

«شریعتی بودائی است برای آینده بشر که بر چهار راه حرکت تاریخ ایستاده است و دائماً در حال فریاد زدن می‌باشد که می‌گوید:

اس و اساس درد و رنج بشر گوشت و پوست و استخوان دار، امروز و آینده در تمرکز قدرت در دست طبقه حاکمه و هیئت‌های حاکمه نهفته است و تا زمانی که این قدرت‌های متمرکز سه گانه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی اجتماعی نشود، و به قاعده جامعه ریزش نکند، امکان کاهش درد و رنج بشر وجود ندارد»

نشر مستضعفین ۸۲ - شریعتی و آینده ۲

آغاز «چهل و یکمین» سال حیات سیاسی، اجتماعی «آرمان مستضعفین» همراه با آغاز «نهمین» سال حیات سیاسی و اجتماعی «نشر مستضعفین»، ارگان عقیدتی - سیاسی «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» را گرامی می‌داریم.

نگاهی و کاروانا با «دیدگاه‌های نظری و عملی»

چهل سال «آرمان مستضعفین»

هشت سال «نشر مستضعفین»

۱ و

هر چند در سال‌های گذشته به مناسبت گرامیداشت سالروز حیات نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین به «آسیب‌شناسی» جداگانه حرکت نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین پرداخته‌ایم، اما تاکنون به «آسیب‌شناسی مشترک نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین» نپرداخته‌ایم. شاید یکی از علل این امر آن بوده است که آنچنانکه در سال‌های گذشته، در سالروز آغاز حیات سیاسی و اجتماعی نشر مستضعفین مطرح کرده ایم، از آنجائیکه در طول هشت سال گذشته، بر این باور بوده‌ایم و علی‌الدوام بر این باور هستیم که آبخور اولیه تئوریک نشر مستضعفین، چه در عرصه تئوری‌های عام (اعم از استراتژیک و ایدئولوژیک) و چه در عرصه تئوری‌های خاص (اعم از تاکتیک‌های محوری و تئوری‌های کنکریت نظری و عملی) و چه در عرصه تئوری‌های مشخص (اعم از تحلیل‌ها و تبیین‌های سیاسی و عقیدتی مشخص) همان «تئوری‌های عام و خاص و مشخص آرمان مستضعفین» می‌باشند، آنچنانکه آبخور اولیه تئوری‌های عام و خاص و مشخص آرمان مستضعفین «همان تئوری‌های عام و خاص و مشخص علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی هستند».

۶ میان‌تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۶

۱۱ اقبال «پیام - آوری»... ۱۱

۲۲ شریعتی در آئینه اقبال... ۲۲

۲ میلاد امام علی و امام حسین... ۲

۳۶ بعثت شناسی... ۳۶

۱ قرآن در آئینه نهج البلاغه... ۱

۲ تفسیر سوره فجر... ۲

۱ رمضان وقت دعا... ۱

۱ فلسفه دعا و... ۱

۳ انتخابات دولت دوازدهم... ۳

۲ جنبش زنان در مسیر رهایی... ۲

۱ پرسش و پاسخ یازدهم... ۱

۴ کارنامه سیاسی هاشمی فسجنانی... ۴

۳۴ آزادی و دموکراسی... ۳۴

لذا در این رابطه بوده است که در هشت سال گذشته به مناسبت سالروز حیات سیاسی و اجتماعی نشر مستضعفین، به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران:

اولاً با آسیب‌شناسی حرکت اقبال و شریعتی (چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی)، در چارچوب «پروژه بازسازی عملی و نظری اسلام (نظری) و مسلمین (عملی) آنها»،

ثانیاً توسط آسیب‌شناسی حرکت آرمان مستضعفین از آغاز تکوین آن - یعنی سال ۱۳۵۵ - بخصوص در برهه بحرانی، از نیمه دوم سال ۵۹ تا ۳۰ خرداد ۶۰، با آسیب‌شناسی آبخورهای نظری و عملی اولیه حرکت نشر مستضعفین، تلاش کردیم تا آب‌ها را از سرچشمه پاک کنیم. زیرا تا زمانیکه آب‌ها از سرچشمه‌ها گل‌آلود باشند، هرگز نمی‌توانیم، آب‌ها را در مسیل‌ها و بسترها صاف کنیم.

سرچشمه شاید توان بستن به بیل / چون پر شد، نشاید گذشتن به پیل

علیهذا از آنجائیکه از همان آغاز شروع حرکت اجتماعی - سیاسی نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در هشت سال پیش (خرداد سال ۸۸ سرآغاز برونی شدن حرکت نشر مستضعفین)، معتقد بودیم که هم حرکت اقبال و هم حرکت شریعتی و هم حرکت آرمان مستضعفین، چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی، «آبستن آسیب‌های بالقوه و بالفعل می‌باشند»، در نتیجه تا زمانیکه نشر مستضعفین نتواند توسط آسیب‌شناسی حرکت‌های نظری و عملی «اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین» پیرایش و آرایش نظری و عملی بکند، گرفتار همان آفتابی می‌شود که «سلف‌های صالحه» قبل از آن، گرفتار آن شده بودند.

«رَحِمَ اللهُ امْرَأً عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ - رحمت خدا نصیب کسانی می‌شود که اولاً بدانند از کجا حرکت را شروع کرده‌اند، ثانیاً بدانند که فعلاً در کجای حرکت هستند، ثالثاً بدانند که در آینده به کجا در حرکت می‌باشند» (امام علی).

بنابراین تنها در این رابطه بوده است که نشر مستضعفین در هشت سال گذشته «اولویت اول پروژه بازسازی و بازتولید خود، بازشناسی گذشته اسلاف خود در چارچوب نقد عملی و نظری سه حرکت اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین قرار داده است»، فراموش نکنیم که اشکال عمده آرمان مستضعفین در این رابطه این بود که آرمان مستضعفین (برعکس رویکرد نشر مستضعفین در هشت سال گذشته)، در سال‌های ۵۹ و ۶۰، زمانی اقدام به آسیب‌شناسی نظری و عملی حرکت خود پرداخت که حریق بحران عملی و نظری تمامی زیرساخت‌های تشکیلاتی و سیاسی و تئوریک (عام و خاص و مشخص) آن در عرصه استراتژی و تاکتیکی، به چالش گرفته بود و سونامی بحران آنچنان سکان این حرکت را به لرزه درآورده بود که دیگر حتی یک نقطه ثابت و ایمن،

جهت استقرار مؤسین «برای بازی‌گری تطبیقی (نه بازی‌گری انطباقی) و بازنگری و بازشناسی و بازتولید و بازسازی، در عرصه نظری و عملی باقی نگذاشته بود» و همین امر باعث گردید تا مؤسین و اعضای پلنوم اول، به جای بازی‌گری تطبیقی، جهت بازسازی تئوریک و سیاسی و تشکیلاتی آرمان مستضعفین، در آن عرصه طوفانی که از «درون و برون تشکیلات آرمان مستضعفین»، در برابر هجمه تشکیلات‌سوز و اندیشه‌سوز و اراده‌سوز قرار گرفته بود، گرفتار ورطه تماشاگری و برخورد انطباقی و انفعالی در برابر حریق بحران بشوند.

طبیعی است که در زمانیکه حریق بحران خانه را فرا گرفته است، آتششان باید هم و غم و تلاش خود را فقط در راستای خاموش کردن هر چه زودتر حریق، به صورت یکطرفه بگذارد. به همین دلیل، خروجی این رویکرد باعث گردید تا مؤسین آرمان مستضعفین به ناچار از نیمه دوم سال ۵۹ گرفتار «ورطه پراگماتیسم و روزمرگی بشوند». در صورتی که اگر مؤسین آرمان مستضعفین (مانند نشر مستضعفین)، حداقل از زمان «برونی شدن حرکت آرمان مستضعفین در سال ۵۸» (تقریباً دو سال قبل از ظهور بحران فراگیر فوق) به «آسیب‌شناسی آبخورهای اولیه حرکت نظری و عملی خود، اعم از اقبال و شریعتی می‌پرداختند، دیگر مجبور نمی‌شدند که از اواخر سال ۵۹ به تماشاگری منفعلی در این رابطه تبدیل بشوند.»

یادمان باشد که علت اصلی این رویکرد مؤسین آرمان مستضعفین (در سال‌های ۵۵ تا ۵۹) نسبت به موضوع آسیب‌شناسی، اسلاف گذشته خود (اعم از اقبال و شریعتی و حتی سیدجمال) این بوده است که مؤسین آرمان مستضعفین، نسبت به حرکت عملی و نظری اقبال و شریعتی (به علت اعتماد مطلق به این دو حرکت) موضع انطباقی و یک طرفه‌ای داشتند و اصلاً به این امر نمی‌اندیشیدند «که در تاریخ مبارزه

طبقاتی بشر، هیچگاه هیچ حرکت نظری و عملی مطلقاً بی‌عیب و اشکال وجود ندارد». چراکه در چارچوب مبارزه طبقاتی بشر، «تنها حرکت‌های فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی می‌توانند مطلقاً بی‌عیب و بی‌اشکال باشند.»

یعنی همین که یک منظومه نظری وارد تاریخ و مبارزه طبقاتی بشر بشود و زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند گردد (آنچنان که در آیه ۱۷ سوره رعد تبیین می‌گردد)، از صورت مطلق، فارغ بودن از اشتباهات خارج می‌شود.

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِعًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ - خداوند اول از آسمان آبی پاک نازل کرد، این آب پاک و صاف وقتی که از آسمان وارد زمین شد، در ظرف‌های مختلف زمینی جاری شدند و از پیوست این ظرف‌های زمینی بود که سیل در زمین جاری گردید، همین جاری شدن آب در زمین باعث گردید تا به روی این آب کفی ظاهر شود، عین همین مساله در جریان ساختن زیورالات توسط آتش رخ می‌دهد، چراکه در آنجا هم بر اثر گداختن توسط آتش، کفی بر روی زیورالات ذوب شده ظاهر می‌گردد، خداوند توسط این مثال می‌خواهد داستان حق و باطل و کیفیت تکوین باطل، از دل حق به مثال بکشد و تبیین کند. چراکه در تحلیل نهائی، باطل در زمین، مانند آن کف از بین می‌روند و تنها آنچه که به سود توده‌ها است، در زمین باقی می‌مانند، خداوند مثال‌های خود را اینچنین مطرح می‌کند» - (آیه ۱۷ - سوره رعد).

در این مثال بسیار عمیق قرآن که شاید بتوان گفت «عمیق‌ترین مثال کل قرآن است» قرآن یک حقیقت بزرگ و سترگ در تاریخ بشر را تبیین می‌نماید و آن «چگونگی تکوین باطل در عرصه تاریخ بشر است». به این ترتیب آنچنانکه قرآن در این مثال عمیق تبیین می‌نماید، «در آغاز حق صورتی خالص داشت و بدون مخلوط با باطل بود اما به موازات اینکه این حق خالص فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی وارد تاریخ می‌شود، با تاریخ‌مند و زمان‌مند و مکان‌مند شدن حق خالص اولیه، باطل رفته رفته در تاریخ بشر، ظهور پیدا کردند که این امر باعث گردید تا پیوسته در تاریخ بشر، حق مخلوط با باطل باشد و حق خالص یا باطل خالص، امری ذهنی گردد.»

هر چند که در رویکرد قرآن، «در نهایت این حق و باطل مخلوط به سود توده‌ها، با برتری حق پایان می‌یابد». منظور ما در اینجا از ذکر این مثال قرآن این است که، بر این مطلب تکیه بورزیم که «مؤسسين آرمان مستضعفين نمی‌بایست در سال‌های ۵۵ تا ۵۹ با رویکرد مطلق‌گرایانه به منظومه نظری و عملی اقبال و شریعتی نگاه می‌کردند. چراکه در تاریخ بشر، به موازات تاریخ‌مند و زمان‌مند و مکان‌مند شدن یک منظومه نظری و عملی، دیگر امکان عملکرد رویکرد مطلق‌گرایانه برای این منظومه‌های نظری و عملی زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند وجود ندارد.»

به عبارت دیگر، تمامی منظومه‌های نظری و عملی بشر وقتی که زمینی می‌شوند و به عرصه تاریخ وارد می‌گردند و زمان‌مند و مکان‌مند می‌شوند (از جمله منظومه نظری و عملی اقبال و شریعتی)، بی‌شک آیستن اشتباهات و آسیب‌هایی می‌گردند، طبیعی است که اگر مؤسسين آرمان مستضعفين (مانند نشر مستضعفين) از سال ۵۵ با این رویکرد به منظومه اقبال و شریعتی نگاه می‌کردند، گرفتار بحران ساختاری، تشکیلاتی و سیاسی و تئوریک سال‌های ۵۹ و ۶۰ نمی‌شدند و بدین ترتیب است که در این رابطه می‌توان دآوری نهائی کرد که «تنها فرصت برای آسیب‌شناسی عملی و نظری یک حرکت، قبل از وقوع و فراگیر شدن بحران، در عرصه عمل و نظر آن حرکت می‌باشد.»

ماحصل اینکه، مؤسسين آرمان مستضعفين در رابطه با بحران ۵۹ و ۶۰ نظری و عملی حرکت سیاسی - اجتماعی آرمان مستضعفين، از زمانی به آسیب‌شناسی جدی نظری و عملی حرکت اقبال و شریعتی و خود حرکت آرمان مستضعفين پرداختند که به صورت فیزیکی با دستگیری همه جانبه اعضا و هواداران، توسط حمله فراگیر پلیس و نیروهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و با هجرت و زندانی شدن اعضای آرمان مستضعفين، آتش بحران نظری و عملی به صورت موقت خاموش شده بود.

در این رابطه فراموش نکنیم که حرکت نظری و عملی آرمان مستضعفين در سال‌های ۵۵ تا ۶۰، «نخستین تجربه تشکیلاتی و جمعی و نظری و عملی استراتژی رویکرد بازسازی عملی و نظری اقبال و شریعتی بود». چراکه تا قبل از تکوین حرکت آرمان مستضعفين در سال ۵۵، چه در مدت پنج سال بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد (از آبانماه سال ۵۱ تا خرداد ۵۵) و چه در مدت پنج سال حرکت



شریعتی در حسینیه ارشاد (از سال ۴۷ تا ۵۱)، هیچگونه حرکت مستقل «تشکیلاتی، نظری و عملی در چارچوب استراتژی بازسازی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی، در چارچوب پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی، در جامعه ایران و خارج از کشور، شکل نگرفته بود.»

در نتیجه همین «غیبت حرکت تشکیلاتی و سیاسی و اجتماعی تحزب‌گرایانه جنبشی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ بود که تنها فونکسیون‌ی که حرکت شریعتی در جنبش ارشادی خود داشت، آزاد کردن نیرو بود»، حال این نیروهای آزاد شده توسط جنبش ارشاد شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ با توسط جریان‌های پیرو استراتژی چریک‌گرایانه و تحزب‌گرایانه پیشاهنگی جذب می‌شدند و یا اینکه بعداً، بعضاً در خدمت رژیم مطلقه فقه‌ای درآمدند. آنچنانکه میرحسین موسوی در خاطرات خود به عنوان قائم مقام دبیرکل حزب جمهوری اسلامی نوشته است که بیش از ۸۰٪ پاسخ کتبی استعلام از نیروهای جذب شده به حزب جمهوری اسلامی (در خصوص زمینه قبلی و علل گرایش آنها به حزب جمهوری اسلامی)، «هواداری از اندیشه‌های شریعتی، به عنوان علت این امر مطرح کرده بودند.»

علی‌احمال، این امر باعث گردید تا از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد و دستگیری شریعتی در بهار ۵۲ و خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد در آبان‌ماه ۵۱، دیگر تا خرداد سال ۵۵ که نطفه آرمان مستضعفین بسته شد، «جنبش تحزب‌گرایانه شریعتی در همان شکل خام اولیه خود باقی مانده بود». آنچنانکه حتی شریعتی از بعد از آزادی از زندان، در طول سه سال قبل از هجرت خود «به جز یک سلسله جلسات خانگی و موردی و پراکنده و اتفاقی و بی‌هدف و نوشته‌های شخصی‌اش که صرفاً جنبه نظری داشت، نتوانست گامی اساسی در رابطه با استراتژی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه مورد اعتقاد خود بردارد.»

تنها عاملی که باعث گردید تا شریعتی تصمیم به هجرت از ایران (از نیمه دوم سال ۵۵) بگیرد، این بود که به درستی دریافت که در داخل ایران دیگر شرایط برای استمرار و اعتلای جنبش نظری و عملی تحزب‌گرایانه حرکت او وجود ندارد و به همین دلیل او برای نجات جنبش تحزب‌گرایانه نظری و عملی ارشاد خود، تصمیم به هجرت و خروج از کشور گرفت. اینکه آیا تصمیم شریعتی در این رابطه

درست بود یا غلط و آیا اگر شریعتی در این هجرت وفات نمی‌کرد، می‌توانست به خواسته‌های خود دست پیدا کند، پاسخ به این سوال‌ها در گرو تعریف هجرت فردی او می‌باشد که فعلاً به علت اینکه متأسفانه با فوت شریعتی، این پروژه به بن بست رسید، پاسخ به سوال‌های فوق نمی‌تواند در اینجا فونکسیون‌ی برای ما داشته باشد، چراکه هر پاسخی که ما به این سوال‌ها بدهیم، جنبه ذهنی دارد و فاقد مابه‌ازاء خارجی می‌باشد.

علیهذا، در اینجا برای فهم عمق موضوع تنها کافی است که بدانیم، نه تنها در ۵ سال حرکت ارشاد شریعتی (۴۷ تا ۵۱) حتی در ۵ سال بعد از تعطیلی ارشاد هم (۵۱ تا ۵۶) او نتوانست به اندازه تعداد انگشتان یک دست به قول خودش «نیروهائی پرورش دهد که بتواند تولید فکر یا تولید حرکت کند، یا توان سازمان‌گری و هدایت‌گری نظری و عملی داشته باشند، یا اینکه بتوانند استراتژی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی او، از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد استمرار بخشند و میلیون‌ها نیروهای آزاد شده و سرگردان راه او را در عرصه نظری و عملی هدایت‌گری نمایند و حرکت فردی نظری و عملی او را وارد چرخه جمعی و تشکیلاتی، استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین بکنند و استقلال استراتژی تحزب‌گرایانه جنبشی پیشگام او را از استراتژی پیشاهنگ سه مؤلفه‌ای چریک‌گرائی مدرن و تحزب‌گرایانه طراز نوین لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی، در عرصه عمل و نظر، در داخل ایران حفظ نمایند.» ▶

ادامه دارد



رمضان «وقت دعا»

الا يا ايها الانسان، دگر باره صيام آمد
الا يا ايها الاحرار، بشارت می‌پرستان را
الا يا ايها الابرار، امين غيب پيدا شد
الا يا ايها العشاق، زتن پنهان بدل ظاهر
دلی آمد، دلی آمد، که «مردی از حرا» آمد
کسی آمد، کسی آمد، که ناکس زو کسی گردد
ربيع آمد، ربيع آمد، ربيع بس بدیع آمد
در این دریای بی‌مونس، «عباد لله» اندر شب
بیا این شب بجان بخشی جمال ماه نورافشان
همه تسبیح گویند، «سحر» برخیز چون عاشق
وجود اندر فنا رفت، فنا اندر وجود آمد
بسوز ای دل که تا خامی، نیاید بوی عشق از تو
قیامت در قیامت بین «سحر خیزتی، بیداری»
درآ ساقی، «شب قدر» است، «قیامی کن»
منم حامل از آن شربت که بر مستان زند ضریب
دو کاشانه است در عالم یکی «دولت» یکی «محنت»
بیا ساقی سبک دستم، چو خارم سوخت در عشقت
برای این «رسن بازی»، «سحر بیدار شو در خلوت»
چو ذوق «سوختن داری» ترا آتش نسوزاند
اگر «معراج» می‌خواهی، «سحر برخیز در خلوت»
اگر «اسرا» همی جوئی، «حرای جان نشین» جانا
به شب نالان و بیداران، روند از گنبد و گردون
معاذالله، که مرغ جان، قفس را آهنین خواهد

صلا جان‌های مشتاقان، که نک «ماه صیام» آمد
صلا زندان، دگر باره که «ماه عاشقان» آمد
ثنا و حمد می‌خواند، که نک «وقت دعا» آمد
بشب نالان و بیداری، که «مردی از حرا» آمد
می آمد می آمد، که دفع هر خمار آمد
طیب آمد، طیب آمد، شفای هر نزار آمد
رها کن خواب و خور، گویا که وصل پایدار آمد
«شب قدر» است بیداری، که عمر پایدار آمد
به شب نالان و گریان شو، که «فجر» بی‌مثال آمد
دگر باره، که سر مستان زمستی «در سجود» آمد
کجا دیدی که «بی‌آتش» کسی را بوی عود آمد
«صلات و صوم» دانی که جان را زاد و بوم آمد
که هرک از عشق بر گردد، به آخر شرمسار آمد
ثنا و حمد می‌خوان هان، که وقت انتظار آمد
که این عشقی که من دارم به فضل کردگار آمد
برو جاروی «لا» بستان، که «لا» بس خانه روب آمد
که یاغی رفت از فیضت، دلم وقت دعا آمد
دلاور باش و چنبر شو، که میقات صلا آمد
«خلیلم» را خریدارم که وقت اتصال آمد
به شب نالان شو و گریان، که دفع هر غبار آمد
زآتش هر که نگریزی، قرین و یار غار آمد
ورای گنبد و گردون، براق جان همی آمد
همیشه این چنین خوابی هلاک کاروان آمد



فلسفه «دعا»، «نیایش»، «عبادات» و «هناسگ»



در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی

ولی نه به این صورت که جفت و قرین وجود باشد و مغایر و جدا از جهان و وجود است، نه به اینصورت که از جهان و وجود، جدا و بیگانه و دور یا بیرون از جهان و وجود باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱ - ص ۳۹ - س ۳).

در این کلام امام علی جهت تبیین توحید ذاتی خداوند، برعکس توحید ذاتی فلسفی و کلامی اسلام یونانی‌زده ارسطویی که جهت تبیین توحید ذاتی خداوند، خداوند را در جایگاه ماورالطبیعه بیرون از وجود و هستی و جهان و انسان و جامعه و تاریخ تبیین و تعریف می‌کردند و یا مانند خداوند تورات تحریف شده، خداوند را خسته و از کار افتاده و بیرون از هستی تعریف می‌کنند، می‌فرماید: «همه هستی و وجود در خداوند قرار دارند، نه خداوند در جهان و یا بیرون از جهان»، چراکه اگر خداوند را در جهان و بیرون از جهان تعریف کردیم، علاوه بر اینکه چنین خداوندی محاط در جهان می‌باشد (نه محیط بر جهان)، این خداوند برای رابطه با جهان و وجود یا باید جفت و قرین با جهان و مخلوقات خود بشود و یا اینکه از همه جهان و وجود جدا بشود.

بنابراین توحید ذاتی خداوند در رویکرد امام علی به معنای این است که «همه هستی در خداوند قرار دارند و هیچ چیز در وجود و جهان خارج از خداوند نمی‌باشد». طبیعی است که چنین خدائی که علی در چارچوب منظومه معرفتی انبیاء الهی تعریف می‌کند، در عرصه توحید ذاتی،

اگر بخواهیم هدف از رسالت انبیاء ابراهیمی را در یک جمله خلاصه و تعریف نماییم، باید بگوئیم که هدف از رسالت انبیاء ابراهیمی از ابراهیم خلیل سر سلسله جنبان توحید گرفته تا پیامبر خاتم عبارت بوده است از: «تعریف رابطه انسان با خداوند، انسان با خودش، انسان با جهان، انسان با جامعه و انسان با تاریخ»؛ که در این رابطه، انبیاء ابراهیمی برای انجام این مقصود و منظور و دستیابی به اهداف پنج گانه فوق، همگی بر «توحید» تکیه داشته‌اند.

به عبارت دیگر، «ترم توحید» در دیسکورس انبیاء الهی در راستای تبیین و تعریف نظری و عملی پنج رابطه:

۱ - انسان با خداوند،

۲ - انسان با خودش،

۳ - انسان با جهان،

۴ - انسان با جامعه،

۵ - انسان با تاریخ، بوده است.

بنابراین برعکس اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و برعکس اسلام کلامی اشاعره و معتزله، توحیدی که انبیاء ابراهیمی بر طبل آن می‌کوبیدند، برای بیان صوری و ذهنی توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند نبوده است. چراکه «اگر توحید صفاتی به این صورت تعریف نماییم که هر صفتی که در این جهان وجود دارد، صفت خداوند می‌باشد و اگر توحید افعالی را به این صورت تعریف نماییم که هر فعلی که در جهان صورت می‌گیرد، در نهایت کار خداوند می‌باشد، همچنین اگر توحید ذاتی را به این صورت تعریف نماییم که خداوند ذاتاً یکی بیشتر نیست، تمام این تعاریف و توصیف‌ها، جز در امور ذهنی و صوری، کاربرد دیگری نخواهد داشت»؛ و صد البته این خودویژگی‌های حضرت باری، توسط خود صاحب نظران و اندیشمندان و فلاسفه بشری قابل دسترسی بوده است و نیازی به بعثت انبیاء ابراهیمی و وحی نبوی در این رابطه نبوده است.

قابل ذکر است که طرح ذهنی و صوری توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی حضرت باری، مشکلی از مشکلات بشر حل نمی‌کند، هر چند که همین مؤلفه‌های سه گانه توحید هم در عرصه وجودی، می‌تواند تبیین کننده جهان‌بینی توحیدی بشود. آنچنانکه امام علی در نهج البلاغه در خصوص توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی حضرت باری، در دیسکورس انبیاء الهی، اینچنین تعریف می‌کند:

الف - «...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِلَةٍ... - خداوند با همه چیز هست،



اولاً محیط بر وجود است، نه محاط در جهان.

