تا استقلال خود را نسبت به این جریان‌ها و نسبت به این تضادها حفظ نماید.

علی‌ایحال اگر جنبش دانشجویی به جای تعریف پیشاهنگی از خود، تعریف پیشرونی از خود بکند، این امر باعث می‌گردد تا او توسط استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی به جای استراتژی تجزب‌گرایانه پیشاهنگی، تنها با استقلال خود به هدایت‌گری جنبش‌های مختلف ایران از جنبش کارگری تا جنبش معلمان و جنبش زنان و غیره فکر کند نه به تضادهای جریان‌های رنگارنگ جناح‌های درون حکومت فقهاتی، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که جایگاه سیاسی او آنچنانکه پیشاهنگ نیست، پیشگام هم نمی‌باشد. چراکه اگر جنبش دانشجویی ایران رسالت خود را در عرصه جامعه امروز ایران تحت عنوان پیشگام تعریف کرد، این امر باعث می‌گردد تا او با فاصله گرفتن از جنبش خود، در لوی استراتژی دو مؤلفه‌ای افقی و عمودی دیگر جنبش نباشد، بلکه بدل به حرکت پیشگام بشود.

فراموش نکنیم که تفاوت پیشرو و پیشگام این است که، پیشرو خودش جنبش است، اما پیشگام خودش جنبش نیست، رسالت‌اش سازمان‌گری جنبش‌ها می‌باشد. به عبارت دیگر جنبش دانشجویی ایران با تعریف خود تحت عنوان پیشرو نه پیشاهنگ و نه پیشگام، قبل از هر چیز به این باور می‌رسد که یک جنبش است نه یک حزب و نه یک سازمان پیشگام و پیشاهنگ.

جنبش دانشجویی ایران در جامعه امروز ایران باید به این باور رسیده باشد که در ۳۸ سال گذشته آب‌ها از سرچشمه‌ها گل شده‌اند، لذا باید آب‌ها را از سر چشمه‌ها تصفیه و پاک بکند نه از دامنه‌ها؛ زیرا گرفتار ورطه هولناک پراگماتیسم و روزمرگی خواهند شد.

جنبش دانشجویی باید بداند که اگر گرفتار تله تضادهای جناح‌های قدرت حاکمیت مطلقه فقهاتی بشوند، راهی جز این برای آنها نمی‌ماند، الا اینکه رژیم مطلقه فقهاتی رفتار کنش و واکنش جنبش دانشجویی ایران را تعیین نماید و انجام این امر برای جنبش دانشجویی ایران اوج فاجعه خواهد بود، چراکه این امر باعث می‌گردد تا رژیم بر این جنبش مسلط بشود. آنچنانکه در قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی به وضوح این امر را تجربه کرد.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که دیالکتیک یا موتور حرکت این جنبش در

گرو استمرار عقلانیت انتقادی سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر و تاکید بر پروژه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی که همان اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت می‌باشد، استوار است؛ و بدون این موتور و این دیالکتیک حرکتی جنبش دانشجویان ایران به بن بست خواهد رسید.

جنبش دانشجویان ایران باید بدانند که دیروز ۹۰ ساله تاریخ این جنبش، جزء افتخارات این جنبش در مبارزه با استبداد و استعمار و استثمار بوده است، لذا برای عبور از دیروز ۹۰ ساله تاریخ خود، امروز باید همچون قطب‌نمای حرکت بر پیوند جدا نشدنی برابری اجتماعی و آزادی‌های اجتماعی تحت لوی پروژه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی پای بفشرد.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که دموکراسی سوسیالیستی شریعتی، تعمیق دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی توسط اکثریت جامعه یا جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، نه حاکمیت حزبی به نام، یا به نیابت از جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری. بنابراین در این رابطه است که ما می‌توانیم دموکراسی سوسیالیستی شریعتی را به دموکراسی و سوسیالیسم جنبشی نیز تعریف نماییم. طبیعی است که دموکراسی و سوسیالیسم جنبشی با دموکراسی و سوسیالیسم حزبی و بوروکراتیک متفاوت می‌باشد.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که دموکراسی سوسیالیستی شریعتی یک سوسیالیسم اقتدارگرا و حکومتی و تزریق شده از بالا که در آن عدالت و آزادی با هم همساز نباشند و یا عدالت بر آزادی اولویت داشته باشد نیست، بلکه بالعکس دموکراسی سوسیالیستی شریعتی عبارت است از تعمیق دموکراسی سیاسی توسط جنبش‌های سه گانه از عرصه سیاست به عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که جوهر انترناسیونالیستی دموکراسی سوسیالیستی شریعتی به خاطر حمیت این اندیشه بر محور انسان و انسانیت است، «لذا به معنای صدور انقلاب به کشورهای دیگر نیست»؛ زیرا تجربه قرن بیستم و بیست و یکم نشان داده است که صدور انقلاب به کشورهای دیگر، نه فقط باعث رهایی خلق‌های کشورهای دیگر نمی‌شود، بلکه بستر ساز رویارویی نظامی و سیاسی خلق‌های این کشورها می‌گردد.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی یک دموکراسی سوسیالیستی جنبشی می‌باشد، نه حزبی و دولتی، لذا همین جوهر جنبشی دموکراسی سوسیالیستی شریعتی باعث می‌گردد تا دیگر تحت عنوان حزب و دولت ما قیام جنبش‌های مختلف اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری نشویم. در نتیجه ناگزیر نمی‌شویم تا مانند سوسیالیسم دولتی قرن بیستم جوهر انترناسیونالیستی این سوسیالیسم را بر مبنای روابط

حزب و دولت خود تعیین نمایم.

دموکراسی سوسیالیستی شریعتی در همین تکیه اجرایی آن بر مستضعفین نهفته است.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که در دموکراسی سوسیالیستی شریعتی، بخاطر اینکه دموکراسی در تحلیل نهائی دارای جوهر سوسیالیستی می‌باشد، یک امر بورژوائی نیست هر چند که در چارچوب لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی، دموکراسی می‌تواند یک امر بورژوازی بشود.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که در دکترین دموکراسی سوسیالیستی شریعتی، دموکراسی از سوسیالیسم جدائی‌ناپذیر می‌باشد، چراکه از نظر شریعتی بدون آزادی و دموکراسی، سوسیالیسم نه می‌تواند پا بگیرد و نه می‌تواند پایدار بماند.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی به معنای مقابله و نفی جنبش‌های دیگر دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری نیست. بلکه بالعکس شریعتی مانند مصدق معتقد بود که بهترین سرپل جهت پیوند با جنبش‌های دموکراتیک و کارگری در جامعه ایران به علت خودویژگی‌های تاریخی و فرهنگی، جنبش دانشجویی است.

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که علت وفاداری شریعتی به آزادی و دموکراسی این بود که شریعتی آزادی و دموکراسی را در عرصه عدالت اجتماعی مطالعه می‌کرد نه بالعکس. ☀

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که شریعتی در عرصه پروژه اصلاح‌گرایانه عملی و نظری خود هرگز از اصول مجرد و دکماتیسم ایدئولوژیک تبعیت نمی‌کرد، بلکه او با توجه به واقعیت‌های تاریخی و تجربی و انسانی پیش می‌رفت.

پایان

جنبش دانشجویی ایران باید بداند که از نظر شریعتی رهائی توده‌های عظیم زحمتکش و مستضعف و محرومان فقط به دست خود آنها امکان پذیر می‌باشد، نه توسط حزب و دولت و غیره. به همین دلیل جوهر جنبشی



«کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»

۳

«ترازنامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی»

ج - فرایند سوم «کار نامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»:

رفسنجانی بود که با وارد کردن مهره‌های جریان مؤتلفه و سمپات‌های فقهاتی درون زندان خود و جذب حمایت استراتژیک مادی و معنوی خمینی، توانست گردونه مدیریتی حزب جمهوری اسلامی را در دست بگیرد و به همین دلیل بود که حزب جمهوری اسلامی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تا سال ۶۰ که رژیم مطلقه فقهاتی توانست نهادینه بشود، به عنوان خواستگاه اصلی این نهادینه شدن در راستای اسلام فقهاتی خمینی بود.

لذا به همین دلیل بود که در سال ۶۲ پس از اینکه هاشمی رفسنجانی و بالطبع خمینی، توسط این حزب توانستند به اهداف خود دست پیدا کنند و مدیریت خود را تثبیت نمایند و نهادهای رژیم مطلقه فقهاتی را نهادینه نمایند، مانند دستمال کلینکسی که زمان مصرف آن به پایان رسیده است، یکشنبه تحت فتوای خمینی، حکم به انحلال حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی داده شد. چراکه هاشمی رفسنجانی و بالطبع خمینی، به علت تقویت جناح راست سنتی در حزب جمهوری اسلامی و سازمان روحانیت و جامعه مدرسین حوزه، تحت هژمونی سیدعلی خامنه‌ای (که در آن زمان رئیس جمهور بود) و محمدرضا مهدوی کنی بود، فراموش نکنیم که همزمان با انحلال حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی توسط «خمینی و هاشمی رفسنجانی»، پروژه «انشعاب در سازمان روحانیت طرفدار خمینی، توسط هاشمی رفسنجانی تحت مدیریت شیخ مهدی کروی و حمایت مادی و معنوی خمینی کلید خورد». تا توسط آن تضاد

از بعد از پیروزی انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ (گرچه خمینی و هاشمی رفسنجانی به صورت موقت و به علت خلاء کادرها و سازماندهی و برنامه سیاسی و اقتصادی به نهضت آزادی تکیه کردند)، به علت اینکه قدرت حکومت نصیب آنها شده بود، کوشیدند تا از سنگر حکومت، خلاءهای گذشته خود را پر کنند، بنابراین در این رابطه بود که هاشمی رفسنجانی از یکطرف کوشید تا توسط «تأسیس حزب جمهوری اسلامی» به سازماندهی نیروهای هوادار حرکت خمینی جهت پیشبرد اهداف از پیش مشخص شده خود بپردازد.

در خصوص تأسیس حزب جمهوری اسلامی چند موضوع قابل توجه بود:

اولاً اینکه توسط بسترسازی هاشمی رفسنجانی، خمینی که همیشه مخالف حرکت تحزب‌گرایانه بود، به صورت علنی به حمایت مادی و معنوی از این حزب پرداخت.

ثانیاً به موازات تأسیس این حزب توسط هاشمی رفسنجانی - خمینی، «حزب دیگری که آلترناتیو این حزب بود، تحت عنوان حزب جمهوری خلق مسلمان، توسط سیدکاظم شریعتمداری در رقابت قدرت با خمینی تأسیس گردید؛ که تأسیس همزمان این دو حزب باعث گردید تا رقابت قدرت بین دو مرجع تقلید حوزه‌های فقهاتی داخل ایران، در عرصه رقابت بین این دو حزب درآید». (یادمان باشد که در همین زمان که خمینی در قم اقامت داشت، طبق گفته هاشمی رفسنجانی در نماز جمعه، خمینی در پاسخ سیدکاظم شریعتمداری، جهت واگذاری مدیریت آذربایجان ایران به او، بر گوش سیدکاظم شریعتمداری سیلی می‌زند و از آنجا بود که رقابت بین دو مرجع حوزه فقهاتی، به عرصه اجتماع و آنتاگونیست کشیده شد که بلوای آذربایجان و تبریز در سال ۵۸ در این رابطه تکوین پیدا کرد، فراموش نکنیم که سیدکاظم شریعتمداری همان مرجعی است که در سال ۴۲ بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد با تلاش و پادرمیانی حسینعلی منتظری، توسط تائید مرجعیت خمینی، مانع از اعدام خمینی توسط رژیم کودتائی پهلوی گردید).

ثالثاً گرچه مدیریت حزب جمهوری اسلامی، بر روی کاغذ در دست چهار نفر سیدمحمد بهشتی، موسوی اردبیلی، سیدعلی خامنه‌ای و اکبر هاشمی رفسنجانی و رئیس کمیته سیاسی و مدیر روزنامه حزب جمهوری در دست میرحسین موسوی بود، ولی به علت عدم پتانسیل سازمان‌گرایانه بهشتی و اردبیلی و خامنه‌ای و میرحسین موسوی، این اکبر هاشمی



سیاسی موجود بین جناح‌های غیر روحانی در حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی که برای خمینی و هاشمی رفسنجانی غیر قابل کنترل بودند و امکان ریزش آنها به جامعه ایران و چند قطبی شدن جامعه داشت، به جناح‌بندی‌های درون روحانیت طرفدار خمینی که برای خمینی و هاشمی رفسنجانی قابل کنترل بودند و دیگر خطر چند قطبی شدن جامعه ایران وجود نداشت، منتقل گردند.

یادمان باشد که در آن سال‌ها کشاکش بین جناح راست بازاری و جناح به اصطلاح خط امام، این تضاد به صورت تضاد بین نخست وزیر یعنی میرحسین موسوی و رئیس جمهور یعنی سیدعلی خامنه‌ای تبلور یافته بود که میرحسین موسوی به علت اینکه از سرمایه‌داری دولتی حمایت می‌کرد، نماینده خط امام بود ولی سیدعلی خامنه‌ای، به علت حمایتش از بورژوازی تجاری و بازاری، نمایندگی جناح راست یدک می‌کشید. لذا به همین دلیل در ۸ سال نخست وزیری میرحسین موسوی، خمینی شش دانگ از میرحسین موسوی، در برابر سیدعلی خامنه‌ای دفاع می‌کرد.

علی ایحاله، از زمانیکه خمینی و هاشمی رفسنجانی دریافتند که با تقویت جناح راست بازاری در حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی تحت هژمونی سیدعلی خامنه‌ای و مهدوی کنی، بخصوص از بعد از صف‌آرایی گروه ۹۹ نفری جناح راست نمایندگان مجلس در برابر خمینی، در عرصه تضاد بین سیدعلی خامنه‌ای و میرحسین موسوی و حمایت ۹۹ نفر نمایندگان فوق از سیدعلی خامنه‌ای، حکم به انحلال حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی دادند؛ و آنچنانکه مطرح شد، به موازات انحلال حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، توسط خمینی - هاشمی رفسنجانی، «جهت مهار جریان راست بازاری تحت هژمونی سیدعلی خامنه‌ای، خمینی با پیشنهاد هاشمی رفسنجانی، کوشید تا مبارزه بین دو جناح راست بازاری و خط امام، یا تضاد بین سیدعلی خامنه‌ای و میرحسین موسوی، به درون روحانیت طرفدار خمینی، محدود و محصور نمایند و آن را از عرصه احزاب و تشکیلات سیاسی خارج نمایند؛ که الی زماننا هذا، این انشقاق در روحانیت طرفدار خمینی «تحت دو عنوان سازمان روحانیت و سازمان روحانیون» (که نماینده تضادهای درون حاکمیت در طول ۳۸ سال گذشته می‌باشد) ادامه پیدا کرده است. به این ترتیب که سازمان روحانیت، نماینده جناح راست حاکمیت می‌باشند، در صورتی که سازمان روحانیون، نماینده

جناح خط امام حاکمیت هستند.

پر پیداست که از خرداد ۷۶ در جریان انتخابات رئیس جمهوری دولت هفتم (که با پیروزی سیدمحمد خاتمی که نماینده جناح روحانیون بود، در برابر شکست اکبر ناطق نوری که در آن زمان نماینده جناح روحانیت بود، ادامه پیدا کرد) تضاد بین دو جناح راست و خط امام روحانیت طرفدار خمینی، «صورت سیاسی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت به خود گرفت؛ که ادامه همین روند، در انتخابات دولت هشتم در خرداد ۸۴ که با شکست هاشمی رفسنجانی در برابر محمود احمدی نژاد که از طرف جناح راست ساپورت می‌شد، آتش ستیز بین جناح‌های راست و خط امام یا روحانیت و روحانیون، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت درون نظام، گسترده‌تر گردید تا آنجا که در جریان انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۸، با رویارویی عریان محمود احمدی نژاد و حمایت شش دانگ سیدعلی خامنه‌ای از او، در برابر جناح هاشمی رفسنجانی و میرحسین موسوی و مهدی کروبی، این تضاد بین دو جناح روحانیت و روحانیون، چهره آنتاگونیست پیدا کرد.»

رابعاً طبق گفته میرحسین موسوی بیش از ۹۰٪ نیروهای جذب شده در قاعده و بدنه حزب جمهوری اسلامی در سال ۵۸، از هواداران شریعتی بودند که به علت خلاء تشکیلاتی، این نیروهای هوادار حرکت شریعتی، گرفتار تور تشکیلاتی هاشمی رفسنجانی شدند.

