

سر مقاله

«فقل گر» گه «فقل» سازد گه «کلید»

از فرایند دوم تکوین جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم در سال‌های ۵۶ و ۵۷ که همراه با تثبیت هژمونی «روحانیت موج سوار و از راه رسیده» بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران گردید و در خلاء جنبش سیاسی هدایت‌گر و سازمان‌گر و برنامه‌ریز (که به علت شکست استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی در دهه ۵۰ و فقدان زود هنگام معلم کبیرمان شریعتی در خرداد ماه سال ۵۶ و عدم آمادگی تشکیلاتی گروه‌های طرفدار رویکرد تحزب‌گرایانه و سازمان‌گر پیرو حرکت ارشاد شریعتی جهت سازماندهی قیام ضد استبدادی مردم ایران در «فرایند اول تکوین جنبش ضد استبدادی مردم ایران» در سال ۵۶)، «روحانیت از راه رسیده و موج‌سوار»،

۲

جنبش «هاشیه‌نشینان ایران» و

«پوپولیسیم ستیزه‌گر و فارتگر و دکما تیسیم»

الف - «رفرم شاه - کندی در راستای تکوین سرمایه‌داری وابسته» در ایران:

از آنجائیکه پروژه «رفرم شاه - کندی» رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم در دهه ۴۰ در مؤلفه «اصلاحات ارضی» آن یک پروژه تزییقی و تحمیلی و تکلیفی، از طرف کاخ سفید و کندی، در چارچوب سیاست جهانی امپریالیسم آمریکا، فاتح بزرگ دو جنگ بین‌الملل بود که توسط آن امپریالیسم آمریکا «جهت مبارزه با جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی» (که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم به صورت یک سونامی بر علیه امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، در کشورهای تحت سلطه پیرامونی از آمریکای لاتین تا قاره آسیا و آفریقا شکل گرفته بود)، بر پایه استراتژی «رفرم گن، تا تثبیت شوید» تلاش می‌کردند تا توسط «رفرم تحمیلی بر حکومت‌های دست‌نشانده کودتائی در کشورهای پیرامونی با جایگزین کردن سرمایه‌داری وابسته (به عنوان مناسبات تولیدی) به جای مناسبات زمین‌داری، (که در اکثر کشورهای پیرامونی بستر ساز بهره‌کشی و استثمار زحمتکشان روستائی شده بود) شرایط جهت بازار مصرفی وابسته و نیروی کار ارزان و غارت منابع خام اولیه در این کشورها فراهم کنند.

۱۸

اگر «امام حسین قیام نمی‌کرد» و

اگر «عاشورای ۶۱ اتفاق نمی‌افتاد»:

الف - پروسی ۵ ماه و ۱۲ روز قیام امام حسین، در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی:

اگر پروسه زمانی تکوین قیام امام حسین از روز «۱۶ رجب سال ۶۰» (که امام حسین در کنار عبدالله بن زبیر در مسجد النبی مدینه در کنار قبر پیامبر اسلام مشغول مذاکره بود و با ورود نماینده والی مدینه به مسجد، خبر مرگ معاویه به امام حسین و عبدالله بن زبیر رسماً اعلام گردید) که نماینده والی مدینه پس از اعلام خبر مرگ معاویه، از امام حسین و عبدالله بن زبیر، جهت رفتن به دارخلافه و اعلام قبول بیعت با یزید جانشین معاویه دعوت به عمل آورد، تا روز عاشوری ۶۱ و شهادت امام حسین و یارانش در کربلا، بدانیم، کل زمان پروسه قیام امام حسین «۵ ماه و ۱۲ روز» می‌شود؛ که در این ۵ ماه و ۱۲ روز، ۱۲ روز آن (از ۱۶ رجب تا ۲۸ رجب سال ۶۰ که امام حسین از مدینه به طرف مکه بیرون می‌رود)، امام حسین در مدینه بودند که ضمن مذاکره با والی مدینه و مذاکره با سران اپوزیسیون حکومت، که در مدینه مقیم بودند (و در رأس آنها عبدالله بن زبیر قرار داشت) امام حسین در این ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت خود را معماری کرد.

۱۵

شریعتی در آئینه اقبال ۱۴

بعثت شناسی ۲۸

تفسیر سوره حدید ۱۱

فلسفه نیایش ۵

درس‌هایی از تاریخ ۱۹

دموکراسی و آزادی ۲۷

خدای علی یا خدا... ۱۰

درس توحید از حسین آموختیم

پرسش و پاسخ ۸

...جنبش دانشجویی ۲

اقبال «پیام - آوری»... ۳

یک صف واحد و غیر قابل تفکیک و تجزیه در برابر حرکت خودآگاهی‌بخش و رهائی‌بخش و عدالت‌طلبانه او صف‌آرانی نمایند. فراموش نکنیم که «بزرگترین اقدام عملی و نظری شریعتی، در مبارزه با استحمار کهنه در داخل ایران، آلت‌رناتیوسازی در برابر روحانیت سنتی و فقه‌های شیعه بود، برعکس جلال آل احمد که با قربانی کردن روشنفکر در پای روحانیت فقه‌های ایران، جایگاه سنتی و تاریخی این گروه واپس‌گرا را تثبیت نظری و تاریخی کرد.»

علی ایحال در این چارچوب بود که شریعتی در آخرین نامه به پدر بزرگوارش استاد محمد تقی شریعتی صاحب تفسیر نوین قرآن می‌گوید: «اسلام فردا اسلام منهای روحانیت و منهای آخوند است» و لذا از زمانیکه صنف روحانیت با تلاش شیخ مرتضی مطهری تحت «عنوان مبارزه با منهایون» (مطهری توسط شعار نفی منهایون بود که کل حرکت رهائی‌بخش و عدالت‌طلبانه شریعتی را به چالش می‌کشید و پایگاه آنها پس از خروج از ارشاد در مسجد الجواد واقع در میدان ۲۵ شهریور بود) دریافتند که شریعتی در راستای «آلت‌رناتیوسازی خود در برابر صنف روحانیت رسمی فقه‌های معتقد به جایگزین کردن نیروی پیشگام به جای روحانیت است»، چهار اسبه و شش دانگ به جنگ شریعتی آمدند؛ و در این جنگ آنچنانکه مرتضی جزائری می‌گفت، روحانیت جهت خلع پایگاه اجتماعی شریعتی، به دروغ در چارچوب اصل «مباهته فقهی»، شعار «عدم ولایت شریعتی سر دادند» تا توسط این شعار در جامعه سنت‌زده و فقه‌زده و معتقد به اسلام‌های دگماتیسم زیارتی و شفاعتی و فقه‌های و مداحی‌گری و روایتی ایران، قبل از اینکه شریعتی بتواند توسط حرکت خودآگاهی‌بخش خود مردم را از آنها بگیرد، روحانیت سنتی کوشیدند تا با شعار «نفی ولایت شریعتی»، بین عوام و شریعتی جدائی بیاندازند.

همان کاری که خمینی در سال ۵۹ در جریان نقد لایحه قصاص توسط جبهه ملی در چارچوب «اصل مباهته فقهی» با کافر خواندن مصدق کبیر، سرسلسله جناب مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های جهان از بعد از جنگ

در حالی از اواخر سال ۵۶، با شعار «حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح الله» جهت کسب هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران خیز برداشت که هیچ‌گونه «آمادگی تشکیلاتی و برنامه قبلی به لحاظ نظری و عملی، جهت هدایت جنبش ضد استبدادی مردم ایران، چه برای مرحله قبل از پیروزی انقلاب ضد استبدادی و چه برای مرحله بعد از انقلاب نداشت.» تنها سکوتی و بستری که می‌توانست «روحانیت از راه رسیده و موج‌سوار» را بر خر مراد قدرت سوار نماید «تکیه بر روحانیت سنتی بود که بیش از ۵۰ هزار مسجد و تکیه و حسینیه و امامزاده در سراسر ایران از شهر و روستا گرفته تا حاشیه‌نشینان شهرهای بزرگ در اختیار داشتند، و توسط این ۵۰ هزار پایگاه سنتی و مذهبی، در چارچوب اسلام‌های دگماتیسم فقه‌های و زیارتی و شفاعتی و مداحی‌گری و روایتی، اراده توده‌های محروم و مظلوم ایران را تسخیر کرده بودند.» همان ۵۰ هزار پایگاه روحانیت سنتی که از آنجائیکه «این پایگاه‌ها منبع امرار و معاش و زندگی آنها از صدر تا ذیل بود»، در طول چهار قرن بعد از تکوین صفویه و تشیع صفوی و حکومتی در ایران که همان شیعه سنتی می‌باشد، هرگز حاضر نشدند در کوچکترین مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه، مشارکت کنند.

البته تنها در طول چهار قرن حیات تاریخی خود، این روحانیت سنتی برای یکبار به‌صورت یکدست از بالا تا پایین از مرجعیت تا روحانیت مساجد و جماعات و عاظم، از میلانی تا مکارم و طباطبائی و مطهری و انصاری و جزائری و غیره، به صحنه آمدند و صف‌آرایی کردند و موجودیت ارتجاعی و واپس‌گرای تاریخی خود را به نمایش گذاشتند، و آن زمانی بود که معلم کبیرمان شریعتی از سال ۴۸ مبارزه اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود را در ادامه راه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، برای رهائی اسلام و مسلمین از سرگرفته بود.

به همین دلیل روحانیت سنتی و فقه‌های و دگماتیسم ایران که موجودیت تاریخی و اجتماعی و طبقاتی خود را توسط حرکت شریعتی در خطر می‌دیدند، یکپارچه برای اولین بار در تاریخ چهار قرن حیات خود، به جنگ شریعتی و ارشاد آمدند و با «سلاح فقهی مباهته» جنگ کثیف تاریخ بر علیه شریعتی و ارشاد از سر گرفتند. چراکه معلم کبیرمان شریعتی، در «حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اسلام و مسلمین خود، در بستر مبارزه سه مؤلفه زر و زور و تزویر، از آنجائیکه معتقد به اولویت و تقدم «مبارزه با تزویر یا استحمار کهنه و نو» در راستای مبارزه با زر و زور، جهت دستیابی به پروژه «دموکراسی- سوسیالیستی» خود بر پایه «اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت توسط سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم بود»، محوری‌ترین شعار شریعتی در مبارزه با استحمار کهنه در جامعه ایران عبارت بود از «این‌ها را از مردم نگیرید، بلکه مردم را از اینها بگیرید.»

همین شعار محوری شریعتی باعث گردید تا روحانیت سنتی از رأس تا ذیل به‌صورت



بین‌الملل دوم، کوشید تا عوام را نسبت به مصدق، بدبین سازد.

علیهذا شعار «اسلام منهای روحانیت» شریعتی علاوه بر اینکه از مضمون «اسلام منهای فقاقت» برخوردار بود، از «جوهره اسلام منهای صنف روحانیت نیز برخوردار بود؛ زیرا در چارچوب شعار اسلام منهای روحانیت و آخوند بود که شریعتی بارها و بارها اعلام می‌کرد که ما در اسلام هرگز یک گروه رسمی به‌عنوان روحانیت یا صنف روحانی نداریم.» و پر پیداست که بزرگترین فونکسیون توحید پیامبر اسلام، از نظر اقبال و شریعتی، برداشتن واسطه‌های بین خدا و انسان‌ها بود تا آنچنانکه ولتر می‌خواست، در اسلام هم، هر کس روحانی و کشیش خود باشد و هر کس آنچنانکه پیامبر اسلام و اقبال و شریعتی آرزو می‌کردند بتوانند، بدون واسطه روحانیت و کشیش‌ها، خود مستقیماً با خداوند تماس بگیرند، و «بی‌نهایت کوچک» بتوانند به‌صورت آگزیستانسی با «بی‌نهایت بزرگ» اتصال وجودی پیدا کنند.