ثانیاً وجود در خداوند است، نه خداوند در وجود.

ثالثاً وجود جهان در وجود خداوند به شکل حلولی، آنچنانکه هگل می‌گوید نیست.

رابعاً از نظر امام علی، خدا در ما نیست، ما در خدا هستیم.

خامساً خدای محیط - از نظر امام علی - خدای ظرف و مظروف نیست، بلکه خدای حیات و وجود است.

ب - «و من خطبه له (ع) فی التوحید و تجمع هذه الخطبه من اصول العلم ما لا تجمه خطبه - این خطبه، خطبه‌ای است از امام علی که در باب توحید می‌باشد، در این خطبه امام علی حقایق از علم به خداوند مطرح می‌کند که در خطبه‌های دیگر نهج البلاغه دیده نمی‌شود - ما وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ - هر کس که در توصیف خداوند، خداوند را توسط کم و کیف توصیف کند، به توحید صفاتی خداوند نمی‌تواند دست پیدا کند - وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ - هر کس که توسط مثل و مثالی خواست خداوند را تعریف کند، به توحید ذاتی خداوند نمی‌تواند دست پیدا کند - (... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - سوره شوری - آیه ۱۱) - وَ لَا يَأْهَى عَنِّي مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا صَمَدَهُ - و هر کس که در توصیف خداوند، او را به چیزی همانند سازد، نمی‌تواند بی‌نیازی خداوند را درک کند - مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهُ - کسی که به صورت برون از وجود، خداوند را اشاره نماید گرفتار توهم شده است - كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُودٌ - خداوند نه صانع است و نه علت اولی، بلکه خداوند خالق است چراکه خداوند صانع، از جنس مصنوع است و خداوند علت اولی، در عرصه سلسله علیت در نهایت نیاز به علتی دیگر پیدا می‌کند - فَاعِلٌ لَا يَاضْطَرُّ إِلَى آلَةٍ - توحید افعالی خداوند آنجا تعریف می‌شود که خداوند فاعل را جایگزین خداوند ناظر بدانیم، البته خداوند فاعلی است که نیاز به اسباب ندارد - مُقَدَّرٌ لَا يَجُولُ فِكْرَةً - هستی و وجود را در چارچوب علم و اندیشه خود ایجاد نکرده است. (خلقت معلول علم باری نیست تا علم باری حصار و محدوده‌ای باشد بر کار خداوند و خداوند را محصور و مجبور در علم خود بکند، هستی توسط خداوند فاعل نه خداوند صانع و نه خداوند ناظر به سوی آینده باز و تعیین نشده از قبل پیش می‌رود هر چند توسط همین خداوند مهندسی می‌گردد) - غَنِيٌّ لَا يَسْتَفَادَةُ - بی‌نیاز است، چراکه نمی‌خواهد از مخلوق خود سودی ببرد - لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَرْفُدُهُ الْأَدْوَاتُ سَبِقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمُ وَجُودُهُ وَ الْإِبْتِدَاءُ أَرْلُهُ - زمان به معنای ساعت یا سنجش وقت بر خدای فاعل و خالق (نه خدای

صانع و خدای ناظر) حاکم نیست. چراکه هستی خود خداوند مقدم بر زمان سنجشی می‌باشد (البته زمان فلسفی غیر از زمان ساعتی یا زمان سنجشی و زمان ریاضی است، چراکه زمان فلسفی وجهی از شدن و خلقت می‌باشد، نه ظرفی برای سنجش). لذا از آنجائیکه خدای خالق و خدای فاعل (نه خدای صانع و خدای ناظر) نمی‌تواند فارغ از خلق باشد (... كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - سوره الرحمن - آیه ۲۹ - در نتیجه آنچنانکه خداوند بی‌نیاز از زمان سنجشی و زمان ساعتی می‌باشد، خود در عرصه خلقت جدید، زمانی عمل می‌کند. چراکه خلقت بی‌زمان فلسفی، بی‌معنا است. آنچنانکه خالق فارغ از خلق، مداوم در ازل و ابد بی‌معنا می‌باشد، بنابراین خداوند فقط بی‌نیاز از زمان سنجشی و ساعتی می‌باشد، نه زمان فلسفی) بِشُعْبِهِرِ الْمَشَاعِرِ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمَقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ - ضَادَّ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ وَ الْوُضُوحَ بِالْبُهْمَةِ وَ الْجُمُودَ بِالْبَلْبَلِ وَ الْحُرُورَ بِالصَّرَدِ مُؤَلَّفَ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مَقَارِنٌ بَيْنَ مُتَبَايَنَاتِهَا مُقَرَّبٌ بَيْنَ مُتَبَايَنَاتِهَا مُفَرَّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا - با خلق شعور برای مخلوق خود، معلوم می‌شود که او مانند انسان دارای شعور و ادراک نیست و با خلق تضاد در وجود، معلوم می‌شود که وجود او تضادمند نیست و با خلق تقارن در میان موجودات، معلوم می‌شود که برای او قرینی نیست؛ و بدین دلیل است که او می‌تواند پیوسته در خلقت خلق جدید، نور را از دل ظلمت، روشنایی را از دل تاریکی، سپیدی را از دل سیاهی، تری را از دل خشکی، گرمی را از دل سردی، بیرون بیاورد. وحدت را در تضاد، بعید را در قرین و قرین را در بعید بیافریند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۶ - ص ۲۷۲ - س ۱۱ به بعد).

آنچه از کلام فوق امام علی قابل فهم است اینک:

اولاً نباید بر قیاس خویش خداوند را توصیف کنیم. چراکه خداوندی که بر قیاس خویش تعریف و توصیف و تبیین کنیم، اینچنین خداوندی در تحلیل نهائی «مخلوق ما می‌شود، نه خالق وجود و هستی». لذا برای اینکه خدای خالق را جایگزین خدای مخلوق نکنیم، باید در تعریف خداوند، اول به این اصل ایمان پیدا کنیم که «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... - هیچ چیز مثل او نیست» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «این حقیقت برای انسان حاصل نمی‌شود مگر زمانیکه به جای تجربه حسی، به تجربه دینی و تجربه نبوی و تجربه حرانی و تجربه باطنی پناه ببرد». چرا که هر چند که توسط تجربه حسی و علمی و استقرائی، می‌توان خدای صانع در هستی را فهم کرد، «اما فهم خدای خالق و خدای فاعل، در وجود تنها توسط تجربه دینی و تجربه نبوی و معراج و اسری در هستی حاصل می‌شود.»



کاشکی هستی زبانی داشتی

تا زهستان پرده‌ها برداشتی

هر چه گویی ای دم هستی از آن

پرده دیگر بر او بستنی بدان

افت ادراک آن حال است و قال

خون به خون شستن محال است و محال

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۱۳ - سطر ۲۵ به بعد

ثانیاً تا زمانیکه توسط تجربه دینی و تجربه نبوی و وحی نبوی، ما نتوانیم صاحب نگاه کلان‌نگری در وجود بشویم، نمی‌توانیم به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی خداوند در چارچوب «...لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ...» دست پیدا کنیم.

متصل نی منفصل نی‌ای کمال

بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات

تو ننگنجی در کنار فکرتی

نی به معلولی قرین. نی علتی

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - سطر ۱۶ به بعد

ثالثاً هر چند «تجربه حسی» برای فهم واقعیت‌های محسوس و مشهود این جهان اصالت دارد و بدون آن امکان فهم واقعی این جهان وجود ندارد، ولی برای فهم خدای فاعل و خالق، باید از نردبان «تجربه دینی و تجربه نبوی» استفاده کنیم و بدون تجربه دینی و تجربه نبوی امکان فهم خدای خالق و فاعل وجود ندارد.

آینه دل چون شود صافی و پاک

نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فراش را

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۸۰ - سطر ۱۰ به بعد

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای

در سبب از جهل بر چفسیده‌ای

با سبب‌ها از مسبب غافل

سوی این روپوش‌ها زان مایلی

چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی

رینا و ریناها می‌کنی

رب همی گوید بر و سوی سبب

چون ز صنعم یاد کردی‌ای عجب

ص ۱۸۸ - سطر ۵ به بعد

رابعاً با رویکرد تجربه حسی و رویکرد عقل فلسفی، اگر بخواهیم به توصیف و تعریف و تبیین خداوند بپردازیم، راهی جز این برای ما نمی‌ماند، جز اینکه به صورت تشبیهی و تمثیلی و قیاسی و اکلکتیویته خداوند را فهم و توصیف و تعریف و تبیین بکنیم.

پیل اندر خانه تاریک بود

عرضه را آورده بودنش هنود

از برای دیدنش مردم بسی

اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود

اندر آن تاریکیش کف می‌بسود

آن یکی را کف به خرطوم او فتاد

گفت همچون ناو دانستش نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید

آن بر او چون باد بیزن شد پدید

آن یکی را کف چو بر پایش بسود

گفت شکل پیل دیدم چون عمود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست

گفت خود این پیل چون تختی بد است

همچنین هر یک به جزوی چون رسید

فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید

از نظرگه گفتشان بد مختلف

آن یکی دالش لقب دادان الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه آن دسترس

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۷ - سطر ۱۴ به بعد ▶

ادامه دارد



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

«انتخابات حقی؟» یا «انتخابات تکلیفی؟»

زمانیکه این ساختار دوگانه قدرت عامل در حکومت و قانون اساسی به صورت عینی و حقوقی اصلاح ساختاری نشود، هر گونه شعار اصلاح طلبانه بالائی‌های قدرت، دروغ بزرگ و کلاه سیاسی بر سر توده‌ها می‌باشد؛ و تازه اگر بخواهیم با رویکرد خوش‌بینانه‌تری به حرکت‌های به اصطلاح اصلاح طلبانه درون حکومت نگاه کنیم، باید بگوئیم که حرکت گذشته آنها اگر خیانت و مشغول کردن توده‌ها نبوده باشد، زدن سورنا از دهان گشادش بوده است.

بدین ترتیب «از نظر ما علت شکست هر گونه حرکت اصلاح طلبانه چه در گذشته و چه در آینده چه در درون حاکمیت و چه در بیرون حاکمیت، همین نادیده گرفتن ساختار دو مؤلفه‌ای قدرت عامل قانون اساسی و نظام حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد». لذا در این چارچوب است که مصمم شدیم تا در این مبحث از سلسله مباحث سنگ‌هائی از فلاخن نشر مستضعفین، به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، به تبیین سیاسی و تئوریک موضوع انتخابات در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی بپردازیم.

عنوان این مبحث یعنی سؤال «کدامین رویکرد؟، انتخابات حقی؟ یا انتخابات تکلیفی؟» دلالت بر این امر می‌کند که در چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی و قانون اساسی این رژیم، انتخابات ۳۸ ساله گذشته رژیم با کدامین رویکرد معنی دارد؟، «انتخابات حقی؟ یا انتخابات تکلیفی؟»

قبل از اینکه به داوری در باب ماهیت انتخابات ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی بپردازیم، باید عنایت داشته

البته در متن قانون اساسی به آزادی‌های لیبرالیستی به صورت صوری احترام گذاشته شد، پر پیدا بود که این موضوع و این عقب‌نشینی خمینی در برابر لیبرالیسم در چارچوب پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی مشکل‌ساز و پارادوکس آفرین نبود، چرا که مهمترین مشخصه پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی این بود که منهای اینکه از نظریه ولایت فقیه خمینی، به عنوان یک تز حکومتی در آن اثری نبود، از صدر تا ذیل آن نظام‌سازی حکومتی با تاسی از قانون اساسی فرانسه و آمریکا پیشنهاد شده بود.

بنابراین اگر طبق پیشنهاد خمینی و هاشمی رفسنجانی همان پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی آنچنانکه خمینی و هاشمی رفسنجانی می‌خواستند، خارج از مجلس موسسان و خبرگان به فرآیند عمومی می‌گذاشتند، نه تنها رژیم مطلقه فقهاتی تکوین پیدا نمی‌کرد و نه تنها دیگر خمینی با پارادوکس برونی با لیبرالیسم به بن بست نمی‌رسید، بلکه مهمتر از همه اینکه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران هم بعداً شکست نمی‌خورد. چراکه آزادی‌های لیبرالیستی به جای استبداد فقهاتی حاکم، می‌توانست به هر حال شرایط جهت تکوین جامعه مدنی جنبشی شکل یافته از پائین فراهم نماید.

علی‌هذا آبخور فاجعه و بحران «در عرصه پارادوکس برونی» قانون اساسی خبرگان تحت پروژه حسن آیت - منتظری - بهشتی بود، چرا که «ساختار دو گانه قدرت عامل قانون اساسی خبرگان، با قرار دادن ولی فقیه به عنوان ثقل حکومت و قرار دادن بیش از ۹۰٪ قدرت سیاسی و اجتماعی و اداری و معرفتی در دست این فرد غیر پاسخگو به مردم که در رأس هرم قدرت قرار گرفته بود، شرایط جهت زایش مهیب‌ترین هیولای قدرت و هیولای تئوکراسی، فراهم کرد». بسیار طبیعی است که در شرایطی که یک مؤلفه از قدرت عامل این قانون اساسی خبرگان، قدرت نیمه خدائی در رأس هرم قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی دارد، مؤلفه دیگر قدرت عامل این قانون اساسی، به عنوان ابزاری در خدمت مؤلفه اول قدرت عامل قرار می‌گیرد. آنچنانکه در ۳۸ سال گذشته همین رابطه بین دو مؤلفه قدرت عامل قانون اساسی خبرگان باعث زایش مهیب‌ترین استبداد تاریخ ایران شده است. طبیعی است که همین رابطه مؤلفه دو گانه قدرت عامل قانون اساسی باعث گردیده است تا «رژیم مطلقه فقهاتی غیر قابل استحاله، یا استحاله‌ناپذیر بشود.»

بنابراین در این رابطه است که «داوری نهائی ما در خصوص استحاله‌ناپذیر بودن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران، بازگشت پیدا می‌کند به همین ساختار دو گانه قدرت عامل در حکومت و قانون اساسی؛ و باز در همین رابطه است که «ما معتقدیم تا

باشیم که تا زمانیکه به ساختار دو قطبی و دو مؤلفه‌ای قدرت عامل قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی پی نبریم، هرگز نمی‌توانیم در باب موضوع انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ سال گذشته داوری کنیم. به عبارت دیگر داوری در باب انتخابات ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی در گرو داوری در باب ساختار دو قطبی و دو مؤلفه‌ای قدرت عامل قانون اساسی این رژیم است. چرا که اگر در باب ساختار دو قطبی یا دو مؤلفه‌ای قدرت عامل قانون اساسی، گفتیم که مؤلفه اول یعنی قدرت مترکم شده ولایت مطلقه فقهاتی، در خدمت پایه‌های لیبرالیسم اعم از انتخابات و تفکیک قوا و غیره می‌باشد، با زمانیکه بگوئیم در قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی مؤلفه دوم یعنی پایه لیبرالیسم در خدمت مؤلفه اول قرار دارد، داوری ما متفاوت می‌باشد، شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «ماهیت فونکسیون مؤلفه‌های لیبرالیست اعم از انتخابات و یا تفکیک قوا و غیره در گرو قدرت عامل می‌باشد». اگر در جامعه‌ای «قدرت عامل مردم بودند» این مؤلفه‌های لیبرالیستی می‌توانند «در خدمت دموکراسی و تقسیم قدرت باشند»، اما اگر در جامعه‌ای مثل جامعه مغرب زمین، قدرت عامل بورژوازی یا سرمایه‌داران بودند، در آن شرایط مؤلفه‌های لیبرالیستی (آنچنانکه در طول سه قرن گذشته در مغرب زمین شاهد بوده‌ایم)، در خدمت سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی خواهد بود.

آنچنانکه در ۳۸ سال گذشته در جامعه ایران شاهد بوده‌ایم، از آنجائیکه قدرت عامل مقام عظمای فقهاتی می‌باشد که بیش از ۹۰٪ قدرت سیاسی و اقتصادی و اداری و اجتماعی و معرفتی کشور در ید قدرت خود دارد و جهت دخالت در تمامی نهادهای کلان حکومتی مبسوط الید می‌باشد و با فرمانی می‌تواند نخست وزیر و رئیس مجلس خود رژیم مطلقه فقهاتی را برای سالیان سال مانند گالیله در زندان خانگی محبوس نماید و شبانه قانون مطبوعات و زندانیان سیاسی را از روی میز نماینده مجلس ششم بردارد و با دو خط فتوا، هزاران انسان بی‌گناه را به دار و صلیب بکشد و توسط فیلترینگ شورای نگهبان منتصبین خودش، از قبل به انتخاب شوندگان، بی‌حضور انتخاب کنندگان، پاسپورت ورود بدهد و رسماً و علناً توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان، به انتخاب کنندگان بگوید که تنها مختارید با رأی خودتان انتخاب شده‌های ما را انتخاب نمانید، طبیعی است که در چنین شرایطی، مؤلفه‌های لیبرالیستی قانون اساسی، تنها برگ‌های انجیری جهت پوشانیدن استبداد مطلق حاکمیت می‌باشد.

به هر حال در این چارچوب است که می‌توانیم داوری کنیم که انتخابات

۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی نه تنها «در راستای تعیین سرنوشت مردم به دست خودشان نبوده است» و نه تنها «انتخابات در خدمت تقسیم سیاسی قدرت، بین مردم و حکومت نبوده است» و نه تنها موضوع انتخابات ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی، «در راستای انتخاب مسنولین قدرت توسط مردم نبوده است» و نه تنها انتخابات ۳۸ گذشته ایران «در راستای حاکمیت مردم بر مردم، توسط مردم نبوده است»؛ و نه تنها انتخابات ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی «در راستای تجربه دموکراسی مردم ایران نبوده است» و نه تنها انتخابات ۳۸ ساله گذشته، «در جهت استحاله و تغییر و انتقال قدرت در حاکمیت نبوده است»، بلکه برعکس همه اینها، انتخابات ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی:

اولاً توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان تنها در چارچوب تقسیم قدرت بین جناح‌ها و جریان‌های درونی قدرت بوده است؛ و در این رابطه منهای انتخابات سال ۵۸ (که هنوز رژیم مطلقه فقهاتی به علت عدم سازماندهی و تشکیلات قبلی، نتوانسته بود خود را نهادینه کند) «تمامی انتخابات ۳۷ سال بعدی - یعنی از سال ۵۹ الی یو منا هذا - تنها در چارچوب تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت بوده است». بطوریکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که حتی یک نیروی خارج از جریان‌های داخلی حکومتی نتوانسته است از فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان و انتخابات مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۷ سال گذشته عبور نماید.

ثانیاً در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، منهای چند انتخابات اولیه سال ۵۸، تمامی انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی توسط نهاد سپاه و نهادهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی به صورت مهندسی شده انجام گرفته است. مکانیزم انجام مهندسی انتخابات در ۳۸ سال گذشته بر پایه:

الف - رأی‌سازی به صورت سیستماتیک توسط جناح‌های داخلی قدرت بطوریکه در این رابطه موحدی ساوجی نماینده ساوه قبل از فوتش در مجلس به صورت رسمی خطاب به جناح رقیب گفت: «شما تریلی.

تریلی رأی‌سازی می‌کنید. ما با فولکس واگن رأی می‌سازیم.»

۲ - رأی‌خوانی صندوق‌های رأی که مطابق آن کسی در تحلیل نهائی از صندوق‌های رأی بیرون می‌آید که قبلاً توسط مقام عظمای ولایت منصوب شده است، بطوریکه در این رابطه علیرضا بهشتی فرزند سیدمحمد بهشتی در مصاحبه‌ای که در سال ۸۸ کرد، اعلام کرد که:



«من به این حقیقت رسیده‌ام که اصلاً صندوق‌های رأی حوزه‌ها خوانده نمی‌شوند. بلکه تنها صندوق‌های از قبل پر شده و آماده به صحنه می‌آیند و می‌خوانند» و باز در این رابطه بود که مهدی کروی که کاندیدای انتخابات دولت نهم در سال ۸۴ بود، اعلام کرد که: «در جریان رأی‌خوانی تا ساعت دو بعد از ظهر که من بیدار بودم من اول بودم. اما در طول دو ساعت بعد از ظهر روز رأی‌خوانی که من خوابیدم، پس از بیدار شدن دیدم همه چیز عوض شده است.»

۳ - **تبلیغات مهندسی شده فراگیر**، جهت رأی‌سازی در خصوص مهره‌های از پیش انتخاب شده خودشان در ذهن و اندیشه مردم، بطوریکه در این رابطه می‌توانیم به تبلیغات مرحله دوم انتخابات دولت نهم در سال ۶۴ اشاره کنیم که در طول یک هفته سپاه و تشکیلات راست پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی، برای به کرسی نشاندن محمود احمدی نژاد در برابر هاشمی رفسنجانی، بیش از ۲۰ میلیون سی دی بر علیه هاشمی رفسنجانی در شهر و روستاهای ایران پخش کردند. بطوریکه طبق گفته علی مطهری، هاشمی رفسنجانی در شکایت خود به قوه قضائیه در این رابطه توانسته بود حکم محکومیت ۱۱۰ نفر از فرماندهان سپاه را بگیرد که به علت پا درمیانی مقام عظام ولایت، هاشمی از اجرای حکم آنها خودداری می‌کند.

۴ - **مقابله مهندسی شده فیزیکی**، با برنامه‌های تبلیغاتی جریان رقیب توسط لباس شخصی‌های سازمان یافته دستگاه امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی، بطوریکه در آذر ماه همین امسال در جریان برهم زدن سخنرانی علی مطهری در حمایت از حسن روحانی در مشهد، دیدیم که حتی علی مطهری نایب دوم هیئت رئیسه مجلس هم نتوانست جهت یک سخنرانی عادی از سوراخ‌های غربال شده دستگاه امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی عبور کند تا آنجا که به صورت رسمی از دادستان مشهد گرفته تا امام جمعه مشهد و بالاخره راست پادگانی به صورت یکپارچه در برابر دولت روحانی و مجلس صف‌آرایی کردند. حمله مهندسی شده و سازماندهی شده لباس شخصی‌های رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ گذشته داستانی است که بر سر هر کوچه و بازاری است.

۵ - **استفاده مهندسی شده توسط شانتاژ و جوسازی در رابطه با فونکسیون رأی‌دهی**، مثل تأثیر رأی دادن در انتخابات، در کنکور یا گزینش در ادارات و غیره که باعث گردیده است تا در شرایط بحران اشتغال در جامعه ایران گروه‌های اجتماعی طالب شغل و کار در جامعه ایران تن به خواسته‌های رژیم مطلقه فقهاتی بدهند.

۶ - **قطع مهندسی شده وسائل ارتباط جمعی از تلفن همراه گرفته تا اینترنت و غیره**، در روزهای انتخابات جهت مقابله کردن با کنترل صندوق‌ها رأی توسط مردم.

۷ - **قرار دادن مهندسی شده امکانات اعم از مالی و غیره، در اختیار مهره‌های نورچشمی از قبل انتخاب شده.**

۸ - **استفاده مهندسی شده از احساسات مذهبی و سنتی و ملی مردم ایران در زمان انتخابات در راستای رأی دادن به انتخاب شده‌های قبلی رژیم توسط مردم.**

۹ - **استفاده مهندسی شده از تشکیلات سراسری نیروهای وابسته به حاکمیت و مقام عظام ولایت**، از سپاه گرفته تا هیئت‌های مذهبی محله‌ها و نمازهای جمعه و مداحان و روضه‌خوان‌های حوزه‌ها و انجمن‌های اسلامی و شوراهای زرد حکومتی و تشکیلات بسیج که به صورت فراگیر و با سرمایه‌های نجومی از صدر تا ذیل از کارخانه تا اداره از شهر تا روستاها در این رابطه به کار گرفته می‌شوند. بطوریکه با نگاهی اجمالی به تعداد آراء جریان هزار تکه راست در طول ۳۸ سال گذشته، ما به تعداد آراء ثابت بین ۷ تا ۸ میلیون نفر روبرو می‌شویم. آنچنانکه از زمانی که جمعیت ایران ۳۶ میلیون نفر بوده است تا امروز که بیش از ۸۰ میلیون می‌باشد، این تعداد آراء مهندسی شده و سازماندهی شده تغییر نکرده است.

۱۰ - **قرار گرفتن دستگاه‌های تبلیغات مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی که همگی در اختیار مقام عظام ولایت می‌باشند**، یعنی از رادیو و تلویزیون گرفته تا روزنامه‌ها و خبرگزاری‌ها و تا نماز جمعه و جماعت و مداحان و روضه‌خوان‌ها و حوزه‌های فقهاتی و غیره، در خدمت رأی‌سازی مهندسی شده و فتنه پیچ کردن رقیب در صحنه رقابت.

۱۱ - **چند قطبی کردن انتخابات**، توسط کاندید کردن چهره‌های مختلف مهندسی شده، جهت جذب رأی‌های خاکستری جامعه ایران بطوریکه در جریان انتخابات دولت هفتم در سال ۷۶ دیدیم که چگونه با قرار دادن اکبر ناطق نوری در برابر سیدمحمد خاتمی، توانستند با دو قطبی کردن نمایشی مهندسی شده بیش از ۱۶ میلیون نفر از مردم ایران را به پای صندوق‌های رأی بیاورند. ▶

ادامه دارد



«جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»

جهت دستیابی به رویکرد نظری و عملی زن ستیزانه خود پیوسته تلاش کرده است تا «زن خانواده، جایگزین زن اجتماعی» بکند؟ و در راستای این رویکرد بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، جهت محصور و محدود کردن زن ایرانی به درون خانواده، کوشیده است تا توسط مکانیزم‌های اقتصادی و اجتماعی و تبلیغی، «تولید نسل، به عنوان وظیفه اصلی زن ایرانی تعریف نماید»؛ و با استحالته «زن اجتماعی به زن خانواده، حقوق مدنی و سیاسی و اقتصادی زن ایرانی را در پای محصور ساختن زن خانواده، ذبح نمایند.»