خامسا برعکس آنچه که هاشمی رفسنجانی می‌پنداشت، به علت عدم توان تئوریک او و قرار دادن تدوین و تدریس نظری و تئوری درون حزب جمهوری اسلامی در دست سیدمحمد بهشتی و سیدعلی خامنه‌ای، از آنجائیکه به هر حال روحانیت در هر شکل و جناح آن، جز تئوری اقتصاد سرمایه‌داری، آنهم از موضع ضد مارکسیستی، برنامه اقتصادی نداشت، همین امر باعث گردید که رفته رفته گردونه حرکت در بدنه و رهبری تشکیلات حزب جمهوری اسلامی «به سمت جناح راست بازاری تحت هژمونی سیدعلی خامنه‌ای و در نتیجه بر علیه هاشمی رفسنجانی و میرحسین موسوی استحاله نماید»، البته این روند استحاله در تشکیلات حزب جمهوری اسلامی «دو فونکسیون مختلف داشت که یکی فونکسیون سیاسی این استحاله بود و دیگری فونکسیون اقتصادی آن»، به این ترتیب که فونکسیون سیاسی استحاله در تشکیلات حزب جمهوری اسلامی بر علیه هاشمی رفسنجانی بود، نه

فونکسیون اقتصادی آن، در صورتی که فونکسیون اقتصادی استحاله در تشکیلات حزب جمهوری اسلامی بر علیه میر حسین موسوی بود (که رئیس کمیته سیاسی و قائم مقام مدیر کل حزب جمهوری اسلامی بود). بنابراین به همین دلیل بود که هاشمی رفسنجانی در دهه ۶۰ و دهه هفتاد به لحاظ اقتصادی در موضع ضد میرحسین موسوی قرار داشت، برعکس خمینی که در دهه ۶۰ از موضع اقتصادی میرحسین موسوی، در برابر جریان راست حمایت می‌کرد.

باری از بعد از انقلاب بهمن ماه ۵۷ و سوار شدن روحانیت بر خر مراد قدرت، هاشمی رفسنجانی منهای تشکیل حزب جمهوری اسلامی، جهت نهادینه کردن پایه‌های قدرت و حکومت در راستای هژمونی خمینی، در برابر جریان‌های لیبرال، اعم از نهضت آزادی و بعداً بنی صدر، کوشید تا قبل از هر امری به تدوین و تصویب قانون اساسی کشور که تعیین کننده آینده قدرت بود، تکیه نماید؛ و در این رابطه از آنجائیکه هاشمی رفسنجانی خوب می‌دانست که تضاد درون تشکیلات روحانیت در حوزه‌های فقهی داخل ایران و نجف وحشتناکتر از تضادهای بین جریان‌های روحانیت طرفدار خمینی و حتی جریان‌های سیاسی بیرون از حکومت می‌باشد و می‌دانست که تئوری «ولایت فقیه» خمینی به علت اینکه در «چارچوب قدرت مرجعیت روحانیت حوزه‌های فقه‌ای، تنظیم و تدوین یافته است»، از آنجائیکه هاشمی رفسنجانی معتقد بود که «تضاد بین مرجعیت حوزه‌های فقه‌ای، از بعد از فوت بروجردی در سال ۱۳۴۰ عمیق‌تر از تضاد گروه‌های سیاسی بیرون از روحانیت و نظام می‌باشد» به همین دلیل او بلافاصله بعد از پیروزی انقلاب بهمن ۵۷ کوشید تا «پیشنویس قانون اساسی تنظیم شده توسط حسن حبیبی که اقتباس شده از قانون اساسی فرانسه، با تغییراتی مختصری بود، پس از جلب تأیید خمینی و تغییرات مختصر سه گانه‌ای که خمینی

در آن ایجاد کرد، خارج از «تشکیل مجلس موسسان مورد ادعای مهندس بازرگان» و یا «تشکیل مجلس خبرگان مورد ادعای سیدمحمود طالقانی» مستقیماً جهت تصویب، به فراندم عمومی بگذارد.

یادمان باشد که پیشنویس قانون اساسی تنظیم شده توسط حسن حبیبی «هیچگونه مبنای حکومتی بر پایه نظریه ولایت فقیه خمینی نداشت و اقتباس یافته از قانون اساسی کشور فرانسه بود، به همین دلیل همین خودیژگی غیر ولایت فقیه بودن پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی باعث گردید تا هاشمی رفسنجانی از آن حمایت کند و تأییدیه خمینی هم بگیرد». چرا که او به خوبی می‌دانست که در صورتی که قانون اساسی کشور (آنچنانکه حسینعلی منتظری بعداً در مجلس خبرگان قانون اساسی کرد)، بر پاشنه نظریه «ولایت فقیه» خمینی بچرخد، اوج فاجعه برای جناح‌های روحانیت طرفدار خمینی خواهد بود.

قابل ذکر است که سه اشکالی که خمینی بر پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی گرفت عبارت بودند از:

۱ - «حذف موضوع تساوی زن و مرد».

۲ - «حذف موضوع حقوق زنان ایران»، جهت کاندیدا شدن برای انتخابات رئیس جمهوری ایران بود.

۳ - تغییر عنوان «دین اسلام به عنوان دین رسمی کشور ایران»، که توسط حسن حبیبی پیشنهاد شده بود، به عنوان «مذهب شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور بود.» ☀

ادامه دارد

حلال و دلاپیل



«تشکیلات گریزی ایرانیان»

و سوم کتاب بازسازی فکر دینی، اقبال «به تبیین و تعریف و تشریح فربه‌ترین موضوع کلام دینی و فلسفی بشر یعنی خود خداوند به عنوان یک ابژه در این جهان می‌پردازد». (همان کاری که شریعتی، در سرتاسر اندیشه «اجتهاد کلامی» یا «اجتهاد در اصل توحید» خود نکرده است).

در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی «اقبال به مبناسازی انسان به عنوان یک موجود خلاق و با اراده و مختار و آزاد و بازی‌گر و آفریننده در چارچوب خدای ابژه و خالق و فاعل و زمان‌بند و تکامل‌مند و دایماً در حال خلق جدید و بی‌مثال و غیر انسان‌واره می‌پردازد». در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی اقبال به مبناسازی نظری، در باب قیامت انسان و یا معاد در چارچوب خودیژگی‌های فلسفی و روانشناسی خود انسان می‌پردازد و مطابق دستگاسازی فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی، او در عرصه مبناسازی برای معاد و حشر و زنده شدن در قیامت، امری جبری و از پیش مشخص شده (که در چارچوب روح ارسطویی و افلاطونی و پونانی قابل تفسیر می‌باشد و تا زمان اقبال و بعد از آن الی یومنا هذا اندیشه و اعتقاد مسلمانان و متکلمین و فلاسفه مسلمان بوده است) نیست. بلکه بالعکس از نظر اقبال حشر و زنده شدن:

اولاً مشمول همه انسان‌ها نمی‌شود.

ثانیاً مولود عمل خود انسان است که او در این جهان می‌سازد.

ثالثاً در همین جهان و در همین کره زمین اتفاق

با نگاهی هر چند اجمالی به دو نمونه فوق به وضوح مشخص می‌شود که در هر دو نمونه بدون مبناسازی تئوریک، گوینده یا سراینده، به یکباره به طرف موضوع رفته و به صورت کیسولی به تبیین موضوع مورد نظر که در آیات سوره انبیاء اصل موضوع محوری پیام پیامبر اسلام می‌باشد، و در ابیات اولیه مثنوی اصل موضوع رابطه انسان و عشق است، می‌رود. در هر دو مثال فوق، بدون هیچگونه مقدمه چینی اولیه منطقی، به طرف اصل موضوع شیرجه می‌رود، در صورتی که در مبانی کلاسیک ما حتی در اندیشه فلاسفه یونانی اعم از ارسطو و افلاطون و فلاسفه مسلمان پیرو فلاسفه یونانی از فارابی و ابن سینا تا حسین طباطبائی (صاحب کتاب اصول فلسفه رئالیسم)، ما با این پدیده روبرو نیستیم. چراکه همه اینها قبل از تبیین و تعریف نظریه‌های فلسفی و کلامی خود، ابتدا شروع می‌کنند در چارچوب منطق ارسطویی، به مبناسازی موضوع مورد نظر خودشان و پس از مبناسازی نظری در چارچوب همان مبانی فلسفی و کلامی و منطقی - طبق متد ارسطو - است که به تعریف و تشریح و تبیین موضوع مورد نظر خود می‌پردازند.

در اندیشه معلم کبیرمان شریعتی این خلاء مبناسازی از آغاز تا انجام وجود دارد، یعنی «شریعتی حتی برای محوری‌ترین اصل کلامی نظریه‌های خود که توحید است، مبناسازی نکرده است» زیرا اصل موضوع و مبنای تئوریک توحید «خدا» می‌باشد که در سرتاسر اندیشه شریعتی شما چهار خط، در باب تبیین خود خداوند به عنوان یک ابژه نمی‌یابید. با اینکه سرتاسر اندیشه شریعتی از توحید و تبیین و تعریف و تشریح توحید در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از توحید وجودی یا توحید انسانی یا توحید اجتماعی یا توحید تاریخی، موج می‌زند. البته این خلاء مبناسازی در اندیشه شریعتی فقط محدود به اصل توحید نمی‌شود، بلکه موضوع‌های محوری دیگری مثل انسان یا قیامت یا نبوت و غیره هم در اندیشه شریعتی مشمول این خلاء می‌باشند. البته برعکس معلم کبیرمان شریعتی، اندیشه‌های حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ بازسازی فکری دینی - که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد - غیر از این است، چراکه اقبال در این کتاب بر عکس شریعتی، جهت دستگاسازی اندیشه خود، ابتدا به مبناسازی نظری می‌پردازد.

مثلاً در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی جهت این مبناسازی به طرح و تعریف و تبیین سه نوع تجربه باطنی و تجربه حسی و تجربه دینی می‌پردازد و به صورت علمی مشخص می‌کند که به لحاظ ارزش دستاوردی، تفاوتی بین این سه نوع تجربه حسی و باطنی و دینی که تمامی اندیشه‌های بشری بر پایه آنها می‌باشند، وجود ندارد. در فصل دوم



می‌افتاد.

رابعاً یک ارزشی است که به انسان می‌دهد نه اینکه یک محکمه و شکنجه‌گاه باشد.

خامساً معاد هر کس فردی و خاص خود او می‌باشد و شبیه به قیامت هیچکس دیگر نیست.

سادساً عذاب فردی در قیامت ابدی نیست و هیچ عذاب ابدی وجود ندارد.

ثامناً موضوع قیامت هیچگونه ربطی به «روح یونانی یا روح افلاطونی و روح ارسطویی» (آنچنانکه از زمان مأمون عباسی الی یومنا هذا فلاسفه و متکلمان مسلمان تبیین می‌کنند) ندارد و اقبال، انجام آن در رابطه با بقاء احدی از همین سلول‌های انسانی می‌داند...

در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی، اقبال به میناسازی در خصوص نبوت و وحی نبوی پیامبر اسلام می‌پردازد. در چارچوب اصل تکامل در وجود، وحی نبوی پیامبر اسلام و ختم نبوت پیامبر اسلام را تبیین می‌نماید. در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی اقبال به میناسازی در باب «اصل اجتهاد در عرصه اصول و فروع کل دین و کل اسلام» می‌پردازد چراکه اقبال مانند شاه ولی الله دهلوی معتقد است که «کل اسلام ویران شده است، نه فقط فقه اسلام»، به همین دلیل او در راستای بازتولید این اسلام ویران شده، برای اولین بار در تاریخ مسلمانی شعار بازسازی اسلام تطبیقی را مطرح کرد؛ و بر علیه اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام فقیهانه با تمام قوای فکری و نظری خود شورش کرد و «اجتهاد در اصول و فروع دین و اسلام و فقه»، به عنوان موتور دینامیس اسلام تطبیقی مطرح کرد.

در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی، اقبال «به تبیین نیاز بشر به دین، در چارچوب دستگاه خودش می‌پردازد.» حال با عنایت به این حقیقت است که «آنچه پیش از خود کتاب بازسازی فکر دینی و مطالب مطرح شده در آن برای ما رهروان راه شریعتی و اسلام تطبیقی حائز اهمیت می‌باشد، همین متدولوژی اقبال در عرصه میناسازی در هفت فصل کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی می‌باشد.» زیرا این کتاب است که اقبال در تبیین اندیشه خود، در هر فصل از کتابش ابتدا به میناسازی تئوریک می‌پردازد، و سپس در چارچوب آن مبانی تبیین شده به طرح اندیشه خود می‌پردازد.

«همان کاری که ما (هواداران راه شریعتی و راه آرمان مستضعفین و راه نشر مستضعفین) امروز بیش از هر امری بدان نیازمند می‌باشیم.» و شریعتی در دستگاه‌سازی هندسی و حزبی خود هرگز به آن نپرداخته

است و آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۵ تا ۶۰ به علت تاسی به اندیشه و متد شریعتی متوجه این خلاء استراتژیک در دستگاه‌سازی خود و شریعتی نشد و بدون میناسازی تئوریک اقدام به طرح نظریه‌های کلامی و فلسفی و تئوریک خود در عرصه تئوری عام و خاص و مشخص خود کرد، و همین خلاء باعث گردید تا در سال‌های ۵۵ تا ۶۰، اسلام تطبیقی آرمان مستضعفین نتواند، فاصله خود با اسلام‌های رنگارنگ دگماتیسم و انطباقی اعم از اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه و متکلمانه یونانی‌زده و اسلام انطباقی ساینس‌زده و اسلام انطباقی مارکسیسم زده، آب‌بندی بکند.

در نتیجه این عدم آب‌بندی بین اسلام تطبیقی آرمان مستضعفین با اسلام‌های رنگارنگ دگماتیسم فقهاتی و دگماتیسم روایتی و دگماتیسم زیارتی و دگماتیسم ولایتی و اسلام انطباقی علم ساینس مهدی بازرگان و اسلام انطباقی علم اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف نژاد باعث شد تا شرایط جهت نفوذ این اندیشه به دایره ذهنی هواداران آرمان مستضعفین در عرصه عام و خاص و مشخص نظری و عملی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ فراهم بشود؛ و همین امر باعث گردید، «تا به یکباره از نیمه دوم سال ۵۹ تشکیلات آرمان مستضعفین بدل به شهر فرنگی، از همه رنگ بدل بشود.»

آنچنانکه دیدیم قبل از آرمان مستضعفین و بیش از آرمان مستضعفین، همین خلاء و آسیب و آفت، باعث گردید تا از بعد از بسته شدن ارشاد در آبانماه سال ۵۱ الی زماننا هذا، اندیشه شریعتی در طول این ۴۴ سالی که از بسته شدن ارشاد می‌گذرد بدل به یک شهر فرنگی شده است که از هر گل و بلبل و از هر پرنده و چرنده‌ایی، می‌توانیم یک جفت نر و ماده در این شهر فرنگ پیدا کنیم، آنچنانکه در نخستین مراسم یادبود او در دانشگاه تهران در خرداد ماه سال ۵۸ در تجلیل از شریعتی صادق خلخالی در کنار مهدی ابریشم چی و محمود طالقانی شریعتی سخن گفتند؛ و دیدید که بهترین دستپورده‌های ارشاد شریعتی از صادق خرازی گرفته تا حسن حبیبی و میرحسین موسوی و غیره جزء بهترین معماران بنای رژیم مطلقه فقهاتی درآمدند و البته امروز هم همین قصه ادامه دارد.

بنابراین، یکی از ضعف‌های کلیدی اندیشه شریعتی و فرایند نظری حرکت آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۵ تا ۶۰ عدم میناسازی مبانی تئوریک خود در عرصه‌های عام و خاص و مشخص تئوریک و سیاسی و تشکیلاتی بوده است؛ که این خلاء میناسازی، مبانی تئوریک در اندیشه شریعتی و آرمان مستضعفین باعث گردید تا در بستر پروسس حرکت عملی و سیاسی این دو جریان نتوانند به وحدت تئوریک و



استراتژیک و تشکیلاتی دست پیدا کنند؛ و در رابطه با همین خلاء مبانی و همین فقدان وحدت مبانی تئوریک در عرصه‌های عام و خاص و مشخص سیاسی و تشکیلاتی و تئوریک باعث گردیده است تا این دو جریان نتوانند در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی که استراتژی مشترک آنها می‌باشد، به کادرسازی همه جانبه عملی و نظری که ستون خیمه تشکیلات عمودی و تشکیلات افقی استراتژی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه می‌باشد، دست پیدا کنند.

پرویداست که ضعف کادرهای همه جانبه در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی، نخستین فونکسیون که به همراه خواهد داشت، «سترون شدن این حرکت در بستر زمان و در غیبت بنیانگذاران حرکت خواهد بود» آنچنانکه شاهد بودیم و شاهد هستیم که با خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد در آبانماه ۵۱ و دستگیری معلم کبیرمان در بهار ۵۲ موتور حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی خاموش شد. هر چند شریعتی در مدت ۵ ماه زندگی مخفی خود (بین آبان ۵۱ تا بهار ۵۲) تلاش می‌کرد تا توسط نامه‌های خود به مرحوم همایون و میناچی با انگیزه‌دهی و حزب خواندن ساختمان ارشاد، توسط هل دادن مکانیکی، این موتور را روشن نماید، ولی زمان نشان داد که این تلاش‌های شریعتی نوشدارو بعد از مرگ سهراب بود.