لذا در همین چارچوب است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام می‌گوید:

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱- تعبیر روحانی از جهان. ۲- آزادی روحانی فرد. ۳- اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (ص ۲۰۳ - س ۱۶).

بند دوم اصول عام مورد خواسته همه بشریت از نظر اقبال لاهوری، «همان اصل آزادی روحانی فرد می‌باشد که عبارت است از همان تئوری و نظریه اسلام منهای روحانیت شریعتی» چراکه از نظر محمد اقبال برای اینکه بشریت بتواند «به آزادی روحانی فرد دست پیدا کند باید واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها که همین صنف روحانیت می‌باشد حذف گردد»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال و شریعتی «تا زمانیکه صنف روحانیت به‌عنوان یک گروه اجتماعی توسط لباس و درس و فکر و اسم و قالب و محتوا و تکیه طبقاتی رسمیت داشته باشد، از آنجائیکه این‌ها ادعای متولی داشتن بر اسلام و مسلمین دارند و خود را نماینده خدا و تعیین شده دست امام زمان می‌دانند، برای خود آنچنانکه خمینی در کتاب ولایت فقیه مدعی است، ولایت و قدرت پیامبری قائلند و حکومت و قدرت را حق آسمانی فقیه و روحانی می‌دانند، نه تنها جامعه اسلام و مسلمین نمی‌توانند - آنچنانکه اقبال و شریعتی می‌خواستند - به آزادی روحانی فرد در اتصال با بی‌نهایت دست پیدا کنند، مهم‌تر از آن، اینکه از آنجائیکه این صنف در چارچوب فقه سنتی هزار ساله خود، فقه فردی و تکلیفی مردم

عامی مسلمان را توسط تقلید و تعبد بدل به فقه حکومتی و سیاسی و اجتماعی می‌کنند، همین استحاله فقاقتی توسط این صنف باعث می‌گردد تا هر زمانی این گروه اجتماعی و رسمی بتوانند، آماده تسخیر قدرت در اشکال سه گانه اجتماعی و سیاسی و معرفتی یا فرهنگی بشوند» همان فاجعه خانمانسوزی که ۳۷ سال است که دامنگیر ملت مظلوم و محروم ایران شده است.

پر پیداست که خطر صنف روحانیت فقاقتی از هر خطر دیگر، برای اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی بیشتر می‌باشد. چراکه در راستای همین اجتماعی کردن و سیاسی کردن و حکومتی کردن فقه فردی است که پیوسته این‌ها به‌عنوان متولی این فقه اجتماعی و سیاسی و حکومتی دنبال قدرت در اشکال مختلفان اعم از مالی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می‌روند؛ و لذا در این رابطه است که دیگر تفاوتی نمی‌کند که ما روحانیت را در کنار بازار ببینیم، یا در کنار زمین‌دار و یا در رأس قدرت رژیم مطلقه فقاقتی.

«ریشه اصلی همه اینها همان فقه قدرتی و سیاسی و اجتماعی و حکومتی می‌باشد؛ که در این رابطه دیگر تفاوتی بین اسلام داعشی و اسلام روحانیت و اسلام فقاقتی و اسلام حوزه‌های شیعه و سنی نمی‌کند. همه اینها، توسط استحاله فقه فردی به فقه سیاسی و فقه اجتماعی و فقه حکومتی راهی جز این ندارند که با تکفیر دیگری در عرصه قدرت، اقدام به خونریزی و جنایت کنند» آنچنانکه در تابستان سال ۶۷ و سال ۸۸ در ایران شاهدان بودیم.

بنابراین در رویکرد اقبال و شریعتی، برای اینکه مسلمانان اعم از شیعه و سنی بتوانند از چنگال اسلام داعشی و اسلام فقاقتی و اسلام حکومتی شیعه و سنی نجات پیدا کنند و بتوانند دیگر شاهد هولوکاست تابستان ۶۷ و ۸۸ در ایران نباشند و آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، بتوانند «به آزادی روحانی فرد دست پیدا کنند»، باید قبل از هر چیز «تکلیف خود را با روحانیت و فقاقت روشن نمایند» چراکه تا زمانیکه صنف روحانیت و فقه سیاسی و فقه حکومتی در شیعه و سنی جاری و ساری باشند، باز تولید اسلام داعشی در تشیع و تسنن امر طبیعی خواهد بود و تکوین دوباره هولوکاست تابستان ۶۷ و ۸۸ برای ملت مظلوم ایران امری جبری خواهد بود.

علی ایحال، «تا زمانیکه ریشه فقه حکومتی و فقه سیاسی خشک نشود، بازتولید اسلام داعشی در شیعه و سنی امری محتوم و جبری خواهد بود» لذا در این رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که «برای دستیابی به شعار اسلام منهای روحانیت که لازمه



دستیابی به آزادی روحانی فرد مسلمان است - آنچنانکه پیامبر عظیم الشان اسلام می‌خواست - باید قبل از هر چیز تکلیف خود را با فقه غیر فردی یا فقه اجتماعی یا فقه سیاسی یا فقه حکومتی روشن سازیم؛ و این راهی است که قبل از اقبال و شریعتی در قرن هجدهم میلادی شاه ولی دهلوی متکلم و فقیه و مفسر و عارف بزرگ هند در کتاب گرانسنگ «حجه الله بالغه» خود در برابر مسلمین قرار داد؛ و به همین ترتیب بود که از نگاه شاه ولی الله دهلوی، «اصلاح نظری و عملی مسلمانان باید از فرایند اصلاح فقهی شروع بشود».

در رابطه با اصلاح فرایند فقهی است که دیدگاه نهائی شاه ولی دهلوی بر این امر قرار دارد که «باید فقه حکومتی که همان فقه سیاسی می‌باشد بدل به فقه فردی، در راستای فقه عبادتی قرآن بشود؛ و تا زمانی که این زلزله نظری و تئوریک، در سرطان هزار ساله فقه مسلمانان شیعه و سنی ایجاد نشود، اسلام منهای روحانیت و آزادی روحانی فرد برای مسلمانان شیعه و سنی دست یافتنی نیست.» البته، برای اصلاح فقه مسلمانان، آنچنانکه اقبال و شریعتی به ما یاد داده‌اند، «راه اصلاح فقه مسلمانان، از مسیر اصلاح کلام اسلامی می‌گذرد، نه از فقه اسلامی» لذا تمامی صاحب نظران مسلمان شیعه و سنی که به خیال خود می‌خواهند، (آنچنانکه امروز محسن کدیور در ادامه راه منتظری مدعی آن است) از طریق «اصلاح در فقه به اصلاح اسلام مسلمانی دست پیدا کنند، سورنا را از دهان گشادش می‌نوازند.»

علیهذا، برای اصلاح اسلام و مسلمانی، آنچنانکه اقبال و شریعتی به ما یاد دادند، «باید توسط اصلاح کلامی اسلام، به اسلام منهای فقهات و اسلام منهای روحانیت دست پیدا کنیم». البته آنچنانکه شریعتی به ما آموخت، «هرگز نباید اینها را از مردم بگیریم، بلکه با خودآگاهی بخشیدن به مسلمانان، باید آنها را از اینها بگیریم.»

ماحصل اینکه، به‌موازات تثبیت هژمونی روحانیت بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷، به علت فقدان تمهیدات نظری و عملی و تشکیلاتی، «روحانیت موج‌سوار از راه رسیده» مردم ایران، در اوج اعتلای مبارزه ضد استبدادی خود بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم، تنها فهمیده بودند که «چه کسی باید برود و چه کسی باید جانشین او بشود، بدون آنکه بدانند چه نظامی می‌خواهد برود، و چه نظامی می‌خواهد جانشین آن بشود»؛ و لذا در این رابطه است که، باید به حال تمامی نیروهای پیشگام و روشنفکر و مترقی و نواندیش ایران گریه کرد که در سال‌های ۵۷ تا ۵۹ که سرنوشت این ملت نگون‌بخت رقم زده شد، «حتی یک تحلیل علمی همه جانبه از کتاب ولایت فقیه خمینی که تعیین کننده مانیفست همه نظریه‌های

سردمداران فقهاتی در ۳۷ گذشته بوده است، نشد.»

بر این مطلب بیافزائیم که کتاب «ولایت فقیه» خمینی، بیش از آنکه یک کتاب فقهاتی و فقهی باشد، «یک کتاب کلامی است» چراکه در این کتاب خمینی برای تبیین قدرت فقه و روحانیت، «از آسمان به زمین می‌آید، (نه از زمین و مردم به آسمان) و از خدا به فقیه می‌رسد (نه از فقیه به خدا و پیامبر) و تمامی اختیاراتی که پیامبر اسلام داشته، تحت عنوان ولایت، در اختیار فقیه و روحانیت قرار می‌دهد و بدین ترتیب مشروعیت حاکمیت و حکومت توسط فقیهان امری آسمانی می‌داند، نه زمینی توسط انتخابات مردم.»

بدین ترتیب است که خمینی در کتاب ولایت فقیه معتقد است و ادعا می‌کند که «فقه حوزه‌های فقهاتی برای همه شرایط بشر از آغاز خلقت تا پایان وجود و از کودکی تا مرگ و از فرد تا اجتماع و حکومت و کشور دارای برنامه و پاسخ‌های فقهی. چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی. دارای برنامه می‌باشد»؛ و لذا به این دلیل است که خمینی در کتاب ولایت فقیه اعتقاد دارد که «ما برای مدیریت کشور ایران به‌جز چند آئین‌نامه داخلی ادارات. نیازمند به هیچ چیز دیگر نیستیم»؛ و باز به همین دلیل است که، خمینی در کتاب ولایت فقیه، (که بعداً عین محورهای آن با تلاش حسینعلی منتظری، به‌صورت قانون اساسی درآمد) معتقد به «دخالته کلی و همه جانبه فقیهان در جرح تعدیل کردن ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی می‌باشد: و حکومت و قدرت سیاسی حق فقیه می‌داند. حتی که از طرف خداوند توسط پیامبر اسلام به فقیهان تفویض گردیده است.»

لذا در این رابطه بود که خمینی در حکم نخست وزیری مهندس مهدی بازرگان در سال ۵۷ اعلام کرد که «اینجانب بنابه حکم شرعی جنابعالی را به نخست وزیری برمی‌گزینم»؛ و باز در همین رابطه بود که بازرگان خطاب به خمینی می‌گفت «بعد از خداوند شما در روی زمین داریم»؛ و باز در همین رابطه بود که زمانی که خامنه‌ای در نماز جمعه ولایت مطلقه فقهاتی را نقد کرد، خمینی فوراً با اعلامیه خود خطاب به خامنه‌ای گفت: «فقیه ولایت مطلقه دارد و می‌تواند نماز و روزه و حج مردم را هم تعطیل کند.»