سؤال شانزدهم: چرا جریان‌های مختلف «رویکرد پیشاهنگی»، اعم از رویکرد حزب طراز نوین لنینیستی یا رویکرد ارتش خلقی مائوئیستی و یا رویکرد پیشاهنگی چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای، در چهل سال بین شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷، کوشیدند تا «توسط زن تشکیلاتی ایرانی منفرد از جامعه، مبارزه تشکیلاتی را جایگزین مبارزه مستقل سازمان‌گرایانه جنبش زنان ایران بکنند» که صد البته شکست خوردند. چراکه با این جایگزینی هر چند توانستند «زن سیاسی در تشکیلات پیشاهنگ خود بسازند، هرگز این زن تشکیلاتی پیرو استراتژی پیشاهنگی، نتوانست به صورت یک نهضت عمومی در عرصه جنبش زنان ایران رشد و تکثیر پیدا کند.»

به همین دلیل در سال‌های ۵۶ و ۵۷ برای اولین بار جنبش زنان ایران به صورت توده

سؤال سیزدهم: چرا در رویکرد اسلام فقهاتی تبعیض جنسیتی و تبعیض سیاسی و تبعیض مدنی و تبعیض اقتصادی زنان ایران در موضوع حجاب و دخالت در پوشش زنان نمودار پیدا کرده است؟ عنایت داشته باشید که در طول ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی کوشیده است تا از کانال حجاب و دخالت در پوشش زنان ایران، به تبعیضات سیاسی و فقهی و قضایی و اقتصادی و مدنی زنان ایران مشروعیت فقهی ببخشد. آنچنانکه برعکس آن، باز در این رابطه بوده است که در ۳۸ سال گذشته، در یک رابطه عکس‌العملی، زنان ایران هم در راستای مبارزه با آپارتاید جنسیتی رژیم مطلقه فقهاتی، از طریق مبارزه با حجاب تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی به مبارزه با تبعیضات حاکم بر خویش پرداخته‌اند.

در نتیجه، همین انحراف تحمیلی بر زنان ایران باعث گردیده است تا زنان ایران در برابر آزادی‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی، «اولویت اول به آزادی‌های اجتماعی بدهند، نه آزادی‌های مدنی و یا آزادی‌های سیاسی»؛ که این موضوع امروزه به صورت یک آسیب فراگیر و جدی در مبارزه زنان ایران می‌باشد. چراکه هر چند «اولویت دادن به آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی می‌تواند بستر ساز تأمین آزادی‌های اجتماعی برای زنان ایران بشود، برعکس آن اولویت دادن به آزادی‌های اجتماعی نمی‌تواند در نهایت بستر ساز تأمین آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی برای زنان ایران بشود.»

فراموش نکنیم که در رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی اول و دوم، به علت اینکه این رژیم «جهت تزریق مدرنیته وارداتی از بالا و جهت مبارزه با سنت متصلب تاریخی و فقهاتی مردم ایران و مبارزه با اتوریته حوزه‌های فقهاتی، نیازمند به آزادی اجتماعی زنان ایران بود، لذا به همین دلیل رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی اول و دوم، به جای آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی برای زنان ایران، اولویت اول به آزادی اجتماعی زنان ایران دادند تا توسط آن، در پای آزادی‌های اجتماعی زنان، آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی زنان ایران قربانی بشود.»

سؤال چهاردهم: چرا تا زمانیکه دموکراسی در عرصه سوسیالیسم (نه سرمایه‌داری) تعریف نشود، امکان اولویت دادن به آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی برای زنان ایران وجود ندارد؟ فراموش نکنیم که مسیر رهائی زن مغرب زمین از قرن نوزدهم الی الان، به خاطر اینکه دموکراسی مغرب زمین به جای سوسیالیسم در عرصه سرمایه‌داری تعریف گردید، این امر باعث شد تا «در مغرب زمین، تساوی حقوق زن و مرد، در چارچوب لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی تعریف بشود»؛ که البته خود این امر بستر ساز مطلق شدن، آزادی‌های اجتماعی زنان در مغرب زمین شده است.

سؤال پانزدهم: چرا در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران، این رژیم

بی‌سازمان، در تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران به صورت خودجوش و خودانگیخته ظاهر شدند. آنچنانکه خلاء «زن تشکیلاتی پیشاهنگ» در تمامی فرایندهای جنبش زنان ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ و بعد از آن به صورت مطلق هویدا بود. فراموش نکنیم که «شکست انقلاب ایدئولوژیک مجاهدین خلق» در دهه ۶۰ و ۷۰ که در راستای جنبش زنان ایران شکل گرفت، در این رابطه قابل تفسیر و تبیین می‌باشد، چراکه رهبری مجاهدین خلق توسط پروژه «زن تشکیلاتی پیشاهنگ در عرصه استراتژی ارتش خلقی» می‌خواستند «زن پیشاهنگ را جایگزین زن اجتماعی جنبش زنان ایران بکنند» که البته الی زمانها در این رابطه ناکام مانده‌اند؛ و هرگز «زن تشکیلاتی و ارتش خلقی» آنها نتوانسته است که الگوی «زن اجتماعی» جنبش زنان ایران بشود.

البته مجاهدین در عرصه انقلاب ایدئولوژیک خود جهت پروژه «زن تشکیلاتی پیشاهنگ» خود، هم در عرصه استراتژی دچار اشتباه شدند و هم در عرصه تاکتیک؛ که اشتباه تاکتیکی آنها در این رابطه بستر تبلیغات مجاهدستیزانه رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ سال گذشته توسط تبیین جنسی و اخلاقی کردن از آن شده است. نکته‌ای که در رابطه با جنبش اجتماعی زنان ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ و بعد از آن نباید از نظر دور بداریم اینکه، این از آنجائیکه جنبش زنان ایران در سال‌های فوق صورت «توده بدون سازمان» داشتند و به صورت «توده بی‌شکلی» حرکت می‌کردند، همین امر باعث گردید تا این جنبش مانند جنبش دانشجویی و جنبش کارگری و جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزان ایران دنباله‌رو جنبش حاشیه‌نشینان شهری یا جنبش اجتماعی ایران بشوند؛ و بالطبع تحت هژمونی این جنبش قرار گیرند و خودبخود به صورت اتوماتیک تابع هژمونی روحانیت موج‌سوار از راه رسیده بشوند؛ که همین تابعیت کورکورانه، مولود توده بی‌شکل آنها باعث گردید تا به محض تثبیت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، «اولین قتل این نظام فقهاتی، جنبش زنان ایران باشد»؛ که تا امروز با تمام قوا رژیم مطلقه فقهاتی پس از گذشت زمان مصرفی جنبش زنان ایران، تلاش می‌کند تا به صورت همه جانبه، این جنبش را بیش از جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی و کارگری و معلمان و غیره در نطفه خفه نماید.

آنچنانکه می‌توانیم به ضرس قاطع در این رابطه داوری کنیم که اگر روز روزگاری به فرض محال رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به

صورت اجباری و تحمیلی تن به قبول فعالیت مستقل جنبش کارگران و دانشجویان و دانش‌آموزان و معلمان و غیره بدهد، هرگز حاضر نمی‌شود تن به استقلال و سازمان‌گری جنبش زنان ایران بدهد. به همین دلیل در این رابطه است که در تندبیچ‌های اعتلای جنبش زنان ایران، رژیم مطلقه فقهاتی می‌کوشد تا «توسط تشکیلات حکومتی و توسط زن فقهاتی، بستر آلترناتیو جهت نابودی تشکیلات مستقل جنبش زنان ایران فراهم نماید» البته آنچنانکه در جریان «کمپین یک میلیون امضاء زنان ایران» شاهد بودیم، خود جنبش زنان ایران به این حساسیت خودویژه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، نسبت به جنبش مستقل زنان ایران آگاهی دارند.

لذا در این رابطه بود که پیشکسوتان کمپین فوق تلاش کرده بودند «تا خواسته‌های خود را به چند مساله اولیه حقوقی و فقهی محدود کنند». هر چند که رژیم مطلقه فقهاتی، جهت مقابله با اولین تجربه کمپینی جنبش زنان ایران، در چارچوب فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، حتی توان تحمل این پراتیک حداقلی تشکیلاتی جنبش زنان ایران را نداشت؛ و لذا از پی آن بود که «سیاست بگیر و ببند و تیغ و داغ و درفش، در خصوص پیشکسوتان کمپین فوق به کار گرفت تا توسط آن نطفه اینگونه حرکات سازمان‌گرایانه و خودجوش و فراگیر جنبش زنان ایران را در نطفه خفه نمایند.»

پر پیداست که در این شرایط با این همه فشار استخوان‌سوزی که بر جنبش زنان ایران حاکم می‌باشد، تنها بستری که می‌تواند در شرایط فشار و اختناق حاکم زمینه‌ساز اعتلای جنبش زنان ایران بشود، «علاوه بر سازمان‌گری در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی، کم کردن هزینه مبارزه در عرصه فضای عینی و واقعی می‌باشد»، چراکه حقیقتی که جنبش زنان ایران در این شرایط با جمع‌بندی تجارب ۷۰ ساله گذشته خود باید به آن آگاهی داشته باشد این است که:

اولاً «استمرار حیات این جنبش در گرو استقلال تشکیلاتی این جنبش نسبت به تشکیلات حکومتی و جریان‌های پیشاهنگی می‌باشد» که می‌کوشند مانند چهار دهه گذشته (از شهریور ۲۰ تا بهمن ۵۷) جنبش زنان را به صورت دنباله حرکت و در خدمت استراتژی و تاکتیک خود درآورند؛ زیرا اگر جنبش زنان ایران واقعاً به این حقیقت دست یافته است که «کسب جایگاه تاریخی این جنبش (در چارچوب حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ سال گذشته مردم ایران) تنها توسط پیشرو بودن این جنبش ممکن شدنی و دست یافتنی می‌باشد، نه جایگاه پیشاهنگی»



و تنها توسط «استقلال تشکیلاتی‌اش است که این جنبش می‌تواند، به خواسته‌های حداقلی و حداکثری خود دست پیدا کند» لذا جهت تحقق این مقصود است که جنبش زنان ایران باید بر «استراتژی پیشرو و سازمان‌گری حول آن، همراه با استقلال تشکیلاتی تکیه نماید.»

ثانیاً «جنبش زنان ایران باید به این واقعیت مهم توجه کنند که شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی در شرایط اختناق حاکم، می‌توانند به عنوان مهم‌ترین بستر جهت سازمان‌گری زنان ایران به کار گرفته شوند.»

ثالثاً نکته مهم سومی که در این رابطه جنبش زنان ایران باید در این شرایط اختناق به آن عنایت داشته باشند اینکه، «رمز موفقیت این جنبش تنها و تنها در گرو فراگیر و سراسری شدن این جنبش می‌باشد». لذا در رابطه است که جنبش زنان ایران جهت فراگیر کردن کمی و کیفی این جنبش، باید علاوه بر «کاهش هزینه مبارزه سرانه، مبارزه جنبش مطالباتی زنان ایران را از کانال زندگی روزمره آنها عبور دهد»؛ زیرا زن ایرانی تنها زمانی به صورت فراگیر و سراسری حاضر به حضور در جنبش زنان ایران می‌شود که بدانند این جنبش آنچنانکه از «مطالبات روزمره و کوتاه‌مدت تا درازمدت او دفاع می‌کنند، حداقل هزینه و مالیات مبارزه از او اخذ می‌نمایند». لذا هر چه هزینه مبارزه بالاتر رود، باعث سکتاریست جنبش زنان ایران می‌شود.

رابعاً جنبش زنان ایران باید عنایت داشته باشند که علاوه بر نیاز حیاتی این جنبش (جهت دستیابی به خواسته‌های حداقلی و درازمدت خود) به فراگیر و سراسری شدن تشکیلاتی و سازماندهی‌اش در میان زنان ایران، توسط شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی، «پیوند تشکیلاتی این جنبش با شاخه‌های دیگر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، اعم از شاخه جنبش کارگری و شاخه جنبش دانشجویان و شاخه جنبش معلمان و مزدبگیران ضرورت حیاتی دارد». همین خودبیزگی شرایط جنبش زنان ایران در این زمان تندپیچ تاریخ ایران باعث گردیده است تا «زن پیشرو» امروز جنبش زنان ایران در مقایسه با «زن پیشاهنگ» چهار دهه گذشته (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷) به دآوری بنشیند.

لذا در همین رابطه است که «زن پیشرو» امروز جامعه ایران معتقد است که پروژه «زن پیشاهنگ» رویکرد پیشاهنگی، در چهار دهه گذشته تاریخ ایران (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷) نتوانسته است به «حداقل فونکسیون و دستاوردی در عرصه اعتلای جنبش زنان ایران

دست پیدا کنند»؛ زیرا اولین مشخصه پروژه «زن پیشاهنگ» هزینه بالای سرانه مبارزاتی آنها بوده است. لذا همین «هزینه بالای سرانه مبارزاتی زن پیشاهنگ» باعث گردید تا «زن پیشاهنگ» در چهار دهه تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷)، نتواند بدل به «زن پیشرو» در عرصه جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بشود.

فراموش نکنیم که کف زدن زنان بیرون از گود نشسته ایران در چهار دهه فوق، در پای قهرمانان خود (زن پیشاهنگ) هرگز نمی‌تواند دلالت بر اجتماعی شدن «زن پیشاهنگ» در چهار دهه فوق باشد. چراکه آنچنانکه برشت می‌گوید: «بدبخت آن جامعه و گروهی است که خود را نیازمند به قهرمان‌سازی می‌بیند». چراکه به موازات قهرمان‌سازی آنها، آن گروه‌های اجتماعی در برابر آن قهرمانان، می‌کوشند تا به علت بالا رفتن هزینه سرانه مبارزه، خود را از صحنه دور نگه دارند؛ و این خندق امروز بین «زن پیشاهنگ» و «زن پیشرو» در ایران، مولود و سنتز همان پراتیک چهار دهه (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷) استراتژی پیشاهنگ در عرصه سه رویکرد تحزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایانه مدرن رژی دبره می‌باشد.

بنابراین برای اینکه جنبش امروز «زن پیشرو» زنان ایران بتواند به صورت فراگیر و مستقل و سازمان یافته شکل بگیرند، «باید هزینه مبارزه برای زن ایرانی کاهش دهند» تا زن ایرانی بتواند در کنار زندگی عادی و روزمره خود، «وظایف مدنی و اجتماعی و حتی سیاسی خود را دنبال نمایند». پر واضح است که در این شرایط «شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی» می‌تواند نقش اول در عرصه «سازمان‌گری مستقل جنبش زنان ایران داشته باشد.»

ادامه دارد

میزگرد مستضعفین

سوال یازدهم

«انقلاب چیست؟»، «اصلاحات کدام است؟» و چه تریفی از «رفرم» دارید؟

«انتقال قهرآمیز قدرت سیاسی» مطرح می‌کنیم. در صورتی که برعکس تعریف لنین از انقلاب (که زائیده رویکرد او به انقلاب، به عنوان یک فراورده می‌باشد نه فرایند، آنچنانکه ما معتقد هستیم)، اگر با رویکرد فرایندی به مطالعه و رصد انواع انقلاب‌هایی که در چهار صد سال گذشته صورت گرفته است، بپردازیم، درمی‌یابیم که در چهار صد گذشته انواع انقلاب‌هایی که در بستر حرکت تحول‌خواهانه جوامع مختلف بشر، چه در کشورهای پیرامونی و چه در کشورهای متروپل صورت گرفته است، هم از خودویژگی حرکت بر علیه گذشته برخوردار بوده‌اند، هم نسبت به آینده حرکتی رو به جلو داشته‌اند که به لحاظ جوهر و مضمون، این انقلاب‌ها عبارت بوده‌اند از:

الف - انقلاب‌های فرهنگی.

ب - انقلاب‌های صنعتی و تکنولوژیکی.

ج - انقلاب‌های اجتماعی.

د - انقلاب‌های اقتصادی.

ه - انقلاب‌های سیاسی، که هر کدام از این انقلاب‌ها چه در کشورهای متروپل و چه در کشورهای پیرامونی در چهار صد سال گذشته دارای نمونه‌ها و مصداق‌های متنوع و گوناگونی و فراوانی می‌باشند که خود این امر گواه آن است که در رویکرد انقلاب فرایندی (نه انقلاب فرآورده‌ای)،

۱ - «انقلاب» از قرن هجدهم، یعنی از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بود که توانست در دیسکورس سیاسی - اجتماعی بشر از محتوا و مضمون مترقیانه فعلی برخوردار بشود (قابل ذکر است که در ادبیات عرب، به خاطر اینکه «انقلاب حرکت به گذشته» که همان ارتجاع می‌باشد، تعریف می‌شود، برعکس ادبیات فارسی برای نامگذاری «انقلاب» به جای اصطلاح «انقلاب»، ترم «ثوره» به کار می‌برند). در یک نگاه کلی اگر بخواهیم انقلاب در جایگاه سیاسی - اجتماعی فعلی تعریف بکنیم، باید بگوئیم انقلاب عبارت است از: «حرکت بر علیه گذشته، در صورتی که سمتگیری به طرف جلو داشته باشد.»

البته این تعریف از انقلاب، دلالت بر آن نمی‌کند که تمامی انقلابات سیاسی که از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در جهان انجام گرفته است «حرکتی رو به جلو، یا حرکتی بر علیه گذشته بوده است». بلکه برعکس معنای فوق از انقلاب تنها به معنای این است که اکثریت انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی که از بعد از انقلاب کبیر فرانسه، به تاسی از آن انقلاب در کشورهای متروپل یا پیرامونی صورت گرفته است، از این خودویژگی برخوردار بوده‌اند که:

اولاً حرکتی بر علیه گذشته بوده‌اند.

ثانیاً نسبت به آینده، حرکتی رو به جلو داشته‌اند.

لیادمان باشد که لنین برعکس تعریف فوق از انقلاب، «انقلاب را تنها فرو شکستن قهرآمیز ماشین قدرت سیاسی حکومت تعریف می‌کند» لذا در این تعریف لنین از انقلاب، دو اشکال عمده وجود دارد:

اول - اینکه «راه انقلاب» از «خود انقلاب» تفکیک نشده است، چراکه لنین «درهم شکستن قهرآمیز قدرت سیاسی حاکم را انقلاب می‌داند». در صورتی که «درهم شکستن قهرآمیز قدرت سیاسی حاکمیت، فقط یک شیوه یا یکی از انواع راه‌ها یا استراتژی‌های انقلاب کردن می‌باشد، خود انقلاب نیست»، خود انقلاب که پس از پیروزی انقلاب به انجام می‌رسد، عبارت است از «فرایندی که در چارچوب، عصیان بر علیه گذشته و حرکت رو به جلو، به طرف آینده مادیت پیدا می‌کند». بنابراین با تعریف لنین از انقلاب ما فقط یک نوع از «شیوه‌های انقلاب کردن» (نه خود انقلاب به عنوان یک فرایند نه فرآورده) و آن هم

دیگر آنچنانکه مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و مارکسیسم حزب - دولت قرن بیستم معتقد بود انقلاب یک قالب از پیش تعریف شده نیست که بتوان به صورت انطباقی بر هر جامعه‌ای تحمیل کرد. پر پیداست که علت اینکه پیش‌بینی کارل مارکس در باب «تحقق انقلاب پرولتاری، در کشورهای صنعتی از آلمان و آمریکا گرفته تا انگلیس به واقعیت نه پیوست، همین رویکرد قالبی و فراورده‌ای کارل مارکس به انقلاب بود؛ که البته در قرن بیستم در چارچوب رویکرد پیشاهنگی (نه پیشگامی و نه پیشروئی)، لنین و مائو و رژی دبره، این رویکرد سر از «انقلاب حزب - دولتی» در آورد که خود همین پدیده بستر ساز «فروپاشی سوسیالیست دولتی، در پایان قرن بیستم گردید.»

دوم - اینکه در تعریف لنین از انقلاب، انجام انقلاب سیاسی (در هر جامعه‌ای و در هر فرایندی از تاریخ) به غیر از راه متلاشی کردن ماشین حکومت و سیاست ممکن نیست، موضوعی است که تجربه بشر و تاریخ انقلاب‌ها در چهارصد سال گذشته، واقعیتی غیر از این به نمایش گذشته شده است، چرا که حتی اگر مانند لنین انقلاب‌ها را:

اولاً در محدوده سیاسی آن خلاصه کنیم.

ثانیاً در این چارچوب انتقال قدرت سیاسی با درهم نوردیدن ماشین حکومت و قدرت سیاسی تعریف بکنیم، بسیاری از انقلاب‌های بشر با اینکه انتقال قدرت سیاسی توسط انقلاب صورت گرفته است، اما در چارچوب تعریف لنین از انقلاب قرار نمی‌گیرند، برای مثال می‌توانیم به انقلاب سیاسی کشور تونس اشاره کنیم که در جریان بهار عربی در سال ۸۹ تنها کشوری از جهان عرب بود که (علاوه بر اینکه آغاز کننده جنبش ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه بهار عربی در سال ۸۹ می‌باشد) توانستند به دموکراسی نسبی دست پیدا کنند؛ و لذا به همین دلیل مردم تهران در راهپیمائی ۲۵ بهمن ۸۹ شعار می‌دادند که «تونس، تونس، ایران نتونس» که البته مضمون این شعار مردم تهران در راهپیمائی ۲۵ بهمن ماه ۸۹ که به دعوت رهبران جنبش سبز در حمایت از انقلاب سیاسی مردم مصر صورت گرفته بود (و همین راهپیمائی عاملی شد تا از فردای ۲۵ بهمن سال ۸۹ طبق تصمیم حزب پادگانی خامنه‌ای، سران سه گانه جنبش سبز مانند گالیله و حسینعلی منتظری در خانه خود زندان بشوند و خانه آنها از فردای ۲۵ بهمن ۸۹ به صورت زندان آنها درآید که البته الی یومنا هذا این حصر آنها ادامه یافته است و بیش از شش سال است که سران جنبش سبز مانند گالیله و حسینعلی منتظری در حصر خانگی به سر می‌برند)، از آن جهت بود

که «نظریه‌پردازان جنبش ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه بهار عربی معتقد بودند که مردم جهان عرب و در رأس آنها مردم تونس، جنبش بهار عربی را با تاسی از جنبش سبز در سال ۸۸ در ایران، به انجام رسانده‌اند»؛ و به همین دلیل مردم تهران در راهپیمائی ۲۵ بهمن سال ۸۹، شعار «تونس تونس، ایران نتونس» در اعتراض به عملکرد حزب پادگانی خامنه‌ای در سال ۸۸ سر می‌دادند.

علی ایحال در جریان انقلاب سیاسی تونس و بهار عربی در تونس، تنها «جنبش مدنی حقوق‌محور و تدریجی و تکوین یافته از طبقه پائین جامعه که به شکل غیر قهرآمیز حاصل شد» مردم تونس علاوه بر اینکه توانستند ماشین استبداد سیاسی زین العابدین بن علی را ساقط کنند و بیش از ۴۰ هزار زندان سیاسی تونس از زندان‌های بن علی آزاد کنند، نشان دادند که برعکس آنچه که هگل می‌گفت «جنبش دموکراسی‌خواهانه می‌تواند توسط طبقه محروم و پائینی قاعده جامعه هم انجام بگیرد» چراکه هگل جنبش دموکراسی‌خواهانه را فقط محدود به طبقه متوسط شهری می‌کرد. در صورتی که برعکس در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران و مردم تونس گرچه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم و زین العابدین بن علی سرنگون شدند و ماشین قدرت سیاسی پهلوی و بن علی ساقط گردیدند، اما نباید فراموش کنیم که جنبش ضد استبدادی مردم ایران و تونس یک جنبش ضد استبدادی و غیر قهرآمیز بود. البته دستاورد دو انقلاب ضد استبدادی ایران و تونس متفاوت بود زیرا برعکس انقلاب تونس،

اولاً انقلاب ۵۷ مردم ایران، به علت موج‌سواری روحانیت فقاهتی از راه رسیده، یک انقلاب رو به جلو نبود.

ثانیاً انقلاب ۵۷ مردم ایران به علت هژمونی روحانیت فقاهتی، بستر ساز نهادینه کردن نهادهای دموکراسی، مثل جامعه تونس، نگردید. بلکه برعکس انقلاب تونس، انقلاب ۵۷ مردم ایران در خدمت نهادینه کردن قدرت روحانیت فقاهتی بر جامعه ایران گردید، لذا در این رابطه است که باید بگوئیم که با یک رویکرد غیر ذات‌گرایانه و غیر مطلق‌بین، می‌توانیم انقلاب‌های بشر از بعد از انقلاب کبیر فرانسه، حرکتی بر علیه گذشته و رو به جلو تعریف نمائیم؛ یعنی مطابق این تعریف «هر انقلابی که بر علیه گذشته حرکت نکند و حرکتی رو به جلو به سوی آینده نداشته باشد، یک انقلاب شکست خورده می‌باشد». حال خواه این انقلاب یک انقلاب سیاسی باشد، یا فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و غیره فرقی نمی‌کند.

قابل ذکر است که، آنچنانکه مطابق تعریف فوق از انقلاب، خود انقلاب دارای انواع مختلف انقلاب فرهنگی، انقلاب اجتماعی، انقلاب صنعتی، انقلاب مناسبات اقتصادی، انقلاب سیاسی و غیره می‌باشند، «راه انقلاب یا شیوه انقلاب یا استراتژی انقلاب کردن هم می‌تواند دارای انواع متعددی باشند»، فراموش نکنیم که «تفاوت انقلاب با کودتا» در این است که انقلاب که «توسط گروه‌های مختلف اجتماعی پائینی‌های جامعه، صورت می‌گیرد، در صورتی به وقوع می‌پیوندد که آن گروه‌های اجتماعی به خواسته‌های مشترک برسند». در صورتی که «در کودتا صحبت از جامعه و توده‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی نیست، بلکه یک نهادی از قدرت که معمولاً نهاد نظامی می‌باشد، بر علیه حکومت یا قدرت سیاسی یا نهاد دیگر که همه در بالائی‌های قدرت می‌باشند، کودتا می‌کند و ماشین قدرت سیاسی جامعه را به استخدام خود در می‌آورد.»