چراکه «خود تصمیم شریعتی به مهاجرت از کشور از نیمه دوم سال ۵۵ نشان دهنده این قضیه بود که دیگر از روشن شدن موتور حرکت ارشاد در غیبت خود در داخل و خارج کشور مأیوس گردیده است». عین همین سکنه‌ای که در حرکت ارشاد شریعتی از آبان ۵۱ الی زمانها هذا اتفاق افتاد، در فرایند اول حرکت آرمان مستضعفین یعنی از سال ۵۵ تا ۶۰ نصیب این جریان هم گردید چراکه با دستگیری بنیانگذاران این جریان در سال ۶۰ که در ادامه بحران فراگیر سال‌های ۵۹ و ۶۰ تشکیلات آرمان مستضعفین اتفاق افتاد، تقریباً امکان استمرار حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی این جریان در داخل در غیبت و فقدان کادرهای همه جانبه غیر ممکن گردید.

تنها شانس که این جریان در این رابطه در قیاس با حرکت شریعتی به دست آورد این بود که نیروهای مهاجر هوادار آرمان مستضعفین، توانستن در این رابطه با تلاش سینه خیز خود و عبور از هفت خوان رستم بالاخره خلاء کادرهای همه جانبه آرمان مستضعفین را در خارج کشور پر کنند؛ و این حرکت را در فرایند نشر مستضعفین بازتولید نمایند. طبیعی است که در فرایند بازتولید شده نشر مستضعفین مهمترین اصلی که از همان آغاز جهت بازتولید حرکت آرمان مستضعفین در

فرایند نشر مستضعفین در دستور کار دست به کاران این امر قرار گرفت، این بود که در مرحله نخست با پر کردن خلاء کادرهای همه جانبه، توسط نیروهای باقی مانده و مهاجر، فرایند اول حرکت خود را شکل دادند.

به همین دلیل از سال ۸۶ تا خرداد ۸۸ (که رسماً حرکت برونی نشر مستضعفین به صورت الکترونیکی اعلام گردید) و بسترهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری فرایند نشر مستضعفین آماده گردید، تلاش دست به کاران نشر مستضعفین در این رابطه بود تا با بازشناسی و آسیب‌شناسی فرایند اول آرمان مستضعفین و حرکت ارشاد شریعتی از فروردین ۵۰ الی زمانها هذا، بتوان ریشه‌های بحران سال‌های ۵۹ و ۶۰ فرایند اول آرمان مستضعفین در فرایند دوم یعنی نشر مستضعفین شناسائی شود، (بنابراین جایگاه نشر مستضعفین در عرصه استراتژی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه آرمان مستضعفین و شریعتی، یک نشریه الکترونیکی نیست، بلکه بر عکس «یک فرایند نوین می‌باشد») تا دوباره این حرکت گرفتار بحران تشکیلات‌سوز فرایند اول نشود.

به همین ترتیب است که در این مرحله از فرایند دوم آنچه بیش از هر چیز بعد از خلاء کادرهای همه جانبه برای ما عمده می‌باشد، همین خلاء مبانی در عرصه تئوری عام و خاص و مشخص می‌باشد که به علت اینکه هم اندیشه شریعتی و هم اندیشه آرمان مستضعفین در این رابطه گرفتار خلاء و بحران هستند، لذا دست به کاران فرایند دوم (نشر مستضعفین) جهت پر کردن خلاء مبانی در عرصه عام و خاص و مشخص تئوری خود می‌کوشند تا در این مرحله با تکیه بر اندیشه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به این مهم بپردازند. چراکه برای دست به کاران فرایند دوم (نشر مستضعفین) این حقیقت مسلح شده است که تنها تئوری عام اسلام تطبیقی، در چارچوب اندیشه اقبال می‌تواند به میناسازی کامل دست پیدا کند.

علی ایحال، اسلام تطبیقی شریعتی و آرمان مستضعفین که به خاطر خلاء مبانی عام و خاص و مشخص تئوری تا کنون در طول ۴۰ سال گذشته در رنج بوده است، با عبور از اندیشه‌های اقبال لاهوری که کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی مانیفست تمامی اندیشه‌های می‌باشد، می‌تواند در این رابطه کارساز باشد. به همین دلیل این همه باعث گردیده است تا در فرایند دوم حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی، دست به کاران نشر مستضعفین، توسط عینک اندیشه اقبال و میناسازی‌های او «به بازتولید اندیشه‌های شریعتی و آرمان مستضعفین بپردازند». چراکه از همان آغاز دست به کاران نشر مستضعفین، بر این باور بودند که طرح مکانیکی اندیشه‌های شریعتی



و آرمان مستضعفین، خارج از چارچوب اندیشه‌های اقبال، «نه تنها امکان بازتولید این دو اندیشه در فرایند جدید عصری نیست» بلکه مهمتر از آن اینکه این امر باعث می‌گردد تا دوباره این حرکت مانند فرایند اول در سال‌های ۵۹ و ۶۰ آپستن بحران فراگیر تشکیلات‌سوز بشود.

فراموش نکنیم که در مدت بیش از یک قرن که از عمر اندیشه اقبال لاهوری می‌گذرد «این اندیشه برعکس اندیشه شریعتی و اندیشه آرمان مستضعفین، به علت آب‌بندی‌های مبناسازی که در عرصه عام و خاصی و مشخص تئوری داشته است، گرفتار حصار بیماری‌های اجتماع‌گزیزی و مبارزه‌گزیزی و کویرگزیدی و عرفان‌گزیدی نشده است». هر چند که اقبال نتوانست آنچنانکه در عرصه اصلاح نظری توسط پروژه بازسازی فکر دینی موفق شد، در عرصه عملی و سیاسی چنین موفقیتی به دست بیاورد. چراکه سرانجام پروژه حرکت اصلاح سیاسی و عملی اقبال به جدائی پاکستان از هندوستان انجامید که در تاریخ ۷۰ سالگی که از عمر جدائی پاکستان از هندوستان می‌گذرد، نشان داده است که پروژه استقلال پاکستان از هندوستان که محصول نهائی اندیشه سیاسی و عملی اقبال لاهوری بوده است، یک پروژه موفق نبوده است.

پر واضح است که برای آسیب‌شناسی علل شکست پروژه سیاسی و عملی اقبال، در رابطه با استقلال پاکستان:

اولاً باید توجه داشته باشیم که استقلال پاکستان سال‌ها بعد از وفات اقبال صورت گرفته است و اقبال در عرصه پروسه استقلال پاکستان نه تنها حضور مدیریتی نداشته است بلکه به علت فوتش حضور فیزیکی هم نداشته است. به همین دلیل در آسیب‌شناسی علل شکست اقبال در پروژه استقلال پاکستان هرگز نباید این خلاء مدیریتی و خلاء فیزیکی اقبال در مرحله گذار تجزیه هندوستان و استقلال پاکستان از نظر دور بداریم.

ثانیاً در آسیب‌شناسی علل شکست پروژه اصلاحات عملی اقبال، در خصوص استقلال پاکستان باید توجه داشته باشیم که اقبال در شرایطی اقدام به طرح پروژه استقلال پاکستان از هندوستان کرد که به علت سقوط امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۱۸ جهان مسلمان مرکزیت خود را در برابر استعمار غرب از دست داده بودند؛ و در چارچوب پروژه سایکس - پیکو که توسط متفقین پیروز در جنگ بین‌الملل اول تحت هژمونی امپریالیسم فرانسه و امپریالیسم انگلیس، ملت مسلمان گرفتار یک پراکندگی تحمیلی به وسیله پروژه دولت - ملتی سرمایه‌داری جهانی شده بودند.

به همین دلیل اقبال در چنین شرایطی در عرصه پروژه اصلاح سیاسی و عملی خود بیش از هر چیز «به وحدت دوباره مسلمانان در برابر استعمارگران می‌اندیشید که تا قبل از جنگ بین‌الملل اول توسط امپراطوری عثمانی به شکل صوری و غیر دموکراتیک این وحدت در برابر استعمار مغرب زمین وجود داشت». به همین دلیل اقبال، هر چند به لحاظ محتوایی و مضمونی نظام امپراطوری عثمانی را قبول نداشت و نمی‌توانست همین وحدت صوری و مکانیکی مسلمانان در برابر مغرب زمین و استعمار در چارچوب خلافت عثمانی، (در شرایطی که هیچگونه آلترناتیو مترقیانه در این رابطه وجود نداشت و آنچه در سایه پروژه سایکس - پیکو اتفاق افتاده بود، جز پراکندگی مسلمانان در برابر استعماری دستاوردی نداشت) در نتیجه همین امر باعث گردید تا اقبال به موازات طرح نظری آلترناتیوهای دموکراتیک و سوسیالیستی در عرصه سیاسی، «به دنبال بازتولید وحدت دوباره مسلمین باشد» که طرح پروژه نظری استقلال پاکستان از هندوستان در سال‌های مبارزه رهائی‌بخش مردم هندوستان با امپریالیسم انگلیس در این رابطه مطرح گردید.

بنابراین هدف اقبال از طرح پروژه استقلال پاکستان نه ایجاد یک کشور رقیب برای هندوستان بود، - آنچنانکه امروز شاهدان هستیم - بلکه بالعکس، هدف اقبال از این امر آن بود تا بتواند توسط استقلال پاکستان، در کنار ترکیه تازه تکوین یافته و از دل امپراطوری عثمانی متولد شده، از بعد الغای خلافت عثمانی، بسترهای اولیه امت واحد مسلمانان در عصر جدید فراهم نماید. صد البته این امر تحقق پیدا نکرد، چراکه «کشور مستقل پاکستان به صورت یک رقیب و خصم کشور هندوستان در آمد» و همین رقابت خصمانه بین این دو کشور، باعث گردیده است تا در طول بیش از نیم قرن که از عمر آن می‌گذرد، از آنجائیکه کشور پاکستان در برابر کشور هندوستان یک کشور ضعیفی می‌باشد، همین رقابت نابرابر علاوه بر اینکه عامل جنگ‌های تجزیه طلبانه هفتاد ساله بین این دو کشور شده است، شرایط جنگی و نظامی این دو کشور باعث گردیده است تا برعکس کشور هندوستان، دموکراسی در کشور فقرزده و طایفه‌ای و جنگ‌زده پاکستان وجه‌المصالحه فرقه‌گرایی و قدرت‌های میلیتاریستی و مذهب‌گرایی ارتجاعی بشود. ☀

ادامه دارد



مبانی فلسفی

مقوله آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال و شریعت

ماحصل اینکه، از آنجائیکه از نظر اقبال، هم جوهر پروژه «ختم نبوت» و «ختم ولایت» پیامبر اسلام، در عقل و تعقل استقرائی بشر می‌باشد و هم جوهر اراده و اختیار و آفرینندگی انسان در عقل و تعقل استقرائی و برهانی نهفته است، به همین دلیل، او معتقد است که «تا جامعه‌ای به آزادی در تعقل نرسد، نمی‌تواند به آزادی سیاسی و اجتماعی و تاریخی دست پیدا کند». لذا به همین دلیل، در مانیفست اندیشه اقبال، «اصلاحات عملی، در گرو اصلاحات نظری می‌باشد»؛ و اصلاحات نظری «باید در راستای بسترسازی آزادی تعقل در انسان و مسلمانان باشد»؛ و از آنجائیکه از نظر اقبال، «درختان را به میوه‌هایشان باید شناخت» و با عنایت به اینکه از نظر اقبال «میوه نهائی درخت نبوت، برای بشریت تولد و ظهور عقل برهانی استقرائی بوده است»؛ و از آنجائیکه اقبال «آزادی فردی و آزادی انسانی و آزادی اجتماعی بشر را در گرو آزادی عقلی انسان می‌داند، به همین دلیل اقبال رسالت تمامی انبیاء الهی را در راستای آزادی انسان تعریف می‌نماید.»

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

کیست مولا آن که آزادت کند

بند رقیبت زیابت بر کند

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

فراموش نکنیم که از نظر اقبال، «عقل آزاد برای انسان، همان عقل برهانی استقرائی می‌باشد» در نتیجه، «آزادی عقلی از نظر اقبال، تنها توسط تکیه بر عقل برهانی استقرائی ممکن شدنی می‌باشد». علیهذا اقبال، «عقل صوفیانه و عارفانه و عقلی دینی اشاعره و عقل فقهی هزار ساله حوزه‌های فقه‌های و عقل فلسفی افلاطونی و ارسطویی را ضد عقل آزاد و ضد عقل برهانی استقرائی بشر می‌داند»؛ و بدین ترتیب است که «اقبال با تمامی این عقول بردگی‌ساز و بندگی‌آفرین مبارزه می‌کند تا توسط آن بتواند به عقل آزاد برهان استقرائی که به صورت کاروانی و خرد جمعی ظهور می‌کند و بسترساز آزادی انسان می‌شود، دست پیدا کند.»

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

بر رسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را

او رسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی گری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت

لا نبی بعدی زاحسان خداست

پرده ناموس دین مصطفی است

قوم را سرمایه قوت ازو

حفظ سر وحدت ملت ازو

حق تعالی نقش هر دعوی شکست

تا ابد اسلام را شیرازه بست

دل زغیره اله مسلمان بر کند

نعره لا قوم بعدی می زند

کلیات اقبال - رمز بیخودی - ص ۷۰ - س ۱

و در این رابطه است که اقبال می‌گوید: «این کمال نبوت بود که در زمان پیامبر اسلام، با تولد عقل برهانی استقرائی، نبوت دریافت که باید خود را قطع کند و حکم به قطع خود داد». چرا که با تولد عقل برهانی و استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی دیگر بشریت نیازمند به هدایت از برون نبود؛ و منبع هدایت انسان در چارچوب عقل برهانی استقرائی از بیرون که به صورت وحی نبوی بود، به درون انسان که همان عقل برهانی استقرائی می‌باشد انتقال پیدا کرد؛ و باز در این رابطه است که اقبال نتیجه می‌گیرد که «کار پیامبران شورانیدن عقول مردم، جهت دستیابی به آزادی است، نه جایگزین عقل انسان‌ها شدن» زنجیرهایی که اقبال بر دست پای عقل غیر دینی برهانی و استقرائی بشر جهت رسیدن به آزادی عقلانی تشخیص می‌دهد، عبارتند از:

الف - عقل دینی اشاعره.

ب - عقل فلسفی معتزله.

ج - عقل فقهی فقیهان حوزه فقه‌های.

د - عقل صوفیان عرفای مسلمان و غیره.



تبیین فلسفی و کلامی و تئوریک اقبال از آزادی و دموکراسی عبارت است از:

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است. ۱ - مساوات یا عدالت. ۲ - آزادی یا دموکراسی. ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی است. حکومت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (سه اصل. مساوات یا عدالت و آزادی و دموکراسی و مسئولیت مشترک یا همبستگی) به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. لذا تنها به این معنی است که «حکومت در اسلام حکومت الاهی است» نه به این معنی که «ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر زمین است که (مثل رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر کشور ایران که مدت ۳۸ سال است که) پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده گیری پرداخته‌اند. این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهائی به گفته، روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیائی آن بستگی دارد. حیات فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیائی است پیدا می‌کند. بنابراین (از نظر قرآن) هر چه دنیائی است. از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده. نقادی آن در باره چیزی که آن را «ماده» می‌نامیم و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که «آنچه تنها مادی است تا ریشه آن در حیات کشف نشده باشد. حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای جلی و تظاهر حیات است». همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام (ص) فرموده است. «سراسر زمین یک مسجد است». حکومت بنا بر نظر اسلام، کوششی است (تا توسط سه اصل ۱ - مساوات یا عدالت یا سوسیالیسم. ۲ - آزادی یا دموکراسی. ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی). برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار. هر «حکومتی که تنها بر پایه اراده استبدادی بنا نشده باشد و هدف آن حَقِّق بخشیدن به اصول عالی مثالی (۱ - مساوات یا عدالت یا سوسیالیسم. ۲ - آزادی یا دموکراسی. ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی) باشد. «حکومت الاهی است»... «اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیائی و کشوری بود». لذا قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده (برای مدینه النبی زمان پیغمبر) مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی. قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرده است... تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده. (فقه و اصول حقوقی) و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است. از روی آن برداریم و (با بازسازی اسلام در این زمان) از نو حقایق اصلی. ۱ - آزادی یا دموکراسی. ۲ - برابری یا

سوسیالیسم. ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی را (عصری کنیم) یا اکتشاف کنیم. به این منظور که کمال مطلوب‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدائی آن بازگردانیم... بنا بر فقه تسنن. امام یا خلیفه (برای رهبری جامعه مسلمین). ضرورت مطلق دارد. نخستین سوالی (که بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ برای مسلمانان) پیش آمد. این بود که: «آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟» اجتهاد ترکیه این است که «موافق روح اسلام. خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان تا آنجا که من خبر دارم. هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند. من شخصاً بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است. بلکه با در نظر گرفتن نیروهائی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند. عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است. برای آنکه نظر ترکان بهتر فهمیده شود. مناسب چنان است که به توجیحات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام. ابن خلدون. توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجه نظر متمایز اشاره کرده است:

- ۱ - این که امامت کلی امری الاهی است و بنابراین لازم و واجب است.
 - ۲ - این که امری سودمند است.
 - ۳ - این که اصلاً به چنین دستگاهی نیاز نیست.
- خوارچ بر این نظر سوم بوده‌اند. چنان به نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می‌کنند: که در تفکر سیاسی خویش باید از تجربه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم و این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که «خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود. این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده. واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام موثر باشد و به جای این که نتیجه سودمندی از آن به دست آید در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است». ایران و ترکیه. به علت اختلاف نظر در امر خلافت. نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند. مراکش به هر دوی آنها به چشم بد نگریسته و عربستان به گرمی داشتن بلندپروازی‌های خصوصی خود پرداخته است و همه این گسیختگی‌ها در جهان اسلام به خاطر رمز قدرتی است که مدت‌ها پیش از تأثیر افتاده است... این سطور

آشکارا خط سیر اسلام جدید را نشان می‌دهد. در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیق‌ترین خود خویش فرو رود و موقتا تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند. وحدت واقعی و زنده، بنابر نظر متفکران طرفدار ملی‌گرایی، چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحه‌های آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان است که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گرایی است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسائی قبول دارد. نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

آنچه می‌توان از عبارات فوق اقبال فهم کرد اینک:

۱ - جوهر «دموکراسی سوسیالیستی اقبال، بر توحید استوار است»؛ که اقبال در عبارات فوق به این شکل مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است. ۱ - مساوات و ۲ - مسئولیت مشترک و ۳ - آزادی است.» قابل ذکر است که در این ساختار دموکراسی سوسیالیستی، بین محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی، دو محور مشترک وجود دارد:

توحید به عنوان مبنای فلسفی «آزادی» و «سوسیالیسم» در دو منظومه معرفتی اقبال و شریعتی وجود دارد، شکی نیست که لازمه این استنتاج اقبال و شریعتی از «توحید» به عنوان آبشخور تبیین فلسفی «آزادی و سوسیالیسم» در اسلام و قرآن آن است که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، «بزرگترین اجتهاد کلامی شریعتی، در تاریخ کلامی مسلمانان اجتهاد در اصل توحید بوده است»؛ که مطابق آن، شریعتی «توحید را از حصار کلامی ارسطوزده حوزه‌های فقاهتی که بر پایه سه مؤلفه توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی استوار بود، خارج کرد و به عرصه‌های پنج گانه: الف - توحید وجودی و طبیعی یا فلسفی، ب - توحید تاریخی، ج - توحید اجتماعی، د - توحید انسانی، وارد کرد.»