در نتیجه از سال ۵۸ که ارگان‌های حکومتی و سیاسی و اداری و اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی تکوین پیدا کردند الی زمانها، در طول ۳۷ سال گذشته هر چند رژیم مطلقه فقهاتی جهت کسب مقبولیت صوری جهانی، با تکیه به لیبرالیسم سیاسی مغرب زمین، قوای حکومتی به‌صورت صوری و فرمالیته، در چارچوب اندیشه



قدرت آنها بوده است، از موسوی اردبیلی که رئیس قوه قضائیه بوده است گرفته تا موسوی خوینی که دادستان بوده و میرحسین موسوی که نخست وزیر وقت بوده است و غیره، به عبارت دیگر همه سردمداران جناح اصلاح طلب امروز رژیم مطلقه فقهاتی، جزء سردمداران قدرت در زمان هولوکاست تابستان ۶۷ بوده‌اند؛ که در طول ۲۸ سالی که از هولوکاست تابستان ۶۷ می‌گذرد، لام از کام برنداشته‌اند؛ و در این مدت ۲۸ ساله، حتی با سکوت خود رضایت خودشان از انجام هولوکاست تابستان ۶۷ اعلام کرده‌اند.

البته آنچه در رابطه با فونکسیون پخش این نوار منتظری در عرصه داخلی و خارجی قابل توجه است، اینکه چرا در بیست و هشتمین سال هولوکاست تابستان ۶۷ این فایل صوتی توانست مانند یک سونامی تمامی ارکان حکومت را به لرزه درآورد؟ قابل ذکر است که تمامی مطالبی که منتظری در این فایل صوتی مطرح کرده است، در کتاب خاطرات منتظری آمده بود و در این رابطه فایل صوتی منتظری مطالبی بیشتر از آنچه که در کتاب خاطرات خود نوشته است، نقل نکرده است.

برای پاسخ به این سؤال، نخست باید در نظر داشته باشیم که اکثریت توده‌های مردم امروز جامعه ایران، «هنوز در مرحله شفاهی از آگاهی‌پذیری قرار دارند و به همین دلیل از طریق منابع سمعی و بصری بیشتر مشتاق دریافت آگاهی هستند تا منابع کتبی» مثل خاطرات منتظری. فراموش نکنیم که شبکه‌های اجتماعی که امروز به‌صورت شیشه عمر رژیم مطلقه فقهاتی درآمده است، علاوه بر بسترسازی جهت دیالوگ مستقیم و آزادانه و بدون سانسور گروه‌های اجتماعی ایران، خود بستر تأمین این منابع سمعی بصری به‌صورت فراگیر شده است، به طوری که فراگیر شدن امکان دسترسی مردم به فایل صوتی فوق، توسط شبکه‌های اجتماعی نقش درجه اول در تأثیرگذاری فایل صوتی فوق در داخل و خارج کشور داشته است.

همین امر باعث گردید تا فایل صوتی فوق مانند یک سونامی مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی را به چالش بکشد؛ و در راستای به چالش کشیده شدن مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی توسط این نوار صوتی بود که تمامی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی از راست و چپ و از اصلاح طلب تا اصول‌گرا و از راست پادگانی تا راست بازاری و راست سنتی و راست افراطی و راست انحرافی و غیره توسط حزب پادگانی خامنه‌ای مأمور و موظف به اعلام برائت از منتظری شدند؛ که برای نمونه در اینجا به ذکر چند موضع‌گیری‌های دستوری در این رابطه می‌پردازیم:

مونتسکیو و جان لاک و روسو، از هم جدا کرده‌اند و صندوق‌های رأی و انتخابات به‌صورت صوری به کار گرفته شده‌اند، با همه این احوال در چارچوب «پارادکس بین ولایت مطلقه فقهاتی و نهادسازی لیبرالیستی، فصل الخطاب ولایت فقیه می‌باشد» به همین دلیل در ۳۷ سال گذشته دموکراسی و آزادی و حقوق بشر مؤلفه‌هایی بودند که رژیم مطلقه فقهاتی خودش در چارچوب دیسکورس فقهاتی خودش تعریف کرده است.

همین امر نیز باعث گردیده است تا در ۳۷ سال گذشته «نظریه‌های معتقد به استحاله رژیم از درون توسط صندوق‌های رأی و مشارکت در قدرت به بن بست برسند» و تمامی طرفداران اصلاحات رژیم مطلقه فقهاتی از درون، در آخر دریابند که آنچنانکه سید محمد خاتمی در پایان ۸ سال دولت هفتم و هشتم خود گفت، در نظام مطلقه فقهاتی، «حتی رئیس جمهور جز یک تدارکاتچی بیشتر نیست»؛ و باز در همین در چارچوب است که در تابستان سال جاری از بعد از اینکه احمد منتظری فرزند حسینعلی منتظری فایل صوتی پدرش در سایت مشارالیه قرار داد، با عنایت به اینکه نوار صوتی فوق مربوط به جلسه ۲۴ مرداد سال ۶۷ بوده است و منتظری در این فایل صوتی با هیئت موسوم به گروه مرگ (که شامل نیری به‌عنوان حاکم شرع و مرتضی اشراقی به‌عنوان دادستان وقت و مصطفی پورمحمدی به‌عنوان نماینده ری شهری وزیر اطلاعات همراه با رئیسی می‌باشند) صحبت می‌کند، جریان هولوکاست تابستان ۶۷ را به چالش می‌کشد، منتظری در این نوار:

اولاً مسئول اصلی اعدام‌ها را خود خمینی می‌داند، اما بسترساز اصلی کشتارهای جمعی توسط فتوای خمینی، از نظر منتظری در این نوار، سید احمد خمینی بوده است؛ و هیئت مرگ را آلت دست حاکمیت می‌خواند.

ثانیاً در این نوار منتظری علاوه بر اینکه اعلام می‌کند که اعدام‌ها مشمول افرادی شده است که قبلاً از همین قوه قضائیه رژیم مطلقه فقهاتی حکم گرفته بودند و یا در حال گذراندن حکم خود بودند و یا حکم خود را تماماً کشیده بودند و منتظر آزادی از زندان بوده‌اند، همچنین در این فایل صوتی منتظری به‌صورت مشخص حتی از «اعدام زنان باردار در اصفهان نمونه می‌آورد»؛ و تمامی آنها را خلاف فقه حوزه‌های فقهاتی می‌داند.

ثالثاً در این نوار منتظری بیش از جناح راست، جناح به اصطلاح اصلاح طلب را مقصر می‌داند که در زمان انجام هولوکاست تابستان ۶۷ تمامی قدرت قضائی و سیاسی و اداری رژیم مطلقه فقهاتی در ید



۱ - مصطفی پور محمدی در نفی این نوار اعلام کرد: «افتخار می‌کنیم که دستور خدا را در رابطه با منافقین اجرا کردیم و در مقابل دشمنان خدا و ملت با قدرت ایستادیم.»

۲ - دبیرخانه خبرگان رهبری اعلام کرد که: «شاید هنوز هم برای عده‌ای درک تصمیم تاریخی و انقلابی امام در برخورد جدی و بدون مسامحه با منافقین و محاکمه عادلانه سران و برخی اعضای گروهک منافقین در سال ۶۷ و نشان دادن فهم عمیق و دوراندیشانه آن مرد الهی در حفظ نظام اسلامی که ثمره مجاهدت‌ها و خون دل‌های پیران و جوانان این مملکت است دشوار باشد.»

۳ - هاشمی رفسنجانی که سال‌ها است در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی توسط راست پادگانی (که خود او مولد آن می‌باشد) آچمز شده است، در رد این فایل صوتی اعلام کرد «با ابراز تأسف شدید از موج جدید ایجاد شده برای حمله به امام، می‌توان گفت که تقریباً در همه رسانه‌های معاند خارجی این موج ادامه دارد تا جایی که اخیراً شهردار پاریس نمایشگاهی از بازسازی اعدام‌های تابستان ۶۷ برگزار کرده است.»

۴ - صادق لاریجانی رئیس قوه قضائیه رژیم مطلقه فقهاتی می‌گوید: «آنچه از احکام دادگاه‌ها برحسب موازین شرعی و قوانین اجام شده است، قابل خدشه نیست اما باید بدانید که قوه قضائیه همچنان با اقتدار عمل خواهد کرد و هرگونه تشویب اذهان عمومی در این گونه امور امنیتی مسلماً پیگرد قضائی خواهد داشت.»

علی ایحال، آنچه می‌توان از برخوردهای فوق با فایل صوتی منتظری فهمید، عبارت است از اینکه با توجه به شرایط خودویژه رژیم در این زمان، شرایط جهت فهم و احساس موضوع هولوکاست تابستان ۶۷ و هولوکاست تابستان ۸۸ برای مردم ایران بیشتر آماده می‌باشد. فراموش نکنیم که در طول ۳۷ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، این رژیم دارای سه خط قرمز عبورناپذیر حکومتی می‌باشد که تمامی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی، اعم از اصلاح‌گر یا اصول‌گرا و جنبش سبز و غیره، موظف به رعایت آن می‌باشند.

نخستین خط قرمز رژیم مطلقه فقهاتی، سرکوب جنبش سیاسی ایران در دهه ۶۰ می‌باشد که به‌صورت مشخص از ۳۰ خرداد سال ۶۰ آغاز شد و در تابستان ۶۷ (که با فتوای خمینی زندانیان باقی مانده سیاسی اعدام شدند)، این سرکوب قهرآمیز به نقطه اوج خود رسید و با هولوکاست تابستان ۶۷ بود که صورت حساب جنبش سیاسی ایران در داخل کشور توسط خمینی پاک شد؛ اما نکته‌ای که در رابطه با سرکوب

خونین جنبش سیاسی ایران در دهه ۶۰ نباید از نظر دور بداریم، اینکه هر چند جناح به اصطلاح اصلاح‌گر سردمداران اصلی این سرکوب خونین بودند، و جناح راست یا اصول‌گرا در حاشیه قرار داشته‌اند، با همه این احوال هر دو جناح به‌صورت نانوخته توافق کرده‌اند که هرگز در رابطه با نقد این سرکوب یکدیگر را به چالش نکشند.

چراکه هر دو جناح به‌درستی می‌دانند که «هر گونه نقد سرکوب خونین جنبش سیاسی ایران در دهه ۶۰ و بخصوص در رابطه با اعدام‌های تابستان ۶۷ باعث نقد بلاواسطه خود خمینی و در نتیجه کل رژیم مطلقه فقهاتی می‌شود.»

خط قرمز دوم حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی، موضوع انتقاد از جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین می‌باشد؛ که بخصوص از بعد از فتح خرمشهر و عقب‌نشینی عراق به مرزهایش و وارد شدن رژیم مطلقه فقهاتی در خاک عراق، تحت شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» خمینی، یا شعار «راه قدس از کربلا می‌گذرد» و غیره (که همه در چارچوب شعار صدور انقلاب رژیم مطلقه فقهاتی صورت می‌گرفت) خود جنگ و ادامه آن مورد انتقاد فراوان نیروهای داخلی اپوزیسیون قرار گرفت که در تابستان ۶۷ بالاخره با خوردن جام زهر، رژیم مطلقه فقهاتی حاضر به قبول آتش بس گردید.