علیهذا، مطابق تعریف فوق از انقلاب، انقلاب در یک جامعه زمانی انجام می‌گیرد که گروه‌های مختلف آن جامعه توسط مطالبه خواسته مشترک، در کنار هم قرار گرفته بگیرند؛ و توسط همبستگی حاصل از آن، ماشین قدرت سیاسی را به چالش بکشند. برای نمونه در انقلاب کبیر فرانسه، این خواسته مشترک، همان شعار انقلاب کبیر فرانسه یعنی «آزادی - برابری - برادری» بود و در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه خواسته مشترک مردم روسیه «صلح - نان - آزادی» بود و در انقلاب بهمن ۵۷ مردم ایران، خواسته مشترک «استقلال آزادی - عدالت اجتماعی» بود که بعداً پس از موج‌سواری روحانیت فقهانی بر این انقلاب، شعار فوق تحریف گردید و بدل به «استقلال - آزادی - جمهوری اسلامی» شد؛ و با جایگزین شدن «جمهوری اسلامی» به جای «عدالت اجتماعی» بود که «آزادی و استقلال» هم در خدمت نهادینه شدن «جمهوری اسلامی» که همان رژیم مطلقه فقهانی می‌باشد درآمد.

باری، در این چارچوب است که می‌توانیم مانند خود «انقلاب» انواع «راه‌های انقلاب» از هم تفکیک بکنیم که عبارت می‌باشند از:

الف - انقلاب از پائین.

ب - انقلاب از بالا.

ج - انقلاب تدریجی و درازمدت.

د - انقلاب کوتاهمدت و دفعی.

ه - انقلاب به صورت قهرآمیز و آنتاگونیستی.

و - انقلاب به صورت مدنی و حقوقی و غیر قهرآمیزی یا انقلاب به صورت دموکراتیک.

ز - انقلاب به صورت سوسیالیستی و غیره.

نکته‌ای که در این رابطه باید در نظر داشته باشیم اینکه، مطابق تعریف فوق از انقلاب، «دیگر نمی‌توان بین انقلاب و اصلاحات دیوار چین ایجاد کرد». چراکه اگر انقلاب با رویکرد فرآورده‌ای (نه فرایندی)، حرکتی بر علیه گذشته و رو به جلو تعریف کنیم، «خود این تعریف از انقلاب، تعریف اصلاحات هم می‌باشد»؛ یعنی مصلح و انقلابی، در چارچوب حرکت تحول‌خواهانه فراگیر اجتماعی می‌توانند در دو کفه ترازو قرار بگیرند؛ و تنها در این رابطه است که می‌توانیم دآوری کنیم که «همه انقلاب‌های بعد از انقلاب کبیر فرانسه بشر، در چارچوب حرکت فراگیر تحول‌خواهانه اجتماعی، برای اصلاحات هم بوده است» و تنها در این رابطه است که آنچنانکه انقلاب‌ها به انواع مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره تقسیم می‌شوند، اصلاحات نیز به همین شکل، به انواع مختلف تقسیم می‌گردند.

فراموش نکنیم که مطابق این تعریف از اصلاحات، اصلاحات هر چند در پیوند با انقلاب‌ها قرار می‌گیرند، از «رفرم» یا حرکت تدریجی بالائی‌های قدرت جهت تغییر روبنائی فاصله می‌گیرند. چراکه تفاوت «اصلاحات و رفرم»، در این است که «اصلاحات باید در رابطه با گروه‌های اجتماعی قرار گیرند که مطابق مطالبه و خواسته‌های مشترک، حرکتی در جهت انقلاب و اصلاحات انجام داده باشند»، در صورتی که «رفرم توسط طبقه حاکمه قدرت، جهت مقابله با انقلاب و اصلاحات صورت می‌گیرد.»

ادامه دارد



«کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»

۴

«ترازنامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی»

فراموش نکنیم که در قانون اساسی اول رژیم مطلقه فقهاتی که در سال ۵۸ توسط خبرگان قانون اساسی تدوین یافت، «یکی از شرایط ولی فقیه شدن، مرجعیت در حوزه‌های فقهاتی بود» که بعداً پس از کودتای سال ۶۷ هاشمی رفسنجانی بر علیه منتظری (فردی که توسط خود هاشمی رفسنجانی در سال‌های ۶۱ و ۶۲ جهت پست قائم مقام رهبری که خمینی بود و جهت مقابله کردن با مراجع تقلید حوزه‌های فقهاتی در رابطه با اصل ولایت فقیه قانون اساسی، انتصاب یافته بود)، در سال ۶۸ در چارچوب پروژه استحاله قانون اساسی هاشمی رفسنجانی، تحت عنوان متمم قانون اساسی، «مرجعیت به عنوان شرط ولی فقیه شدن، بدل به مجتهد شد.»

یادمان باشد که سیدمهدی هاشمی برادر سیدهادی هاشمی - داماد حسینعلی منتظری - از جمله روحانی بدون لباس بود که مانند هاشمی رفسنجانی قدرت سازمان‌گری داشت؛ و در خدمت سازماندهی نیروهای هوادار حسینعلی منتظری عمل می‌کرد؛ اما بعداً، پس از افشای پروژه مک فارلین، هاشمی رفسنجانی توسط او، مورد غضب هاشمی رفسنجانی و بالطبع خمینی قرار گرفت و در جریان نسل‌کشی تابستان ۶۷ با بسترسازی هاشمی رفسنجانی اعدام شد.

علی‌احاله بدین ترتیب بود که از سال ۶۶ به بعد، وقتی که هاشمی رفسنجانی دریافت که حسینعلی منتظری بز اخفشی نیست که تسلیم تشکیلات مافیای قدرت او بشود و حاضر نیست در سناریوی ساختگی هاشمی رفسنجانی پس

اما در برابر پیشنهاد هاشمی رفسنجانی جهت به فراندوم گذاشتن پیشنهاد قانون اساسی حسن حبیبی و تغییرات سه گانه اعمال شده توسط خمینی، مهندس مهدی بازرگان مخالفت کرد و موضوع تأسیس مجلس موسسان جهت تدوین قانون اساسی مطرح کرد که البته به علت موضع ضد لیبرالیستی هاشمی رفسنجانی و خمینی، با پیشنهاد تشکیل مجلس موسسان مهندس بازرگان مخالفت گردید، در همین زمان بود که جهت حل اختلاف بین پیشنهاد مهدی بازرگان و پیشنهاد اکبر هاشمی رفسنجانی جهت تدوین قانون اساسی، سیدمحمود طالقانی «پیشنهاد تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی مطرح کرد» که هر چند هاشمی رفسنجانی با پیشنهاد مجلس خبرگان قانون اساسی سیدمحمود طالقانی مخالف بود، ولی این پیشنهاد سیدمحمود طالقانی مورد حمایت خمینی قرار گرفت.

هر چند که بعداً هاشمی رفسنجانی بارها با «تأسیس مجلس خبرگان قانون اساسی مخالفت کرد»؛ زیرا او معتقد بود که از آنجائیکه چنین مجلسی در اختیار روحانیت عام حوزه‌های فقهاتی داخل ایران قرار می‌گیرد، خود این امر «بسترساز ورود جنگ مراجع حوزه‌های فقهاتی به عرصه قانون اساسی کشور در چارچوب نظریه آببندی نشده ولایت فقیه خمینی می‌شود». البته تجربه بعدی مجلس خبرگان قانون اساسی نشان داد که پیش‌بینی اکبر هاشمی رفسنجانی در این رابطه درست بود؛ زیرا با «تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی پیشنهادی سیدمحمود طالقانی، بزرگ‌ترین انحراف در انقلاب ۵۷ مردم ایران شکل گرفت.»

فراموش نکنیم که «پیشنهاد مجلس خبرگان قانون اساسی به جای مجلس موسسان مهدی بازرگان، با آشپزی بعدی حسینعلی منتظری و باند حسن آیت در همین مجلس خبرگان قانون اساسی، بسترساز تولد همین حاکمیت ولایتی، نیمه خدائی ولایت فقیه در قانون اساسی گردید». به هر حال از بعد از نهادینه شدن اصل قدرت نیمه خدائی نظام حکومتی بر پایه نظریه ولایت فقیه خمینی، توسط حسینعلی منتظری و باند حسن آیت در قانون اساسی بود که هاشمی رفسنجانی با اینکه به لحاظ نظری با نظریه «ولایت فقیه» خمینی به عنوان نظام حکومتی مخالف بود، ولی از آنجائیکه او (هاشمی رفسنجانی) فردی پراگماتیست و ماکیاولیست بود، در نتیجه از بعد از تصویب این اصل به عنوان نظام حکومتی، کوشید در این رابطه «کاسه از آش داغ‌تر و دایه مهربانتر از مادر بشود»؛ و در این رابطه بود که از نظر او مهم‌ترین خطر رژیم مطلقه فقهاتی «در رابطه با اصل ولایت فقیه به عنوان نظام حکومتی، آنچنانکه که در قانون اساسی سال ۵۸ تدوین یافته بود، از بعد از فوت خمینی با جایگزینی مراجع موجود حوزه‌های فقهاتی که در رأس آنها در آن زمان سیدکاظم شریعتمداری و محمدرضا گلپایگانی و سیدابوالقاسم خونی بودند، اتفاق می‌افتاد.»



از فوت خمینی، بر علیه مراجع حوزه‌های فقه‌های نقش بازی کند، خود هاشمی رفسنجانی که بسترساز آلترناتیوی حسینعلی منتظری بود، از سال ۶۶ زمینه جهت ساقط کردن منتظری به دست خمینی فراهم کرد. در نتیجه پر پیدا بود که از آنجائیکه در دستگاه مافیای قدرت هاشمی رفسنجانی دیگر کسی جهت مرجع‌سازی در برابر مراجع موجود غیر خمینی نبود، هاشمی رفسنجانی راهی جز این نداشت الا اینکه تا زمانیکه خمینی زنده بود به تغییر قانون اساسی و نفی اصل «مرجعیت» در قانون اساسی به عنوان شرط ولی فقیه شدن، بپردازد، که همین کار هم کرد.

چراکه مطابق متمم قانون اساسی که در سال ۶۸ به انتخابات گذاشته شد، مهم‌ترین تغییری که در قانون اساسی رخ داد «همین نفی اصل مرجعیت به عنوان شرط ولی فقیه شدن بود که توسط هاشمی رفسنجانی همراه با جلب تائید خمینی انجام گرفت؛ و همین سناریوی هاشمی رفسنجانی بود که پس از فوت خمینی بسترساز ولی فقیه شدن سیدعلی خامنه‌ای که مرتبه اجتهاد بودن او توسط خمینی، بنابه پیشنهاد هاشمی رفسنجانی صورت گرفته بود، شد.

د - فرایند چهارم «کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»:

باری، منهای قانون اساسی و پیرویه نهادینه کردن نهادهای قدرت رژیم مطلقه فقه‌ای در سال‌های ۵۸ و ۵۹، «هاشمی رفسنجانی از اسفند ماه ۵۷ که قیام خلق کردستان بر علیه حاکمیت نو پای فقه‌ای شکل گرفت، کوشید تا به سرکوب مهندسی شده جنبش‌های اقلیت‌های قومی و جنبش دانشجویی و جنبش سیاسی و جنبش کارگری و غیره بپردازد». چراکه آنچنانکه خود او در سال ۶۱ به ابراهیم یزدی و مهندس مهدی بازرگان گفته بود، تحلیلش در باب علت سقوط حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی «آزادی‌های دموکراتیک تحمیلی بوده است که پهلوی دوم از سال ۵۶ مجبور به انجام آن شده است، لذا در این رابطه بود که هاشمی رفسنجانی از همان آغاز پیروزی انقلاب ۵۷ مردم ایران و سیطره بر حکومت بادآورده، مصمم بود که جهت تثبیت درازمدت حاکمیت روحانیت طرفدار خمینی، با هر گونه آزادی دموکراتیک در داخل ایران مخالفت نماید.»

در نتیجه، در همین رابطه بود که هاشمی رفسنجانی از همان آغاز کوشید تا با استفاده از اهرم نرم‌افزاری و سخت‌افزاری ارتش و نهادهای قدرت به ارث رسیده از پهلوی دوم، نهادی مقتدر تحت عنوان

سپاه بر پا کند؛ که صد البته هر چند پروژه تکوین سپاه پاسداران بعداً برای هاشمی رفسنجانی به آب نیانجامید، اما برای خامنه‌ای این پروژه هاشمی رفسنجانی به نان رسید. علی‌احوال پروژه تشکیل سپاه پاسداران در سال ۵۸ پیشنهادی بود که از طرف هاشمی رفسنجانی جهت مقابله کردن:

اولاً با پروژه کمیته‌های اسلامی مهدوی کنی.

ثانیاً ایجاد تشکیلات موازی قدرت با ارتش جهت مقابله کردن با کودتای نظامی ارتش.

ثالثاً ایجاد مشت آهنین جهت سرکوب جنبش‌های قومی و اجتماعی و جنبش سیاسی که در رأس آنها سازمان مجاهدین خلق قرار داشتند و جنبش دانشجویی و جنبش کارگری، مطرح شد.

البته از بعد از پائیز سال ۵۹ با شروع جنگ ایران عراق، سپاه تحت مدیریت هاشمی رفسنجانی، به صورت گارد جاویدان رژیم مطلقه فقه‌ای درآمد که در ادامه آن، از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰ به عنوان گرز آهنین رژیم مطلقه فقه‌ای، جهت قلع و قمع جنبش سیاسی ایران توسط هاشمی رفسنجانی تعریف شد. علی‌هذا، بدین ترتیب بود که در ادامه این پروژه سرکوب جنبش‌ها توسط هاشمی رفسنجانی بود که از بهار سال ۵۹ پس از سخنرانی هاشمی رفسنجانی در دانشگاه تبریز که او مورد حمله دانشجویان دانشگاه تبریز قرار گرفت، «پروژه کوتای فرهنگی، تحت عنوان انقلاب فرهنگی، جهت سرکوب جنبش دانشجویی ایران با مدیریت نرم‌افزاری حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - استارت خورد.»

هدف هاشمی رفسنجانی از پروژه کودتای فرهنگی تحت مدیریت عبدالکریم سروش آن بود که بتواند ریشه جنبش دانشجویی ایران در دانشگاه‌ها به صورت مهندسی شده خشک کند. چراکه هاشمی رفسنجانی خوب می‌دانست که تنها جنبشی که در ایران می‌تواند نقش لکوموتیوی برای دیگر جنبش‌های اجتماعی و کارگری و زنان ایران بازی کند، فقط و فقط جنبش دانشجویی است. البته هر چند تحلیل هاشمی رفسنجانی در رابطه با پتانسیل جنبش دانشجویی ایران به عنوان جنبش پیشرو درست بود، ولی با همه این احوال در خصوص مکانیزم سرکوب مهندسی شده، تحت مدیریت عبدالکریم سروش، بعداً در تیرماه ۷۸ نشان داد که پروژه سرکوب مهندسی شده جنبش دانشجویی ایران توسط هاشمی رفسنجانی - عبدالکریم سروش به خطا رفته است.

باری، از آنجائیکه هاشمی رفسنجانی فردی پراگماتیست و ماکیاولیست بود، از بعد از شکست خرداد ۸۴ در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت درون حاکمیت، «کوشید تا با فرار به جلو، خود را حامی دانشگاه و دانشجو و جنبش دانشجویی ایران نشان دهد»؛ که این سناریوی جدید او که با نامه سرگشاده ۲۴ خرداد او به خامنه‌ای آغاز شد، از بعد از کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ و بخصوص در آخرین نماز جمعه او در دانشگاه تهران پر رنگتر گردید. حضور جنبش دانشجویی در مراسم تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی با شعار «پیام روشن ما، شکستن حصار است» و «وصیت هاشمی، حمایت از موسوی است» نشان داد که جنبش دانشجویی ایران به فرار از جلو هاشمی رفسنجانی، بخصوص از بعد از خرداد ۸۸ باور دارد.

باری، یادمان باشد که در رابطه با سرکوب جنبش سیاسی ایران بود که از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰، هاشمی رفسنجانی کوشید تا با امنیتی کردن فضای جامعه ایران توسط تشکیلات دست‌ساز و دست‌پورده خود، یعنی سپاه، به همراه گذاشتن «یکی از مهره‌های دست‌پورده خود در زندان که از مؤلفه بود - به نام اسدالله لاجوردی - به عنوان دادستان و نماینده خمینی در تهران، با اعدام و شکنجه غیر قابل توصیف که تاریخ از ذکر آن شرم دارد و حمایت از پروژه سرکوب و تیغ و داغ و درفش در شهرستان‌ها، خشن‌ترین پرده سرکوب در تاریخ بشر به نمایش بگذارد». بطوریکه طبق گزارش عفو بین‌الملل «فقط تعداد اعدام‌های رسمی اعلام شده در شش ماه دوم سال ۶۰ توسط رژیم مطلقه فقهاتی در ایران، بیش از دو برابر کل اعدام‌های جهان در سال ۶۰ بوده است»، البته پرده نهایی این پروژه سرکوب هاشمی رفسنجانی در نسل‌کشی تابستان ۶۷ متبلور شد که او با بسترسازی تحت مدیریت حاج احمد خمینی، توانست فتوای قتل و عام زندانیان سیاسی را از خمینی بگیرد.

تشکیل وزارت اطلاعات با سرپل قرار دادن نرم‌افزاری و سخت‌افزاری سپاه تحت مدیریت محسن رضائی از دیگر پروژه‌هایی بود که اکبر هاشمی رفسنجانی به عنوان باقیات صالحات خود، جهت سرکوب جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی و جنبش کارگری ایران باقی گذاشته است. هر چند که این باقیات صالحات هاشمی رفسنجانی، در مرحله دوم انتخابات دولت نهم در سال ۸۴ (در رقابت با محمود احمدی نژاد در چارچوب پروژه حذف هاشمی رفسنجانی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای)، بر علیه هاشمی رفسنجانی وارد صحنه شد و در عرض یک هفته بیش از ۲۰ میلیون سی دی مجانی در رد هاشمی رفسنجانی در شهر و روستا ایران منتشر کردند؛ و توسط آن هاشمی رفسنجانی را در پای احمدی نژاد قربانی کردند؛ و شرایط برای پیروزی احمدی نژاد در دولت نهم فراهم نمودند.

باری: از بعد از فوت خمینی در خرداد سال ۶۸، هاشمی رفسنجانی جهت صیانت از رژیم مطلقه فقهاتی کوشید تا با به کار گرفتن همه دستاوردهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری ده سال گذشته خود، به ترمیم خلاء خمینی بپردازد. لذا در این رابطه بود که در مرحله اول به علت قوی بودن جناح راست روحانیت طرفدار رژیم مطلقه فقهاتی، سیدعلی خامنه‌ای را که مورد تائید و حمایت آنها در دهه ۶۰ (در مقابله با خمینی و میرحسین موسوی) بود، توسط شورای خبرگان رهبری حتی قبل از خاکسپاری او جایگزین خمینی بکند. چراکه هاشمی رفسنجانی خوب می‌دانست که با کاندیدا شدن خود او، جناح راست روحانیت طرفدار رژیم که در آن زمان کاندیدای آنها محمدرضا گلپایگانی بود، رشته‌های او را پنبه خواهند کرد. ▶

ادامه دارد

مقوله آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال و شریعت

کردیم، همین پلان یا نقشه حاکم می‌باشد. لذا در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق، مبانی توحید را به صورت:

الف - مساوات یا سوسیالیسم.

ب - آزادی یا دموکراسی.

ج - هم بستگی یا مسئولیت اجتماعی مطرح می‌کند.

باز هم بر این مطلب می‌افزایم که از نظر اقبال، «دو مؤلفه دموکراسی سوسیالیستی یعنی برابری و آزادی، در گروه حرکت جامعه است نه فرد». بنابراین، «آنچنانکه شریعتی معتقد است، اقبال هم نیز معتقد می‌باشد که آزادی و سوسیالیسم تنها در چارچوب جامعه معنی پیدا می‌کند نه فرد.»

۲ - فلسفه دولت و حکومت یا تئوری نظام سیاسی از نظر اقبال آنچنانکه خود او در عبارات فوق می‌گوید عبارت است از: «حکومت یا دولت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (الف - مساوات یا سوسیالیسم، ب - آزادی یا دموکراسی، ج - همبستگی یا مسئولیت اجتماعی)، به صورت نیروی زمانی و مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الاهی است. نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد.»

آنچه از این عبارت اقبال قابل فهم است اینکه

الف - ماهیت حکومت‌ها از نظر اسلام در ترازوی

رابعاً «هم اقبال و هم شریعتی در دستگاه فلسفی خود، با زیرساخت توحید، در مؤلفه‌های مختلف آن می‌کوشند تا توسط توحید اجتماعی، به تبیین دموکراسی سوسیالیستی مورد نظر خود بپردازد». لذا در این رابطه است که آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال دیدیم، مبانی دموکراسی سوسیالیستی، از نظر اقبال بر سه مؤلفه:

الف - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.

ب - آزادی یا دموکراسی.

ج - هم بستگی یا مشارکت یا مسئولیت اجتماعی، استوار می‌باشد. آنچنانکه مبانی دموکراسی سوسیالیستی از نظر شریعتی در چارچوب اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت، یعنی قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، بر سه مؤلفه استوار می‌باشد که عبارتند از:

الف - دموکراسی که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت سیاسی.

ب - سوسیالیسم که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت اقتصادی.

ج - پلورالیسم که عبارت است از اجتماعی قدرت فرهنگی و معرفتی.

بنابراین، در دستگاه فلسفی شریعتی در تبیین مبانی «فلسفی آزادی و دموکراسی» آنچنانکه خود شریعتی می‌گوید: «در جامعه‌ای که عده‌ای سواره‌اند و عده‌ای پیاده. صحبت از رقابت و مسابقه امری عوام‌فربانه می‌باشد»؛ یعنی از نظر شریعتی، «همان طور که آزادی با سوسیالیسم پیوند تنگاتنگ و ساختاری دارد و هر کدام بدون دیگری ابتر می‌باشد، آزادی نیز با اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت همراه می‌باشد». بر این مطلب بیافزایم که «در منظومه معرفتی شریعتی، اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت، جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی، در گرو اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت می‌باشد». به عبارت دیگر «در منظومه معرفتی شریعتی، دموکراسی در سه مؤلفه مختلف قدرت، در گرو اجتماعی شدن آنها می‌باشد». یعنی تا زمانیکه تولید اجتماعی و سیاست اجتماعی و معرفت اجتماعی حاصل نشود، نمی‌توان سخن از اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت مطرح کرد.

فراموش نکنیم که در منظومه معرفتی اقبال هم آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال مشاهده



آزادی و عدالت و پیوند با جامعه مشخص می‌شود، نه مشروعیت یافتن از آسمان و خود را نماینده خدا خواندن.

ب - وظیفه حکومت‌ها عصری کردن جایگاه سه مؤلفه برابری و آزادی و پیوند اجتماعی و بسترسازی جهت نهادینه کردن این سه اصل در جامعه می‌باشد.

ج - اقبال معتقد است حکومت الهی در ترازوی سه اصل آزادی و برای و پیوند با مردم مشخص می‌گردد. نه اینکه توسط نظام تنوکراسی، خود را نماینده خدا خواندن و در ظل مشروعیت خودساخته آسمانی اراده استبدادی سیاسی خود را بر توده‌ها هموار کردن.

د - اقبال تنوکراسی در چارچوب مشروعیت خودساخته آسمانی، برای ریاست حکومت‌ها، وسیله فرار از پاسخگویی به مردم می‌داند.

ه - تفاوت اقبال و شریعتی، در راستای ساز و کار و امکان سخت‌افزاری جهت تحقق بخشیدن به سه شعار «آزادی و برابری و پیوند اجتماعی»، این است که هر چند شریعتی این شعار سه مؤلفه‌ای اقبال با کمی تغییر به صورت شعار «آگاهی و آزادی و برابری» در عرصه جامعه و «عرفان و آزادی و برابری» در عرصه فردی می‌پذیرد، ولی شریعتی، در «شیعه یک حزب تمام»، همبستگی اجتماعی اقبال را «به صورت سازماندهی توده‌ها، در چارچوب حزب قبول می‌کند، نه دولت» آنچنانکه اقبال می‌گوید. «زیرا از نظر شریعتی دموکراسی سوسیالیستی (نه دموکراسی لیبرالیستی) در یک جامعه وقتی جواب می‌دهد، که نیروهای جامعه متوازن باشند» و لذا در جامعه‌ای که نیروهای آن متوازن نباشند دموکراسی سوسیالیستی امکان تحقق پیدا نمی‌کند.

علی‌ایحاله در راستای توازن بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های جامعه است که شریعتی تنها ساز و کار ایجاد این توازن را «حزب» می‌داند که حزب از نظر شریعتی، «سنگری است که توده‌ها توسط آن می‌توانند به توازن با بالائی‌های قدرت دست پیدا کنند». هر چند که اقبال به اندازه شریعتی در رابطه با سنگر حزب و توازن قوا بین پائین‌های جامعه با بالائی‌های جامعه صحبت نمی‌کند، «ولی تکیه اقبال بر ساز و کار دولت و حکومت، برای تحقق سه شعار آزادی و برابری و همبستگی اجتماعی، نشان می‌دهد که اقبال این وظیفه مهم را به جای حزب، بر دوش دولت می‌گذارد.»