هر چند قبل از شریعتی (آنچنانکه در عبارات فوق مشاهده کردیم)، اقبال در عرصه «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در کلام» بر پایه توحید فلسفی، توسط زنجیر زمان و تعمیم زمان فلسفی یا زمان طبیعی

به خداوند و انسان و وارد کردن خداوند فاعل و خالق و آزاد و با اراده به عرصه طبیعت و وجود و بازتعریف و بازتفسیر رابطه بین ماوراءالطبیعه و طبیعت بر پایه رابطه حیات و ماده و مقدم دانستن حیات بر ماده در عرصه پروسس تکوین، ابتدا در دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی خود، به توحید فلسفی دست پیدا کرد و سپس در چارچوب این توحید فلسفی بود که او آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم کوشید تا این توحید فلسفی را به عرصه اجتماعی وارد کند و آن را به عنوان زیربنای تبیین فلسفی آزادی و سوسیالیسم در آورد.

البته اینکه اقبال تا چه اندازه در این امر موفق گردیده است، تنها زمانی می‌توانیم به داوری نهائی دست بزنیم که اصل توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی شریعتی در ترازوی سنجش و مقایسه قرار دهیم. به ضرس قاطع آنچه می‌توانیم، در این رابطه مطرح کرد اینک:

اولاً هم اقبال و هم شریعتی، «اجتهاد کلامی و اجتهاد در اصول خود را (که بستر پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌باشد)، از اجتهاد در توحید شروع کردند.»

ثانیاً تفاوت «اجتهاد در اصل توحید» در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با شریعتی، در این است که «اقبال اجتهاد در توحید را از توحید فلسفی یا توحید طبیعی شروع می‌کند و توسط آن، خدای بیگانه با طبیعت و نشسته در ماوراءالطبیعت، فلسفه ارسطوئی و افلاطونی و افلوطنی، وارد طبیعت و وجود می‌کند و با زنجیر زمان به عنوان یک اثره و واقعیت (بر عکس زمان سوپژه یا مفاهیم ذهنی فاهمه کانتی)، این پروژه اجتهاد در توحید را (در چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی به انجام می‌رساند و از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام است که اقبال می‌کشد، در ادامه پروژه بازسازی در اسلام خود)، توحید فلسفی را تبیین می‌کند و (در فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی وارد عرصه تاریخ و اجتماع و انسان می‌شود، آنچه که در این رابطه قابل توجه است اینکه، اقبال از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود) جهت تاریخی کردن توحید می‌کوشد، از طریق اجتهاد در اصل نبوت پیامبر اسلام و اجتهاد در دو اصل «ختم نبوت» و «ختم ولایت پیامبر» اسلام به تاریخی کردن اصل توحید بپردازد. ☀

ادامه دارد

اقدام عملی سازمان‌گرایانه

یا

تخریب‌گرایانه جنبشی

تزویر، در بستر استراتژی دو مؤلفه‌ای «لا»ئی و «الا»ئی می‌فهمند.

پیشگامان توسط بازسازی اسلام تطبیقی، با عقلانیت فیلسوفانه یونانی‌زده و عقلانیت اختیارگش و اراده ستیز صوفیانه و عقلانیت فقهاتی مکلف‌پرور مبارزه می‌کنند.

پیشگامان تنها با عینک اصلاح‌گرایانه نظری و عملی، «درد و رنج توده‌ها را تعریف تاریخی و اجتماعی و اقتصادی می‌کنند، نه با عینک خدمت‌گزارانه همراه با عقلانیت ابزاری.»

پیشگامان، اصلاح و انقلاب و رفرم را در چارچوب تحول اجتماعی خاص مورد نظر خود معنی می‌کنند نه برعکس.

پیشگامان در تبیین و تعریف نیازهای اجتماعی، معتقد به آرایش و هیرارشی نیازهای جامعه هستند و در عرصه هیرارشی نیازهای جامعه، معتقدند که برای کاهش درد و رنج جامعه، باید بر نیازهای اصلی و کلیدی جامعه تکیه کرد و هرگز نباید جهت هم پوشانی نیازهای فرعی را عمده کرد. چراکه باعث ایجاد، آدرس غلط دادن به توده‌ها می‌شود.

پیشگامان با رویکرد پوپولیستی درد و رنج توده‌ها و درد و درمان توده‌ها را تعریف نمی‌کنند. تا با عینک خدمت‌گزاری و عقلانیت ابزاری بخواهند به کاهش درد و رنج مردم بپردازند.

«پیشگامان موتور حرکت جامعه را در یک کلمه در خودآگاهی تعریف می‌کنند» و در چارچوب دستیابی به این موتور حرکت و خودآگاهی است که به تقسیم خودآگاهی به مؤلفه‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی می‌پردازند.

پیشگامان توسط این خودآگاهی می‌خواهند «توده‌ها را وادار به شورانیدن بر خویش بکنند تا آنها را از طبقه‌ای در خود، به طبقه‌ای برای خود بدل سازند.» پیشگامان می‌خواهند با عقلانیت دینی، توسط اسلام تطبیقی، در جامعه دینی ایران که دین به عنوان یک نیروی عظیم تغییر دهنده می‌باشد، عقول توده‌های ایران را بر آشوبانند.

پیشگامان جامعه ایران، «خودآگاهی دینی را، برای خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی و تاریخی می‌خواهند، نه برعکس.»

پیشگامان به عقلانیت نقدی در عرصه‌های فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی و اقتصادی معتقدند و در چارچوب تعریف عملی و نظری از این عقلانیت نقدی چند مؤلفه‌ای است که «حتی عقلانیت ابزاری را، در خدمت خودآگاهی‌سازی سیاسی و طبقاتی و اجتماعی و تاریخی مردم درمی‌آورد.»

پیشگامان ایدئولوگ نیستند تا توسط تعصب ورزیدن به اندیشه‌های نظری خود، نسبت به درد و رنج توده‌های زحمتکش شهر و روستاها، بی تفاوت باشند.

پیشگامان فقط به انسان و انسانیت حمیت می‌ورزند و همه چیز حتی اسلام و قرآن را با عینک انسان و انسانیت مورد بازشناسی و بازسازی و بازخوانی قرار می‌دهند.

پیشگامان تمام رویکردهائی که می‌خواهند به صورت اسکولاستیک، از ورای انسان و انسانیت، انسان را به خدا برسانند مبارزه می‌کنند؛ و راه خدا را از طریق انسان و انسانیت تبیین می‌نمایند.

پیشگامان «کشف حقیقت» در چارچوب خودآگاهی سیاسی و طبقاتی و اجتماعی، جامعه خود تعریف می‌کنند.

پیشگامان «کشف حقیقت» در عرصه نقد قدرت‌های سه گانه زر و زور و

پیشگامان سیاست‌زده نیستند تا نقد سه گانه قدرت زر و زور و تزویر، تنها برای نقد بخواهند بلکه بالعکس، آنها باورهای فقهی و سنتی و سیاسی و اقتصادی و کلامی مردم را توسط اسلام تطبیقی و نقد قدرت سه گانه زر و زور و تزویر به چالش می‌کشند تا «احساس و اراده مردم را از زندان چهارگانه سنت و فقه و خرافات و استبدادزدگی نجات دهند.»

پیشگامان برای نجات باورهای مردم ایران از زندان باورهای اسلام زیارتی و اسلام فقهاتی و اسلام شفاعتی و اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام روایتی، «بر اسلام تطبیقی و اسلام قرآنی و اسلام بازسازی شده اقبال و شریعتی تکیه می‌کنند.»

پیشگامان تحول آفاقی و تحول انفسی یا تحول درونی و تحول برونی یا تحول فردی و تحول اجتماعی یا تحول فرهنگی و تحول جامعه را در پیوند دیالکتیکی با هم مطالعه می‌کنند، نه به صورت مکانیکی و در طول هم.

پیشگامان دو پراکسیس باطنی‌گری و جامعه‌سازانه را به صورت جدای از هم مطالعه نمی‌کنند.

پیشگامان از آنجائیکه که وظایف خود را امری ذومراتب می‌دانند و به تقسیم سه مؤلفه‌ای وظایف خود که عبارت است از وظایف ملی و وظایف دینی و وظایف انسانی قائل‌اند، در چارچوب این تقسیم‌بندی وظایف خود است که دیگر معتقد به تقسیم گروه‌های سه گانه پیشگامان، یعنی پیشگامان انسانی و پیشگامان ملی و پیشگامان ایدئولوژیک نیستند.

پیشگامان وظایف خودشان را به سه قسمت وظایف انسانی و وظایف دینی و وظایف ملی تقسیم می‌کنند.

پیشگامان به دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم بدون ابزار معتقد نیستند، بلکه برعکس در راستای دستیابی به دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم است که آنها به استراتژی حزب‌گرایانه جنبشی و جامعه مدنی جنبشی، به عنوان قاعده این بازی اعتقاد دارند؛ و معتقدند که بدون استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه جنبشی در جامعه، «به عنوان ابزار دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی، امکان دستیابی به سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم نیست.»

پیشگامان به موازات اینکه در چارچوب رویکرد نقادانه خود، «سه قدرت زر و زور و تزویر حاکم را به نقد می‌کشند»، در عرصه آفت‌زدانی باورهای مردم از حصار فقه‌زدگی و سنت‌زدگی

و استبدادزدگی، «خود باورهای مردم را هم به نقد می‌کشند.» پیشگامان فقط به نقد یکطرفه بالائی‌های قدرت سه گانه معتقد نیستند، بلکه بالعکس در کنار نقد اصحاب سه گانه قدرت، مردم را هم نقد می‌کنند.

پیشگامان در عرصه تشکیلات افقی معتقد به رابطه مستقیم با مردم هستند و هرگز حتی در عرصه فضای مجازی هم هیچگونه سرپل و واسطه‌ای جهت پیوند و رابطه با مردم نمی‌پذیرند.

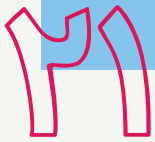
پیشگامان برای دعوت گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه تشکیلات افقی و بر پایه تکیه بر تشکیلات عمودی و پیوند با مردم، «از زندگی و مبارزه صنفی مردم شروع می‌کنند و به صورت مجرد مانند استراتژی چریک‌گرا و ارتش خلقی تلاش نمی‌کنند تا جهت پیوند با مردم، مردم را برای تشکیلات عمودی خود بخواهند.»

پیشگامان تشکیلات عمودی را برای تشکیلات افقی می‌خواهند. پیشگامان در راستای استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه خود، مردم و گروه‌های اجتماعی را از زندگیشان جهت حرفه‌ای کردن آنها در تشکیلات عمودی جدا نمی‌کنند.

پیشگامان می‌کوشند تا توسط پراکسیس صنفی، مردم را در عرصه کار و زندگی‌شان آموزش دهند.

پیشگامان هرگز برای آموزش مردم، «معتقد به آموزش نظری صرف نیستند، بلکه برعکس همه سخن آنها با مردم از کانال زندگی خود مردم عبور می‌دهند.» ☀

ادامه دارد



«خدای اقبال». «خدای شریعتی»

ماده یا زمان و یا مکان می‌گذارد.» اقبال معتقد است که، «در واقعیت واحد و پیوسته و پویای جهان خارج بین خدا و واقعیت فاصله‌ای وجود ندارد، اما چون ذهن انسان نمی‌تواند این وجود پیوسته و واحد جهان خارج فهم کند، لذا وجود واحد خارج را به صورت موجود قطعه قطعه شده در می‌آورد.»

به همین دلیل ذهن انسان نمی‌تواند خدا را همراه این «موجود» فهم نماید. چراکه ذهن انسان توان فهم «وجود» ندارد و، «وجود غیر از موجود است.» (هر چند که اسپینوزا، «موجود را همان وجود می‌داند» و موجود را همان خدا تبیین می‌نماید اما اقبال موجود فهم ذهنی انسان از وجود می‌داند) به همین دلیل انسان در داوری خود بین خدا و موجود، «خدا را جدای از موجود قرار می‌دهد و این خدای جدای از موجود، تنها کارش نظاره‌گر مکانیکی موجود می‌باشد نه بیشتر از آن، در صورتی که اگر انسان به جای ذهن، بتواند توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و صلوات و صوم، وجود در بطن موجود را خارج از مکان و ماده و زمان تسلسلی فهم کند، می‌تواند به تماشای خدا با «وجود» یا «من مطلق» بپردازد.»

به این ترتیب است که از نظر اقبال دستاورد بزرگ فاز حرائی پیامبر اسلام قبل از هر چیز همین تجربه «وجود منهای موجود توسط تجربه باطنی حرائی خود بود» همان تجربه‌ای که پیامبر در آیه ۳۵ - سوره نور اینچنین تبیین می‌کند:

«خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او مثل چراغدانی است که در آن چراغی است. و آن چراغ در شیشیه‌ای است. و تو گویی که آن شیشیه همچون ستاره در خشنده‌ای است (سوره نور - آیه ۳۵) شک نیست که با جمله اول این آیه، احساس فرار از تصور فردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم، درست احساس متقابل با احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به نور، با توجه

رویکرد اقبال به جهان و انسان و خدا، یک رویکرد ذات‌گرایانه و استاتیک نیست، بلکه بالعکس اقبال معتقد است، که آنچنانکه بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ بشر، زمان فلسفی یا زمان حقیقی (نه زمان ریاضی یا زمان تسلسلی انشئینی) می‌گذرد، بر خود خداوند هم زمان فلسفی و حقیقی (نه زمان تسلسلی)، می‌گذرد. در نتیجه خداوند در رویکرد فلسفی اقبال، یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار ارسطویی و نیوتونی که بیرون از جهان و وجود نشسته باشد و تنها به تماشای این جهان مشغول باشد، نیست بلکه بالعکس، در چارچوب زمان فلسفی یا حقیقی این خدا به صورت خالق، دائماً در حال خلق، وارد وجود می‌شود، و با خلقت پیوسته خود، در عرصه «کل یوم هو فی‌شان»، آینده از قبل پیش‌بینی نشده وجود را، هم مهندسی می‌کند و خلق می‌نماید.

در نتیجه، «خدای اقبال به صورت یک واقعیت در متن همه وجود ساری و جاری می‌باشد و در سیمای خالق (نه ناظم و صانع) آینده از پیش مشخص نشده را خلق می‌کند» و شاید بهتر این باشد که بگوئیم، «خدای اقبال، خدائی است که تمام وجود سیال در ظرف آن خداوند قرار دارد.»