در مجموع از آنجائیکه هر گونه انتقاد به جنگ هشت ساله، باعث انتقاد به شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» خود خمینی می‌شود، رژیم مطلقه فقهاتی هر گونه انتقاد به جنگ ۸ ساله، (حتی بیش از دو دهه که از پایان آن جنگ می‌گذرد)، به معنای نقد خمینی و کلیت رژیم تلقی می‌کند و به همین دلیل جناح‌های مختلف رژیم موضوع جنگ ۸ ساله را به‌عنوان دومین خط قرمز خود تلقی می‌نمایند و در این رابطه است که تلاش می‌کنند که هیچکدام از جناح‌ها در عرصه رقابت وارد محدوده ممنوعه فوق نشوند.

سومین خط قرمز رژیم مطلقه فقهاتی، موضوع سرکوب جنبش دانشجویی می‌باشد که از بهار سال ۵۹ با کودتای فرهنگی و حمله نظامی به دانشگاه‌های ایران آغاز شد و سپس در چارچوب شورای به اصطلاح انقلاب فرهنگی تحت هژمونی حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش -، این کودتا سخت‌افزاری رژیم مطلقه فقهاتی، روند نرم‌افزاری خود را بر علیه عقیم و سترون کردن جنبش دانشجویی به لحاظ نظری و عملی ادامه پیدا کرد؛ و پس از بازگشایی دوباره دانشگاه‌های سترون شده توسط عبدالکریم سروش بود که در تیرماه سال ۷۸ با اعتلای دوباره جنبش دانشجویی ایران، این جنبش



با همدستی دو جناح اصلاح طلب و اصول گرا سرکوب گردید؛ و از همان زمان با استقرار فضای پادگانی بر دانشگاه های ایران توسط حزب پادگانی خامنه ای، هر دو جناح می کوشند تا موضوع سرکوب جنبش دانشجویی در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، جز خط قرمز حکومتی به حساب آورند و مورد نقد و انتقاد قرار ندهند و فضای پادگانی حاکم بر دانشگاه های ایران توسط حزب پادگانی خامنه ای، مورد چالش قرار ندهند.

البته منهای این سه خط قرمز حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی که مورد توافق جناح های درونی حکومت می باشند، از خرداد ۸۸ حزب پادگانی خامنه ای پس از سرکوب و قلع و قمع جنبش اجتماعی و جنبش سبز و جنبش دانشجویی ایران، می کوشد تا قیام ۸۸ جنبش اجتماعی را هم تحت عنوان «فتنه» جزء خط قرمز حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی قرار دهد؛ اما از آنجائیکه رهبری آن جنبش در دست جناح رقیب یا اصلاح طلبان یا جنبش سبز بوده است، همین امر باعث گردیده است تا در طول ۷ سال که از سرکوب جنبش سبز و جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی در سال ۸۸ می گذرد، حزب پادگانی خامنه ای و جناح راست در مؤلفه های مختلف آن اعم از راست پادگانی و راست بازاری و راست سنی و راست افراطی، نتوانند خط قرمز بودن سرکوب جنبش سال ۸۸ را بر جناح رقیب تحمیل نمایند.

لذا در این رابطه است که دیدیم بالاخره در روز یکشنبه مورخ ۲۱ شهریور ۹۵، سعید مرتضوی که مدت دو دهه در پست دادستانی رژیم مطلقه فقهاتی قرار داشت، کوشید تا توسط نامه ای از پیش طراحی شده توسط حزب پادگانی خامنه ای که خطاب به خود خامنه ای نوشته بود، اولاً از خود خامنه ای به خاطر کشتار زندانیان جریان فاجعه کهریزک در سال ۸۸ عذرخواهی نماید.

ثانیاً افرادی که در سال ۸۸ در جریان فاجعه کهریزک در زیر شکنجه و تیغ و داغ درفش و تجاوز رژیم مطلقه فقهاتی کشته شده اند، از آنان با عنوان شهید یاد کند؛ که من حیث المجموع آنچه می توان از نامه سعید مرتضوی که یکی از شاه کلیدهای امنیتی و سرکوب حزب پادگانی خامنه ای در دو دهه بوده است، دریافت اینکه حزب پادگانی خامنه ای بالاخره در رابطه با خط قرمز اعلام کردن سرکوب قهرآمیز ۸۸ شکست خورده است و جهت پاک کردن صورت حساب می کوشد تا مانند سال های ۵۶ و ۵۷ رژیم توتالیتر پهلوی، با قربانی کردن مهره های خود، آنچنانکه در جریان قتل های زنجیری به سردمداری سعید امامی شاهد بودیم، کل رژیم را از طوفان نجات بدهد، چرا که

خوب می داند، کسی که باد بکاردار مجبور است در نهایت طوفان درو کند.»

مضفا اینکه از آنجائیکه عذرخواهی سعید مرتضوی در پیشگاه خامنه ای صورت گرفته است، خود این امر نشان دهنده آن می باشد که موضوع، «در چارچوب یک سناریوی طراحی شده توسط راست پادگانی برای حضور در انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ می باشد» زیرا حزب پادگانی و راست پادگانی خوب می دانند که بزرگترین عاملی که باعث جریحه دار شدن مردم ایران گردیده است «سرکوب مغول وار جنبش اجتماعی در سال ۸۸ و بخصوص در عاشورای ۸۸ می باشد»؛ که تمامی این سرکوب های خونین توسط حزب پادگانی خامنه ای و راست پادگانی به سردمداری سپاه انجام گرفته است.

لذا در این رابطه است که حزب پادگانی خامنه ای و راست پادگانی برای اینکه انتخابات اسفندماه ۹۶ دوباره در اردیبهشت ماه ۹۶ برای آنها تکرار نشود، از یکطرف می کوشند تا با مهار امنیتی شبکه های اجتماعی، این شبکه ها را محدود و محصور نمایند، و از طرف دیگر از آنجائیکه از تسلیم شدن و تسلیم کردن سران محصور جنبش سبز مایوس گردیده اند «توسط اینگونه سناریو ها از پیش طراحی شده (مثل سناریوی توبه سعید مرتضوی) بر آنند تا صورت حساب را پاک نمایند.»

به هر حال «قفل ساز» رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۷ سال گذشته نشان داده است که گرچه کار اصلی اش «قفل سازی» است، ولی دارای این ظرفیت هم باشد که با «خوردن جام های زهر» تحت عنوان های مختلف، به خیال خویش اقدام به «کلیدسازی» بکند. آینده نشان خواهد داد که «کلیدسازی های» رژیم مطلقه فقهاتی سرنوشتی مانند «قفل سازی» آنها خواهد داشت. □

پایان



درس توحید از حسین آموختیم

رمز توحید ز حسین آموختیم
سر ابراهیم و اسمعیل باشد کار او
سیر کوفه داشت آتش از درون
مسلم اندر مکتبش کشتی نجات
حبذا هارون موسی حبذا
حبذا تمار میثم حبذا
حبذا هانی و قاسم حبذا
حبذا ای عوسجع ای جابرا
حبذا ای زینب سرور شده
حبذا ام البنین زینب شده
ای شناسای مقام مرتضی
وارث موسی و عیسی و خلیل
سر کار دین حق مصطفی
در ضمیر ما چراغی بر فروز
در فروزان گوهر احرار کن
درس عاشورا بود حق الیقین
رهبر احرار عالم هم توی
مکتب و ملای او محروم زاد
ناسره گردد به دستش سیم ناب
در نگاه او کج آید مستقیم
گوهر او چون خرف نا ارجمند
پس نخستین بایدش تطهیر فکر
زنده بی سوز و سرور اندرون
کاروان خویش را خود رهزن است
مذهب و ملای او محروم شوق
افتراق او را زخود بیزار کرد
پس کجائید وارثان کربلا
پس کجائید ای سبک روحان عشق

درس توحید از حسین آموختیم
در نیایش عشق باشد راه او
ناتمام از سیر حج آمد برون
مرگ در پیشش شده جیدالفتاه
حبذا حر ریاحی حبذا
حبذا ابن مظاهر حبذا
حبذا عمار یاسر حبذا
حبذا سرد خزاعی حبذا
حبذا ابن عدی ای مسلماً
حبذا سجاد چون پرچم شده
حبذا ای نور چشم مصطفی
ای حسین ای رمز قرآن دلیل
ای حسین ای رمز توحید و حرا
تو فروغ صبح و ما پایان روز
تیره خاکیم و سراپا نور کن
درس عاشورا بود علم الیقین
درس عاشورا معلم را توی
آه زان قومی که از پا بر فتاد
چون شود اندیشه‌ی قومی خراب
میرد اندر سینه‌اش قلب سلیم
موج از دریاش کم گردد بلند
پس نخستین بایدش تطهیر فکر
سیزده قرن این امت خوار و زیون
لاجرم از قوت دین بد ظن است
پست فکر و دون نهاد و کور ذوق
دگمی اندیشه او را خوار کرد
پس کجائید ای شهیدان خدا
پس کجائید ای سبک بالان عشق



میزگرد مستضعفین

سوال هشتم

چگونه می‌توان «دموکراسی را دموکراتیک کرد؟»

آیا می‌توانیم مبانی و بسترهای «دموکراتیک کردن دموکراسی» را به دو مؤلفه «نظری و عملی»، یا «تجربی و تئوریک» تقسیم کنیم؟
آیا «بدون مبانی نظری و تئوریک دموکراتیک کردن» تنها با تکیه «بر تجارب گذشته اجتماعی و تشکیلاتی خویش، می‌توانیم دموکراسی را در عرصه جامعه و تشکیلات دموکراتیک کنیم؟»

آیا بدون «احزاب یقه آبی» یا «حرکت تحزب‌گرایانه از پائینی‌های جامعه» تنها با «احزاب یقه سفید» یا «حرکت تحزب‌گرایانه از بالا به پائین» آنچنانکه مصدق معتقد بود، می‌توان «به جامعه مدنی پایدار و دموکراسی دموکراتیزه شده» دست پیدا کرد؟

اگر بپذیریم که «علت شکست دولت مصدق در برابر کودتای ۲۸ مرداد، فقدان سازماندهی سیاسی و تشکیلاتی در پائینی‌های جامعه ایران بوده است» و جبهه ملی مصدق در چارچوب استراتژی پارلمنتاریستی‌اش، «تنها یک تشکیلات تبلیغاتی و پارلمنتاریستی صرف بوده است»، چرا مصدق نتوانست برای جبهه ملی خود «یک تشکیلات گسترده در پائینی‌های جامعه ایران به وجود بیاورد؟»

آیا «بدون اقدام عملی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه توده‌ای در راستای تکوین و دستیابی به احزاب زحمتکشان شهر و روستای مردم ایران» می‌توان به دموکراسی پایدار و جامعه مدنی جنبشی دست پیدا کرد؟

چرا در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه مردم ایران شکست خورده است؟

چرا در طول بیش از نیم قرن گذشته جریان‌هایی که با رویکرد چریکی و ارتش خلقی و مبارزه مسلحانه پیشگام و تئوری پیشاهنگ‌نین در جامعه ایران مبارزه کرده‌اند، «توانسته‌اند حداقل به سازماندهی عمودی و آهنین در جامعه ایران دست پیدا کنند»، اما «جریان‌های تحزب‌گرایانه مردمی حتی در شکل اقدام تحزب‌گرایانه ارشاد شریعتی در این رابطه ناکام بوده‌اند؟»