فراموش نباید کرد که در تئوری دولت در منظومه معرفتی اقبال، برای تحقق سه شعار «آزادی و برابری و همبستگی اجتماعی»، موضوع توازن بین نیروهای پائینی‌ها در برابر بالائی‌ها به عنوان بستر دموکراسی سوسیالیستی چندان مشخص نشده است؛ و شاید به این دلیل باشد که «تئوری دولت - ملت اقبال در پاکستان که بعد از

فوت اقبال تکوین کرد (اقبال در سال ۱۹۳۸ فوت کرد، اما کشور پاکستان ده سال بعد از فوت اقبال از هندوستان جدا شد) و جزء پروژه سیاسی پیشنهادی اقبال بود، شکست خورد». در صورتی که «تئوری دموکراسی، در هندوستان به علت توازن نیروهای درون جامعه توسط احزاب مادیت پیدا کرد.»

علیهذا، در رابطه با «ساز و کارهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تحقق دموکراسی سوسیالیستی، تئوری اقدام سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه شریعتی دارای فونکسیون به مراتب بیشتر از تئوری دولت اقبال می‌باشد.»

و - اقبال «حکومت الهی» را بر پایه مشروعیت یافتن خودساخته اصحاب قدرت از آسمان‌ها (مانند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران)، تعریف نمی‌کند، بلکه برعکس از نظر اقبال میزان ارزش‌دهی نظام‌ها به عدالت و آزادی و همبستگی اجتماعی است که مشخص‌کننده جوهر الهی آنها می‌باشد. علی‌ایحاله در این رابطه است که اقبال «الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ را امری مثبت به حساب می‌آورد»؛ و به لحاظ آسیب‌شناسی مشکل بزرگ امپراطوری عباسی و امپراطوری عثمانی در این می‌داند که «روسای این حکومت‌ها با کسب ادعای دروغین مشروعیت آسمانی (آنچنانکه ۳۸ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی در ایران می‌کند)، می‌کوشیدند تا اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزله بودن از عیب و خطا مخفی نگه دارند»؛ و باز در این رابطه است که اقبال نظرات سیاسی اصلاح‌گراانه ترکیه از بعد از الغای خلافت عثمانی، که معتقد بودند که به جای مشروعیت فرد خلیفه، می‌توان قدرت خلیفه را به مجالس منتخب مردم داد، می‌پسند. لذا تحت هیچ شرایطی، «اقبال معتقد به بازگشت گذشته و انتخاب یک ولی‌الامر در رأس مسلمین نیست»، چرا که معتقد است که تمرکز قدرت در فرد تحت هر شرایطی به فساد سیاسی و استبداد کشیده می‌شود...

۳ - از نظر اقبال غرض نهائی اسلام دستیابی به دموکراسی معنوی یا دموکراسی روحی است.

«بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را باز شناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده. آن دموکراسی روحی (معنوی) را که غرض نهائی اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گسترش آن بپردازد.» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۶ - س ۵).

ادامه دارد

۶ مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی

اقدام عملی سازمان‌گرایانه یا تحرزب‌گرایانه جنبشی

ب - ضعف حرکت جمعی تکوین یافته از پائین دولت مصدق.

ج - ضعف برنامه درازمدت مصدق جهت استمرار مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران با ورود به فرایند مبارزه عدالت‌خواهانه.

د - ضعف رهبری جمعی دولت مصدق به علت تکیه بر استراتژی پارلمان‌تاریستی او.

ه - عدم سازمان‌گری توده‌ها توسط جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین، در دولت مصدق.

۸ - «ارادم‌گرائی یا خصلت ولونتاریستی روشنفکران» برخاسته از طبقه متوسط یا اقشار خرده بورژوازی شهری.

۹ - «عقب‌ماندگی مناسبات سرمایه‌داری» در ایران.

۱۰ - «حاکمیت جهانی استراتژی پیشاهنگی» در سه شکل آن اعم از حزب طراز نوین لنینیستی، یا ارتش خلقی مائوئیستی یا چریک‌گرائی مدرن رژی دبره، از بعد از انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب چین و انقلاب کوبا.

۱۱ - «موفقیت استراتژی پیشاهنگی در عرصه کسب قدرت سیاسی» در روسیه و چین و کوبا، به علت خودویژگی‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی و جغرافیایی این جوامع.

۱۲ - «محدودیت کمی یا کیفی طبقه کارگر در ایران» به علت عقب‌ماندگی مناسبات سرمایه‌داری

چگونه هزینه مبارزه برای جنبش‌های چهارگانه ایران کاهش دهیم؟

شاید، یکی از گره‌های کور «بحران استراتژی مبارزه در ایران» موضوع عدم پاسخ علمی و کنکریت و مشخص به سؤال «علل شکست استراتژی پیشاهنگ (چریک‌گرائی مدرن یا ارتش خلقی مائو، یا حزب طراز نوین لنینیستی)، در ایران، در سه شکل غیر مذهبی و ملی و مذهبی، از دهه ۳۰ الی یومنا هذا باشد». چراکه درباب علل شکل‌گیری یا تکوین یا کپی‌برداری استراتژی پیشاهنگ در ایران در سه شکل حزب طراز نوین لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرائی مدرن رژی دبره، از دهه ۳۰ بسیار گفته و بسیار نوشته شده است، اما در باب «علل شکست استراتژی پیشاهنگ در ایران» که برای نزدیک به نیم قرن، به عنوان گفتمان مسلط بر استراتژی مبارزه در ایران بوده است، بسیار اندک گفته شده است و تازه در آن اندک گفته‌ها هم آنچه گفته شده است در این چارچوب می‌باشد که «علل شکست استراتژی پیشاهنگ» از دهه ۳۰ الی زماننا هذا در جامعه ایران، عبارت است از:

۱ - بی‌توجهی و یا «دوری پیشاهنگ از طبقه کارگر ایران.»

۲ - «ماهیت خرده بورژوازی یا غیر پرولتاریائی» پیشکسوتان استراتژی پیشاهنگی در ایران.

۳ - «استبداد هار» که عامل انسداد و اختناق زایدالوصف فضای سیاسی جامعه ایران در نیم قرن گذشته است.

۴ - «خواستگاه روستائی و حاشیه تولیدی کارگران ایران» که بسترساز ذهنیت خرده بورژوازی و سنتی در طبقه کارگر ایران شده است.

۵ - «خیانت حزب توده» به جنبش مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق در دهه سی و بی‌تفاوتی این حزب در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و حمایت این حزب از رژیم مطلقه فقهائی حاکم تا سال ۶۲.

۶ - «الگو برداری مکانیکی» استراتژی پیشاهنگی در ایران در سه شکل آن، از انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب چین و انقلاب کوبا.

۷ - «شکست اولین دموکراسی تاریخی ایران» توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به علت:

الف - ضعف تشکیلاتی یا سازماندهی مردمی جبهه ملی.



وابسته و غیر ساختی در ایران.

۱۳ - «شکست پروژه رفم ارضی شاه - کندی» که بستر ساز سترون شدن سرمایه‌داری ایران و ایجاد حاشیه تولید گسترده در شهرهای بزرگ شده است.

۱۴ - «عاقبت‌طلبی رهبریت جریان‌های سیاسی» اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲.

۱۵ - «پراکندگی روستاها و عدم پیوند تنگاتنگ بین شهر و روستا».

۱۶ - «عدم استعمار مستقیم کشور ایران» در گذشته به علت خودویژگی‌های تاریخی و فرهنگی آن.

۱۷ - «گسترده‌گی کمی و کیفی طبقه متوسط یا اقشار خرده بورژوازی شهری در ایران» که بستر ساز غلبه هژمونیک تاریخی این اقشار بر طبقه زحمتکشان و محروم ایران شده است.

۱۸ - «خصلت آنارش‌گری و تشکل‌ناپذیری اقشار خرده بورژوازی شهری ایران»، به علت تصوف‌زدگی و فقه‌زدگی و استبدادزدگی و سنت‌زدگی.

۱۹ - «عدم پیوند ارگانیک بین زحمتکشان شهر و روستا» یا طبقه کارگر و طبقه دهقان به علت مناسبات بیمار سرمایه‌داری ایران.

۲۰ - «کمبود آب در ایران» که بستر ساز تضاد بین زحمتکشان روستاهای ایران و شکست اقتصاد کشاورزی و ویرانی روستاها و فرار دهقانان از روستاها و پناه آوردن آنها به حاشیه شهرها شده است.

۲۱ - «حملات ویران‌گر گذشته بیگانان» به سرزمین ایران، از حمله اعراب و حمله مغول گرفته تا حمله روسیه و حمله متفقین در جنگ بین‌الملل دوم.

۲۲ - «جوهر وابستگی سرمایه‌داری ایران».

۲۳ - «اقتصاد نفتی و رانتی و درباری حاکم بر سرمایه‌داری وابسته ایران» و غیره.

این‌ها دلایلی و علی هستند که «طرفداران استراتژی پیشاهنگی در ایران» اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی‌گرا، در خصوص «شکست استراتژی پیشاهنگی در نیم قرن گذشته در ایران مطرح می‌کنند»، پر پیداست که مخرج مشترک همه این علل و دلایل فوق، در خصوص «علل شکست استراتژی پیشاهنگی در سه مؤلفه آن در ایران، رویکرد «برون‌نگری و غیر دیالکتیکی این آسیب‌شناسان استراتژی پیشاهنگی، می‌باشد». چراکه در هیچ‌کدام از این آسیب‌شناسی‌های استراتژی پیشاهنگی در ایران در ۵۰ سال گذشته، «خود استراتژی پیشاهنگی به صورت تنوریک و مستقل» مورد آسیب‌شناسی قرار

نگرفته است و چنین به نظر می‌رسد که تمامی آسیب‌شناسان فوق، «درستی و حقایقت استراتژی پیشاهنگی در ایران مفروض گرفته‌اند» و سپس در چارچوب آن مفروضات، به آسیب‌شناسی پرداخته‌اند، در صورتی که،

خانه از پای بست ویران است

خواجه در بند نقش ایوان است

لذا به همین دلیل است که تمامی جریان‌های معتقد به استراتژی پیشاهنگی در ایران که در چارچوب مؤلفه‌های فوق به آسیب‌شناسی استراتژی پیشاهنگی در ایران پرداخته‌اند، در ادامه این آسیب‌شناسی‌های خود، با تغییر نام و تابلو جریان خود، دوباره مانند «گره مرتضی علی چهار دست و پا، در شکلی و صورتی دیگر، گرفتار همین رویکرد پیشاهنگی در مؤلفه‌های دیگران شده‌اند». چرا که هنوز:

الف - تمامی این جریان‌ها به نحوی از انحاء، خود را عقل کل و قیم توده‌ها و برتر از مردم به حساب می‌آورند.

ب - هنوز معتقدند که مبارزه و انقلاب از مسیر پیشاهنگی و تشکیلات عمودی و انقلابی پیشاهنگ عبور می‌کند، نه از زندگی روزمره مردم و جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی و سازمان‌گری افقی پائینی‌های جامعه توسط دستیابی به جامعه مدنی جنبشی حقوقی، تکوین یافته از پائین.

ج - هنوز معتقدند که مبارزه صنفی و سندیکائی زحمتکشان ایران نمی‌تواند بستر ساز مناسب جهت ایجاد حرکت تحول‌خواهانه دموکراتیک یا سوسیالیستی در جامعه ایران بشود.

د - هنوز معتقدند که برای ایجاد حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران، باید قیل از هر چیز به جنگ خدا و مذهب و اعتقاد مردم برویم.

ه - هنوز معتقدند که برای ایجاد حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران، به جای اینکه «تشکیلات عمودی خود را در خدمت تشکیلات افقی و جنبشی چهارگانه درآوریم، باید حرکت اجتماعی و دموکراتیک و صنفی و سیاسی مردم ایران را در خدمت تشکیلات عمودی خود درآوریم».

و - هنوز معتقدند که «باید حرکت از خارج ایران ایجاد کنیم» و سپس تحت هژمونی تشکیلات خودمان آن حرکت برون تکوین یافته را در اشکال مختلف ارتش خلقی و روشنفکری به جامعه و گروه‌های مختلف داخل ایران تزریق نماییم.

ز - هنوز معتقدند که «مبارزه عدالت‌خواهانه در کشور ایران از مبارزه دموکراتیک و دموکراسی‌خواهانه جدا می‌باشد». چراکه (از نظر اینها) مبارزه دموکراسی‌خواهانه مقدم بر مبارزه عدالت‌خواهانه،

«مختص طبقه متوسط شهری می‌باشد، نه طبقه زحمتکشان و محرومین ایران.»

ح - هنوز معتقدند که باید توسط «اعلامیه‌ها و فتاوی‌های تشکیلات عمودی» از برون، «حرکت صنفی، یا صنفی سیاسی، یا سیاسی صنفی، یا سیاسی - سیاسی توده‌ها و زحمتکشان ایران را هدایت کرد.»

ط - هنوز معتقدند که مبارزه صنفی یا سندیکائی زحمتکشان ایران دارای جوهر سیاسی نیست.

ی - هنوز معتقدند که «در تعریف کارگر و طبقه کارگر در ایران باید تنها بر جوهر جمعی و تولید صنعتی در مناسبات سرمایه‌داری توجه کنیم، نه بر جوهر فروش نیروی کار در برابر مزد، یا کالاسازی از نیروی کار خویش» (که مطابق این باعث می‌گردد تا همه مزدبگیران ایران و همه کسانی که به نحوی در برابر فروش نیروی کار خود امرار معاش می‌کنند، کارگر بنامیم).

ک - هنوز معتقدند که «استراتژی حزب طراز نوین لنین، یا استراتژی ارتش خلقی مانو، می‌تواند در نهایت در خدمت مبارزه رهائی‌بخش طبقه زحمتکشان ایران باشد.»

ل - هنوز معتقدند که تنها «ایدئولوژی رهائی‌بخش طبقه زحمتکشان ایران مارکسیسم لنینیسم قرن بیستم و یا مارکسیست کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا می‌باشد و غیر از آن هر رویکردی دیگری در راستای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی قرن بیستم سرمایه‌داری اروپا) غیر تاریخی و در خدمت طبقه حاکم می‌باشد.»

م - هنوز در مبارزه تئوریک بین جریان‌های مختلف سیاسی به علت رویکرد واگرایانه (نه همگرایانه خود)، معتقدند که «من مصیبت و خصم مخطی.»

ن - هنوز معتقدند که در تعریف حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، باید همه مبارزه مردم ایران را در چارچوب انقلاب تعریف و تحلیل کنیم «نه انقلاب در چارچوب حرکت تحول‌خواهانه و اصلاح‌طلبانه مردم ایران.»

ق - هنوز معتقدند که «آزادی و سوسیالیست» تنها از طریق «کسب قدرت سیاسی» حاصل می‌شود، نه از طریق دستیابی به «جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین» و مبارزه روزمره جنبش‌های چهارگانه مردم ایران.

ر - هنوز معتقدند که «آزادی و اصلاحات و جامعه مدنی و عدالت» باید به نحوی از بالا، توسط نخبه‌ها به جامعه ایران تزریق شود نه از

پائین «توسط جنبش‌های چهارگانه و سازمان‌گری افقی.»

ش - هنوز معتقدند که «ما بیشتر از مردم و طبقه می‌فهمیم»، ما انقلابی‌تر از مردم ایران هستیم و این ما هستیم که می‌توانیم به جای مردم و طبقه فکر بکنیم، به جای مردم و طبقه تصمیم بگیریم و به جای مردم و طبقه، حزب و دولت تشکیل دهیم و به جای مردم و طبقه، پس از کسب قدرت سیاسی و سرنگونی حاکمیت، ما از منافع مردم و طبقه، در غیاب مردم و طبقه دفاع بکنیم.

ت - هنوز معتقدند که «با رادیکالیزه کردن مبارزه و بالا بردن هزینه مبارزه برای جنبش‌های چهارگانه و طرح شعار سرنگونی قدرت سیاسی در غیاب توده‌ها و طبقه، زودتر می‌توان به هدف خود که کسب قدرت می‌باشد، دست پیدا کرد.»

ع - هنوز معتقدند که «تمامی راه‌های حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران از مسیر کسب قدرت سیاسی عبور می‌کند» و بدون مبارزه برای کسب قدرت سیاسی یا سرنگونی حاکمیت، هر گونه فعالیتی در ایران، آب در هاون کوبیدن است.

ص - هنوز معتقدند که «تحول فرهنگی» در جامعه سنت‌زده و فقه‌زده و تصوف‌زده و استبدادزده ایران، تنها از «مسیر تحول مناسبات تولیدی» عبور می‌کند.

ف - هنوز معتقدند که مبارزه برای آزادی‌های دموکراتیک «دارای جوهر بورژوائی می‌باشد» در صورتی که از نظر اینها، «فقط مبارزه برای سوسیالیسم اقتصادی، دارای جوهر انسانی است.»

ث - هنوز معتقدند که ما باید از هر گونه حرکت خارجی و داخلی که در جهت سرنگونی قدرت حاکم باشد، حمایت بکنیم و کاری به جوهر مترقیانه یا مرتجعانه این حرکت‌ها، نداشته باشیم.

ک - هنوز معتقدند که «مردم ایران نیازمند به قهرمان و لیدر می‌باشند» و تا زمانیکه برای مردم ایران «قهرمان و لیدر نسازیم، این مردم حرکت نمی‌کنند.»

گ - هنوز معتقدند که با «استراتژی فشار از پائین، جهت چانه زنی در بالا، می‌توانیم حاکمیت را وادار به مشارکت در قدرت با خودمان بکنیم.»

پ - هنوز معتقدند که در عرصه مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران، «هر کس که با جریان ما نباشد، دشمن و مخالف و بر علیه ما می‌باشد» چراکه معیارها همه چیز در مبارزه ما و جریان ما هست، نه مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران. ▶

ادامه دارد



که از نو باید او را شناخت!

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

چیزی بیش از احساس محض است چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر (فلاسفه و عرفا) مدرسی و عرفانی باطنی - در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته، دین از جنبه اعتقادی، بدانگونه که استاد وایتهد تعریف کرده، دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن اشکار می‌شود. از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد حتی بیش از جزییات علمی، نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تا کنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته است که «عصرهای ایمان عصرهای عقلی‌گری هستند». ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت درباره دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد

علی‌هذا در این رابطه است که اقبال فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی خود را با این سوال‌ها شروع می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم و یا مقامی که اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و درخور است؟ این سوالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. ولی نوع معرفتی که با عرفان (یا تجربه باطنی) حاصل می‌شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد، مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه که غیر از تجربه باطنی عارفانه و صوفیانه می‌باشد)، در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه از نظر اقبال امری نومراتب می‌باشد که عالی‌ترین مرتبه آن همان تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد که از نظر اقبال بسترساز و عامل ختم نبوت و تولد عقل برهان استقرائی در بشر گردید) بسیار برتر و والاتر از عرفان است. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی عارفانه) از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی صوفیانه) وضعی که نسبت به حقیقت نهایی (خدا یا بی‌نهایت) و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی است، دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود (اشاره اقبال به آیه ۶ سوره انشقاق است، «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»). آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را (اقبال برعکس هگل شناخت خدا از طریق عقلانیت فلسفی نفی می‌کند) در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بد گمانی می‌نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهان‌گاه آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق بشود، یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل گور دین ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان، خود را بی‌مدد عقل می‌بیند (اقبال در اینجا منهای اینکه عقلانیت نبوی پیامبرانه را از عقلانیت حسی علمی و عقلانیت ذهنی فلسفی تفکیک می‌نماید، جهت تبیین جایگاه ایمان اقدام به تبیین سه نوع تجربه دینی و تجربه باطنی و تجربه حسی می‌نماید از نظر اقبال در این عبارت هر سه نوع تجربه دینی پیامبرانه و تجربه باطنی عارفانه و تجربه حسی عالمانه دارای ارزش علمی می‌باشند) ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان

چنان طبیعت و ماهیتی دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبيرات و اصطلاحات خود کردن نمی‌نهد. فلسفه که به قضاوت در باره دین برمی‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود به دین مقام بستری بدهد. دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، دین نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، دین بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است. بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در پروسس ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابراین فرض کنیم که علم و عرفان یا درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است یکی از آن دو (علم) حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری (عرفان) یکپارچه و به صورت کلی. عرفان به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد اما علم به جنبه گذران آن. عرفان بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، اما علم گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کلان برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از علم و عرفان برای بازسازی خود به دیگری نیاز دارد. هم علم و هم عرفان خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوگر می‌سازد. عرفان و اشراق و درون‌بینی در واقع، همانگونه که برگسون می‌گوید، نوع عالی‌تری از عقل است. آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیامبر اسلام دانست. آن حضرت غالباً چنین دعا می‌کرد: «اللهم ارنی الاشیاء كما هی - خدایا چیزها را همانگونه که هستند به من بنما» (کتاب بازسازی فکر در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱ به بعد).

آنچه از تقریر و نوشته‌های فوق اقبال قابل فهم است اینکه:

۱ - اقبال در سرلوحه نوشتار فوق چهار سؤال کلیدی مطرح کرده است که برای فهم این چهار سؤال، به عنوان کلیدواژه اندیشه اقبال، باید نخست به این نکته کلیدی از اندیشه اقبال که در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام مطرح می‌کند، توجه کنیم.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است، تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

مطابق این نظریه اقبال، نیاز مشترک همه انسان‌ها این سه موضوع

است. حال در چارچوب سه نیاز مشترک همه انسان‌ها از نظر اقبال، چهار سؤال مطرح شده توسط اقبال در آغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱ مورد تحلیل و آنالیز قرار می‌دهیم. بی‌شک در رابطه با سؤال اول یعنی «خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، چگونه است؟» پرپیداست که پاسخ اقبال به این سؤال (آنچنانکه در فصل دوم و سوم همین کتاب بازسازی فکر دینی به تبیین آن می‌پردازد)، عبارت است از «روحانی و حیاتی بودن این جهان است». به این ترتیب که بزرگترین تجربه پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فز حرائی‌اش (قبل از بعثت آن حضرت)، تجربه باطنی خداوند به صورت «الله» بود؛ که انعکاس «الله» خدای واحد جهان، در عرصه واقعیات انسانی و اجتماعی و تاریخی بشر، در پروسس ۲۳ ساله بعثت پیامبر اسلام توسط استحاله تجربه باطنی به تجربه نبوی، بستر ساز حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری پیامبر اسلام گردید.

بنابراین پاسخ اجمالی اقبال به سؤال فوق این است که، «هستی در کل روحانی می‌باشد و در کلان وجود، حیات بر ماده تقدم دارد و در کلان وجود، ماده مرتبه نازل شده‌ای از حیات می‌باشد.»

جمله ذرات عالم در نهان

با تو می‌گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم

با شما نامحرمان ما خامشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید

محرمان جان جمادان چون شوید

از جمادی در جهان جان روید

غلغل اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت

وسوسه تاویل‌ها بر بایدت

جمله اجزا در حرکت در سکون

ناطقان کانا الیه راجعون

ذکر تسبیحات و اجزای نهان

غلغلی افکنده اندر آسمان

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می‌کنند

چون عصا از دست موسی گشت مار

جمله عالم را بدین سان می‌شمار



باده خاک تو را چون مرده ساخت

خاکها را جملگی باید شناخت

مرده زین سویند و زآن سو زنده‌اند

خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند

چون از سوشان فرستند سوی ما

آن عصا گردد سوی ما ازدها

کوهها هم لحن داودی شود

آهن اندر کف او مومی بود

باد حمال سلیمانی شود

بحر با موسی سخندانی شود

ماه با احمد اشارت بین شود

نار ابراهیم را نسرين شود

خاک قارون را چو ماری در کشد

آستن حنانه آید در رشد

سنگ احمد را سلامی می‌کند

کوه یحیی را پیامی می‌کند

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - س ۱۸

بنابر این مقصود اقبال از «تفسیر روحانی جهان، تبیین هستی بر پایه خدامحوری وجود است». آن هم «خدای ابژه پیامبر اسلام»، نه «خدای سوژه کانت» که خود این تفسیر «خدامحوری وجود» توسط خدای خالق و خدای فاعل و خدای واحد، دائماً در حال خلق جدید که در پیوند تنگاتنگ وجودی با کل وجود (آن هم نه به شکل حلولی) قرار دارد، از نظر اقبال «صورتی ابژکتیو» دارد.

علی هذا، این امر باعث می‌گردد تا اقبال به تاسی از قرآن و پیامبر اسلام همه این هستی را بر پایه تقدم حیات بر ماده تبیین و تفسیر نماید. به عبارت دیگر در «متافیزیک قرآن» که همان متافیزیک پیامبر اسلام و علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد «هستی روحانی» است، یعنی زمانیکه قرآن در تبیین مبانی متافیزیک پیامبر اسلام، در آیات اولیه سوره حدید می‌فرماید:

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِحَيْثُ وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ

تُرْجَعُ الْأُمُورُ - يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِدَاتِ الصُّدُورِ» (سوره حدید - آیات ۱ - تا ۶) همه وجود در خداوند شناور هستند (برعکس دیدگاه هگل و اسپینوزا که خداوند «در هستی شناور می‌دانند»، قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها اقبال لاهوری «تمام وجود شناور در خداوند می‌دانند» و به همین دلیل اصل اول مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «شناور بودن تمام وجود در خداوند است» و در چارچوب این اصل است که:

اولاً در متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند با جهان برعکس متافیزیک هگل و اسپینوزا، رابطه حلولی نیست.

ثانیاً توسط همین «شناور بودن وجود در خداوند است» که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال، «هستی روحانی می‌باشد». به خاطر اینکه خداوند عزیز و حکیم است - همه وجود به علت اینکه در خداوند شناور هستند، ملک خداوند می‌شوند؛ و به علت اینکه همه وجود در خداوند، از خداوند کسب حیات می‌نمایند، پس این خداوند است که هم به وجود حیات می‌دهد و هم ممات و به همین دلیل خداوند بر هر چیزی توانا است.