«سؤال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک «دیگر» در برابر خدا قرار گرفته است و میان خدا و جهان فاصله‌ای وجود دارد؟ جواب این است که از دیدگاه الهی، آفرینشی به معنی حادثه خاص در جهان وجود ندارد که آن حادثه قبل و بعدی داشته باشد؛ لذا به طبیعت و جهان و وجود نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقل از خدا نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. در صورتی که مکان و زمان و ماده تغییراتی است که ذهن انسان از انرژی خلاق آزاد خدا می‌کند. بنابراین مکان و زمان و ماده واقعیت‌هایی مستقل از خداوند نیستند که به خود موجود باشند. بلکه زمان و مکان و ماده روش‌های عقلی دریافت انسان از حیات الهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از خدا و آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان بایزید به او گفت: «زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود» پیر بسطام به او گفت: «او اکنون نیز چنان است که آن زمان بود» بنابراین جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته. و خدا از فاصله دور بر آن تأثیر کرده باشد. در حقیقت مکان و زمان و ماده در واقعیت خارج ذهن انسان عملی پیوسته است که ذهن انسان این عمل پیوسته را می‌شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد» (فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۷ - سطر ۱۹ به بعد).

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

به قسمت مکمل اخیر آیه. برای آن است که اندیشه یک عنصر کیهانی بی‌شکل از میان برود. و این با تمرکز یافتن نور در شعله‌ای صورت گرفته است که علاوه بر آن، با قرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستاره درخشانی شبیه شدن، رنگ فردیت آن بیشتر جلی پیدا کرده است. من شخصاً معتقدم که وصف خدا به نور در کتاب‌های آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی باید به صورت دیگری تفسیر و تعبیر شود. فیزیک جدید می‌گوید که سرعت نور سرعتی است که جاوز از آن ممکن نیست و برای همه ناظران در هر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند، یکسان است. به این ترتیب، در جهان تغییر، نور بهترین وسیله نزدیک شدن به مطلق و شناسائی آن است. بنابراین تشبیه خدا به نور باید با توجه به علم جدید، به آن معنی گرفته شود که آدمی را متوجه مطلق بودن خدا می‌کند نه به آن معنی که حضور وی را در همه جا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خدایی‌گرانه می‌سازد. در این مورد ممکن است سوالی پیش آید: آیا فردیت مستلزم محدودیت نیست؟ به عبارت دیگر اگر خدا یک «من» و بنابراین یک فرد است، چگونه می‌توانیم او را نامتناهی تصور کنیم؟ جواب این سؤال آن است که خدا را نمی‌توان نامتناهی به معنی محدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امور روحانی، بزرگی تنها چندان اهمیتی ندارد. از این گذشته چنانکه پیش از این دیدیم، نامحدودهای زمانی و مکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون چیز ایستانی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد، نمی‌نگرد، بلکه آن را ساختمانی از حوادث به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترک آن‌ها با یکدیگر مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود؛ و این چیزی جز آن نیست که گفته شود که مکان و زمان تعبیرهایی است که اندیشه از «فعالیت خلاق من مطلق» می‌کند. زمان و مکان امکانات «من» هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که او را نسبت به «من‌های» دیگر جدا و بسته نشان دهد. بنابراین، «من مطلق نهائی» نه به معنی بی‌پایان مکانی نامحدود است، و نه به معنی مکان‌بند بودن انسان، که بدن وی او را نسبت به «من‌های» دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد. محدودیت دارد. نامتناهی بودن «من نهائی مطلق» در امکانات درونی نامحدود فعالیت خلاق او است که جهان بدان صورت که بر ما معلوم است، تنها جزئی از جلی و تعبیر آن است. خلاصه کلام آنکه «نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده». رشته نامحدودی را شامل است، ولی خود آن رشته نیست. عناصر مهم دیگر در تصور قرآنی خدا، از دیدگاه عقلانی محض خلاقیت است و علم و قدرت و ابدیت، نفوس متناهی، به طبیعت همچون چیزی می‌نگرد که با یکدیگر به خود موجودی رو به رو است که نفس آن را می‌شناسد ولی نمی‌سازد. به این ترتیب، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد. و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می‌کند که ارتباط اصیل و سازمان‌دار با حیات سازنده آن ندارد. و سازنده جهان نسبت به آن تماشاگری بیش نیست. همه اختلاف کلامی بی‌معنی در باره

مفهوم آفرینش از همین نظر کوتاه ذهن محدود برخاسته است. جهانی که بدین صورت به آن نظر شود، تنها عنوان حادثه‌ای در حیات خدا دارد که امکان آن بوده است که آفریده نشود» (بازسازی فکر دینی - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۵ - س ۱۹).

آنچه که تاکنون دریافتیم اینکه، «خدای اقبال با خدای مولوی متفاوت است»، چرا که خدای مولوی به تاسی از خدای تصوف هند شرقی، عدم مطلق است و به همین دلیل مولوی، خود عشق را خدا می‌داند.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو

سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو

ور ازین بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت

آمدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو

گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم

گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو

من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت

سر بجناب که بلی جز که به سر هیچ مگو

قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد

در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو

گفتم این روی فرشته است عجب یا بشر است

گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد

گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

ای نشسته تو درین خانه پر نقش و خیال

خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو

گفتم ای دل پدری کن نه که این وصف خداست

گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

مولوی - دیوان شمس تیریزی - غزل ۲۲۱۹ - ص ۸۳۲ - س ۷

اما برعکس مولوی، برای اقبال، «خداوند در چارچوب عدم مطلق تعریف نمی‌شود، یعنی اقبال معتقد به خداوندی است که نه تنها عدم مطلق نیست، بلکه خود وجود مطلق می‌باشد، و تمامی موجودات، ریشه وجودی خود را، از آن وجود مطلق می‌گیرند.» به همین دلیل اقبال برعکس مولوی خدا را خود عشق نمی‌داند، «بلکه عشق معلولی از رابطه پیوند انسان با خداوند یا بی‌نهایت تعریف می‌کند.» همان عشقی که برعکس مولوی حافظ به آن اعتقاد دارد.

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشود است گرفتارتر است



برق را این به جگر میزند آن رام کند

عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است

چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه

آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

کلیات اقبال - فصل پیام مشرق - ص ۲۵۸ - س ۱

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست

جلی دگری در خور تقاضا نیست

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را

کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه لشگری انگیخت

تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست

کلیات اقبال - فصل می باقی - ص ۲۴۹ - س ۱

میان آب و گل خلوت گزیدم زافلاطون و فارابی بریدم

نکردم از کسی در یوزه چشم جهان را جز بچشم خود ندیدم

از خودی طرحی جهانی ریختند دلبری با قاهری آمیختند

منکر حق نزد ملاً کافر است منکر خود نزد من کافرتر است

کلیات اقبال - فصل پیام شرق - ص ۲۰۶ - س ۵

که همین موضوع باعث شده تا از دیدگاه اقبال، «تحول نگاه آفاقی انسان در گرو تحول انفسی انسان بشود» اقبال از آنجائیکه شناخت وجود خداوند در هستی را در گرو شناخت خود وجود منهای ماهیت و موجود می‌داند، (زیرا اقبال معتقد است که واقعیت موجود استنباط شده از وجود جهان خارج معلول ذهن انسان می‌باشد) در نتیجه او در جهان خارج معتقد به تنوع وجود در کالبد موجود نیست و موجود را محصول ذهن انسان در برخورد با وجود می‌داند، لذا در همین رابطه است که اقبال معتقد است که، «از طریق حواس انسانی، امکان شناخت و فهم وجود نیست و تنها راه شناخت و فهم وجود منهای موجود، - از دیدگاه اقبال - نگاه انفسی است و در همین چارچوب است که اقبال شناخت خداوند در گرو تجربه باطنی و تحول انفسی انسان می‌داند، هر چند که تحول معرفتی آفاقی برای اقبال در ادامه تحول انفسی امری ضروری می‌باشد.»

باز در همین رابطه است که اقبال «فهم خدای بازنشسته معلول عدم مطلق دیدن خداوند در عرصه وجود بی‌صورت می‌داند» به عبارت

دیگر، از آنجائیکه اقبال «مکان و زمان تسلسلی و ریاضی (نه زمان حقیقی و فلسفی) ساخته ذهن انسان می‌داند، و برای وجود بی‌موجود جز فعالیت خلاق چیزی قائل نیست، در عرصه همان وجود بی‌زمان و مکان است که اقبال به «من مطلق نهائی یا خدا می‌رسد» که نامتناهی بودن زمانی و مکانی برای او معنی پیدا می‌کند.» این «من مطلق نهائی و نامتناهی، که همان خداوند می‌باشد، از نظر اقبال هم در زمان ساری است و هم در وجود.»

لذا دیگر برای «خدای اقبال عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته است نیست، چراکه هستی برای اقبال، چیزی ساخته شده است که ارتباط ارگانیک با حیات سازنده آن، صورت مستمر دارد؛ و به همین دلیل برعکس خدای بازنشسته ارسطو و نیوتن، «خدای اقبال نمی‌تواند، خدای نظاره‌گر و تماشاگر وجود باشد، بلکه خدائی است که دائماً در حال خلقت جدید است و اقبال از طریق این خدای خالق و بازیگر و درون وجود است که به خدای مختار می‌رسد و توسط این خدای مختار و خلاق است که اقبال به اختیار آفرینندگی انسان در جهان به عنوان خلیفه الله و برگزیده و امانتدار خدا دست پیدا می‌کند؛ و در همین رابطه است که اقبال هر گونه رویکردی که اختیار و انتخاب و آفرینندگی انسان را به چالش بکشد حتی اگر عرفان حافظ یا فلسفه افلاطون باشد، و بخواهند توسط نظریه فناء فی الله یا اصالت عالم مثل، اختیار و انتخاب انسان را نفی کنند، اقبال به نفی آن‌ها می‌پردازد.

چراکه اقبال معتقد است که بر خداوند هم زمان جاری است، و زمان ریاضی و مکان در عرصه وجود معلول استنباط ذهن انسان است و مستقل از ذهن انسان برای زمان تسلسلی و مکان در خارج واقعیتی وجود ندارد، و اقبال «غیر از فعالیت خلاق و هدفدار و تکامل‌مند برای وجود چیزی قائل نیست» و همین امر باعث شده است تا اقبال، «خدا که همان من نهائی و مطلق نامتناهی می‌باشد، به عنوان قوام بخش این وجود بداند.»

در نتیجه خدای اقبال «دائماً در حال خلق جدید می‌باشد، و نظاره‌گر از بیرون بر خلقت نیست» و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که هم در فلسفه و هم در کلام و هم در عرفان گذشته مسلمانان «خداوند بی‌اختیار، نظاره‌گر خارج از وجود بوده است و این خداوند بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه و فقها گذشته مسلمان بوده که باعث شده تا در هزار سال گذشته مسلمانان به نفی اختیار و اراده خود بپردازند.» یعنی از نگاه اقبال، اختیارسنجی و دنیاگریزی و تبیین مکانیکی آخرت از دنیا معلول تبیین خداوند نظاره‌گر و بازنشسته و بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده و عرفای اشعری‌گری گذشته مسلمانان بوده است. ☀

ادامه دارد





که از نو باید او را شناخت!

توحید شش مؤلفه‌ای وجودی، انسانی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و معرفت‌شناسانه

علی ایحاله در رابطه با فهم همین جوهر و مضمون «لا اله الا الله» در حرکت تحول‌گرایانه و اصلاح‌گرایانه نظری و عملی پیامبر اسلام توسط محمد اقبال لاهوری بود که او کوشید پروژه بازسازی و اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود را با تاسی از حرکت و استراتژی پیامبر اسلام و در چارچوب شعار «لا اله الا الله» به انجام برساند. لذا در این رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در پروژه اصلاح نظری خود - که همان پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌باشد و کتاب بازسازی فکر دینی که مانیفست پروژه اصلاح نظری اقبال می‌باشد -، در سرلوحه حرکت نظری و عملی خود با تاسی از پیامبر اسلام، «الله» به عنوان گرانگیزه و ثقل حرکت خود در این رابطه انتخاب کرده است.

مصطفی اندر حرا خلوت گزید

مدتی جز خویشتن کس را ندید

نقش ما را در دل او ریختند

ملتی از خلوتش انگیختند

می‌توانی منکر یزدان شدن

منکر از شأن نبی نتوان شدن

گرچه داری جان روشن چون کلیم

هست افکار تو بی‌خلوت عقیم

از کم آمیزی تحلیل زنده‌تر

زنده‌تر جوینده‌تر یابنده‌تر

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۹ -

س ۷

به همین دلیل در چهار فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی (فصل اول تحت عنوان معرفت

امتان را «لا» جلال «الا» جمال
«لا» و «الا» فتح باب کائنات
حرکت از «لا» زاید از «الا» سکون
بند غیر الله را نتوان شکست
این نخستین منزل مرد خداست
از گل خود خویش را باز آفرید
تازه از هنگامه او کائنات
تخم «لا» در مثنی خاک او بریز
این غورعد است نی آواز نی
تا برون آئی زگرداب وجود
تا بدانی پخته و خام عرب
در جهات آزاد از بند جهات
قیصر و کسری هلاک از دست او
دل به غیر الله داد از خود گسست
کوه گاهی کرد و باد او را ببرد
از بطون او مسلمانی نژاد
آنکه لرزد از سجود او زمین
آنکه از خورش برآید «لا اله»
تا کجا باشی به بند اهرمن
کس نیاید بی‌نیاز نیم شب
سخت شو چون کوه از ضبط نفس
نعره «لا» قیصر و کسری که زد؟
اولین خواننده قرآن که بود؟
این چراغ اول کجا افروختند؟
لاله رست از ریگ صحرای عرب
یعنی امروز ام از دوش اوست
او نقاب از طلعت آدم گشاد
هر کهن شاخ از نم او غنچه بست
آن که ایمان داد مثنی خاک را

نکته‌ای می‌گویم از مردان حال
«لا» و «الا» احتساب کائنات
هر دو تقدیر جهان کاف و نون
تا نه رمز «لا اله» آید بدست
در جهان آغاز کار از حرف «لا» ست
ملتی کز سوز او یکدم تپید
پیش غیر الله «لا» گفتن حیات
بنده را با خواجه خواهی در ستیز؟
«لا» مقام ضرب‌های پی به پی
ضرب او هر بود را سازد نبود
با تو می‌گویم زایام عرب
ریز ریز از ضرب او لات و منات
هر قبای کهنه چاک از دست او
آه از قومی که چشم از خویش بست
تا خودی در سینه ملت ببرد
گرچه دارد «لا اله» اندر نهاد
آنکه بخشند بی‌یقین آن را یقین
آنکه زیر تیغ گوید «لا اله»
ای مسلمان اندرین دیر کهن
جهد با توفیق و لذت در طلب
زیستن تا کی به بحر اندر چو خس
ای در و دشت تو باقی تا ابد
در جهان نزد و دور و دیر و زود
رمز «لا اله» کرا آموختند؟
از دم سیراب آن امی لقب
حریت پرورده آغوش اوست
او دلی در پیکر آدم نهاد
هر خداوند کهن را او شکست
حمد بیحد مر رسول پاک را

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری - کلیات اشعار - فصل چه باید کرد - ص ۳۹۴ - س ۵



و تجربه دینی، فصل دوم تحت عنوان محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی، فصل سوم تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش و فصل چهارم تحت عنوان من بشری - آزادی و جاودانی آن، اقبال جد و جهد بلیغی می‌کند تا با بازفهمی کلامی و فلسفی و علمی و عرفانی خدانشناسی، قرائتی نو از «الله» و انسان و جهان عرضه نماید. چرا که اقبال با تاسی از پیامبر اسلام، معتقد بود که تنها توسط بازفهمی خدانشناسی در لوای «الله» به عنوان گرانگاه کل وجود، امکان بازسازی نظری و عملی و حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی ممکن می‌باشد.

اقبال این موضوع را از پیامبر اسلام خوب آموخته بود که انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفانی و انحطاط فقهی و انحطاط سیاسی و انحطاط تمدنی مسلمانان، همه زائیده انحطاط خدانشناسی مسلمانان می‌باشد.