چرا علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه «حرکت اصلاح‌گرایانه نظری توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام موفق گردید»، اما همین اقبال لاهوری در عرصه «حرکت اصلاح‌گرایانه عملی یا سیاسی نتوانست به پروژه دموکراسی روحانی خود دست پیدا کند؟ و پروژه استقلال پاکستان و تجزیه هندوستان او، به جای آب سر از چاه درآورد؟»

چرا پروژه «ضد انحطاط‌گرایی سیاسی و تمدنی سیدجمال الدین اسدآبادی در نیمه دوم قرن نوزدهم شکست خورد؟»

چرا «جنبش اجتماعی ضد استبدادگرایانه مردم ایران در سال ۵۷ نتوانست هژمونی انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ حتی بعد از پیوند با جنبش کارگری ایران در دست خود بگیرند؟»

چرا «جنبش اجتماعی مردم ایران در جریان قیام ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه خود در سال ۸۸ نتوانست مانند جنبش اجتماعی ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، با جنبش کارگری ایران پیوند برقرار کند؟»

«چرا جنبش دانشجویی ایران در قیام تیرماه ۷۸ نتوانست با جنبش اجتماعی مردم ایران پیوند برقرار کند؟»

چرا رژیم‌های ارتجاعی حاکم در طول ۱۵۰ سال گذشته در ایران، «تلاش کرده‌اند تا توسط سرنیزه و اشاعه اندیشه‌های فردگرایانه سنتی و فرهنگی

و مذهبی و فقهی و سیاسی و حتی ورزشی، به مبارزه با رویکرد اقدام عملی سازمان‌گرایانه توده‌ای در گروه‌های مختلف اجتماعی بپردازند؟»

«آیا تا زمانی که نتوانیم رویکرد تحزب‌گرایانه را نهادینه کنیم، می‌توانیم به جامعه مدنی پایدار و دموکراسی پایه‌دار دست پیدا کنیم؟»

چگونه می‌توانیم در جامعه امروز ایران «با نفی رویکرد فردگرایانه سنتی و مذهبی و فقهی و سیاسی و لیبرالیستی، جامعه ایران را به طرف حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جمعی سوق دهیم؟»

«چرا معلم کبیرمان شریعتی در حرکت تحزب‌گرایانه نظری و عملی یکسال و نیم ارشاد خود (که از فروردین ماه سال ۵۰ پس از خروج جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد، لغایت آبان ۵۱ که حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بسته شد)، هر چند در حرکت نظری اصلاح‌گرایانه خود توسط تدوین اسلام‌شناسی ارشاد موفق گردد، اما در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی خود، به علت تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی ایران شکست خورد؟»

چرا از بعد از بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ و دستگیری معلم کبیرمان شریعتی در بهار ۵۲، گرچه خود شریعتی در نامه به همایون شعار «حزب شدن ارشاد می‌داد» ولی «با خاموش شدن ارشاد و خاموش کردن معلم کبیرمان شریعتی، دیگر دود سفیدی در استمرار حرکت تحزب‌گرایانه شریعتی از حرکت پیشگام و جنبش دانشجویی ایران بلند نشد؟»

چرا امروز با اینکه نزدیک به نیم قرن از خاموش شدن آتشفشان ارشاد شریعتی می‌گذرد، حرکت دو مؤلفه‌ای نظری و عملی او، اولاً فقط محدود به تبلیغ حرکت نظری او (تا زمان پایان حیات فیزیکی اش) شده است.

ثانیاً حرکت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه او که به شعار «آگاهی و آزادی و برابری» در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» تدوین پیدا کرد به کلی فراموش شده است.

ثالثاً حرکت نظری او محدود به تبلیغ اندیشه‌های فردگرایانه و کویریات او با شعار «عرفان و برابری و آزادی» شده است؟

آیا با شعار «عرفان و برابری و آزادی» که شعار انسان‌گرایانه فردی معلم کبیرمان شریعتی بود، می‌توان به حرکت تحزب‌گرایانه جمعی شریعتی به صورت عینی و عملی، دست پیدا کرد؟

آیا بحران تشکیلاتی آرمان مستضعفین، از نیمه دوم سال ۵۹ معلول تکیه استراتژیک عملی و عینی بر شعار «عرفان، برابری آزادی» نبود؟

چرا تکیه استراتژیک و عینی و عملی جهت اقدام عملی سازمان‌گرایانه جمعی، به جای شعار «آگاهی، آزادی و برابری»، بر شعار «عرفان، برابری و آزادی»، باعث می‌گردد تا با رشد پوزیتیویست و قشری‌گری فردگرایانه (آنچنانکه از نیمه دوم سال ۵۹ در حرکت آرمان مستضعفین شاهدان بودیم) هر گونه حرکت تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرانه جمعی غیر ممکن بشود و تشکیلات مربوطه دچار بحران و پراکندگی و بن بست بشوند؟

چرا هر گونه عرفانی به جز عرفان اجتماعی علامه محمد اقبال لاهوری، در حرکت‌های سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه، (حتی کویریات شریعتی و عرفان مولوی) به صورت یک آفت تشکیلاتی، تبلور پیدا می‌کند و باعث فردگرائی و پوزیتیویست و قشری‌گری و حرکت‌های صوفیانه در تشکیلات جمعی می‌شود؟

چرا شعار «عرفان، برابری و آزادی» در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جمعی «به علت عمده و مطلق شدن، کویریات و عرفان صوفیانه فردی» (مانند حرکت آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹) یک خطر استراتژیک می‌باشد؟

چرا در سال ۵۹ و ۶۰ به علت «عمده شدن عرفان صوفیانه و کویریات شریعتی» در چارچوب شعار «عرفان، برابری و آزادی» در حرکت جمعی آرمان مستضعفین، قدرت مقابله تئوریک از موسسین این حرکت گرفت؟

چرا تنها «عرفان اجتماعی اقبال» می‌تواند در عرصه شعار «آگاهی و آزادی و برابری» کادرپرور بشود؟

چرا جریان‌های لیبرال‌گرای مذهبی در جامعه امروز ایران جهت بسترسازی حرکت لیبرالیستی خودشان و مقابله کردن با «عرفان اجتماعی اقبال»،



بر طبل عرفان فردگرایانه و صوفیانه و جبرگرایانه و دنیاگریز و جامعه‌ستیز مولوی و حافظ می‌کوبندند؟

چرا موسسین حرکت آرمان مستضعفین در تحلیل نهائی خود «علل بحران تشکیلاتی سال ۵۹ - ۶۰ را تکیه استراتژیک کردن بر شعار «عرفان، برابری و آزادی» دانستند؟

چرا تکیه بر شعار «عرفان و برابری و آزادی» باعث مطلق و عمده شدن عرفان و فردگرایی در حرکت تشکیلاتی می‌شود؟

چرا تکیه مکانیکی بر «کویریات شریعتی» بسترساز رشد فردگرایی و رویکرد صوفیانه و قشری‌گری در تشکیلات می‌شود؟

چرا برای برداشت «عرفان اجتماعی از کویریات شریعتی»، باید «کویریات شریعتی را در کادر عرفان اجتماعی علامه محمد اقبال لاهوری فهم کنیم، نه برعکس؟»

چرا نشر مستضعفین در بیش از هفت سال که از حیات برونی‌اش می‌گذرد، در نوک پیکان حرکت نظری و ترویجی خود، «تبیین مانیفست و منظومه معرفتی علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه اسلامیات و فلسفه و کلام و عرفان قرار داده است؟»

چرا نشر مستضعفین معتقد است که «باید منظومه معرفتی شریعتی را در کادر مانیفست نظری اقبال فهم کنیم، نه برعکس؟»

چرا در قرن بیستم و یکم «این منظومه معرفتی اقبال است که می‌تواند به اندیشه شریعتی مبانی عرفانی و کلامی و فلسفی ببخشد و بی‌اندیشه اقبال منظومه معرفتی شریعتی ابر خواهد بود؟»

چرا شریعتی نتوانست در مدت یک و سال نیم حرکت ارشاد خود (۵۰ تا ۵۱) حتی به اندازه انگشتان یک دست «کادرسازی» یا آنچه‌آنکه خود او می‌گفت «افراد تولید کننده فکر بسازد؟»

چرا بزرگترین ضعف جریان‌های طرفدار شریعتی «ضعف در کادرسازی یا افراد مدیریت کننده نظری و عملی است؟»

چرا جریان‌های طرفدار شریعتی «جهت هدایت‌گری نظری و عملی منتظر کادرهای همه‌جانبه خودرو هستند؟»

چرا جریان‌های طرفدار شریعتی «به جای تکیه بر رهبری جمعی و تشکیلات عمودی و افقی، همیشه دنبال کاربزماتیک یا شخصیت‌سازی فردی نمادی، جهت رهبری هستند؟»

چرا نیروهای طرفدار شریعتی تا هفت منزل شهر کویریات شریعتی، طی می‌کنند، «بیکباره بود ا می‌شوند و نسبت به حرکت جمعی و تشکیلاتی بیگانه می‌گردند؟»

چرا در این شرایط، «به یک باره توسط دوست و دشمنان شریعتی، کویریات شریعتی عمده می‌شود؟»

چرا در شرایطی که نشر مستضعفین شعار «فهم شریعتی، در آینه اندیشه‌های اقبال سر داده است»، جریان‌های لیبرالیست مذهبی می‌کوشند تا با طرح «اکلکتیویته اقبال و تبلیغ برتری اقبال فیلسوف و اقبال مصلح و اقبال متکلم، اقبال فردی را بر اقبال اجتماعی حاکم می‌نمایند»، همان رویکردی که با تبلیغ «شریعتی کویری» (همراه با نفی اسلامیات و اجتماعیات و سوسیالیسم فلسفه تاریخ و دیالکتیک و مبارزه طبقاتی او) می‌کوشند تا «شریعتی فردی را بر شریعتی اجتماعی یا شریعتی سوسیالیستی» حاکم نمایند؟

چرا «مبانی فلسفی و مبانی کلامی و مبانی عرفانی و مبانی سوسیالیستی منظومه معرفتی شریعتی، همان مبانی فلسفی و کلامی و عرفانی و سوسیالیستی اندیشه اقبال لاهوری می‌باشد؟»

چرا «جریان‌های طرفدار شریعتی - اقبال، جهت مقابل با بحران حرکتی خویش قبل از هر چیز در عرصه نظری و تئوریک باید موضع خود را با عرفان فردی و عرفان اجتماعی روشن کنند؟»

آیا خارج از چارچوب منظومه معرفتی اقبال، «امکان تکیه تئوریک در عرصه حرکت جمعی بر مؤلفه‌های فلسفی و کلامی و عرفانی شریعتی وجود دارد؟»



در پاسخ به سؤال‌های فوق در اینجا به طرح مواردی چند می‌پردازیم:

الف - برای «دموکراتیک کردن دموکراسی» چه در عرصه جامعه و چه در عرصه تشکیلات، باید به نهادینه کردن پلورالیزم در جامعه و در تشکیلات بپردازیم و تا زمانی که پلورالیزم در عرصه جامعه و تشکیلات نهادینه نشود، امکان دموکراتیک کردن دموکراسی در جامعه و تشکیلات وجود ندارد. چراکه آنچه که باعث دستیابی به دموکراسی پایدار، در جامعه و تشکیلات می‌شود، پلورالیزم نهادینه شده است.