دومین اصل و مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها در متافیزیک اقبال لاهوری این است که، «هستی روحانی که شناور در خداوند می‌باشند، به علت اینکه خداوند حی و لایموت می‌باشد، فیاض حیات برای همه وجود است». لذا در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «در هستی روحانی، همه وجود دارای حیات می‌باشند». یادمان باشد که حیات در قرآن و دیسکورس پیامبر اسلام و اقبال لاهوری، «روح ارسطویی و افلاطونی و فلسفی یونانی نیست». بنابر این دومین اصل مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال این است که: «همه وجود دارای حیات می‌باشند و حیات یک امر نوزمات و سیال است». لذا به همین دلیل در این متافیزیک، «حتی ماده مرده، دارای درجه‌ای از حیات می‌باشد» - خداوند کسی است که هستی را در پروسس زمانی آفرید نه خارج از زمان.

سومین مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، رابطه زمان به عنوان یک امر ابژه و واقعی با کل وجود حتی خود خداوند، به صورت یک صفت نه ظرف می‌باشد که البته زمان در وجود و مخلوق، مولود شناوری و حرکت و تکامل کل وجود و خلقت در خداوند می‌باشد. زمان در متافیزیک قرآن یا

تعیین بر خلقت وجود، توسط خداوند، با زمان‌مند بودند همه وجود و خود خداوند، می‌خواهند به تبیین این امر بپردازند که آینده در عرصه خلقت و تکامل وجود، صورتی از پیش مقدر شده نیست، بلکه برعکس آینده برای خداوند باز است؛ و آنچنانکه در عرصه وجود آینده توسط خلقت مستمر خداوند در حال معماری و ساختن می‌باشد، خداوند در عرصه خلقت مستمر خویش آزاد و مختار و صاحب اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای (حتی جبر علم باری) بر او حاکم نیست.

لذا در عرصه انسانی و اجتماعی، بخاطر اینکه انسان جانشین خداوند می‌باشد، مانند خداوند باید آینده اجتماع بشری توسط خودش بسازد؛ و او هم به عنوان جانشین خداوند، در ساختن خود و جامعه و تاریخ آزاد و مختار و با اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای بر او حکومت نمی‌کند.

رابطه «زمان‌مندی خداوند با همه وجود» به علت اینکه همه وجود در خداوند قرار دارند، در نتیجه خداوند، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است، و هم باطن (زیرا اگر بپذیریم که همه هستی در خداوند است و خداوند عامل حیات و حرکت همه هستی است و زمان طبیعی و فلسفی مشروب از حرکت و حیات و تکامل وجود می‌باشد، این همه باعث می‌گردد که خداوند در چنین جایگاهی هم اول باشد هم آخر باشد هم ظاهر باشد و هم باطن). ▶

ادامه دارد

متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال - برعکس زمان در متافیزیک کانت -، «یک امر واقعی می‌باشد نه به صورت تصور فاهمه ذهنی کانتی»، زمان در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «اگرچه یک امر واقعی است، اما مانند یک ظرف یا رودخانه‌ای نیست که تمام وجود در آن قرار داشته باشند، بلکه بالعکس، زمان در این متافیزیک صفتی است که از حرکت خلاقانه و تکامل‌مند وجود حاصل می‌شود.»

لذا در این رابطه است که «در این متافیزیک، نه تنها همه وجود زمان‌مند هستند، حتی خود خداوند زمان‌مند می‌باشد؛ اما تفاوت زمان‌مندی خداوند، با زمان‌مندی همه وجود این است که «خداوند در عرصه زمان - توسط کل یوم هو فی‌شان - سوره الرحمن آیه ۲۹ - دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بی‌کار و بازنشسته، به صورت ناظر بیرون از وجود نیست. بلکه خدای متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و اقبال، خدای فاعل، خدای خالق دائماً در حال خلق جدید است.»

بنابراین، در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «بدون شناخت زمان، امکان شناخت و فهم این متافیزیک وجود ندارد؛ و به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام و اقبال این همه بر پدیده «زمان طبیعی، نه زمان ریاضی انشئتینی تکیه و تاکید دارند». البته منهای این خاصیت زمان طبیعی یا زمان فلسفی، در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، علت دیگری که باعث شده است تا این همه بر موضوع زمان طبیعی و زمان فلسفی تکیه بشود، این است که قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، «ضمن رد جبر و تقدیر از پیش

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

«خدای اقبال».

«خدای شریعتی»

علی‌الاحوال، خدای اقبال هم با خدای عدم مطلق مولوی و هم با خدای موجود اسپینوزا و هم با خدای حلولی هگل متفاوت است. چراکه خدای اسپینوزا همین جهان می‌باشد نه چیزی بیشتر از آن، در صورتی که خدای اقبال همین جهان نیست، چرا که اقبال به سان اسپینوزا، به جهان همچون چیز ایستایی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد نمی‌نگردد، بلکه برعکس جهان از نگاه اقبال ساختمانی از فعالیت خلاق و پیوسته است و در عرصه همین فعالیت خلاق و پیوسته است که اقبال به تبیین زمان فلسفی می‌پردازد و اختیار خداوند و انسان از نظر اقبال معلول همین تعمیم زمان فلسفی و حقیقی بر خداوند و انسان می‌باشد.

به همین دلیل زمان فلسفی و حقیقی اقبال با زمان کانتی یکی نیست، چرا زمان کانتی مولود ذهن انسان است که به صورت فطری صاحب آن می‌باشد. زمان فلسفی و حقیقی مورد اعتقاد اقبال برعکس زمان مورد اعتقاد کانت، «عبارت است از زمانی که معلول پیوند ارگانیکی و ساختمانی کل وجود خلاق می‌باشد» و به همین دلیل اقبال، علاوه بر اینکه معتقد بود که بر خداوند هم زمان می‌گذرد و علاوه بر اینکه معتقد بود که تنها در عرصه زمان است که ما می‌توانیم به تبیین اختیار انسان و خداوند بپردازیم، برای بازسازی علم کلام از طریق بازفهمی همین زمان فلسفی و زمان حقیقی شروع کرد؛ و از این طریق بود، که اقبال به جایگاه فلسفی نیایش و دعا و صلوات و روزه و غیره دست پیدا کرد.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالی‌ترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیروی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن، حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. نیایش با تلقین به نفس متفاوت می‌باشد چراکه تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. تلقین به نفس با نیایش که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد متفاوت است. نیایش همچون عاملی نظری است که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است تا طبیعت را مشاهده کنیم. نیایش مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد و به این وسیله ادراک درونی ما را برای رویت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند. حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد همچون عارفی است که در عرصه

نیایش خواستار دست یافتن به خود حقیقت است؛ و به این ترتیب است که نیایش باعث می‌شود که بر قدرت انسان بر طبیعت بیافزاید و با آن رویت کل بی‌پایان وجود ممکن شود. بدون نیایش بدون قدرت می‌تواند تعالی اخلاق در فرد را ایجاد کند اما نمی‌تواند یک تمدن و یک فرهنگ پایه‌دار بسازد آنچنانکه قدرت بدون نیایش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی بشود. برای گسترش و ترقی انسان لازم است که هم قدرت و هم بینش پا به پای هم با یکدیگر ترکیب گردد و نیایش می‌تواند به این مهم بپردازد لذا غرض نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح همه نیایش‌های واقعی اجتماعی است. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود، باید گفت که هنوز یکی از اسرار است. نیایش، خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان. نیایش، فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به وسیله آن من جوینده، در همان لحظه که نسی خودی خویش را می‌کند، به اثبات وجود خویش می‌رسد. و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان اکتشاف می‌کند. شکل عبادت در اسلام که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت کامل دارد، نماینده نسی و اثبات هر دو هست. قرآن با توجه به این امر که از تجربه نوع بشر حاصل شده، معتقد است که نیایش به عنوان عملی درونی به صورت‌های گوناگونی تجلی خارجی پیدا می‌کند. نیایش نباید سبب اختلاف و نزاع بشود. اینکه روی خود را به کدام سو کنیم، نسبت به روح

نیایش از نظر قرآن جنبه اساسی ندارد. اما نباید از این امر مهم غافل بمانیم که وضع بدن خود عامل مؤثری در تعیین وضع فکر و ذهن است. انتخاب جهت واحدی در اسلام برای نماز، برای آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل شود. و شکل کلی نماز و عبادت چنان است که احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت کنندگان برمی‌اندازد و روح تساوی را به جای آن می‌نشانند و تقویت می‌کند. تصور کنید که اگر چنان شود که در زمان ما، برهمنان اشرافمنش جنوب هندوستان روزانه برای نماز شانه به شانه در کنار جُس‌ها در یک صف بایستند. چه انقلاب روحی عظیمی حاصل خواهد شد. توسط نیایش. از یگانگی من جهان‌شمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند. وحدت اساسی نوع بشر حاصل می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها. بنابه گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن. برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سد و بندهائی که میان انسانی و انسان دیگر موجود است، به صورت حقیقی از زندگی پدیدار شود و پایدار بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۵ - س ۱۵ به بعد).

اقبال معتقد است که با یک نگاه کلی عبادت و نیایش و مناسک و دعا در رویکرد قرآن وسیله معرفت و تفکر در هستی است. البته او معتقد است که هدف اسلام و قرآن از نیایش بیش از کسب معرفت و تفکر در هستی و وجود می‌باشد. یعنی «هدف قرآن و اسلام از نیایش، مشاهده عین حقیقت و کلیت وجود است» چراکه اقبال معتقد است که اگر ما فقط هدف عبادات و نیایش و مناسک و دعا را در تفکر به وجود و هستی خلاصه کنیم، این تفکر از راه دیگر غیر از عبادات هم ممکن شدنی است. لذا در این رابطه است که او به عبادت و مناسک و دعا و نیایش، به عنوان تجربه باطنی و تجربه انفسی جهت رونیت و احساس کل وجود می‌نگردد. فراموش نکنیم، که مشکل اقبال در تکامل و شدن و شناخت خداوند، فهم وجود است نه معرفت به موجود.

از نظر او، معرفت به موجود توسط علم بشر شدنی است. اما فهم وجود تنها از طریق اشراق نفسانی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک حاصل می‌شود. یعنی از نگاه اقبال «هدف ما از عبادت اعم از نماز و روزه و حج غیره فهم وجود است نه معرفت به موجود، چراکه تا زمانی که نتوانیم توسط عبادات و مناسک و دعا و نیایش و اشراق نفسانی به تماشای وجود بنشینیم، نمی‌توانیم خدا را فهم کنیم» به عبارت دیگر «تجربه خدا کردن» غیر از «تفسیر خدا کردن» است. چراکه «تفسیر خدا کردن توسط معرفت و وحی نبوی امکان‌پذیر است»، اما «تجربه خدا کردن کاری است که هر فرد انسان باید در بستر نیایش و دعا و مناسک و عبادت از طریق تحول انفسی و اشراق نفسانی و

تجربه باطنی حاصل نماید.»

که حاصل آن می‌شود که علم حقیقی از نظر اقبال با علم تقلیدی متفاوت گردد. زیرا علم حقیقی تنها توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و دعا و مناسک و عبادت و اشراق نفسانی حاصل می‌شود در صورتی که علم تقلیدی به صورت اکتسابی از طریق ذهن دستگیر انسان می‌شود. پس نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها قرار گرفتن در برابر بی‌نهایت نیست که باعث تحول نفسانی فرد بشود بلکه مهم‌تر از آن اینکه، از آنجائیکه در این رویکرد خداوند در عرصه وجود تعریف می‌گردد، نه در چارچوب عدم، به همین دلیل «در عبادت و نیایش پیوند بین وجود و موجود است، نه احساس بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ.» در نتیجه اگر خدای مولوی، خدای شیر و نر خونخواری است که برای ما جز تسلیم رضا در برابر او چاره‌ای نمی‌ماند، خدای اقبال در پیوند وجودی با انسان از رگ‌های گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد به همین دلیل اقبال در تفسیر اناالحق حلاج می‌گوید:

«تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «انا الحق» حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی این گفته وی را به صورت همه خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. ولی نوشته‌های پراکنده او که توسط آقای ماسینیون خاورشناس فرانسوی جمع‌آوری شده و انتشار یافته است شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است. که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود. بنابراین. معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزنده در دریایی بدانند. بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی «من بشری» را در یک شخصیت عمیق‌تر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارف بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خودآگاهی شده است. مدت‌ها پیش از این خلدون ضرورت وجود روشی علمی و مؤثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده ولی هنوز نتوانسته است از اکتشافات سیمای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خودآگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است. نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۱ به بعد).

بنابراین از نظر اقبال در عبادت و نیایش و مناسک و دعا که تجربه باطنی فرد با خداوند می‌باشد این تجربه باطنی به صورت اگزستانسی



یا وجودی تحقق پیدا می‌کند، نه به صورت رویارویی مکانیکی بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ؛ و در همین رابطه است که بر عکس پاسکال که به تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت بزرگ به صورت آفاقی می‌پردازد و خود این بی‌نهایت آفاقی آنچنانکه پاسکال می‌گوید «باعث وحشت انسان می‌شود»، «بی‌نهایت بزرگ اقبال و شریعتی یک بی‌نهایت بزرگ انفسی است، که نه تنها باعث وحشت انسان نمی‌شود - بلکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید -، به نزدیکی استشمام بوی یک گل به انسان نزدیک می‌شود.» بنابراین اگر بگوئیم که از نظر اقبال و شریعتی در فلسفه دعا و نیایش و مناسک و عبادات انسان در عرصه بی‌نهایت وجودی، توسط تجربه باطنی می‌کوشد که از خود خداگونه‌ای بسازد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم لذا در همین رابطه است که شریعتی در تعریف انسان می‌گوید:

«انسان خداگونه‌ای است تبعیدی. جمع ضدین. یک پدیده دیالکتیکی «خدا - شیطان». «روح - جن». اراده آزادی که خود سرنوشتش را می‌سازد. مسئول. متعهد. گیرنده امانت استثنائی خداوند. مسجود همه فرشتگان. جانشین خداوند در زمین. عاصی حتی بر خدا. خورنده میوه ممنوع بینائی. مطرود بهشت و تبعید شده به این کویر طبیعت. با سه چهره عشق (حوا)، عقل (شیطان) و عصیان (میوه ممنوع) و مأمور تا در تبعید گاه خویش طبیعت بهشتی انسانی بیافریند و در نبرد دائمی خویش از جن تا خدا. به معراج رود و این حیوان رسوبی جنی. خلق و خوی خدا گیرد» (م - آثار ۱۶ - ص ۶۴).

در همین رابطه است که اقبال، «فلسفه عبادت و دعا و نیایش و مناسک در ادیان ابراهیمی را برای تغییر رابطه انسان با خداوند از صورت تماشاگری یکطرفه به رابطه بازی‌گرانه دو طرفه می‌داند»؛ و می‌گوید: ادیان ابراهیمی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک می‌خواهند به انسان‌های پیرو خود آموزش دهند که در عرصه رابطه انسان با خدا تنها توسط یک رابطه دو طرفه و دیالکتیکی بین انسان و خداوند است که ایمان به خداوند می‌تواند فونکسیون تغییر در انسان داشته باشد و گرنه در چارچوب خدای بیرون از وجود فلسفه یونانی‌زده مسلمانان این خدا به علت اینکه رابطه یکطرفه با انسان دارد، نمی‌تواند باعث تغییر در انسان بشود. حاصل اینکه فلسفه نیایش برای ایجاد تغییر و تحول در انسان است. یعنی فلسفه و علم نمی‌تواند عامل تغییر در انسان بشود. تغییر در انسان در چارچوب تجربه باطنی توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها دستاورد ادیان ابراهیمی می‌باشد؛ و در این رابطه است که اقبال در پایان فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی - ص ۷۳ - س ۱۵ می‌گوید:

«دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است. و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری

برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه درمی‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه نظریه است اما دین تجربه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند. فلسفه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات و نیایش و دعا و عبادت توصیف کرده است. صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد.»

معلم کبیرمان شریعتی در مجموعه آثار جلد ۸ - ص ۹۹ و ۸۰ در باب دعا و نیایش و عبادت و مناسک می‌گوید:

«نیایش کردن جلی عشق ورزیدن و احساس کردن و دوست داشتن است. نیایش و دعا و عبادت راهی برای شناختن است. همچنین راهی برای ایمان آوردن است. دعا و نیایش و عبادت. عبارت است از جلی روحی که مانند آن را رآلیسم بد پست و واقعیت‌گرایی موجود سطحی نمی‌خواهد در چارچوب ابتذال و در حصر آنچه هست بماند و از ابتذال آنچه موجود است می‌هراسد. و از نیازهای مادی و آنچه در دسترس او هست نیازی فراتر دارد و کوششی برای رسیدن به بالاتر و برآوردن نیازهای متعالی‌تر دارد و به بیگانگی و تنهایی در غربت جهان و کمبود زندگی مادی رسیده اما. همچون تنهایی روح امروز اروپائی. به عبث و پوچی مطلق در عالم معتقد نیست و این نیاز و اضطراب و کششش در او. مربوط و منسوب به یک روح تنها نیست. منسوب به روح عاشق است. به روح جدا مانده. دور افتاده. بریده. دعا کردن یعنی خواستن و تکرار خواست‌ها و نیازها. همچون شعار است. همچون تلقین اصول اعتقادی است. و همچون با تازبانه نیایش زنده نگهداشتن درخواست‌ها و ایده‌آل‌های مقدس انسانی است. برای اینکه روح در بند عینیت مادی پست و روزمرگی و ابتذال نماند. نیایش تنها خواستن مایحتاج زندگی‌ایی که هست. نمی‌باشد. بلکه نیایش متعالی. خواستن نیازهای بالاتر از «زندگی هست». است. چه کسی نیایش می‌کند؟ چه کسی با شدت و عشق و اضطراب و هراسان می‌خواهد؟ کسی که فاصله میان آنچه هست با آنچه باید باشد در او زیاد است. چنین کسی مضطرب است. و چنین کسی دائماً خواهنده و مشتاق و نیازمند و تشنه است و چنین کسی نیایش می‌کند.»

ادامه دارد

«اسلام تغییرساز» - «اسلام تفسیرگرا»

ماحصل:

«لا»ی ضد سلطنت باقی مانده‌اند؛ و به علت اینکه نتوانسته‌اند توسط سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم معرفتی و سوسیالیسم اجتماعی به سوسیالیسم صرف اقتصادی خود هویت «الا: ببخشند، همین فقدان فرایند «الا» و محصور شدن به فرایند «لا» باعث گردیده تا سوسیالیسم دولتی معلول انقلاب اکتبر روسیه گرفتار انحطاط و زوال بشود.

۸ - اقبال در راستای پروژه اصلاح‌گرانه خود معتقد به دو مؤلفه اصلاح نظری و اصلاح عملی جهت نجات از انحطاط بود، به این ترتیب که آنچنانکه اقبال «بنیانگذار اسلام بازسازی شده در عرصه پروژه اصلاح نظری خود بود»، در عرصه عملی «اقبال از بنیانگذاران کشور پاکستان می‌باشد.»

۹ - اقبال به علت اینکه به لحاظ تاریخی هم زمان با الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ توسط متفقین اعم از روسیه و فرانسه و انگلیس بود، لذا در راستای «حرکت اصلاح‌طلبانه عملی خود، جهت جایگزینی خلافت متلاشی شده عثمانی معتقد به تکوین کشور مستقل اسلامی بود، البته پایه نظری پروژه اقبال در این رابطه بر مبنای سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم اجتماعی و سوسیالیسم معرفتی قرار داشت.»

۱۰ - هر چند در عرصه اصلاح عملی «اقبال پروژه خود را در ادامه پروژه اصلاح‌گرایانه سیدجمال تعریف و تبیین می‌کرد ولی از آنجائیکه اقبال معتقد بود که به علت اینکه

۱ - از نظر اقبال هم اشاعره و هم معتزله که سرسلسله جنبان رویکرد کلامی مسلمانان از اواخر قرن اول هجری بوده‌اند، مولود فلسفه ارداتی یونانی بودند؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی اشاعره و معتزله به ناخواسته یا آگاهانه به دامن فلسفه یونانی افتاده بودند.

۲ - اقبال در رویکرد خود «به اسلام تغییرساز اجتماعی، ضد تصوف جبرگرای حافظی یا عرفان شیرازی بوده است.»

۳ - اقبال معتقد است که برای دستیابی «به اسلام تغییرساز اجتماعی، باید بین ابدیت و تغییر پیوند تطبیقی ایجاد کنیم.»

۴ - اقبال در اندیشه خود، در خصوص آسیب‌شناسی جوامع مسلمین در هزار ساله گذشته، برعکس این خلدون که تنها بر یک انحطاط جامعه‌شناسی و تمدنی به نام زوال عصبیت تکیه می‌کند» بر سه انحطاط:

الف - فقهی.

ب - فرهنگی.

ج - سیاسی، مسلمانان تکیه دارد. از نظر اقبال سه انحطاط فقهی و سیاسی و فرهنگی مسلمین تنها در چارچوب بازسازی اسلام تغییرساز اجتماعی و استحاله اسلام تفسیرگرای فقهی و فلسفی یونانی‌زده و صوفیانه هند شرقی ممکن می‌باشد.

۵ - اقبال در راستای بازسازی فکر دینی در اسلام تغییرساز اجتماعی قرآن، در کتاب بازسازی فکر دینی و دیوان و نامه‌های خود همزمان «سه انحطاط فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و انحطاط صوفیانه بودازده هند شرقی و انحطاط فقیهانه توراتزده حوزه‌های فقهاتی به چالش می‌کشد.»

۶ - اقبال نظریه «فنا فی الله» عرفای بودازده مسلمان در رابطه انحطاط صوفیانه مسلمین به عنوان عامل نفی‌کننده اختیار و آزادی در انسان و مسلمانان تبیین می‌نماید و معتقد است که در اندیشه صوفیانه عرفای مسلمان توسط نظریه «فنا فی الله»، انسان را در زیر گام‌های سنگین خداوندان صوفیان مسلمان له می‌شود.

۷ - اقبال در نقد سوسیالیسم دولتی زائیده انقلاب اکتبر روسیه معتقد بود که «سوسیالیسم دولتی انقلاب اکتبر در قرن بیستم در مرحله «لا»ی ضد فئودالیسم و «لا»ی ضد کلیسا و

پروژه اصلاح‌گرایانه عملی سیدجمال بر پروژه اصلاح‌گرایانه نظری بازسازی اسلام قرار نداشت، همین امر باعث بن‌بست و شکست پروژه اصلاح عملی سیدجمال گردید.»

۱۱ - اقبال در عرصه اصلاح نظری، خود را ادامه دهنده راه شاه ولی دهلوی اعلام می‌دانست اما در فرایند اصلاح عملی حرکت خود در ادامه حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی تعریف می‌کرد و در همین رابطه است که در کتاب بازسازی فکر دینی اعلام می‌کند که شاه ولی الله دهلوی نخستین نظریه‌پرداز مسلمانی بود که شعار بازسازی همه جانبه همه بنای اسلام را مطرح کرد.

۱۲ - حرکت اصلاح‌طلبانه دو مؤلفه‌ای عملی و نظری اقبال مولود فهم انحطاط سه مؤلفه‌ای فقهی و سیاسی و فرهنگی اقبال می‌باشد؛ به عبارت دیگر کلید واژه فهم حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اقبال در فهم انحطاط سه مؤلفه‌ای فقهی و سیاسی و فرهنگی او نهفته است نه بالعکس؛ یعنی تا زمانیکه ما به فهم تئوریک انحطاط مسلمین از نگاه و عینک اقبال دست پیدا نکنیم، امکان فهم تئوریک اصلاح دو مؤلفه‌ای نظری و عملی اقبال برای ما وجود ندارد.

۱۳ - علت اینکه اقبال هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی از بعد از الغای خلافت عثمانی و از بعد از بن‌بست و شکست سیدجمال، شعار بازسازی مطرح کرد این بود که اعتقاد داشت که «هم بنای نظری مسلمانان که همان اسلام تفسیرگرا می‌باشد و هم بنای عملی که همان امپراطوری عثمانی می‌باشد ویران شده است»، لذا از نظر اقبال وظیفه ما در این شرایط بازسازی بر روی این ویرانه‌های نظری و عملی می‌باشد در این رابطه است که اقبال اصلاً به «پروژه احیاء‌گرایانه در عرصه نظری و عملی اعتقادی نداشت» و آن‌ها را آفتابه خرج لحیم کردن می‌دانست.

۱۴ - اقبال در پروژه اصلاح‌گرایانه دو مؤلفه عملی و نظری خود، توسط شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام»، معتقد به تقدم اصلاح نظری بر اصلاح عملی است.

۱۵ - اقبال در عرصه پروژه نجات از انحطاط فقه‌ای و فقهی مسلمین برعکس غزالی که به پروژه جایگزینی اخلاق در احیاء العلوم تکیه می‌کرد و برعکس ابن خلدون که در «مقدمه تاریخ» خود، بر سکولار کردن سیاست و علم تکیه می‌کرد، معتقد است که رمز بازسازی فقه در حوزه فقه‌ای بازسازی در کلام دینی می‌باشد؛ لذا در این رابطه بود که اقبال «اجتهاد در اصول» در عرصه کلام، جهت بازسازی فقه حوزه‌های فقه‌ای مقدم بر «اجتهاد در فروع فقهی» می‌دانست و در

همین رابطه او هر گونه «اجتهاد در فروع فقهی» قبل از «اجتهاد در اصول کلامی»، آب در هاون کوبیدن می‌دانست.