ای تو ما بیچارگان را ساز و برگ

وارهان این قوم را از ترس مرگ

سوختی لات و منات کهنه را

تازه کردی کائنات کهنه را

در جهان ذکر و فکر انس جان

تو صلوت صبح، تو بانگ اذان

لذت سوز و سرور از «لا اله»

در شب اندیشه نور از «لا اله»

نی خداها ساختیم از گاو و خر

نی حضور کاهنان افکنده سر

نی سجودی پیش معبودان پیر

نی طواف کوشک سلطان و میر

این همه از لطف بی‌پایان تست

فکر ما پرورده احسان تست

ذکر تو سرمایه ذوق و سرور

قوم را دارد به فقر اندر غیور

ای مقام و منزل هر راهرو

جذب تو اندر دل هر رهرو

ساز ما بی‌صوت گردید آنچنان

زخمه بر رگها او آید گران

در عجم گردیدم و هم در عرب

مصطفی نایاب و ارزان بولهب

این مسلمان‌زاده روشن دماغ

ظلمت‌آباد ضمیرش بی‌چراغ

در جوانی نرم و نازک چون حریر

آرزو در سینه او زود میر

این غلام ابن غلام ابن غلام

حریت اندیشه او را حرام

مکتب از وی جذبه دین در ربود

از وجودش این قدر دائم که بود

این زخود بیگانه این مست فرنگ

نان جو می‌خواهد از دست فرنگ

نان خرید این فاقه کش با جان پاک

داد ما را ناله‌های سوزناک

دانه چین مانند مرغان سراسر است

از فضای نیلگون نا‌آشناست

شیخ مکتب کم سواد و کم نظر

از مقام او نداد او را خبر

آتش افرنگیان بگداختش

یعنی این دوزخ دگرگون ساختش

مؤمن و از رمز مرگ آگاه نیست

در دلش «لا» غالب «الا الله» نیست

تا دل او در میان سینه مرد

می‌نیدیشد مگر از خواب و خورد

بهر یک نان نشتر لا و نعم

منت صد کس برای یک شکم

از فرنگی می‌خرد لات و منات

مؤمن و اندیشه او سومنات

«قم باذنی» گوی و او را زنده کن

در دلش الله هو را زنده کن

ما همه افسونی تهذیب غرب

کشته افرنگیان بی‌حرب و ضرب

تو از آن قومی که جام او شکست

واتما یک بنده الله مست

تا مسلمان باز بیند خویش را

از جهانی برگزیند خویش را

کلیات اقبال لاهوری - فصل چه باید کرد - ص ۴۱۳ - س ۱ به بعد

آنچنانکه خود اقبال بارها بر آن تاکید کرده است تنها نظریه فنا فی



الله عرفای مسلمان که از تصوف هند شرقی وام گرفته‌اند، کافی است تا عامل اصلی همه انحطاط امروز مسلمانان بشود؛ زیرا همین یک نظریه عرفای مسلمان از نظر اقبال توانسته است برای قرن‌ها با سلب اراده و اختیار مسلمین قدرت انتخاب مسلمانان را نابود کند.

لذا از آنجائیکه از نظر اقبال، بن مایه و سنگ زیربنای انحطاط مسلمین (در مؤلفه‌های شش گانه آن اعم از انحطاط فلسفی، یا انحطاط کلامی، یا انحطاط عرفانی، یا انحطاط فقهی، یا انحطاط سیاسی، یا انحطاط تمدنی) در تحلیل نهانی مولود بی‌اراده شدن مسلمانان می‌باشد، اقبال مانند سیدجمال، عامل اولیه این بی‌اختیاری و بی‌ارادگی مسلمانان در نظریه «فنا فی الله» عرفای مسلمان می‌دانست؛ و به همین دلیل مانند سیدجمال جهت بازسازی اراده و اختیار از دست رفته مسلمانان، در عرصه پروژه بازسازی عملی یا حرکت اصلاح‌گرایانه عرفان و تصوف مسلمانان و آبشخور اولیه اندیشه عرفای مسلمان، نظریه افلاطونی و نئوافلاطونی و فلوطینی را به چالش کشید و بیش از همه عرفا به جان حافظ شیرازی افتاد، چراکه معتقد بود که جبر عرفانی، عرفای مسلمان که مولود اندیشه افلاطونی می‌باشد، عامل اصلی سرکوب و نفی اختیار و اراده مسلمانان بوده است.

بگذر از فقری که عربانی دهد

ای خنک فقری که سلطانی دهد

الحذر از جبر و هم از خوی صبر

جابر و مجبور را زهر است جبر

این به صبر پیهمی خو گر شود

آن به جبر پیهمی خو گر شود

هر دو را ذوق ستم گردد فزون

ورد من یا لیت قومی یعلمون

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۶

فقر قرآن احتساب هست و بود

نی ریاب و مستی و رقص و سرود

فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات

بنده از تأثیر او مولا صفات

فقر صوفی خلوت دشت و در است

فقر مؤمن لرزه بحر و بر است

زندگی آن را سکون غار و کوه

زندگی این را ز مرگ با شکوه

آن خدا را جستن از ترک بدن

این خودی را بر فسان حق زدن

آن خودی را کشتن و واسوختن

این خودی را چون چراغ افروختن

فقر چون عربان شود زیر سپهر

از نهیب او بلرزد ماه و مهر

فقر عربان گرمی بدر و حنین

فقر عربان بانگ تکبیر حسین

فقر را تا ذوق عربانی نماند

آن جلال اندر مسلمانی نماند

همان مرجع - ص ۳۹۷ - س ۸

ادامه دارد



«خداای نو» برای معماری،

«جهان نو»، «انسان نو»، «تاریخ نو»، «جامعه نو»

هشتم معتقد است که نو مولود پروسس دیالکتیکی وجود است که به صورت سنتزی از دل کهنه خارج می‌شوند.

به هر جزئی زکل کان نیست گردد

کل اندر دم زامکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لا ببقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

گلشن راز - شیخ محمود شبستری

و به همین دلیل است که مولوی در چارچوب همان دیدگاه افلاطونی خود در زایش نو از دل جهان کلی عالم مُثل، نتیجه می‌گیرد که:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست

ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم

گرچه مستبدل شد این قرن و ام

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام

وین معانی برقرار و بر دوام

شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار

پس بنایش نیست بر آب روان

بلکه بر افطار اوج آسمان

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۹۹ - س ۹

و باز در کانتکس همین بینش افلاطونی‌اش است که

بی‌شک موضوع این قرائت که تا پایان بعثت ۲۳ ساله پیامبر اسلام در مکه و مدینه ادامه داشت، «همان قرائت نو از جهان و انسان و جامعه و تاریخ، در کانتکس قرائت نو از خداوند می‌باشد و توسط این قرائت نو از خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ بود که او توانست بن مایه فلسفی و نظری اسلام تغییرگرای خود را بر پا کند.» زیرا بن مایه فلسفی خدای نو و انسان نو و جامعه نو و تاریخ نو پیامبر اسلام بر این مبانی فلسفی قرار داشت:

۱ - «نو» به لحاظ فلسفی امری ذهنی نیست تا ذهن بشر مجرد از واقعیت جهان برون توانسته باشد آن را به صورت ذهنی مجرد از وجود بسازد. به عبارت دیگر «فهم نو در جهان خارج برای انسان یک کشف است، نه یک اختراع.»

۲ - حتی اگر ذهن بشر هم وجود نمی‌داشت، از نگاه قرآن و پیامبر اسلام، نو در برابر کهنه به لحاظ فلسفی در جهان خارج به صورت یک واقعیت در بستر زمان و حرکت و تکامل موجودیت پیدا می‌کرد.

۳ - در عالم خارج، کهنه و نو در پیوند دیالکتیکی که یکی از دل دیگری بیرون می‌آید، تکوین پیدا می‌کند.

۴ - کهنه و نو آنچنانکه افلاطون و مولوی می‌گویند، معلول خروج جهان صغیر از دل عالم کبیر مُثل نیست. بلکه برعکس، معلول پروسس دیالکتیکی همین جهان واقعی می‌باشد که این شدن دیالکتیکی وجود، باعث می‌شود تا پیوسته از دل کهنه یا تز امروز و نو به صورت سنتز زائیده شود.

چیست نشانی آنک هست جهانی دیگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو و باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

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

اما بر خلاف مولوی که مانند افلاطون نو را مولود تولد جهان صغیر به صورت جزئی در عرصه زمان از کل عالم کبیر یا مُثل می‌داند، شیخ محمود شبستری عارف بزرگ قرن

مولوی می‌گوید:

حق آنکه دایگی کردی نخست
تا نهال ما زآب و خاک رست
حق آن شنه که تو را صاف آفرید
کرد چندان مشعله در تو پدید
آنچنان معمور و باقی داشتت
تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز تو را
انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است
عنکبوتی نه که در وی عابث است

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - س ۲۶

و در همین رابطه بینش افلاطونی مولوی است که او در خصوص زایش نو از دل عالم مُثل می‌گوید:

عین آتش در اثیر آمد یقین
پرتو و سایه وی است اندر زمین
لاجرم پرتو نباید ز اضطراب
سوی معدن باز می‌گردد شتاب
قامت تو بر قرار آمد به ساز
سایهات کوتاه دمی یک دم دراز

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۵ - س ۷

و در دفتر اول مثنوی در همین رابطه می‌گوید:

مرغ بر بالا پیران و سایه اش
می‌دود بر خاک و پیران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه بشود
می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی خیر کان عکس آن مرغ هواست
بی خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او
ترکشش خالی شود از جستجو

ص ۱۱ - س ۱۰

البته بر عکس دیدگاه افلاطونی مولوی در باب زایش نو، نظامی گنجوی تکوین نو از دل کهنه را به صورت دیالکتیکی تبیین می‌کند نه استاتیک:

ای امر تو را نفاذ مطلق
از امر تو کائنات مشتق

نظامی گنجوی

۵ - «قرآن گرچه نو را در جهان خارج به صورت یک امر واقعی تبیین و تعریف می‌کند» با همه این‌ها بر عکس دیدگاه مولوی و افلاطون، «واقعیت نو را در جهان خارج، مولود زایش دیالکتیکی همین وجود و موجود خارج از ذهن انسان می‌داند.»

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَأُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ - آیا نمی‌بینید که خداوند آسمان و زمین را در چارچوب حق خلق می‌کند پس او می‌تواند شما را ببرد و به صورت جدید و نو بیاورد» (سوره ابراهیم - آیه ۱۹) «جدید» در آیات قرآن «همان نو در برابر کهنه می‌باشد.»

بنابراین از دیدگاه قرآن «نو و کهنه در جهان خارج وجود دارد» و

معلول «پروسس دیالکتیکی تکوین وجود به صورت تز و آنتی تز و سنتز می‌باشد.»

۵ - «نو و کهنه در رویکرد قرآن مولود تکامل و حرکت و زمان فلسفی وجود می‌باشد» لذا تا زمانیکه «اصل تکامل و اصل زمان فلسفی و اصل حرکت دیالکتیکی در وجود و موجود را نتوانیم بشناسیم، امکان فهم نو و کهنه فلسفی در جهان خارج برای ما وجود ندارد و به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل چهارم کتاب گرانسنگ و دوران ساز بازسازی فکر دینی در اسلام خود ص ۱۳۲ - سطر ۱۷ پس از رد نظریه نیچه و کانت به تبیین زمان فلسفی از دیدگاه قرآن در کانتکس تحول و تکامل وجود می‌پردازد:»

«عقیده نیچه بر پایه این فرض است که مقدار انرژی و کار در این جهان ثابت و بنابراین محدود است. مکان در رویکرد نیچه و کانت صورتی ذهنی دارد. این که گفته شود جهان در فضایی قرار دارد. به این معنی است که در خلاء مطلق واقع است. لذا بی‌معنا است؛ و به همین دلیل نظر نیچه در باره زمان همانند نظریه کانت و شوپنهاور است. زمان صورت ذهنی نیست. فرایندی واقعی و نامحدود است که تنها به صورت دوری قابل تصور است. به این ترتیب واضح می‌شود که در فضای نامحدود تهی. انرژی از میان نمی‌رود. مراکز این انرژی از لحاظ شماره محدود است و ترکیبات آن‌ها کاملاً قابل محاسبه است. برای این انرژی پیوسته فعال. نه آغاز و انجامی وجود دارد و نه تعادلی و نه اولین یا آخرین تغییری. زیرا از آنجا که زمان نامحدود است. همه ترکیبات ممکن مراکز انرژی تا کنون صورت گرفته است. هیچ حادثه جدیدی در جهان صورت نمی‌گیرد. هر چه اکنون رخ می‌دهد پیش از این به دفعات پیش‌شمار رخ داده و در آینده نیز به دفعات پیش‌شمار رخ خواهد داد. به نظر نیچه. ترتیب پیش آمدن حوادث بایستی ثابت و تغییرناپذیر باشد. چه بدان علت که زمان نامحدودی گذشته است. لاجرم در این مدت دراز مراکز انرژی اشکال خاصی از رفتار برای خود پیدا کرده‌اند... نیچه به صورت جدی با مسئله زمان مواجه نشده است. نیچه زمان را امری خارجی و عینی می‌داند و به آن فقط همچون رشته نامحدودی از حوادثی می‌نگرد که مکرر در مکرر دور می‌زند و به حال اول باز می‌گردد. البته اگر به زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود. فناپذیری مطلقاً قابل دوام نخواهد بود... اکنون به تعلیمات قرآن توجه می‌کنیم. نظر قرآن در باب آخرت به صورتی جزئی رنگ زیست‌شناختی دارد. از آن جهت می‌گویم به صورت جزئی که قرآن در این باره گفتارهایی از نوع زیست‌شناختی دارد که فهم آن‌ها بدون شناخت عمیق‌تر ماهیت حیات امکان‌پذیر نیست... قرآن مانند مسیحیت. امکان بعثت را بر پایه عملی برانگیخته شدن یک شخص تاریخی قرار نداده است. چنان می‌نماید که قرآن مسئله بعثت را

همچون نمودی کلی و جهانی در نظر گرفته و درباره آن استدلال کرده است که از لحاظی در باره مرغان و جانوران دیگر نیز صحت دارد (سوره انعام آیه ۳۹).»

بنابراین از نظر اقبال:

اولا «زمان فلسفی در چارچوب تکامل و حرکت وجود و موجود معنی پیدا می‌کند.»

ثانیا «زمان فلسفی همان تکامل حیات و وجود می‌باشد.»

ثالثا از نظر اقبال «مقدم بر تبیین زمان فلسفی، باید به اثبات تکامل حیات در عرصه وجود» بپردازیم.

رابعا «زمان فلسفی - در رویکرد اقبال - همان تکامل مستمر وجود و حیات در جهان خارج از ذهن انسان می‌باشد.» یعنی اقبال زمان فلسفی را عین تکامل مستمر وجود می‌داند؛ و به همین دلیل در رویکرد اقبال به زمان، امکان فهم و شناخت زمان فلسفی خارج از تکامل و حیات وجود ندارد.

خامسا «حیات در دستگاه تکامل‌مند و پروسسی اقبال یک امر نوپدید در وجود می‌باشد که معلول پروسس تکامل قبلی وجود بوده است و به همین ترتیب است که اقبال معتقد است که «زمان فلسفی در بستر تکامل وجود در جهان خارج، مستقل از ذهن انسان، دائما در حال تکوین می‌باشد؛ لذا به همین دلیل است که «اقبال حتی خداوند را هم در عرصه زمان فهم می‌کند و زمان فلسفی را حاکم بر خلقت خداوند می‌داند، نه مانند خدای ارسطو و افلاطون و کانت و نیوتن که خداوند را خارج از زمان فلسفی، تبیین و تعریف می‌کنند.»

سادسا اقبال «در چارچوب تبیین زمان فلسفی مولود تکامل مستمر وجود معتقد است که آخرت دنبال دنیا است نه مجرد از دنیا می‌باشد» و بدین ترتیب آخرت یک امر جدای از تکامل وجود و زمان فلسفی، نیست. بنابراین اقبال معتقد است که «زمان فلسفی (که همان زمان حقیقی می‌باشد، نه زمان اعتباری که منتج از حرکت زمین به دور خورشید می‌باشد) مثل حرکت و تکامل در جهان خارج از ذهن انسان وجود دارد.»

سابعا از آنجائیکه اقبال معتقد است که «واقعیت زمان فلسفی و زمان حقیقی در جهان خارج واقعیتی عینی می‌باشد که مولود سنتزی حرکت و تکامل وجود است» لذا او معتقد است که «وجود و ما بر زمان نمی‌گذرد، بلکه این زمان است که در چارچوب حرکت و تغییر و تکامل، بر ما می‌گذرد» و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «هر پدیده تکامل‌پذیری در جهان، دارای زمان خاص خود می‌باشد»

که آن زمان، با زمان دیگر پدیده‌ها متفاوت است» و از اینجاست که «موضوع تاریخ به عنوان علم شدن وجود - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی تعریف می‌کند - نه تنها شامل انسان و جوامع انسانی می‌شود، بلکه بالعکس، همه پدیده‌های وجود اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و جوامع بشری نیز مشمول موضوع تاریخ می‌شوند، چراکه هر کدام زمان خاص خود را دارند.»

به عبارت دیگر، زمان فلسفی و حقیقی و تاریخ توسط حرکت و تغییر و تکامل سنجیده می‌شود نه بالعکس و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که از نظر اقبال، «زمان مولود حرکت و تکامل است، نه نماد حرکت و تکامل.» یا «زمان فلسفی و حقیقی فرزند تکامل است، نه وسیله سنجش تکامل» شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که «اگر در هستی و جهان خارج از ذهن ما حرکت و تکامل و شدنی دیالکتیکی وجود نمی‌داشت، زمان فلسفی یا زمان حقیقی هم نیز تکوین پیدا نمی‌کرد؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «هر موجودی در جهان و عرصه تکامل وجود، آنچنانکه تکامل ویژه خود دارد، زمان فلسفی و حقیقی خاص خودش نیز دارد.»