هر چند در یک تعریف کلی می‌توانیم «پلورالیزم را به معنای توزیع معرفت و اطلاعات در جامعه و تشکیلات (در برابر دموکراسی که توزیع قدرت و سوسیالیسم که توزیع ثروت می‌باشد) معنی کنیم، ولی نباید فراموش کنیم که نهادینه شدن پلورالیزم (یا سوسیالیسم یا دموکراسی) در جامعه یا تشکیلات، با تعریف آنها متفاوت می‌باشد. چرا که در عرصه نهادینه شدن، سخن بر سر مکانیزم اجرا است. لذا در این رابطه است که عواملی که باعث نهادینه شده پلورالیزم می‌شوند، عبارتند از:

۱ - سازماندهی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی توسط شوراهای و احزاب و سندیکاها و اتحادیه‌ها و انجمن‌ها.

۲ - آزادی بیان و مطبوعات.

۳ - تکوین سازماندهی مستقل اجتماعی در گروه‌های مختلف جامعه، «از پائین به بالا، نه به‌صورت دستوری از بالا به پائین.»

بنابراین تا زمانی که پلورالیزم در جامعه و تشکیلات نهادینه نشود، امکان دموکراتیک کردن، دموکراسی یا دستیابی به دموکراسی پایدار وجود ندارد.

علی‌الاحوال، هرگز نباید باور کنیم که آنچنانکه بورژوازی و لیبرالیسم تبلیغ می‌کنند، توسط «اصل تفکیک قوای منتسکیو به سه قوه مقننه و قضائیه و مجریه» و «اصل انتخابات و حق رأی جان لاک» می‌توانیم دموکراسی را در یک جامعه دموکراتیک کنیم. آنچنانکه، مشاهده می‌کنیم که در ۳۷ سالگی که از عمر رژیم مطلقه فقهی بر جامعه ایران می‌گذرد، با اینکه این رژیم توتالیتر هم طبق پروژۀ منتسکیو سه قوه قدرت را به‌صورت صوری از هم تفکیک داده است و هم طبق پروژۀ جان لاک، انتخابات و حق رأی به‌صورت صوری جاری و ساری کرده است، اما با همه این احوال «یک ذره از بقایای دموکراسی، حتی در شکل لیبرالیستی آن، در جامعه ایران در ۳۷ سال گذشته باقی نمانده است.»

ب - گرچه مصدق سر قافله سالار کاروان جنبش‌های رهائی‌بخش و دموکراتیک خلق‌های کشورهای پیرامونی و کشور ما ایران، در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بوده است، اما با نگاهی آسیب‌شناسانه به حرکت او، از آنجائیکه مصدق از آغاز تا انجام، معتقد به رویکرد پارلمانتاریستی بوده است، همین رویکرد و اعتقاد و گرایش مصدق به حرکت پارلمانتاریستی، باعث گردید تا مصدق از آغاز تا انتهای مبارزه خود، معتقد به تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از طریق بالا به پائین به‌صورت قانونی و دستوری و مشارکت در قدرت باشد.»

لذا همین امر باعث گردید تا مصدق با اینکه از جایگاه کاریزماتیک در جامعه ایران برخوردار بوده است و در بین توده‌های مردم ایران از محبوبیت و مقبولیت سیاسی

وافر برخوردار بود، به دنبال سازماندهی توده‌های مردم ایران در پائین نباشد» تا آنجا که حتی نتوانست و نخواست که انجمن‌های ایالتی و ولایتی که بستر ساز مشارکت مردم ایران در تعیین سرنوشت خودشان بود، تشکیل دهد و با اینکه مصدق شعار می‌داد که «قانون آجائی است که مردم باشند» و هیچگاه او «دموکراسی را به‌عنوان حکومت قانونی تعریف نکرد» و پیوسته معتقد بود که دموکراسی، حکومت مردمی است، با همه این احوال او فکر می‌کرد که ظرفیت قانون اساسی مشروطیت از یکطرف و حمایت مردم به‌صورت خودجوش از او، از طرف دیگر «باعث می‌گردد تا با عقب‌نشینی دربار توتالیتر پهلوی و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهی، شرایط برای احیاء و تثبیت قانون اساسی مشروطیت در ایران جهت دموکراتیک کردن دموکراسی و دستیابی به دموکراسی پایدار فراهم بشود.»

که خروجی نهائی این رویکرد مصدق باعث گردید تا در روز ۲۸ مرداد ۳۲ هیچگونه مقاومتی از جانب توده‌های پیرو مصدق در برابر کودتای سیاه دربار و ارتجاع مذهبی و امپریالیسم جهانی صورت نگیرد و کودتاگران با حداقل هزینه بتوانند، مصدق را ساقط کنند و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم را سوار بر قدرت نمایند.

ج - با نگاهی اجمالی به گذشته، اگر بپذیریم که در عرصه اصلاحات عملی یا سیاسی (نه اصلاحات نظری و بازسازی فکر دینی) هم سیدجمال در نیمه دوم قرن بیستم شکست خورده است و به علت تکیه بر بالائی‌های قدرت در عرصه اصلاحات سیاسی او نتوانست به حداقل موفقیت ممکن دست پیدا کند و هم در ادامه راه سیدجمال، هر چند علامه محمد اقبال لاهوری توانست در عرصه اصلاحات نظری و پروژۀ بازسازی فکر دینی، موفق بشود، اما اقبال هم مانند سیدجمال، در عرصه اصلاحات عملی، «بر خلاف اصلاحات نظری، شکست خورد» چرا که هر چند اقبال در زمان تجزیه هندوستان و تکوین کشور پاکستان حضور نداشت، ولی پروژۀ تجزیه هندوستان و



تکوین کشور مستقل پاکستان محور پروژه اصلاحات سیاسی و عملی او بود که از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ که اقبال از آن به‌عنوان بزرگترین تحول سیاسی تاریخی مسلمانان یاد می‌کرد.

اگر چه اقبال از بعد از الغای امپراطوری عثمانی تا زمان مرگش، (به لحاظ نظری نه عملی) بر تئوری امت مسلمانی تکیه می‌کرد و سیاست دولت - ملت، (مولود انقلاب کبیر فرانسه در کشورهای پیرامونی) را امری منفی می‌دانست، چرا که معتقد بود که در تحلیل نهائی «خروجی پروژه دولت - ملت» تجزیه شدن قدرت مسلمانان در برابر امپریالیسم و استعمارگران می‌باشد، با همه این احوال او در خصوص تکوین کشور نو پای ترکیه از بعد از الغای امپراطوری عثمانی، به شدت به‌عنوان یک پدیده نو و نوین تکیه می‌کرد و می‌کوشید تا با آسیب‌شناسی این پدیده نو و نوین، برای تکوین کشور مستقل مسلمانان هند که بعداً پاکستان نامیده شد، از اینگونه تجربه‌ها استفاده نماید.

فراموش نکنیم که پروژه تجزیه هندوستان و تشکیل یک کشور مسلمان، اقبال با تاسی از تجربه ترکیه پس از الغای امپراطوری عثمانی به آن اعتقاد پیدا کرد. لذا در همین رابطه است که اقبال در جای جای کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست نظری پروژه اصلاح‌گرایانه او در عرصه عملی و نظری می‌باشد، می‌کوشد که به‌صورت استشهادی بر تجربه تکوین کشور ترکیه تکیه نماید و در خصوص کشور ایران، اقبال از مشروطیت تا زمان رضا شاه، موضوع را مورد مذاقه خویش قرار داده است. البته در این رابطه تجربه «شورای نگهبان» یا «نظر مجتهدین» در خصوص قوانین مصوبه مجلس در قانون اساسی مشروطیت امری منفی تلقی می‌کرد و در همین رابطه تجربه دولت - ملت در ایران مؤخر بر تجربه ترکیه می‌داند.

علی ایحال «پروژه دموکراسی روحانی اقبال» هم در این چارچوب مطرح گردیده است. هر چند که به علت شکست پروژه اقبال پس از مرگ او و تکوین کشور پاکستان و عدم تکوین دموکراسی در پاکستان برعکس کشور مادر خود هندوستان، «با همه این احوال هنوز پروژه دموکراسی روحانی اقبال به‌عنوان یک پلتفرم سیاسی می‌تواند الگوی مسلمانان در راستای دستیابی به دموکراسی باشد. ماحصل اینکه، اقبال در عرصه فرایند تاریخی مسلمانان، از بعد از فروپاشی امپراطوری عثمانی در عرصه اصلاحات سیاسی و عملی علاوه بر اینکه بر پروژه دولت - ملت در کشورهای ترکیه و ایران حمایت می‌کرد و در رابطه با مبارزه ضد استعماری و رهائی‌بخش مردم هندوستان بر علیه امپریالیسم انگلیس، علاوه بر حمایت همه‌جانب معتقد به تجزیه هندوستان و جداسازی مسلمانان از غیر مسلمانان، از بعد از پیروزی آن بود. که در نهایت از بعد از مرگ اقبال به علت انحراف این نظریه

او، تجزیه هندوستان به تکوین کشور پاکستان با نظام سیاسی کودتائی و غیر دموکراتیک و فقیر در کنار بزرگترین دموکراسی جهان یعنی کشور هندوستان انجامید.

با همه این احوال اقبال همچنان در عرصه نظری در چارچوب سیاست عملی معتقد به تئوری نفی پروژه دولت - ملت و تکوین امت واحد مسلمان بود و این در حالی بود که اقبال به شدت از دولت و تحولات سیاسی ترکیه جدید آتاتورکی حمایت می‌کرد و با دید مثبت تحولات ترکیه را تحلیل می‌کرد. همین پارادوکس نظری و عملی در حرکت اصلاح‌گرایانه دو مؤلفه‌ای اسلام و مسلمانان یا اصلاحات نظری اسلام و اصلاحات سیاسی یا عملی مسلمین باعث گردید تا در عرصه اصلاحات عملی برعکس اصلاحات نظری اقبال شکست بخورد.

البته در ادامه راه سیدجمال و اقبال، شریعتی هم هر چند مانند اقبال توانست در عرصه اصلاحات نظری پیروز بشود، ولی مانند اقبال و سیدجمال در عرصه اصلاحات عملی یا سیاسی شکست خورد. چراکه با بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ و دستگیری او در بهار ۵۲ اصلاحات سیاسی و عملی شریعتی در راستای حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی حرکت ارشاد او، به بن بست رسید و تعطیل گردید، به عبارت دیگر چراغ اصلاحات سیاسی عملی شریعتی به موازات خاموش کردن چراغ حسینیه ارشاد در آبان‌ماه سال ۵۱ توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم، چراغ اصلاحات سیاسی و عملی شریعتی هم خاموش گردید.