۱۶ - اقبال در ریشه‌یابی علت انحطاط فلسفی مسلمین بارها هم در کتاب بازسازی فکر دینی خود و هم در دیوان خود و هم در ۱۳۰۰ نامه‌ای که از او باقی مانده است اعلام می‌کند که «اساساً رویکرد قرآن ضد رویکرد فلاسفه یونانی و در رأس آن‌ها فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطونی می‌باشد.»

۱۷ - اقبال معتقد است که بزرگترین ضربه‌ای که اندیشه ارسطویی و افلاطونی بر مسلمین وارد کرده است، دور کردن معرفت‌گرایی مسلمین از مطالعه جزئیات در هزار سال گذشته است که داوری او در این رابطه این است که، قرآن با تکیه بر تاریخ و طبیعت در کنار تجربه باطنی به عنوان منابع شناخت امر به مطالعه جزئیات جهت کسب معرفت و شناخت می‌کند. در صورتی که در «رویکرد ارسطویی و افلاطونی معرفت و شناخت، تنها در چارچوب ذهنی کلیات حاصل می‌شود.» لذا در همین رابطه است که اقبال معتقد است که به میزانی که مسلمانان بتوانند به معرفت‌شناسی قرآن روی آورند، می‌توانند از معرفت‌شناسی ارسطویی و افلاطونی فاصله بگیرند، در نتیجه می‌توانند از انحطاط فلسفی فاصله بگیرند.

۱۸ - اقبال معتقد است که سرانجام کلام معتزله و اشاعره گرفتار شدن در فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی است.

۱۹ - اقبال حتی اندیشه امام محمد غزالی هم که در ظاهر ادعای ضد یونانی داشت، گرفتار فلسفه ارسطویی و افلاطونی می‌داند.

۲۰ - هر چند در عرصه معرفت‌شناسی اقبال بر سه تجربه حسی و دینی و تاریخی تکیه دارد، ولی به علت اینکه در آرایش این تجربه‌ها بر تجربه حسی تکیه اصلی می‌کند، کتاب بازسازی فکر دینی با فصل معرفت و تجربه دینی آغاز می‌کند، که در این فصل تلاش اقبال دعوت از مسلمانان جهت توجه به طبیعت و معرفت حسی و جزئی می‌باشد.»

۲۱ - تکیه اقبال در چارچوب تبیین فلسفی زمان و تکامل در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان «تصور خدا و معنی نیایش تبیین حرکت و تکامل در وجود» و حتی خود خداوند جهت تبیین مبانی فلسفی اسلام تغییرساز و نفی اسلام تفسیرگرا می‌باشد.

۲۲ - از نظر اقبال «زمان به لحاظ فلسفی چیزی جز همان حرکت و تکامل نیست.»

۲۳ - اقبال در نقد تصوف مسلمانان و تبیین انحطاط صوفیانه معتقد است که ریشه انحطاط صوفیانه در نفی انسان توسط نظریه «فناء فی

الله» می‌باشد. لذا از آنجائیکه از نظر اقبال «قرآن و اسلام تغییرساز پیامبر، انسان ارزش‌محور می‌باشد، در نتیجه در این رابطه است که اقبال معتقد است که تا زمانیکه نتوانیم به مقابله نظری با تصوف جامعه‌ستیز و اختیارستیز و دنیاگریز و فردگرا مقابله کنیم، امکان رهایی از انحطاط صوفیانه برای مسلمین وجود ندارد.»

۲۴ - اقبال در تبیین مبانی اسلام تغییرگرا با تکیه بر آیه ۱۱ سوره رعد: «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» می‌گوید: «قرآن می‌فرماید «حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا (کسر حرفی) مَا بِأَنْفُسِهِمْ» نمی‌گوید، «حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا (به فتح حرفی) مَا بِأَنْفُسِهِمْ» اگر چنین می‌گفت معنایش این بود: خداوند اوضاع و احوالی را که برای مردمی وجود دارد، چه خوب و چه بد، عوض نمی‌کند مگر آن وقت که اوضاع و احوالی که مربوط به خودشان است یعنی مربوط به روح و اخلاق و خصوصیات که در دست و عملشان است عوض شود. نه برعکس این قرآن می‌فرماید: «يَغَيِّرُوا» (با کسری) یعنی تا خودشان به ابتکار و دست خود و استقلال فکری خویش اقدام نکنند، وضعیتشان عوض نمی‌شود. پس اگر ملت دیگری بیاید و بخواهد به قهر و جبر، اوضاع و احوال مردمی را عوض کند، مادامی که خود آن مردم تصمیم نگرفته‌اند، مادامی که خود آن مردم ابتکار به خرج نداده‌اند، مادامی که خود آن مردم استقلال فکری پیدا نکرده‌اند، وضع آنها به سامان نمی‌رسد.» بنابراین از نظر اقبال هر وقت ملتی رسید به جایی که خودش برای خودش تصمیم گرفت و خودش راه خود را انتخاب کرد و خودش در کار خود ابتکار به خرج داد، می‌تواند انتظار رحمت و تائید الهی را داشته باشد.

۲۵ - اقبال معتقد است که «بنا کردن یک تمدن بر تئوری محض از محالات است»؛ لذا در این رابطه است که او در پروژه بازسازی خود اصلاح عملی در کنار اصلاح نظری قرار می‌دهد؛ و در عرصه معرفت‌شناسی تجربه حسی را در کنار تجربه دینی و تجربه تاریخی قرار می‌دهد و در عرصه رویکرد سیاسی و علمی خود مردم را در کنار طبیعت قرار می‌دهد.

۲۶ - اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان جهت تبیین مبانی فلسفی اسلام تغییرساز خود در چارچوب عمل نیایش در اسلام در رد نظریه کانت - دکارت - پوپر که انسان را تنها در این جهان توسط مطلق کردن ذهن او تماشاکر می‌دانند و هیچ نقش بازی‌گرانه عملی و اجتماعی برای انسان قائل نیستند، اقبال معتقد است که نیایش در اسلام عرصه و بستری است که انسان تماشاکری صرف را در این جهان رها می‌کند و تمرین بازی‌گری همراه با تماشاکری با

او تمرین می‌کند.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت. به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالی‌ترین صورت خود بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیکتر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر. ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ امری سری و معمائی وجود ندارد. نیایش به عنوان وسیله اشراق نفسانی. عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - ص ۱۰۵ - ۱۰۶).

۲۷ - در عرصه معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی تمام تلاش اقبال بر این است تا بین تجربه دینی و تجربه بیرونی یا حسی انسان پیوند ایجاد کند، البته اولویت اقبال بر تقدم تجربه حسی بر تجربه دینی قرار دارد. آنچنانکه در عرصه بازسازی نظری اسلام تطبیقی، اقبال معتقد به پیوند بین ابدیت و تغییر است. البته در این رابطه هم اقبال، جهت انجام رویکرد تطبیقی خود معتقد به تقدم ابدیت بر تغییر است.

۲۸ - اقبال اصلی‌ترین راه جهت نجات مسلمین از انحطاط فرهنگی، «رهائی فرهنگ مسلمانان از متافیزیک یونان می‌داند.»

۲۹ - اقبال جهت «تبیین ارزش‌محوری انسان، در اسلام تغییرساز قرآن می‌گوید برعکس موسولینی که می‌گوید برای اینکه «نان داشته باشی باید آهن آهن داشته باشی»، من می‌گویم «برای اینکه نان داشته باشی باید آهن باشی نه آهن داشته باشی.»

۳۰ - اقبال در عرصه تبیین دینامیزم اسلام تطبیقی، «اصل اجتهاد در اصول و فروع» را به عنوان موتور حرکت اسلام تغییرساز می‌داند. ▶

پایان

«خدای نو» برای معماری،

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

۲ - رابطه انسان‌ها با خودشان که توسط نفی بت‌های درونی و برونی مورد اعتقادشان تغییر کرد.

۳ - رابطه انسان‌ها با انسان‌های دیگر، که توسط نفی استبداد سیاسی و نفی استثمار اقتصادی عوض شد.

به همین دلیل هجرت و جهاد و مبارزه نظامی و نفسانی و اجتماعی و سیاسی در نوک پیکان مسئولیت مسلمانان صدر اسلام در مرحله تکوین و استقرار قرار گرفت.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مولوی

راه جدیدی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر ایجاد کرد - آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در کتاب دوران‌ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود مطرح می‌کند - در عرصه اپیستمولوژی جدید قرآن، با طرح «تاریخ و طبیعت و باطن و دورن» به عنوان منابع جدید معرفت، در کنار تک منبع قبلی وحی قرار داد؛ و به این ترتیب آنچنانکه اقبال می‌گوید، پیامبر اسلام توسط تکثر منابع معرفتی توانست راه جدیدی در عرصه کسب معرفت بشر ایجاد کند که به وسیله آن، با تکیه بر عقلانیت نظری و عملی انسان‌ها و تأیید مدرکات حسی در کنار دیگر مدارکات انسانی، شرایط جهت تولد عقل برهان استقرائی در انسان - آنچنانکه اقبال

بی‌شک پیامبر اسلام جهت تاسیس و استقرار و تثبیت اسلام تغییرگرایی مورد ادعای خود، کوشید تا توسط «تفسیری نو از خدای جهان، تعریفی نو، از سه رابطه بین انسان‌ها با خدا، انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان بکند» و بدین ترتیب بود که او توانست در قرن هفتم میلادی، از جهان قدیم، جهانی نو در چارچوب تغییر سه رابطه، انسان‌ها با خداوند، انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان، بسازد.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ - إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ - به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است و بر انسان‌ها هم رحمان است و هم رحیم - ائتلاف مستحکم و دائمی قریش - یعنی آن ائتلافی که بتواند در سفرهای زمستان و تابستان ثابت و برقرار بماند - در گرو اعتقاد به خدای واحد این کعبه است - همان اعتقادی که باعث می‌شود تا شما هم از استثمار یکدیگر نجات پیدا کنید - و هم از استبداد سیاسی حکومت‌ها در امان بمانید» (سوره قریش).

در این سوره مکی پیامبر اسلام.

اولا مبنای ائتلاف پایدار و مستحکم بین قبائل عربستان، (که از نظر ابن خلدون، این ائتلاف به سان معجزه‌ای در کنار معجزه قرآن بوده است) در گرو اعتقاد به خدای کعبه یا خدائی که او توسط تجربه باطنی خود در فاز حرائی به صورت «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» توانست فهم کند، می‌داند.

ثانیا با عنایت به اینکه قبل از پیامبر اسلام، قریش و قبائل مکه به خدا یا خدایان اعتقاد داشتند و هیچکدام از قبائل منکر خداوند به عنوان خالق آسمان و زمین نبودند و تنها اشکال آن‌ها در پرستش خداوند و تفسیر از خداوند بود که آن‌ها به صورت بت‌های زمینی که نمایندگان خداوندان زمین اعم صاحبان زر و زور و تزویر بودند، پرستش و عبادت می‌کردند. به همین دلیل پیامبر اسلام با تفسیر نو از خدای واحد خالق هستی، علاوه بر اینکه عبودیت بت‌پرستانه آن‌ها را به چالش کشید، روابط اجتماعی و روابط اقتصادی و روابط سیاسی گذشته آن‌ها را هم توسط تفسیر جدید خودش از خداوند نفی کرد و در همین کانتکس است که، در سوره قریش پیامبر اسلام در چارچوب تفسیر نو از خدای کعبه، سه رابطه قریش و انسان‌ها را هم زمان به چالش می‌کشد.

۱ - رابطه آن‌ها با خدایشان که توسط اعتقاد به خدای کعبه تغییر کرد.

می‌گوید - فراهم گردید.

پرداخت. پیامبر اسلام توسط اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها از «خداوند و آخرت و جهان و انسان و جامعه و تاریخ و انسان و تبیین دستگاه انسان محور اسلام» شرایط جهت شورانیدن عقول توده‌ها و شورانیدن توده‌ها بر علیه دستگاه‌های قدرت حاکم فراهم کرد.

علی ایحال، هدف بعثت انبیاء و در راس آن‌ها هدف بعثت پیامبر اسلام شورانیدن وجود و ماهیت توده‌ها بر علیه قاسطین جهت ایجاد نظام قسط توسط مقسطین در جامعه بشری می‌باشد. ماهیت جامعه همانی است که امام علی در خطبه یک نهج البلاغه - صبحی الصالح - ص ۴۳ - س ۱۰ در باب آن می‌فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالنَّبِيْلِغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَقْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَ مَهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ...» خداوند پیامبران را مبعوث کرد تا مردم را به ادای پیمانی که با پروردگارشان بسته بودند و ادار نمایند و نعمت‌های فراموش شده را به یادشان بیاورد و عقول توده‌ها را بر آشوبانند و آن‌ها را بارور سازند و آیات هستی را به آنان بنمایانند. «البته شورانیدن وجود جامعه همانی است که در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده است.

علیهذا، به موازات شروع دوران ختم نبوت از بعد از وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری، اسلام تغییرگرا و انسان محور و جامعه‌ساز پیامبر اسلام در چهارچوب اسلام کلامی اشاعره و معتزله و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام صوفیانه هند شرقی، از گردونه اسلام تغییرساز نهج‌البلاغه و کربلای حسین خارج شد و وارد گردونه اسلام تفسیرگرای فلسفی و کلامی و صوفیانه و فقیهانه شد. اما فاجعه انحراف اسلام تغییرگرا به اسلام تفسیرگرا، در کانتکس اسلام تاریخی، تنها به همین انحراف خلاصه نشد، چراکه در ادامه این انحراف بود که اسلام اجتماعی و جامعه‌ساز یا به سمت اسلام قدرت‌گرای تکلیفی و حکومتی و فقهاتی جهت گرفت و یا به سمت اسلام فردگرای جامعه گریز و دنیاسنیز سمت گیری کرد و از اینجا بود که با تولد اسلام فردی و اسلام حکومتی فقهاتی، اسلام اجتماعی و اسلام سیاسی و اسلام جامعه‌ساز قدرت‌سنیز به فراموش خانه تاریخ رفت.

لذا در همین رابطه اسلام جامعه‌ساز و اسلام سیاسی که در دیسکورس مدرن معلم کبیرمان شریعتی تحت عنوان اسلام ایدئولوژیک مطرح شده است، برای اولین بار پس از هزار سال شریعتی در ادامه راه اقبال کوشید تا به بازسازی اسلام تغییرساز اجتماعی بپردازد. در نتیجه، در این رابطه بود که در دهه ۶۰ طرفداران اسلام صوفیانه فردی و

لذا با تولد عقل برهانی استقرانی بشر در دوران پیامبر اسلام بود که شرایط جهت «ختم نبوت پیامبران ابراهیمی فراهم گردید» و در چارچوب «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» آنچنانکه اقبال می‌گوید، «بسترها جهت آزادی انسان‌ها از شر استبداد سیاسی، استثمار اقتصادی، استثمار فرهنگی و مذهبی فراهم گردید.» بنابراین راه جدیدی که پیامبر اسلام توانست در تاریخ بشر ایجاد نماید، «بسترسازی سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جهت استمرار حیات تاریخی بشر در مرحله ختم نبوت و غیبت انبیاء الهی است.» آنچنانکه اقبال در این رابطه می‌گوید، «راهی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر آغاز کرد، راه استقلال و آزادی انسان، در فرایند ختم نبوت انبیاء الهی می‌باشد» هدف بعثت انبیاء ابراهیمی و در راس آن‌ها بعثت پیامبر اسلام - آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید توسط قرآن و خود پیامبر اسلام تبیین گردیده است - شورانیدن عملی و نظری توده‌ها بر علیه نظام‌های استبدادگرایانه و استثمارگرایانه و استثمارگرانه و استعبادگرایانه حاکم بر خود توسط نظام‌های مبتنی بر قسط در چارچوب توزیع عادلانه قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی است.

بنابراین اگر قرآن ۹۵٪ آیات فرایند مکی‌اش در باب آخرت و قیامت است و تقریباً در ده سال اول بعثت پیامبر اسلام، قرآن هیچ تکیه‌ای روی توحید و آیات توحیدی ندارد و از سال ده بعثت به بعد به خصوص در فرایند مدنی حرکت پیامبر است که «قرآن در آیات خود بر توحید تکیه می‌کند، به خاطر این است که قرآن در آغاز بعثت پیامبر اسلام تلاش می‌کرد تا با تبیین فلسفی مبانی حرکت و دعوت پیامبر اسلام و با تبیین انسان ابدی و انسان کرامتی و انسان خلیفه الهی، انسان محوری بودن دعوت پیامبر اسلام را به نمایش بگذارد تا به آیندگان تاریخ در غیبت انبیاء الهی این پیام را بدهد که اسلام برای انسان است، نه انسان برای اسلام.»

آنچنانکه قبل از پیامبر اسلام، عیسی بن مریم به حواریون خود گفت، «دین برای انسان است، نه انسان برای دین» لذا در چارچوب این دعوت بود، که هدف بعثت پیامبر اسلام و پیامبران ابراهیمی، بسترسازی جهت رهائی انسان‌ها از بند قدرت‌های‌های سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد و در همین رابطه است که گرچه، هم خدا و هم آخرت قبل از پیامبر اسلام توسط انبیاء ابراهیمی و غیر ابراهیمی مطرح شده بود، ولی پیامبر اسلام برای بشریت تفسیر نوین از خدا و آخرت توسط قرآنی نو از جهان و جامعه و تاریخ و انسان، عرضه کرد و به وسیله آن به اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها در این رابطه

اسلام تفسیر‌گرای فلسفی یونانی‌زده فردی و اسلام باطنی‌گری فرید و حسین نصر، حرکتی همه‌جانبه از عبدالکریم سروش تا حسین نصر و داریوش شایگان بر علیه شریعتی تحت عنوان مبارزه با ایدئولوژی کردن اسلام سنتی توسط شریعتی از سر گرفتند. برای آنکه بتوانند با جایگزین کردن اسلام تفسیر‌گرای صوفیانه و فیلسوفانه فردی به جای اسلام جامعه‌سازانه اجتماعی شریعتی، شرایط جهت جاده صاف کردن لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی و اخلاقی در جامعه ایران فراهم کنند.

به همین دلیل در ۴۰ سال گذشته مبارزه با اندیشه شریعتی در نوک پیکان حرکت داریوش شایگان و حسین نصر و عبدالکریم سروش و باند به جا مانده سید احمد فرید قرار گرفته است؛ و باز در این رابطه است که مبارزه ۴۰ ساله عبدالکریم سروش و حسین نصر و داریوش شایگان و باند سید احمد فرید با اندیشه شریعتی تحت عنوان «ایدئولوژی کردن دین سنتی اسلام توسط شریعتی» مبارزه با اسلام اجتماعی و مبارزه با اسلام تغییر‌ساز و مبارزه با اسلام جامعه‌ساز می‌باشد، نه آنچنانکه مرحوم مهندس بازرگان توسط کتاب «خدا و آخرت تنها هدف بعثت انبیاء» دنبال می‌کرد، چراکه، «بازرگان پیر» (در واپسین دوران حیات سیاسی و اجتماعی و حکومتی خود پس از اینکه دریافت، که رژیم مطلقه فقهاتی، هرگز آماده حداقل مشارکت سیاسی با جریان نهضت آزادی نمی‌باشد و خمینی رسماً و علناً در نامه به محتشمی وزیر کشور، نهضت آزادی را منافق و خائن خواند و برای همیشه از دستیابی نهضت آزادی به مشارکت در حکومت مطلقه فقهاتی نا امید کرد) که در برابر خمینی گفته بود که بعد از خدا تنها شما در زمین صاحب ما هستی به یکباره در سال ۱۳۷۰ یعنی دو سال بعد از فوت خمینی، جهت انتقام‌گیری و مبارزه با اسلام فقهاتی یا مبارزه با اسلام حکومتی و مبارزه فکری با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و مبارزه با اسلام قدرت در جامعه ایران و بر خلاف ۵۰ سال گذشته خود، تز اسلام غیر اجتماعی یا اسلام غیر سیاسی در چارچوب تئوری «خدا و آخرت تنها هدف بعثت انبیاء می‌باشد» را در دستور کار خود قرارداد. لازم به ذکر است که اگرچه بازرگان پیر در آغاز، نام کتاب فوق خود را، «خدا و آخرت به عنوان تنها هدف بعثت انبیاء» گذاشت، ولی به علت اینکه غیر از حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش کس دیگری از این کتاب حمایت نکرد و بازرگان در چاپ‌های بعدی این کتاب کلمه «تنها» را برداشت و عنوان «خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء» را گذاشت. البته از این گونه نرمش‌های قهرمانانه، بازرگان قبلاً در سال ۵۶ پس از اعلامیه مشترک او با شیخ مرتضی مطهری بر

علیه شریعتی و پس از اینکه در این اعلامیه مشترک جهت بسترسازی دستیابی به قدرت و حکومت با تبانی با شیخ مرتضی مطهری اعلام کرد که اندیشه شریعتی، دارای اشکالات اصولی می‌باشد، تحت فشار صاحب نظران مذهبی و سیاسی زمان که حتی خود مرحوم یدالله سبحانی هم جزء معترضین بود، بازرگان دست به نرمش قهرمانانه و فرصت‌طلبانه زد و در مصاحبه‌ای اعلام کرد که «من از متن آن آگاهی نداشتم (زهی بی‌شرمی، حاشا و کلا از این همه فرصت‌طلبی، فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)».

علی‌ایحال، از آنجائیکه استراتژی شریعتی مبارزه با اسلام فقهاتی و با اسلام سنتی و با اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و با اسلام صوفیانه هند شرقی در راستای تغییر باور مردم، جهت شورانیدن وجودی و ماهیتی جامعه مسلمان بر علیه اصحاب قدرت که او به صورت زر و زور و تزویر از آن‌ها یاد می‌کرد، بود، بهمین دلیل شریعتی در راستای بازسازی اسلام تغییر‌گرای جامعه‌ساز، به جای رویکرد ذات‌گرایانه فقهی و سنتی و فلسفی و صوفیانه به اسلام، رویکرد تاریخ‌گرایانه انتخاب کرد و در چارچوب این رویکرد تاریخ‌گرایانه بود که شریعتی کوشید تا اسلام تغییر‌گرای و جامعه‌ساز و مسئولیت‌آفرین و انسان‌محور و اجتماعی خود را بر ویرانه‌های اسلام فقهاتی و اسلام فیلسوفانه تفسیر‌گرای یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و آزادی‌ستیز و اختیاریستیز و جامعه‌ستیز و اسلام متکلمانه اشعری‌گری، بنا کند.

به همین دلیل برعکس دین‌شناسی دگماتیسم و انطباقی اسلام فقیهانه و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه، دین‌شناسی شریعتی مانند دین‌شناسی علامه محمد اقبال لاهوری و شاه ولی‌الله دهلوی، یک دین‌شناسی تطبیقی می‌باشد. پروژه شریعتی بازسازی اسلام تطبیقی یا اسلام تغییر‌ساز یا اسلام اجتماعی توسط اسلام ایدئولوژیک اجتهادی و انسان‌محور و تغییر‌ساز و جامعه‌ساز و ضد حکومت و ضد قدرت است. شریعتی معتقد است که مسلمانان تا کنون با عینک فقهی و فلسفی و صوفیانه و متکلمانه اشعری‌گری در چارچوب اسلام تفسیر‌گرا، اسلام اجتماعی و اسلام تغییر‌ساز و اسلام جامعه‌ساز پیامبر اسلام را مسخ و تحریف کرده‌اند، لذا در این رابطه بود که شریعتی «معتقد به بازسازی این اسلام مسخ و تحریف شده دگماتیسم، فقهاتی، ولایتی، شفاعتی، زیارتی، صوفیانه و متکلمانه شد» آنچنانکه قبل از شریعتی، در نیمه اول قرن بیستم، بزرگترین دغدغه فلسفی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام در همین رابطه و در همین چارچوب و کانتکس، تبیین فلسفی اختیار و آزادی و اراده فردی انسان بود، چراکه اقبال از بعد از شکست حرکت



سیدجمال به درستی دریافته بود که از قرن اول هجری به علت حاکمیت کلام اشعری‌گری در اشکال مختلف فلسفی و صوفیانه و عرفانی و فقیهانه و متکلمانه، اراده و آزادی و اختیار مسلمانان به چالش کشیده شده است.

اقبال قبل از معلم کبیرمان شریعتی به درستی دریافته بود که اشعری‌گری که از قرن اول هجری به صورت یک ویروس مخرب و ویرانگر در آمده بود، تمامی بن‌مایه‌های نظری اسلام تفسیرگرا اعم از اسلام متکلمانه، اسلام صوفیانه، اسلام فقیهانه، اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده، اسلام روایتی، اسلام شفاعتی، اسلام ولایتی و اسلام زیارتی توسط این ویروس آلوده جبری‌گرایانه اختیارستیز و دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اراسته‌ستیز کلامی اشعری‌گری آلوده شده است. به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی برای ویروس کشی این دستاورد آلوده هزار ساله، تمامی دستاوردهای فقهی و صوفیانه و عارفانه و فیلسوفانه و متکلمانه مسلمانان را به چالش کشیدند.

نرم‌افراز اقبال و شریعتی جهت این ویروس کشی اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و اسلام متکلمانه و اسلام فلسفه‌زده یونانی، تبیین فلسفی اختیار و اراده و آزادی انسان می‌باشد که در این رابطه، اقبال در فصل سوم کتاب گرانسنگ و دوران ساز بازسازی فکر دینی در اسلام، تلاش می‌کند تا در چارچوب تبیین فلسفی زمان و تعمیم دادن عرصه کنش زمان حتی به خود خداوند، اراده و انتخاب انسان را به عنوان خلیفه الهی، تبیین فلسفی نماید و به همین دلیل، از نگاه علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی وجه مشترک و فونکسیون مشترک اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه هند شرقی و اسلام فقیهانه حوزه‌های فقهاتی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری در هزار سال گذشته، همین به چالش کشیدن اراده و انتخاب و آزادی انسان بوده است.