صد البته «این زمان با زمان اعتباری معلول حرکت زمین به دور خورشید متفاوت می‌باشد. چراکه در کانتکس زمان فلسفی یا زمان حقیقی، هر کجا که وجود است و حرکت و تکامل مادیت عینی دارد، زمان فلسفی و حقیقی نیز موجود می‌باشد؛ و تنها خاص کره زمین و منظومه شمسی نیست.»

ثامنا اقبال «زمان را مانند حرکت و تکامل جزء ذات وجود و موجودات می‌داند؛ و از نظر اقبال، «زمان فلسفی و حقیقی، بهترین نماد جهت اثبات تکامل در عالم و کل وجود است» و به همین دلیل اقبال در رویکرد فلسفی خود مانند معلم کبیرمان شریعتی، «جهان را به دو عالم صغیر و کبیر - آنچنانکه افلاطون و مولوی معتقد هستند تقسیم نمی‌کند - بلکه در بینش توحیدی او، تنها یک عالم و یک وجود موجود می‌باشد و جهان به طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، روح و بدن، فیزیک و متافیزیک تقسیم نمی‌شود، همه این‌ها آنچنانکه قرآن می‌گوید فقط آیه هستند.» ☀

ادامه دارد



چالش «اسلام قرآنی» با «اسلام روایتی»



از نگاه امام علی

ه - دیگر «فقه اجتماعی قرآن» (نه فقه فردی نماز و روزه و...) برای جوامع عصر خاتمیت، «فقط جنبه الگوئی دارد، نه جنبه تکلیفی و اجرائی.»

و - دیگر کسی نباید با پروژه ختم نبوت، در دوران خاتمیت، «برخورد فقهی و فقهاتی بکند.»

ز - دیگر کسی نباید برای بشریت و جامعه مسلمانان، تکلیف تعیین نماید.

ح - دیگر هیچ کس نمی‌تواند، تحت هیچ عنوانی «عقول توده‌ها را نفی کند و یا محدود کند و یا به بازی بگیرد.»

ط - دیگر هیچ کس نمی‌تواند کلام و عمل خود را هم وزن کلام و عمل پیامبر اسلام اعلام کند.

ی - دیگر کسی نمی‌تواند «حق» اعلام شده توسط پیامبر «باطل» و یا «باطل» اعلام شده پیامبر را «حق» اعلام کند.

ک - دیگر سرنویشت و هدایت‌گری توده‌ها، باید توسط عقل جمعی و خرد جمعی انجام بگیرد، نه اراده فردی تحمیل شده بر توده‌ها.

ل - دیگر راه آسمان بسته می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند در قبای پیوند با آسمان‌ها، مشروعیت حاکمیت بر توده‌ها برای خود بنویسد.

م - دیگران دوران حاکمیت عقل برهانی استقرائی جمعی بشر فرا می‌رسد و راه آسمان از زمین می‌گذرد نه بالعکس؛ و تجربه جمعی بشر جانشین تجربه‌های باطنی و دینی و فردی می‌گردد.

ن - دیگر شخصیت هیچ کس نمی‌تواند حجت و دلیل، ادعا و سخنش بشود.

باری، در این رابطه است که اقبال در فصل پنجم - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی، می‌کوشد تا در چارچوب تبیین فلسفی و علمی و کلامی «پروسس حیات به تبیین بستر علتی، آزادی که همان تولد عقل برهانی استقرائی در بشر می‌باشد» بپردازد. از نظر او ضرورت نبوت و رسالت انبیاء الهی آنچنانکه امام علی می‌فرماید: «شورانیدن عقول توده است.»

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوْا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» خداوند رسولانی را مبعوث کرد و انبیاء خود را پیاپی به سوی انسان‌ها فرستاد تا انسان‌ها را به ادای پیمان و میثاقی که با آفریدگارشان بسته بودند آگاه سازند و نعمت فراموش شده آنها را به یادشان بیاورند و با تبلیغ دلایل روشن، وظیفه رسالت را که شورانیدن عقول مردم می‌باشد، به جای آورند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه یک - ص ۴۳ - س ۱۰).

بنابراین آنچنانکه امام علی در بیانات فوق هدف رسالت و نبوت انبیاء الهی «شورانیدن عقول توده‌ها تعریف می‌نماید»، اقبال به تاسی از امام علی و تاسی از آیه ۲۵ سوره حدید هدف نبوت پیامبران الهی «شورانیدن عقول مردم تعریف می‌کند.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - ما پیامبران خود را همراه با دلایل روشن و کتاب و میزان به طرف توده‌ها فرستادیم تا توده‌ها جهت برپائی عدالت و قسط بشورانند و آهن که نیروی شدید در آن است در خدمت توده‌های شوریده بر ظلم و بر پا کننده عدالت قرار دادیم تا خدا بداند که در غیبت انبیاء و فرایند ختم نبوت چگونه توده‌ها خدا را یاری خواهند کرد. البته خداوند هم نیرومند است و هم عزیز» (سوره حدید - آیه ۲۵).

اقبال معتقد است که با شروع دوران ختم نبوت که همراه با وفات پیامبر اسلام صورت گرفت، دوران جدیدی در عرصه تاریخ بشریت ظهور کرده است که در این دوران:

الف - دیگر تجربه دینی هیچ کس نمی‌تواند جانشین تجربه دینی پیامبر اسلام بشود.

ب - دیگر کسی نمی‌تواند تحت عنوان ولایت برای توده‌ها تکلیف تعیین کند.

ج - دیگر برای هیچ کس و تحت هیچ عنوانی نباید صفت پیامبری قائل شویم.

د - دیگر کار تمامی پیشگامان و پیشاهنگان و پیشروان توده‌ها، فقط و فقط شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد.



ع - دوران اتوریته‌ها و کاریزماها تمام می‌شود و عکس هیچکس جز عکس توده‌ها، نباید در ماه قرار بگیرد «و هر کس کشیش خود می‌باشد.»

ص- دیگر «فقه اجتماعی» باید به صورت «علم حقوق» دارید، آنچنانکه اقتصاد و سیاست باید به صورت علم کلاسیک محصول خرد جمعی بشر بشود.

ف - دیگر تنها «عقول جمعی بشر است» که باید سرنوشت بشر و جامعه و انسان را تعیین نماید.

س - دیگر به علت منابع سه‌گانه معرفتی طبیعت و تاریخ و تجربه دینی بشر، «عقل برهانی استقرائی بشر یک عقل دینی نیست، بلکه خرد جمعی بشر در عرصه‌های مختلف علمی می‌باشد.»

ق - دیگر عقل فقهی و عقل فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و عقل عرفانی نئوافلاطونیان و بودائی هند شرقی و عقل کلامی اشاعره و معتزله نمی‌تواند بر عقل سکولار و خرد جمعی بشر سوار بشود.

ر - دیگر عقل غیر دینی در صورت خرد جمعی بشر در تمامی عرصه‌های انسانی و اجتماعی و طبیعی باید جایگزین عقل دینی و عقل آسمانی بشود. یعنی «راه زمین فقط از زمین باید عبور می‌کند.»

ش - دیگر آبخور معرفت بشر به جای آسمان، «طبیعت و تاریخ و تجربه درونی می‌باشد.»

ت - دیگر علم و تحقیق و اراده و اختیار و عقل و خرد جمعی و آزادی بشر، باید جایگزین فتوا و تقلید و تکلیف و تعبد بشود.

گ - دیگر خداوند از طریق مردم و با مشارکت با مردم جامعه بشری را به پیش می‌برد.

چگونه اسلام قرآنی را جایگزین اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی بکنیم؟ برای جایگزین کردن اسلام قرآنی به جای اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی:

اولاً باید جامعه مسلمین و پیشگامان و پیشاهنگان این جوامع، به این حقیقت ایمان پیدا کنند که قرآنی که امروز در دست ما است، گرچه بیش از صد سال از تکثیر و انتشار آن توسط ملک فواد اول پادشاه مصر در سال ۱۹۲۴ نمی‌گذرد، ولی بر خلاف ادعای اسلام روایتی و اخباریون، این قرآن «همان قرآن عصر پیامبر اسلام بدون هیچگونه تغییر و تحریف و کم و کاستی است»؛ و هیچ تحریفی در آن صورت نگرفته است و تمامی ادعاهای اسلام روایتی در باب تحریف قرآن، جهت تقدیس روایات تحریف شده و مجعول خود می‌باشد؛ و بر خلاف روایات شیخ کلینی و محمد باقر مجلسی، این قرآن در آغاز هفده هزار

آیه نداشته است که امروز بدل به ۶۰۰۰ آیه شده باشد؛ و از بعد از اعتقاد به قرآن (به عنوان محصول تمامی تجربه نبوی پیامبر اسلام)، بدون هر گونه تحریفی است که می‌توانیم مطابق سخن پیامبر، هر گونه حدیث و روایتی که از او به ما رسیده است، به قرآن عرضه نمائیم و آنچه که موافق قرآن بود بپذیریم و آنچه که مخالف با قرآن بود آن را به دیوار بزنیم.

به عبارت دیگر برای داوری «بین قرآن و روایات رسیده» باید با ترازو قرار دادن قرآن (نه ترازو قرار دادن روایات) به داوری در باب روایات و اسلام روایتی بپردازیم؛ و قبل از داوری در باب روایات و اسلام روایتی، ابتدا باید نسبت به تمامی روایات موجود در کتب حدیث شیعه و سنی شک کنیم و همه آنها را باطل و تحریف شده بدانیم و تنها به روایاتی اعتقاد پیدا کنیم که در ترازوی قرآن توانسته باشند، نمره قبولی به دست آورند.

ثانیاً باید به این اصل اعتقاد پیدا کنیم که «قرآن مستقل از روایات و اسلام روایتی، هم می‌توان فهمید و هم توان تفسیر کرد» لذا هرگز نباید فهم قرآن را در گرو فهم حدیث و روایات بدانیم. هر چند که احادیث، پس از اینکه در ترازوی قرآن توانستند نمره قبولی به دست آورند، می‌توانند مورد عنایت و توجه ما در فهم و تفسیر قرآن هم قرار گیرند.

ثالثاً باید به این باور برسیم که علت جعل و تحریف نجومی روایات در ۱۴ قرن گذشته تاریخ اسلام (منهای ۱۵۰ سال اولیه بعد از وفات پیامبر اسلام که فرهنگ مردم مسلمان صورت شفاهی داشت و همین شفاهی بودن تاریخ اسلام باعث شد تا ذهن‌های فردی، جایگزین کتب جمعی بشود؛ و انتقال ذهن به ذهن جایگزین انتقال کتبی جمعی بین نسل‌ها گردد)، در ۱۲ قرن بعدی تاریخ اسلام که فرهنگ کتابتی جایگزین فرهنگ شفاهی ۱۵۰ سال اول تاریخ اسلام شد، به علت اینکه تاریخ ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین دینی بوده است و فرهنگ مردم، فرهنگ دینی بوده است، همین امر باعث گردیده است تا جوامع و مردم، جهت تقدیس کردن خرافات و سنت‌های فردی و اجتماعی و قومی و قبیله‌ای خود، «با تحریف و جعل روایات» رنگ تقدس به آنها ببخشند.

بنابراین، بر روایات و اسلام روایتی، به جای تکیه اعتقادی، باید تکیه فرهنگ‌شناسی و مردم‌شناسی در ۱۴ قرن گذشته بکنیم، نه تکیه قرآن‌شناسی و اسلام‌شناسی؛ و تنها توسط تکیه فرهنگ‌شناسی و مردم‌شناسی بر این کوه روایات به ارث رسیده است که می‌توانیم «به حجم عقب‌ماندگی و حجم خرافات و حجم انحطاط فرهنگی و سنتی ۱۴ قرن جوامع مسلمین پی ببریم». چراکه اکثریت قریب به اتفاق این

روایات جعلی و تحریف شده در خدمت تبیین و تقدیس تضادهای سیاسی و قومی و طبقاتی و اجتماعی و قبیله‌گی می‌باشد.

به عبارت دیگر اکثریت قریب به اتفاق این روایات مجعول، در رابطه با تبیین و تقدیس شرایط اجتماعی است، زیرا در عصری که جامعه و فرهنگ مردم دینی است و هیچ تربیون جمعی وجود ندارد، «روایات مجعول، می‌توانند بزرگترین تربیون و بلندگو در خدمت اصحاب قدرتی باشد که حق معرفت و حق سیاست و حق مالکیت را در انحصار خود درآورده‌اند». آنچنانکه علامه امینی در جلد پنجم «الغدیر» اعتراف می‌کند که او بیش از ۶۰۰ هزار روایت مجعول و تحریف شده در کتب احادیث شیعه در باب واقعه غدیر خم پیدا کرده است.

یادمان باشد که هر چند تنها در ۱۵۰ سال اول بعد از وفات پیامبر فرهنگ مسلمانان صورت شفاهی داشته است و تمامی انتقال فرهنگ و دین و اعتقاد مسلمانان تنها توسط اذهان فردی منتقل می‌شده است، اما نباید فراموش کنیم که حتی بعد از آن ۱۵۰ سال اولیه، هنوز برای قرن‌ها آن رسوبات فردی دوران فرهنگ شفاهی مسلمین، بر فرهنگ کتابتی آنها حاکم بوده است. برای مثال اگر همین نهج البلاغه سید رضی یا تاریخ طبری که در قرن چهارم به نگارش درآمده‌اند، میزان قرار دهیم آبشخور تمامی مطالب آنها محتوای ذهنی افرادی بوده‌اند که به صورت تصادفی مثلاً سید رضی یا طبری با آنها برخورد کرده‌اند، بطوریکه مسعودی در «مروج ذهب» می‌نویسد، «حجم خطبه‌های منقول از امام علی در قرن چهارم که به صورت فردی در اذهان مردم پس از ۴۰۰ سال بعد از امام علی وجود داشت. بیش از سه برابر حجم نهج البلاغه فعلی بوده است.»

یا در خصوص «صحیح بخاری» که از اصح کتب روایتی برادران تسنن می‌باشد، خود محمد اسماعیل بخارائی نقل می‌کند که «از میان ۶۰ هزار روایت جمع‌آوری کرده. تنها توانسته این ۱۵ هزار حدیث موجود در صحیح بخارائی گزینش نماید». بنابراین، این ادعای اسلام روایتی که می‌گویند: «قرآن قطعی الصدور است و ظنی دلالة، برعکس روایات که ظنی الصدور اما قطعی الدلالة می‌باشند» ادعائی غیر قرآنی است که به قول علامه طباطبائی چگونه قرآنی که ادعای نور و منیر و منور بودن برای خود می‌کند و می‌خواهد طبق ادعای خود بشریت را از ظلمات خارج و به سمت نور هدایت نماید، این قرآن در شناخت خودش در ظلمات می‌باشد و باید توسط روایات آن را روشن کرد.

یادمان باشد که تنها ابوهریره اندکی بعد از وفات پیامبر بیش از ۳۰ هزار حدیث از زبان پیامبر جعل کرد؛ و در خدمت اصحاب قدرت قرار داد و آنچنان بازار روایت‌سازی بعد از وفات پیامبر اسلام در جامعه

مسلمانان گرم و داغ شده بود که حتی تجار برای فروش کالاهای بنجل خود، در بازار به جعل احادیث از زبان پیامبر اسلام پناه می‌بردند تا توسط این روایات جعلی با تقدیس کردن کالاهای بنجل خود، آنها را به مسلمین قالب کنند.

ربعا برای تکیه کردن بر اسلام قرآنی به جای اسلام روایتی باید توجه داشته باشیم که «غیر از فقه فردی قرآن که همان عبادات اعم از نماز و روزه و غیره می‌باشد، فقه اجتماعی قرآن، آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری معتقدند، صورت الگوئی دارند، نه صورت تکلیفی تا موظف باشیم طابق النعل بالنعل پیاده کنیم» یعنی به جای اینکه در رابطه با فقه اجتماعی قرآن، بخواهیم از این فقه پیراهنی بسازیم و در هر شرایطی بر تن جامعه مسلمین بکنیم، باید توجه داشته باشیم که آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و اقبال می‌گویند، «از فقه اجتماعی قرآن باید فقط استنباط متدلوژی پیامبر بکنیم که چگونه او توانسته، توسط این فقه حقوقی جامعه بدوی عصر خود را مدیریت کند»، لذا فقه اجتماعی قرآن، فقه برنامه حقوقی یا برنامه سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه تنها الگوئی جهت فهم متد پیامبر اسلام می‌باشد؛ یعنی برعکس آنچه که مدت ۳۸ سال است که اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی حاکم در جامعه ما تبلیغ می‌کنند، جهت تاسی از متد پیامبر اسلام نباید، تکیه بر اسلام قرآنی در جامعه از فقه و لایحه قصاص قتل و اعدام و تیغ و داغ و درفش و غیره شروع بشود. بلکه بالعکس باید از هدف نبوت پیامبر و تمامی پیامبران ابراهیمی که شورانیدن عقول توده‌ها و تکیه بر عقل جمعی غیر دینی می‌باشد آغاز بکنیم. چراکه عقل برهانی استقرائی مولود حرکت قرآن و نبوت پیامبر اسلام یک خرد جمعی غیر دینی، مولود منابع معرفتی طبیعت و تاریخ و تجربه درونی می‌باشد.