علی ایحال، از آن زمان بود که رهبری اصلاحات سیاسی حرکت شریعتی از رهبری اصلاحات نظری او جدا شد و همان مصیبتی که نصیب اقبال و سیدجمال شد، دامنگیر حرکت شریعتی نیز گردید، یعنی شد آنچه که نمی‌بایست می‌شد. تا آنجا که دیدیم که سرانجام این خندق به آنجا انجامید که رهبری حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی که شریعتی آتشفشان اولیه آن بود، در نهایت در نیمه دوم سال ۵۷ به‌صورت غاصبانه در دست ارتجاع مذهبی و اسلام فقهاتی قرار گرفت (همان رویکردی که شریعتی در طول مبارزه خود پیوسته به‌عنوان دشمن اول خود در سه ستون منا آن را رمی جمره می‌کرد)، که البته مانند پاکستان اقبال، خروجی نهائی این هژمونی غاصبانه، رژیم مطلقه فقهاتی شد که مدت ۳۷ است بر سرنوشته مردم نگون‌بخت ایران حاکم می‌باشد.

در ادامه راه سیدجمال و اقبال و شریعتی، حرکت آرمان مستضعفین هم از نیمه دوم سال ۵۹ گرفتار بحران فراگیر و همه‌جانبه تشکیلاتی گردید که این بحران سرانجام در نیمه اول سال ۶۰ باعث گردید تا حرکت کشتی آرمان مستضعفین را به گل بنشانند و لذا در همین رابطه است که اکنون که نشر مستضعفین در حرکت ۷ ساله گذشته خود مدعی بازتولید و بازسازی حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاحات نظری و



عملی از سیدجمال تا اقبال و از اقبال تا شریعتی و از شریعتی تا آرمان مستضعفین و از آرمان مستضعفین تا نشر مستضعفین الی زماننا هذا می‌باشد، بزرگترین رسالتش در این زمان در حالی که به سمت جلو گام برمی‌دارد، «نگاهی بازشناسانه به گذشته تاریخی خود می‌باشد.» یعنی باید خود را در برابر این سؤال مردافکن و سترگ قرار دهد که «چه شد که سیدجمال در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی خود شکست خورد؟ چه شد که اقبال لاهوری که در عرصه اصلاحات نظری و پروژه بازسازی اسلام پیروز شد، در عرصه بازسازی اصلاحات سیاسی مسلمانان شکست خورد؟ و چه شد که معلم کبیرمان شریعتی که در عرصه پروژه بازسازی اسلام قرآنی و تشیع علوی موفق گردید و توانست اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاستیز و اجتماع‌گریز و اختیارستیز از مولوی تا حافظ را به محاق بکشاند و اسلام آخرت‌گرا و دنیاگریز و فردگرا و اجتماع‌ستیز لیبرالیست مذهبی را به محاق بکشاند، در عرصه اصلاحات عملی شکست خورد؟»

چرا حرکت ارشاد شریعتی با بستن حسینیه ارشاد در آبانماه ۵۱ تعطیل گردید؟ چرا حرکت ارشاد شریعتی در مدت پنج سال حیات ارشاد شریعتی با اینکه اعضای رسمی کلاس‌های اسلام شناسی ارشاد شریعتی بیش از ۵ هزار نفر بودند، نتوانست حتی به اندازه انگلستان یک دست کادر همه جانبه - در چارچوب همان تعریف خودش که عبارت است از تولیدکنندگان فکر و اندیشه - تولید کند؟

چه شد که آرمان مستضعفین در فرایند برونی حرکت خود در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ با اینکه در طول یکسال نیم حرکت برونی خود از اردیبهشت ۵۸ تا نیمه دوم سال ۵۹، توانست حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی عملی سیدجمال و اقبال و شریعتی را برای اولین بار «از صورت فردی به صورت جمعی و جریانی و تشکیلاتی درآورد» و حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اقبال و شریعتی در چارچوب اسلام تاریخی و مبارزه با سه مؤلفه قدرت اعم از «زر و زور و تزویر» توسط «تکیه بر سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم» جنبه برنامه‌ای بدهد و ضمن مبارزه همه جانبه با اسلام حکومتی فقاهتی در اشکال مختلف آن، اسلام دکماتیسیم و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام صوفیانه را به چالش بکشد و به موازات آن اسلام انطباقی در اشکال مختلف اسلام لیبرالیستی و اسلام پراگماتیستی چریک‌گرای دهه ۴۰ و ۵۰ الی زماننا هذا به چالش بکشد؟»

با همه این احوال به موازات فراگیر شدن و حاکمیت فضای چریک‌گرانی از نیمه دوم سال ۵۹ بر فضای سیاسی کشور، سوالی که باقی می‌ماند اینکه، چرا تشکیلات حرکت آرمان مستضعفین گرفتار بحران فراگیر

درون تشکیلاتی شد؟ چرا این حرکت نتوانست در برابر جو و فضای سیاسی حرکت حاکم چریک‌گرانی مقاومت کند؟ و به موازات بسته شدن فضای سیاسی جامعه و حاکمیت چتر توتالیتر و دسپاتیسم اسلام فقاهتی و رژیم مطلقه فقاهتی توسط سرنیزه بر جامعه ایران، این حرکت نتوانست توسط دینامیزم درون تشکیلاتی خود همراه با غلبه بر بحران درونی خود، در برابر فضای اختناق و سرکوب برونی مقاومت کند؟

پاسخ به همه این سوال‌ها اینکه باید بپذیریم که یک حرکت مانند یک ارگانسیم است آنچنانکه بزرگترین مشخصه حیات یک ارگانسیم دفع و جذب در عرصه رابطه با محیط خود می‌باشد، یک حرکت هم باید در عرصه عملی بتواند با محیط بیرون از خود به صورت دیالکتیکی عمل کند، یعنی تنها با دیالکتیک نظری باری بار نمی‌شود و برای اینکه دیالکتیک نظری بتواند پتانسیل خود را در عرصه عملی به نمایش بگذارد، باید بتواند به صورت دو طرفه با محیط و جامعه خود به دفع و جذب بپردازد.

اگر این دیالکتیک دو طرفه و دو مؤلفه‌ای، آنچنانکه در حرکت سیدجمال و اقبال و شریعتی شاهد بود، تعطیل بشود یا کند بشود، دیالکتیک نظری هر چند هم که قوی باشد به بن بست می‌رسد. چنانکه دیدیم که سرانجام شعار «آگاهی و آزادی و برابری» شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین»، به موازات غلبه «کویریات شریعتی بر اجتماعیات و اسلامیات او»، به ایستگاه شعار «عرفان و آزادی و برابری» رسید، که حاصلی جز مطلق شدن «کویریات فردی شریعتی و قربانی شدن اجتماعیات شریعتی در پای این کویریات و عرفان فردی او نخواهد داشت.»

بنابراین راهی که در این زمان برای نشر مستضعفین باقی می‌ماند، اینکه نشر مستضعفین برای اینکه در ادامه راه آرمان مستضعفین و راه شریعتی و راه اقبال و راه سیدجمال گرفتار شکست و بحران و بن بست نشود، باید کار خود را محدود به دیالکتیک نظری نکند و توسط بازیگری در عرصه دیالکتیک عملی در جامعه ایران، بتواند به دفع و جذب تشکیلاتی بپردازد.

پر پیداست که خروجی نهانی این امر دستیابی به کادرهای همه جانبه‌ای می‌شد، که علاوه بر اینکه توانایی تولید فکر - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت - دارند، می‌تواند حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی در عرصه تشکیلات عمودی و افقی هدایتگر باشند. □

والسلام



اگر «امام حسین قیام نمی‌کرد»

و

اگر «عاشوراس ۱۱ اتفاق نمی‌افتاد؟»

و تاریخ فردا بگوید که او از مدینه به مکه هجرت می‌کند تا در مکه که بزرگترین تربیون مسلمانان و بزرگترین کنگره و محل اجتماع مسلمانان جهان می‌باشد، او با استفاده از این فرصت بتواند با افشاگری بر علیه دستگاه خلافت یزید، به آگاهی‌سازی و اطلاع‌رسانی مسلمانان نسبت به تصمیم و حرکت و قیامش بپردازد.

بنابراین در این رابطه است که امام حسین در فرایند ۱۲ روزه مدنی خود، اولین شعار حرکت خود را در مدینه مطرح می‌کند و آن اینک: «خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاه و ما اولهنی الی اسلا فی اشتیاق یعقوب الی یوسف» (بحار الانوار - ج ۴۴ - ص ۳۶۶) و با این اولین شعارش (قبل از حرکتش به سمت مکه، در آن ۱۲ روزی که بعد از مرگ معاویه و درخواست بیعت یزید از امام حسین در مدینه اقامت داشت) می‌خواست، «بین خروج و مهاجرت خودش، با خروج و مهاجرت عبدالله بن زبیر (که تنها به خاطر حفظ جانش شبانه و از طریق بیراهه از مدینه به‌طرف مکه فرار کرد) مرزبندی نماید»؛ و رسماً و علناً برای مردم و آینده تاریخ روشن کند که هجرت و خروج او از مدینه به مکه اصلاً ریشه در تئوری بقا و صیانت نفس و حفظ جان و کنسروالیسم، ندارد.

علی‌ایحال، آنچه از تصمیمات امام حسین در فرایند مدنی می‌توان فهم کرد اینک، امام حسین

چراکه، از آنجائیکه «عدم قبول بیعت با یزید، در نظام اسلام فقهاتی حاکم بر جامعه مسلمین به معنای بغی و نفی خلافت و خلیفه اسلامی حاکم بود، حداقل جزای آن در اسلام فقهاتی و دگماتیسم حاکم بر زمان، اعدام یا مرگ یا قتل بود.» لذا به همین دلیل یزید از والی خود خواسته بود که فی المجلس، پس از عدم قبول بیعت از طرف امام حسین، حکم اعدام و قتل امام حسین را اجرا نماید و به همین دلیل امام حسین برای اینکه «اعلام عدم قبول بیعت او با یزید» پایان حرکتش، (در دارالخلافه والی مدینه که به‌صورت فردی صورت گرفت) نباشد، بلکه بالعکس آغازی باشد بر یک «قیام تاریخی»، پس از اینکه خواسته یزید بن معاویه از امام حسین «که بیعت کردن با او بود» توسط والی مدینه در ۱۷ رجب سال ۶۰ رسماً به امام حسین اعلام می‌گردد، امام حسین در پاسخ به والی مدینه (جهت اجتماعی کردن و افشاگری نسبت به درخواست یزید)، تقاضای فرصت می‌کند.

بدین ترتیب بود که فرایند مدنی ۱۲ روزه قیام امام حسین از دارالخلافه والی مدینه در ۱۷ رجب سال ۶۰ استارت خورد؛ و امام حسین در این ۱۲ روز در فرایند مدنی قیام خود، (برعکس عبدالله بن زبیر که شبانه «برای عدم حضور در دارالخلافه والی مدینه و امتناع از بیعت با یزید» از بیراهه از مدینه فرار کرد و به مکه رفت تا در آن شهر امن، امنیت جانی پیدا کند)، ۱۲ روز در مدینه می‌ماند تا در این ۱۲ روز اقامت در مدینه، علاوه بر اینکه در خصوص تصمیم نهایی خود نسبت به عدم بیعت با یزید، برای مردم مدینه اطلاع‌رسانی کند و علاوه بر اینکه برعکس تصمیم عبدالله بن زبیر (که به‌صورت مخفیانه و شبانه و از طریق بیراهه جهت حفظ جان خود پس از امتناع از قبول بیعت با یزید به مکه فرار کرد) در این ۱۲ روز اقامت در مدینه، نسبت به هجرت علنی‌اش از مدینه به مکه بسترسازی ذهنی در میان مردم مدینه ایجاد نماید و شرایط جهت خروج خود و یارانش به‌صورت علنی و در روز روشن و در برابر دید ماموران والی مدینه و از طریق جاده اصلی مدینه به مکه فراهم نماید.