چراکه جبر اشعری‌گری که از قرن اول هجری مانند یک ویروس به جان اسلام تغییرگرا و جامعه‌ساز و انسان‌محور پیامبر افتاد، این ویروس متکلمانه جبری‌گرایانه با لباس‌های مختلف کلامی، فقهی، فلسفی، صوفیانه، عرفانی، لباس فرهنگی و سنتی و فقهی و عرفانی و فلسفی یونانی و کلامی و روایتی و زیارتی و شفاعتی به تن کرد و در لوای این صورت‌های رنگارنگ فقهی و کلامی و روایتی و فلسفی و عرفانی اسلام تغییرگرا و جامعه‌ساز پیامبر را به چالش کشید. به همین دلیل در رویکرد اقبال و شریعتی، عامل اصلی انحطاط مسلمانان به خصوص از قرن پنجم، همین ظهور کلامی جبرگرائی در اندیشه مسلمانان است. در نتیجه اقبال و در ادامه او شریعتی، بی‌رحمانه‌ترین نقد خود را به اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام کلامی در این رابطه انجام دادند تا آنجا که از نظر اقبال، حافظ و افلاطون به

گوسفندان تشبیه می‌شوند.

راهب دیرینه افلاطون حکیم

از گروه گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت معقول گم

در کهستان وجود افکنده سم

آنچنان افسون نامحسوس خورد

اعتبار از دست و چشم و گوش برد

گفت سر زندگی در مردن است

شمع را صد جلوه از افسردن است

بر تخیل‌های ما فرمان رواست

جام او خواب آور و گیتی ریاست

گوسفندی در لباس آدم است

حکم او بر جان صوفی محکم است

عقل خود را بر سر گردون رساند

عالم اسباب را افسانه خواند

کار او خلیل اجزای حیات

قطع شاخ سر و رعنا ی حیات

فکر افلاطون زبان را سود گفت

حکمت او بود را نابود گفت

فطرتش خوابید و خوابی آفرید

چشم هوش او سرابی آفرید

بسکه از ذوق عمل محروم بود

جان او وارفته‌ی معدوم بود

منکر هنگامه موجود گشت

خالق اعیان نامشهود گشت

راهب ما چاره غیر از رم نداشت

طاقت غوغای این عالم نداشت

دل بسوز شعله‌ی افسرده بست

نقش آن دنیای افیون خورده بست

از نشیمن سوی گردون پر گشود

باز سوی آشیان آمد فرود

در خم گردون خیال او گم است

من ندانم درد یا خشت خم است

قومها از سکر او مسموم گشت

خفت و از ذوق عمل محروم گشت

کلیات اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۲۳ - س ۱۶ ▶

ادامه دارد

«قرآن» در آئین «نهج البلاغه»

«...ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ...» - قرآن هرگز با شما سخن نخواهد گفت - شما قرآن را به سخن گفتن وادار کنید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۸ - ص ۲۲۳ - س ۴).

«...فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ رَاجِعٌ وَ صَامِتٌ...» - قرآن اگرچه امر به معروف و نهی عن المنکر (در عرصه هدایت‌گری) می‌باشد، اما خود صامت گویانی است» (خطبه ۱۸۳ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۶۵ - س ۱۰).

بارزترین مشخصه قرآن در رویکرد امام علی (در فهم قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام) در نهج البلاغه، آنچنانکه به وضوح در عبارات فوق (از نهج البلاغه امام علی) قابل فهم می‌باشد این است که، «قرآن به عنوان راهنمای عمل و کتاب هدایت‌گر متقین» (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - قرآن که شکی در آن نیست که وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد، تنها می‌تواند هدایت‌گر متقین باشد» - سوره بقره - آیه ۲) به صورت خودبخودی و بالفعل و فرازمانی و فراتاریخی و فرامکانی نمی‌تواند برای همه مخاطبین، «کتاب هدایت‌گر» باشد؛ و ممکن است همین کتاب هدایت‌گر و راهنمای عمل برای بعضی، حتی گمراه کننده هم باشد:

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۴ - س ۳۷

آنچنانکه برعکس همین قرآن برای بعضی دیگر می‌تواند چیز دیگر باشد؛ و به عنوان کتاب هدایت، مصباح الهدی، جهت شورانیدن عقول توده‌ها («...وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» - تا خاک‌ها را از روی گنجینه‌های عقول توده‌ها بردارد) نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱ - ص ۴۳ - س ۱۲) درآید.

نقش قرآن تا در این عالم نشست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

چون بجان در رفت جان دیگر شود

مثل حق پنهان و هم پیداست این

اندر و تقدیرهای غرب و شرق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

آفریدی شرع و آئینی دگر

از بم و زیر حیات آگه شوی

محفل ما بی می و بی ساقی است

زخمه ما بی‌اثر افتد اگر

ذکر حق از امتان آمد غنی

از زمان و از مکان آمد غنی

ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

این کتابی نیست چیزی دیگر است

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

زنده و پابنده و گویاست این

سرعت اندیشه پیدا کن چو برق

هر چه از حاجت فزون داری بده

اندکی با نور قرآنش نگر

هم رتقدیر حیات آگه شوی

ساز قرآن را نواها باقی است

آسمان دارد هزاران زخمه‌ور

احتیاج روم و شام او را کجاست

حق اگر از پیش ما برداردش

پیش قومی دیگری بگذاردش

از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن

هر زمان جانم بلرزد در بدن

ترسم از روزی که محرومش کنند

آتش خود بر دل دیگر زنند

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری - کلیات

اقبال لاهوری - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س ۱ تا ۱۶

و باز در همین رابطه است که امام علی می‌فرماید:

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ

مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا

عَلَيْهِمْ بِالتَّوْبِغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرْوُهُمْ

آيَاتِ الْمُقَدَّرَةِ...» - خداوند پیامبران را پیاپی به سوی

توده‌ها فرستاد تا با شورانیدن عقول توده‌ها، نعمت

فراموش شده توسط توده‌ها را به یادشان بیاورد؛ و

با دلایل روشن آنها را به سوی آگاهی سوق دهند؛ و

بدین ترتیب وظیفه رسالت خود را نسبت به توده‌ها

به جای آورند» (نهج البلاغه صبحی الصالح -

خطبه شماره یک).

بنابراین یکی از مشخصه‌های بارز قرآن (به عنوان

یک کتاب هدایت‌گر توده‌ها جهت شورانیدن عقول

آنها) از نظر امام علی (معلم اول قرآن پس از رسول

الله، آنچنانکه خود او فرمود: «إِنَّا الْقُرْآنُ نَاطِقٌ -

من قرآن ناطق هستم») این است که «قرآن فی

نفسه صامت است، و هرگز خودبخود و به صورت

یکطرفه با مخاطبش سخن نمی‌گوید». («وَ لَنْ

يَنْطِقَ...») و «وظیفه پیشگامان مسلمان در هر

جامعه ای آن است که در چارچوب شرایط خودویژه

و کنکریات زمانی و مکانی و تاریخی و اجتماعی و

فرهنگی جامعه خود توسط موتور دینامیسم قرآن

یعنی اجتهاد در اصول و فروع کلامی و فقهی و

نظری و عملی این قرآن خاموش و صامت را به

حرف درآورند.» («...ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ...» -

قرآن را به حرف زدن وادار سازید).



به عبارت دیگر رمز حیات دینامیک قرآن به عنوان کتاب راهنمای عمل برای مسلمین (از نگاه امام علی در نهج البلاغه) در این است که قرآن را به حرف زدن درآوریم: «فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ زَاجِرٌ وَ صَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ...» - قرآن اگرچه امر کننده و نهی کننده می‌باشد، اما خود قرآن فی نفسه ساکت گویائی است که حجت خداوند بر مخلوقاتش می‌باشد و خداوند از توده‌ها برای اعتقاد و عمل به این پیمان گرفته است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۳ - ص ۲۶۵ - س ۱۰).

یعنی تا زمانیکه ما نتوانیم قرآن را به حرف زدن وادار سازیم، قرآن نمی‌تواند به عنوان راهنمای عمل هدایت‌گر ما در عرصه پراکسیس اجتماعی و انسانی و تاریخی، جهت به قیام واداشتن توده‌ها بر علیه ظلم و ستم حاکم بر خویش بشود («لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكُتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» - قطعاً و مسلماً، ما پیامبران خود را با دلایل روشن و کتاب و میزان برایان فرستادیم تا آنها توسط شورانیدن عقول توده، مردم را بر علیه نظام ظلم و ستم حاکم بر خویش بر آشوبانند» (سوره حدید - آیه ۲۵).

باری، به این دلیل است که برعکس تورات و انجیل (که به صورت فرازمانی و فراتاریخی و فرامکانی بر موسی و عیسی نازل شده بودند و همین صورت نزول فرازمانی و فراتاریخی آغازین و تکوین آنها باعث گردیده است تا از ظهور و بعثت آنها الی زماننا هذا، هم تورات و هم انجیل صورتی ثابت و فرازمانی و فراتاریخی داشته باشند) اما قرآن از آنجائیکه از بدو تکوین آن (توسط پیامبر اسلام) صورتی تاریخمند، زمان‌مند و مکان‌مند داشته است و در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و تاریخ‌سازانه پیامبر اسلام تکوین پیدا کرده است، همین پراکسیس جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و تاریخ‌سازانه جوهر قرآن، باعث گردیده است تا قرآن از همان آغاز تکوین، دارای دینامیسم درونی بشود؛ و توسط همین دینامیسم درونی قرآن بوده است که از بعد از وفات پیامبر اسلام - در سال ۱۱ هجری - همراه با شروع دوران ختم نبوت و قطع وحی نبوی بر بشریت الی یومنا هذا، مسلمانان توسط سه رویکرد:

۱ - تفسیرگرایانه،

۲ - تأویل‌گرایانه،

۳ - تعبیرگرایانه، کوشیده‌اند تا قرآن صامت را به حرف درآورند.

قابل ذکر است که حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» خود با تاسی از تئوری فنومن و نومن کانتی می‌کوشد که:

اولاً معرفت دینی را از ذات دین جدا سازد.

ثانیاً آنچنانکه کانت می‌گوید «معرفت بشری» را حتی معرفت خود پیامبر اسلام را فقط در چارچوب فنومن‌ها تعریف کند و نومن‌ها یا ذات قرآن و ذات متن و ذات دین غیر قابل شناخت بداند.

ثالثاً «معرفت دینی» حتی اگر توسط خود پیامبر بوسیله وحی نبوی

حاصل شود، یک امر بشری می‌داند.

رابعاً موضوع «صامت بودن متن و قرآن» از نظر او در چارچوب غیر قابل شناخت بودن نومن‌ها یا جوهر متن و جوهر دین قابل تبیین می‌باشد.

خامساً با اینکه او جوهر متن یا اصل متن یا نومن متن و قرآن برای بشر حتی خود پیامبر اسلام غیر قابل شناخت می‌داند، معتقد به تفکیک مکانیکی، ذاتیات و عرضیات در آیات قرآن می‌باشد که با تاسی از اصل تفکیک ابدیت و تغییر علامه محمد اقبال لاهوری، تحت عنوان ذاتیات و عرضیات قرآن، این تفکیک را تعریف می‌نماید، اما هرگز در هیچ جا نمی‌تواند ذاتیات قرآن یا به قول اقبال «ابدیت قرآن» را مشخص سازد. چراکه مانند اقبال و شریعتی معتقد به توحید در مؤلفه‌های مختلف توحید وجودی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی نیست تا توسط آن بتواند مانند اقبال و شریعتی «ذاتیات یا ابدیت آیات قرآن را از عرضیات یا به قول اقبال «تغییر» مشخص نماید.

لذا همین امر باعث گردیده است تا تقریباً در همه جا حسین حاجی فرج دباغ تمامی آیات قرآن را به صورت مستقیم و غیر مستقیم در چارچوب همان «عرضیات» مورد اعتقاد خود تعریف نماید. (برعکس اقبال و شریعتی که تغییر در تفکیک آیات قرآن، در کادر ابدیت آیات قرآن تعریف می‌نمایند) در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا در نهایت آبشخور تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام که از نظر اقبال و شریعتی، تجربه آگزیستانسی معراجی و اسرانی پیامبر اسلام می‌باشد، در شکل روعی‌های رسولانه تعریف نماید و خود قرآن را به صورت خوابنامه پیامبر اسلام تبیین کند؛ و جهت به حرف درآوردن قرآن بر «رویکرد تعبیر خواب» تکیه نماید، نه «تفسیر و تأویل عقلی و علمی زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند قرآن».

ذکر این موضوع در اینجا برای این ضرورت پیدا کرد که هرگز «تئوری و نظریه صامت بودن قرآن از نظر امام علی برای خواننده این متن، تداعی کننده تئوری کانتی نومنی و فنومنی حسین حاجی فرج دباغ نکند». چرا که نظریه صامت بودن قرآن از نظر امام علی: اولاً فقط مشمول «دوران ختم نبوت» یعنی پس از وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری الی الان می‌شود و هرگز امام علی معتقد به صامت بودن قرآن در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام نمی‌باشد.

ثانیاً از نظر امام علی صامت بودن قرآن در دوران ختم نبوت و قطع وحی نبوی بر بشریت، به علت دینامیسم زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند قرآن است. چراکه از نظر امام علی اگر قرآن مانند زمان ۲۳ ساله حیات نبوی خود پیامبر اسلام در دوران ختم نبوت صامت نمی‌شد و گویا می‌بود، این امر باعث نفی دینامیسم قرآن، جهت زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند شدن قرآن، می‌گردید. ▶

ادامه دارد



سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه:

«انسان و خدا»، «انسان و جهان»

«انسان و جامعه و تاریخ»

نماید. دینی که بزرگترین کاری که در تاریخ بشر انجام داده است، «پیوند بین دو تجربه باطنی و تجربه اجتماعی یا دو تجربه معراجی و تجربه اسرایی بشر می‌باشد که تا زمان پیامبر اسلام، این دو مؤلفه به صورت جدا از هم جاری و ساری بودند.»

به این ترتیب که با تبیین پراکسیسی این دو تجربه توسط پیامبر اسلام، «تجربه باطنی یا معراجی» بشر در خدمت تجربه اجتماع‌ساز انسان درآمد. «دینی که به رابطه مکانیکی و جزیره‌ای بین دنیا و آخرت، روح و بدن، دل و دماغ، فرد و اجتماع، ذهن و عین، توسط توحید پایان داد.» دینی که توسط تبیین محوری انسان، به جنگ بی‌پایان گذشته بشر، در خصوص رابطه بین انسان و دین که آیا انسان برای دین است یا دین برای انسان؟ پایان داد. چراکه بین انسان و دین، مانند گذشته خندق ایجاد نکرد، به این ترتیب که انسان را تنها مخاطب و موضوع دین اعلام کرد و «فلسفه دین را ایجاد رابطه چهارگانه بین انسان با خدا و انسان با خودش و انسان با جامعه و انسان با وجود، تعریف کرد.»

دینی که «با قرائت نو خویش از انسان و خدا و جهان و جامعه و تاریخ در چارچوب توحید، به فلسفه خدای مکانیکی ارسطو که به عنوان محرک اولی و علت‌العلل خارج از جهان بود و به خدای نیوتنی که خدای ساعت‌ساز بود و خدای اسپینوزائی که خدای درون و محاط جهان بود، پایان داد.» دینی که با نگاه پراکسیسی در چارچوب دو مؤلفه پراکسیسی عمودی و باطنی و فردی و درونی و معراجی و پراکسیسی افقی و اجتماعی و برونی و اسرایی، توانست به پراکسیسی تاریخی و اسلام تاریخی دست پیدا کند؛ و به همین دلیل در این چارچوب بود که برعکس منطق یونانی که معتقد بودند، «که معرفت ذهنی، خود معرفت می‌زاید» قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام، اصل زایش معرفت از دل پراکسیسی سه

دینی که هم در فرایند تأسیس آن و هم در فرایند استقرار تاریخی‌اش در بستر زمان صورتی اجتماعی و تاریخی داشته است. در نتیجه به این دلیل بوده است که در فرایند تأسیس ۲۳ ساله، این دین توسط پراکسیس ۲۳ ساله اجتماعی تاریخی پیامبر اسلام، گام به گام وحی نبوی پیامبر اسلام وارد تاریخ و زمان شده است و در فرایند استقرار این دین بوده است که «از بعد از وفات پیامبر اسلام، توسط پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با تولد عقل برهان استقرائی بشر، این وحی تاریخی شده و تزریق شده نبوی پیامبر اسلام به زمان و جامعه توانست در بستر تاریخ بشر به صورت دینامیک سیلان پیدا کند.»

به عبارت دیگر، «وحی نبوی پیامبر اسلام توسط دو پراکسیس معراجی و اسرایی پیامبر توانست در دو فرایند ۲۳ ساله تأسیسی و استقرائی در بستر عقل برهان استقرائی و ختم نبوت و ختم ولایت (آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ فکر بازسازی فر دینی می‌گوید) تاریخی بشود.» دینی که برعکس فلسفه فلاسفه و کلام متکلمین و عرفان متصوفه که هدفشان تنها تفسیر جهان بوده است، در راستای تغییر انسان و جامعه و تاریخ بشر تکوین کرده است. دینی که «شان رهائی‌بخش دارد» چراکه علاوه بر اینکه بر کرامت انسانی تاکید می‌ورزد، در چارچوب شعار عدالت‌خواهی و قسط‌طلبی خود، معتقد به نفی استثمار و استبداد و استحمار و استعباد همه انسان‌ها می‌باشد؛ و به همین دلیل «مخاطب این دین همه انسان‌ها در همه اعصار تاریخی می‌باشند که به تغییر و تحول و تکامل و رهائی انسان می‌اندیشند.»

دینی که در چارچوب پیوند توحید نظری و توحید عملی، بین روند و قانون پیوند ایجاد می‌کند؛ و توسط وحی نبوی از روند طبیعی جهان و انسان و جامعه به استنتاج قانونی و تئوریک می‌پردازد. دینی که در چارچوب پراکسیس دو مؤلفه‌ای «باطنی و اجتماعی» یا «معراجی و اسرایی» و مضمون تغییرساز آن، انسان را در صحنه اجتماع و تاریخ از صورت تماشاگر صرف خارج می‌کند و به صورت بازیگر جامعه‌ساز و تاریخ ساز در می‌آورد. و بدین ترتیب، اخلاق تغییرساز داوری را جایگزین اخلاق تفسیرگرایی باورساز گذشته بشر می‌کند.

دینی که هدف بزرگش این است که، در چارچوب تفسیر جهان در عرصه الله، به عنوان ثقل وجود و محیط بر هستی، می‌کوشد تا - آنچنانکه اقبال می‌گوید - تفسیر روحانی و کیفی از وجود و انسان و جامعه و تاریخ را جایگزین تفسیر غیر روحانی و کمی بشر کند. دینی که می‌کوشد تا با تزریق وحی نبوی به جامعه و زمان، همراه با زمینی کردن وحی نبوی و جاری کردن این وحی حرائی در بستر «زمان و جامعه»، شرایط جهت تکوین پلورالیزم اسلام تاریخی فراهم



گانه «کار - مبارزه و عبادت» یا «پراکسیس طبیعی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس باطنی» مطرح کردند.

دینی که تجربه فردی انسان را به سه قسمت «تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه طبیعی» تقسیم کرد؛ و تبیین کرد که در «تجربه طبیعی فرد توسط کار در طبیعت، به صورت دیالکتیکی و پراکسیسی حرکت می‌کند، یعنی، آنچنانکه او طبیعت را توسط کار تغییر می‌دهد، خود کار از زاویه دیگر باعث تغییر انسان می‌شود»؛ و در عرصه «تجربه باطنی فرد توسط پراکسیس درونی بسترساز تغییر در خویش می‌شود»؛ و در «پراکسیس حسی فرد با مطالعه جهان برون به صورت عینی و علمی و آفاقی بستر تغییر انفسی و سوپرژکتیو خود را فراهم می‌کند».

دینی که با جانشین خداوند کردن انسان فی نفسه خود انسان منهای همه چیز را قابل احترام و دارای حقوق می‌داند و در این رابطه حاضر نیست تا این حقوق طبیعی انسان را در پای هیچ تکلیف خارجی ذبح نماید. دینی که در عرصه مبارزه با بت‌پرستی به عنوان هدف اصلی بعثت تمامی انبیاء ابراهیمی، «با تقسیم بت به دو نوع بت درونی یا سوپرژکتیو و بت برونی یا ابرژکتیو، جهاد یا مبارزه بشر در عرصه فردی و اجتماعی در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر قرار می‌دهد.» البته از آنجائیکه این دین در چارچوب شعار «لا اله الا الله»، آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید، مبارزه بشر را، به دو مرحله «نفی‌ائی یا لائی» و مرحله «اثباتی یا الائی» تقسیم می‌کند، همین امر باعث می‌گردد تا مبارزه با بت‌پرستی در این دین در چارچوب دو نوع بت درونی و بت برونی، صورت همان فرایند «لائی» مبارزه پیدا کند.

لذا «فرایند الائی یا فرایند اثباتی» در این دین، «در چارچوب شعار عدالت‌خواهی و قسط‌گرائی که پس از نفی بت‌پرستی برونی حاصل می‌شود، عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی و عدالت معرفتی، جایگزین بت برونی قدرت در سه مؤلفه زر و زور و تزویر می‌شود.» دینی که با تکیه بر تجربه دو مؤلفه‌ای «معراجی و اسرائی» خود، اولین رابطه معرفتی انسان، با جهان خارج را به صورت رابطه وجودی تبیین می‌نماید، نه رابطه ذهنی، - آنچنانکه ارسطو و کانت می‌گویند - به همین دلیل همین مضمون تجربی بودن رابطه انسان با جهان خارج در این دین باعث گردیده تا در این دین، «در چارچوب تبیین توحیدی از وجود، سخن در باب وجود باشد - نه آنچنانکه ارسطو و کانت می‌گویند - سخن در باب موجود»؛ و مطابق این رویکرد معرفت‌شناسی قرآن است که «در چارچوب همین تجربی بودن بستر معرفت در عرصه اپیستمولوژی، به جای ذهن منفعل ارسطویی و به جای ذهن فعال کانتی، خود وجود در پیوند با انسان به صورت تجربی و آگزیستانسی بسترساز معرفت در انسان می‌شود.»

دینی که با تبیین نو از خداوند به عنوان «... نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) توانست آنچنان خداوندی برای انسان تعریف و تبیین نماید که برعکس گذشته که خداوند مطابق آموزش فلسفه و ادیان خارج از جهان قرار

داشت، در این تبیین نوع پیامبر اسلام از خداوند، همه وجود درون خداوند به عنوان «... نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) قرار گرفت. در نتیجه همین امر باعث گردیده است، «تا اخلاق در این دین به صورت صیروت الی الله تعریف گردد»؛ که مطابق آن «فرد با حرکت به سوی الله می‌کوشد تا صفات آن خداوند بی‌صورت یا «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) را که محیط بر وجود است، در خود پیاده کند.»

دینی که با تبیین خداوند به صورت «... نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و به صورت «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «خدای بی‌صورت» آنچنانکه امام علی در خطبه یک نهج‌البلاغه به تبیین این خدای بی‌صورت می‌پردازد، «با تبیین این خدای محیط و بی‌صورت، انسان را در برابر یک بی‌نهایت قرار دهد - که برعکس آنچه که آگزیستانسیالیست سارتری می‌گوید - این بی‌نهایت نه تنها باعث له شدن انسان نمی‌گردد، بلکه بالعکس توسط پراکسیس باطنی نیایش و عشق و پرستش، این بی‌نهایت از آنجائیکه دارای مکانیزم دیالکتیکی می‌باشد، بسترساز رشد و تکامل انسان می‌شود.»

دینی که آنچنانکه اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی خود تبیین می‌نماید، «به علت تبیین دیالکتیکی تجربه‌های آفاقی و انفسی می‌کوشد تا با تکیه بر تجربه‌های طبیعی توسط مطالعه طبیعت و تاریخ به تحول انفسی در فرد و جامعه بپردازد.» بنابراین بزرگترین کشف پیامبر اسلام کشف خداوند به صورت «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) یا «تجربه بی‌نهایت خداوند» بود و در چارچوب این کشف بی‌نهایت خداوند بود که آنچنانکه دکارت می‌گوید، «پیامبر اسلام کوشید تا قرار دادن خداوند به عنوان یک بی‌نهایت در برابر انسان، شرایط جهت تسلیم کردن بشر به آن بی‌نهایت در راستای رشد و تعالی فراهم بکنند.» دینی است که در آن، «تبیین خداوند به عنوان بی‌نهایت برای صیروت و رشد انسان می‌باشد نه بالعکس.» به همین دلیل پیامبر اسلام پس از علنی کردن دعوت خود در مکه دعوتش را با توحید آغاز نکرد، بلکه با طرح قیامت و آخرت دعوت خود را آغاز کرد و ۹۵٪ آیات قرآن در مکه به نحوی در راستای تبیین قیامت و آخرت می‌باشد، چرا که پیامبر توسط تبیین آخرت، ابتدا تلاش کرد تا جایگاه انسان را در هستی تبیین ابدی بکند و پس از آن، در همین رابطه است که از اواخر دوران مکی، پس از تبیین ابدی انسان توسط قیامت، آیات توحید توسط پیامبر مطرح می‌شود.

پرواضح است که این تقدم نزول آیات قیامت بر آیات توحید برای آن بوده است که، زمانیکه پیامبر، «خداوند به عنوان یک بی‌نهایت در برابر انسان قرار می‌دهد این انسان - آنچنانکه آگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند - در زیر پای این بی‌نهایت له نشود» بنابراین پیامبر در مکه با آیات قیامت به تبیین انسان ابدی می‌پردازد و با آیات توحید به تبیین خداوند به عنوان بی‌نهایت می‌پردازد. ▶

ادامه دارد