خامسا آنچنانکه اقبال تاکید می‌کند، در عرصه اسلام قرآنی و در عصر خاتمیت، «نباید انتظار نبوت از هیچکس داشته باشیم» و «نباید اتوریته‌هایی در کنار پیامبر بسازیم که شخصیت آنها علاوه اینکه بر شخصیت پیامبر اسلام سایه بیاندازند، بر اسلام قرآنی نیز سایه اندازند». روش و متد ما در برخورد با اتوریته‌ها باید آنچنان باشد که معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید و آن اینکه «ما امام علی را گرفتیم تا پیامبر اسلام را گم نکنیم. نه اینکه از این اتوریته‌ها دیوارهایی بسازیم که پیامبر و اسلام قرآنی پشت آنها گم بشود.»

یادمان باشد که «امام علی، نخستین قتیل شمشیر تکفیر اسلام فقاهتی است.» ☀

پایان



سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه: «انسان و خدا»، «انسان و جهان»

«انسان و جامعه و تاریخ»

حال خلقتی نو و متکامل تر می‌باشد.»

بدین ترتیب است که «معتقد است که بر انسان و جهان و جامعه زمان می‌گذرد» و در چارچوب رویکرد، «یسألُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) معتقد است که «حتی بر خداوند هم زمان می‌گذرد.» و حتی آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید، «خداوند هم بیرون از زمان نیست.» دینی که «تغییر باورهای مردم» توسط مبارزه با بت‌پرستی، «با سلاح کتاب و بینه و میزان» به عنوان، «موتور حرکت انسان و جامعه و تاریخ تعریف می‌کند»؛ و هدف بعثت انبیاء ابراهیمی، در راستای «تغییر باورهای اعتقادی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی و سیاسی» تبیین می‌نماید.

دینی که در چارچوب شعار «عدالت‌خواهانه خود معتقد به توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت بین مردم برحسب شرایط عینی و ذهنی جامعه می‌باشد.» دینی که «قدرت در جامعه را در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی همزمان و در پیوند با یکدیگر تعریف می‌کند.» دینی که هدف بعثت انبیاء را، «شوراندن عقول مردم و شوراندن توده‌ها جهت برپائی قسط اجتماعی و توزیع عادلانه سه مؤلفه‌ای قدرت تعریف می‌کند.» دینی که «در تبیین موتور حرکتش، بر اصل هجرت تکیه دارد و این هجرت را، در چهار مؤلفه، هجرت انفسی یا اخلاقی و هجرت جغرافیایی و هجرت سیاسی و هجرت معرفتی تعریف می‌کند»؛

الف - خدا، انسان، جهان، جامعه، تاریخ:

اگر بپذیریم که اسلام پیامبر از همان آغاز تأسیس و تکوین اولیه خود الی زماننا هذا، یک دین اجتماعی بوده است نه دین فردی، دین جامعه‌ساز بوده است نه دین جامعه‌ستیز، دین جهاد و مبارزه بوده است، نه دین غار و کوه:

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مولوی

دین بدر و احد و خندق و خیبر و جمل و صفین و نهروان و کربلا بوده است، نه دین انزوا و تجرد و فردیت و تقیه، دین حق و حقوق و مسئولیت و تعهد بوده است، نه دین تکلیف و تقلید و تعبد، دین عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی و انسانیت بوده است، بطوریکه پیامبر اسلام، در آیه ۲۵ - سوره حدید، هدف بعثت انبیاء الهی «شوراندن توده‌ها در عرصه اجتماع در چارچوب تکیه بر آهن، بر علیه قاسطین جهت برپائی قسط اجتماعی می‌داند.» همان دینی که سلسله جنبان آن، ابراهیم خلیل بوده است و پروسس تاریخ تکوین آن، از قیام ابراهیم بر علیه «بت‌پرستی فردی و اجتماعی و تاریخی» شکل گرفته است.

دینی که در راستای معماری، «چهار رابطه انسان و خدا، انسان و خودش، انسان و جهان، انسان و جامعه و تاریخ‌اش تکوین پیدا کرده است.» دینی که چهار رابطه فوق را، نه به صورت جدا از هم و مکانیکی می‌خواهد، بلکه برعکس «در پیوند دیالکتیکی، خدا و انسان و جهان و جامعه و تاریخ و در کانتکس زمان و تکامل، این چهار رابطه را تعریف و تبیین و معماری می‌نماید.» دینی که به قدرت اختیار و انتخاب و خلیفه الهی و آفرینندگی انسان در زمین، اعتقاد دارد؛ و با جبرپذیری و بی‌اختیاری و دنیاگریزی انسان به شدت مخالف می‌باشد؛ و معتقد به کرامت انسانی است.

دینی که با سلاح «کتاب و بینه و میزان» ب آجنگ جهل و ظلم قاسط می‌رود. دینی که «با بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیای، اسلام صوفیانه اشعری مشرب به شدت مبارزه می‌کند»؛ و انسان را در عرصه اختیار و انتخاب و اراده، جانشین خدا می‌داند؛ و «راه آخرت را از جاده دنیا عبور می‌دهد»؛ و برای کسی که در این دنیا کور آگاهی است، آخرتی کورتر طلب و تعریف می‌کند. دینی که «خدایش نه مستبد است و نه بی‌اختیار، نه صانع ارسطویی است و نه ناظم نیوتنی، بلکه خالق جهانی است که از آغاز تا پایان پیوسته، در



و «دینامیسم خود را توسط تحول تطبیقی متکی بر اجتهاد در اصول و فروع تشریح می‌نماید.»

«دینی که معاد را در عرصه معاش و آخرت را در چارچوب دنیا و فرد را در کانتکس اجتماع تعریف می‌کند.» دینی که طبیعت را به صورت یک کتاب ریاضی مطالعه می‌کند و معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی و درک کلیات عقلی را معلول ادراک حسی و مطالعه جزئیات می‌داند؛ و ادراک جزئیات حسی جهان برون از ذهن را، بسترساز تکوین کلیات ذهنی می‌داند؛ و بر شمس و قمر و نحل و نمل و عنکبوت به عنوان آیه‌های خداوند، جهت مطالعه و تکوین معرفت انسانی تاکید می‌کند؛ و هیچگونه اصالتی، «مقدم بر مطالعه جهان برون» مانند افلاطون، «برای کلیات مثلی و ذهنی، قائل نیست»؛ و برعکس ملاصدرا، «که انسان را در چارچوب مدرکات کلیات تعریف می‌کند»، قرآن، انسان را به‌صورت دیالکتیکی در عرصه رابطه‌های تو در تو و دوطرفه با محیط و جامعه و تاریخ تعریف می‌نماید.» دینی که معتقد است که «خداوند طبیعت و جهان و وجود را با زبان، نظم و قانون و ریاضی نوشته است.» آنچنانکه:

اگر یک ذره را برگیری از جا فرو ریزد همه عالم سرو پا

دینی که «چرائی‌ها یا تبیین فلسفی وجود، برای چگونگی‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌خواهد. نه چرائی‌ها، برای خود چرائی‌ها.» دینی که تکوین جوهر انسان را، در عرصه پراکسیس انسانی و اجتماعی و تاریخی تبیین و تعریف می‌کند، نه در چارچوب معرفت‌های مجرد ذهنی انسان. دینی که انسان و جهان و جامعه و تاریخ را، «همزمان در پیوند با هم در چارچوب اصل توحید حاکم بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ تبیین می‌نماید»؛ و توسط «نبوت، توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید آفاقی را تبیین می‌نماید»؛ و با اصل آخرت، کل هستی و وجود را تبیین توحیدی می‌کند؛ و با اصل عدل، توحید اجتماعی و توحید انسانی و توحید تاریخی را تبیین می‌نماید.

دینی که با سه اصل «هجرت و اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر» به صورت دینامیک در عرصه زمان جاری و ساری می‌شود. دینی که با اعتقاد به امامت و وراثت مستضعفین در آینده تاریخ، به تبیین جهت مثبت تاریخ در آینده می‌پردازد. دینی که «به عمل و پراکسیس انسانی و اجتماعی، به عنوان کلید واژه حرکت انبیاء ابراهیمی نگاه می‌کند.» دینی که به «ایدئولوژی و عقیده به عنوان فن ساختن جامعه و انسان می‌نگرد.» نه آگاهی کاذب، مجرد از انسان و جامعه و تاریخ. دینی که تمامی واسطه‌های بین انسان و خداوند جهت تبیین پلورالیزم معرفتی و پلورالیزم پرستش و پلورالیزم عشق

ورزیدن انسان، از میان برمی‌دارد؛ و انسان را به صورت مستقیم و عریان در برابر خداوند قرار می‌دهد؛ و راه هر کس با خداوند را به صورتی خاص تبیین و تعریف می‌نماید تا پلورالیزم رابطه انسان با خداوند را، به عنوان بن مایه اخلاق و عشق و پرستش و عبادت تعریف کند.

دینی که توسط تکیه همزمان و دیالکتیکی، بر دو اصل «معراج و اسری» به تجربه‌های باطنی و درونی و سوژکتیو انسان، تنها در چارچوب تجربه‌های برونی و اجتماعی و ابژکتیو بها و ارزش می‌دهد. به عبارت دیگر، «در کانتکس دو اصل معراج و اسری، تجربه‌های باطنی و عرفانی و فردی را در عرصه تجربه‌های اجتماعی و برونی تعریف می‌کند.» آنچنانکه در این رابطه هیچگونه ارزشی برای تجربه‌های درونی و باطنی مجرد از تجربه‌های اجتماعی قائل نیست؛ و بدین ترتیب است که «در این رویکرد و افروغ، آنچنانکه تجربه اجتماعی، پراکسیس اجتماعی می‌باشد، تجربه‌های عرفانی و باطنی و درونی، به‌صورت پراکسیس باطنی تعریف می‌شوند»؛ و برای «معراج پیامبر، در چارچوب پراکسیس باطنی حرائی، همان ارزشی قائل است که برای اسرای پیامبر اسلام در چارچوب پراکسیس تغییرساز تاریخی و اجتماعی قائل است»؛ و هرگز با تجربه‌های گوناگون درونی و برونی انسان به‌صورت مکانیکی و جزیره‌ای برخورد نمی‌کند.

دینی که در طبیعت، «همه چیز را طبیعی و زمینی می‌بیند»؛ و «بزرگترین الگوی بشریت یعنی پیامبر اسلام را، به‌صورت یک بشر، کاملاً بشری و انسانی و زمینی و طبیعی تعریف می‌کند.» دینی که «همه چیز را به‌صورت تاریخی نه ذاتی تبیین می‌نماید.» هم طبیعت و هم انسان و هم جامعه بشری را به‌صورت تاریخی تعریف می‌نماید. دینی که معتقد است که «هر چیزی که وارد طبیعت بشود طبیعی می‌شود و هر چیزی که در خدمت انسان درآید، انسانی می‌شود؛ و هر چیز که وارد تاریخ بشود، تاریخی می‌گردد.» دینی که «وحی پیامبر اسلام یا قرآن را، قرانت نبوی پیامبر اسلام از جهان و وجود می‌داند و آنچنانکه این قرانت نبوی پیامبر اسلام را، به‌صورت وحی نامگذاری می‌کند»، «حرکت هدفدار زنبور عسل را هم در چارچوب وحی تبیین می‌نماید؛ و کل هدایت‌گری و هدفداری، و نظم ریاضی حاکم بر حرکت وجود را هم وحی می‌نامد.»

دینی که توسط «اجتهاد و هجرت و امر به معروف، ابدیت و تغییر در راستای ساختار دینامیک جامعه و تاریخ به هم پیوند می‌دهد.» دینی که به همان ترتیبی که برای، طبیعت و وجود معتقد به حرکت و رشد و تکامل می‌باشد و برای انسان و جامعه و تاریخ بشر تکامل قائل است،

برای خود وحی نبوی پیامبر اسلام نیز معتقد به پروسس رشد و تکامل می‌باشد. دینی که هر چند به آبشخور اولیه، وحی نبوی و معرفت دینی، در عرصه پروسس تکوین معرفت بشری اعتقاد دارد، اما رابطه بین معرفت دینی (وحی نبوی پیامبران) با معرفت بشری را به صورت یکطرفه نمی‌داند، بلکه بالعکس رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری به صورت تطبیقی و دیالکتیکی تبیین و تعریف می‌کند.

دینی که رابطه دیالوگی بین معرفت دینی انبیاء ابراهیمی با معرفت بشری را به صورت تطبیقی و دیالکتیکی و دو طرفه تبیین می‌نماید؛ و هر چند به معرفت دینی اولویت ارزشی و زمانی می‌دهد، اما نقش معرفت بشری در عرصه تکاملی آن نادیده نمی‌گیرد؛ و در تحلیل نهائی، «تکامل تاریخی معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را، در گرو پیوند تطبیقی با معرفت بشری می‌داند»؛ و به این ترتیب بین ذات دین و معرفت دینی دیوار چین ایجاد نمی‌کند. بلکه بالعکس «خود معرفت تطبیقی وحی نبوی پیامبران ابراهیمی همان دین می‌داند»؛ و در چارچوب فهم تطبیقی معرفت تاریخی دین معتقد به فهم برتر و متکامل‌تر و متعالی‌تر می‌باشد.

لذا همه فهم‌ها از دین را در یک خط مورد تأیید قرار نمی‌دهد و فهم و قرائت خود پیامبر اسلام از دین را به عنوان فهم رسمی از دین، (آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید) می‌شناسد. دینی که ارتباط بین معرفت بشری و معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را، به صورت ارتباط جدولی حقایق تبیین و تعریف می‌کند؛ و آنچنانکه در ارتباط جدولی حقایق، ستون عمودی در ستون افقی به صورت دیالکتیکی تاثیرگذار می‌باشد، در تکوین پروسس تاریخی معرفت دینی و معرفت بشری، این دو ستون معرفتی، به صورت تطبیقی و جدولی (با اولویت معرفت دینی بر معرفت بشری آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی خود تبیین می‌کند)، تاثیرگذار می‌باشند.

دینی که به همان اندازه که دین‌شناسی ارتدوکسی، توسط تفکیک کانتی بین ذات دین به عنوان نومن که غیر قابل شناخت می‌باشد و معرفت دینی به عنوان فنومن نفی می‌کند، هر گونه برخورد دگماتیسم با مبانی دینامیک خود، توسط مطلق کردن فقه دین را هم نفی می‌نماید. دینی که هر چند با رویکرد تاریخی که به خود دین و وحی نبوی دارد و برای دین و وحی نبوی پیامبران ابراهیمی معتقد به تکامل می‌باشد، اما در تبیین این تکامل دین، در کانتکس دین تاریخی، این تکامل را در چارچوب دو مؤلفه «معراجی یا باطنی» و مؤلفه «اسرائی یا اجتماعی» تبیین می‌نماید و هر گونه تبیین و تعریف تک مؤلفه‌ای تکامل معرفت دینی را نفی می‌کند.

دینی که آنچنانکه به طبیعت و جامعه به صورت فراتاریخی نگاه نمی‌کند «انسان را هم مانند طبیعت و اجتماع و تاریخ به صورت انضمامی تبیین می‌نماید؛ و هر گونه تبیین فراتاریخی از انسان را ارتدوکسی و دگماتیسم می‌داند»؛ و لذا در همین رابطه به تعریف ارتدوکسی و مطلق از انسان قائل نیست؛ و «انسان را، در عرصه اجتماع و تاریخ و پراکسیس، به صورت مشخص و کنکریت تعریف می‌نماید؛ که صد البته، این پروسس رشد و تکامل را، در بستر زمان فلسفی تبیین می‌نماید.» دینی که مؤلفه‌های سه گانه «اسلامیات و اجتماعیات و کویریات آن نه تنها به صورت سه جزیره منفک از هم شکل نگرفته‌اند بلکه از آنجائیکه پروسس تکوین سه مؤلفه اسلامیات و کویریات و اجتماعیات آن، پراکسیس سه گانه اجتماعی و باطنی و تاریخی می‌داند، لذا همین مضمون پراکسیسی این سه مؤلفه باعث می‌گردد تا سه مؤلفه کویریات و اجتماعیات و اسلامیات، به صورت لاینفک و در پیوند دیالکتیکی ساختاری و تکوینی با همدیگر تعریف نماید.»

دینی که خداوند یا الله را به عنوان مرکز ثقل وجود و هستی، در عرصه پروسس رشد و تکامل وجود به عنوان یک جهت مطرح می‌کند. دینی که نه در مرحله تکوین و تأسیس آن و نه در فرایند پروسس رشد آن صورتی اسطوره‌ای نداشته است، بلکه برعکس به شکل تاریخی مانند یک غنچه بسته رفته رفته باز شده است. لذا در این چارچوب است که، نمی‌توان بین ذات دین با معرفت دینی تفکیک اسطوره‌ای کانتی و افلاطونی قائل شد؛ و به این ترتیب است که «دین تاریخی پیامبر اسلام نه متافیزیکی است و نه اسطوره‌ای و نه استاتیک، بلکه برعکس تاریخی و اجتماعی و دینامیکی می‌باشد.» ☀

ادامه دارد