در طول این ۱۲ روز اقامت خود در مدینه به انحاء مختلف تلاش می‌کرد «تا فلسفه خروج و مهاجرت و قیام خود را برای مردم و تاریخ فردا در چارچوب اعتراض به خواسته یزید جهت بیعت با او و امتناع امام حسین در قبول بیعت با یزید اعلام نماید»؛ یعنی در این ۱۲ روز فرایند مدنی قیام امام حسین، او تلاش می‌کرد تا برای مردم و تاریخ فردا تبیین نماید که خروج و مهاجرت او از مدینه (برعکس عبدالله بن زبیر که به خاطر حفظ جانش صورت گرفت) برای حفظ جانش نیست، بلکه برای افشاگری بر علیه یزید و دستگاه خلافت او و اجتماعی کردن و تاریخی کردن قیامش (که با عدم قبول بیعت آغاز می‌شود) می‌باشد. تا به مردم و مسلمین زمان

جهت شروع اعتراض و حرکتش از قبل منتظر خبر مرگ معاویه بوده است، چراکه گرچه معاویه در زمان حیاتش تقریباً تمامی محورهای صلحنامه با امام حسن نقض کرده بود، ولی امام حسین «حتی بعد از شهادت امام حسن به احترام امضای امام حسن در پای صلحنامه با معاویه، هیچگونه حرکت عملی (هر چند به صورت کلامی اعتراض می‌کرد) بر علیه خلافت غاصبانه معاویه نکرد»؛ و به همین دلیل منتظر خبر مرگ معاویه بود تا (پس از شهادت امام حسن و پس از مرگ معاویه از آنجائیکه دیگر صلحنامه امام حسن با معاویه فاقد هرگونه ارزش حقوقی و شرعی و عرفی و اخلاقی می‌شود) حرکت مستقل و علنی و عملی خودش بر علیه یزید (جانشین از پیش معین شده معاویه) از سر گیرد؛ که این خواسته و انتظار امام حسین، در ۱۶ رجب سال ۶۰ به واقعیت پیوست.

لذا با عنایت به اینکه، «اعلام خبر مرگ معاویه از طرف والی مدینه، همراه بود با دعوت یزید، از امام حسین، جهت بیعت با او - که در روز ۱۷ رجب سال ۶۰ در دارالخلافه توسط والی مدینه به امام حسین اعلام گردید - استارت پروسه قیام و حرکت امام حسین از عصبیان و مخالفت امام حسین با بیعت با یزید در فرایند مدنی در ۱۲ روز مدینه زده شد.» در نتیجه اگر بپذیریم که پروسه پنج ماه و دوازده روز قیام امام حسین از مدینه تا مکه و از مکه تا کربلا دارای فرایند سه گانه اول - فرایند مدنی، دوم - فرایند مکی، سوم فرایند عاشورائی، عنوان فرایند مدنی حرکت و قیام امام حسین «همین اعتراض و مخالفت توسط امتناع از بیعت کردن با یزید می‌باشد.»

قابل ذکر است که امام حسین آگاه به تمامی امور اسلام فقاهتی حاکم بر جامعه مسلمین بوده است و به خوبی می‌دانسته است که، «عدم قبول بیعت با یزید به معنای حق عدم انتخاب کردن، برای او از طرف حکومت و طرفداران اسلام فقاهتی تعریف نمی‌شود» بلکه بالعکس، آنچنانکه تا قرن پنجم توسط امام محمد غزالی و تا قرن هشتم توسط ابن خلدون و الی زماننا توسط طرفداران اسلام فقاهتی برادران مسلمان اهل تسنن، شاهد آن هستیم «این عدم بیعت امام حسین با خلافت یزید و دستگاه بنی امیه، در چارچوب اسلام فقاهتی، به معنای خروج بر اسلام و مسلمین و حکومت اسلامی تلقی می‌شود»؛ که کمترین جزایش در اسلام فقاهتی، مرگ خواهد بود.

لذا در این رابطه است که، امام حسین در فرایند مدنی ۱۲ روزه حرکت خود، «با عدم قبول بیعت با یزید علاوه بر اینکه پای اعدام و مرگ خود را امضاء کرد، در این رابطه با اعلام اولین شعارش در فرایند

مدنی که همان «خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاه» می‌باشد، رسماً به جامعه آن روز و تاریخ فردا اعلام کرد که با وقوف و آگاهی به هزینه عدم بیعت با یزید که مرگ است، درخواست یزید و والی مدینه جهت بیعت با یزید را رد می‌کند.»

ب - فرایند «۱۲ روزه مدنی» امام حسین در مدینه:

از بعد از اعلام عدم قبول بیعت با یزید توسط امام حسین در ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت او بود که امام حسین، «پس از انتخاب عدم بیعت با یزید به عنوان یک استراتژی از پیش تعیین شده و برنامه‌ریزی شده نه تاکتیک پراگماتیستی، از آنجائیکه واقف بود که هزینه و جزای عدم بیعت با امام المسلمین و خلیفه زمان، یعنی یزید طبق اسلام فقاهتی مرگ می‌باشد، به همین دلیل در راستای پرداخت هزینه عدم بیعت با یزید بود که امام حسین در فرایند ۱۲ روز مدنی خود می‌کوشد، تا دست به انتخاب دوم خود بزند»، اما از آنجائیکه انتخاب دوم امام حسین برعکس انتخاب دوم عبدالله بن زبیر بود (که فرار از مدینه به مکه را، جهت حفظ جاننش نسبت به پرداختن هزینه عدم بیعت با یزید برگزید) او نمی‌خواست، در پرداخت هزینه عدم بیعت با یزید مانند عبدالله بن زبیر عمل نماید، یعنی به مکه فرار کند تا از آنجائیکه مکه شهر امن است و کسی نمی‌تواند او را بکشد، به خیال خود از مرگ و پرداخت هزینه عدم بیعت در امان باشد.

بنابراین اینکه گفته می‌شود که امام حسین از اواخر عمر معاویه و از بعد از شهادت امام حسن، منتظر اعلام خبر مرگ معاویه بود، تا حرکت خود را مستقل از صلحنامه امام حسن با یزید، جانشین از پیش تعیین شده معاویه شروع نماید، نباید چنین تلقی شود، که امام حسین از قبل مرگ معاویه و یا در دوران ۱۲ روز فرایند مدنی حرکتش، مانند حرکت مهره‌های صفحه شطرنج، توسط پیشگویی در سایه علم امامت و پیوند با ماوراء الطبیعه، آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و شیعه غالی، امروز در جامعه ایران بر طبل آن می‌کوبند، حرکت و انتخاب خود در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی‌اش از قبل پیشگویی (نه پیش‌بینی) کرده است.

آن زمانی ما به داوری غلط در این رابطه می‌پردازیم که چنین فکر کنیم که امام حسین از قبل، به قتل و شهادت خودش در کربلا واقف بوده است. یا مثلاً پیامبر و امام علی از قبل خبر شهادت او را اعلام کرده بودند. آنچنانکه ابن طاووس در این رابطه با ذکر یک حدیث بدون سند از قول پیامبر اسلام خطاب به امام حسین می‌گوید: «اتانی رسول الله بعد ما فارقتک فقال: یا حسین اخرج فان الله قد شاء ان یراک قتیلًا فقال

له ابن الحنیفه فما معنی حملک هو ء لاء معک و انت تخرج علی مثل هذه الحال؟ فقال له: قد قال لی ان الله شاء یراهن سبا یا - یعنی امام حسین به برادرش محمد بن حنیفه فرمود، بعد از آنکه از تو جدا شدم، رسول خدا نزد من آمد و گفت: ای حسین، از مدینه بیرون برو که خدا خواسته است ترا کشته ببیند، محمد بن حنیفه خطاب به امام حسین گفت: پس شما که در چنین حالی می‌روید، چرا این بانوان را با خود به‌طرف مرگ می‌برید؟ امام حسین فرمود پیغمبر به من گفت: خدا خواسته است تا آنان را اسیر ببیند.»

طرح اینگونه احادیث مجعول توسط طرفداران اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی، برای آن است که تا پروسه سه فرایندی انتخابی و خودآگاهانه امام حسین با پیوند دادن به ماوراء الطبیعه و بی‌اختیار کردن امام حسین در انتخاب آن، شکل تقدسی به آن ببخشند. علیهذا، اعلام تصمیم قبلی امام حسین از بعد از شهادت امام حسن، جهت مبارزه با جانشینان معاویه، (که از قبل معاویه با نقص صلحنامه، جانشینی مادام العمر خود را یزید به‌صورت وصایتی مشخص کرده بود) به معنای اعتقاد و تکیه بر علم امامت امام حسین و دانستن زمان و جایگاه قتل و شهادتش در کربلا و غیره (آنچنانکه اسلام فقهاتی و اسلام دگماتیسم و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری می‌گوید) نیست، بلکه بالعکس تنها مقصود ما این است که، «امام حسین چه در دوران ۱۲ روزه فرایند مدنی خود و چه قبل از مرگ معاویه و بعد از شهادت امام حسن، مصمم به مبارزه علنی با خلافت یزید، توسط بیعت نکرده بوده است، لذا در خصوص فرایند ۱۲ روزه مدنی پروسه ۵ ماه و ۱۲ روز قیام امام حسین که فرایند اول پروسه حرکت او می‌باشد تاکنون از سه منظر و یا سه رویکرد مختلف، مورد تبیین و تعریف قرار گرفته است.»

به عبارت دیگر در طول ۱۳ و نیم قرن که از واقعه عاشورا می‌گذرد، در خصوص انگیزه امام حسین از تکوین پروسه قیامش که بی شک سنگ زیربنای این پروسه فرایند ۱۲ روزه مدنی او می‌باشد، از سه رویکرد یا سه منظر مختلف، این فرایند مورد مطالعه قرار گرفته است. فراموش نکنیم که گرچه فرایند مدنی پروسه قیام امام حسین به لحاظ زمانی در برابر دو فرایند مکی و فرایند عاشورائی‌اش کمتر می‌باشد، چرا که طول زمانی فرایند اول که همان فرایند مدنی پروسه قیام امام حسین می‌باشد ۱۲ روز است، یعنی از ۱۶ رجب سال ۶۰ که امام حسین در مسجد النبی مدینه خبر مرگ معاویه توسط نماینده والی مدینه دریافت کرد تا ۲۸ رجب سال ۶۰ که امام حسین رسماً و علناً در روز روشن به همراه یارانش در برابر چشم دیده‌بانان یزید، مدینه را ترک

کرد، در صورتی که طول زمانی فرایند دوم پروسه قیام امام حسین که همان فرایند مکی حرکتش است، بیش از ۴ ماه است، یعنی از ۲۸ رجب تا ۸ ذی الحجه سال ۶۰ می‌باشد که در طول تمامی این مدت امام حسین تلاش می‌کرد تا به تعیین نظری و عملی فرایند سوم حرکت خود بپردازد و «آگاهانه با تعیین بسترهای نظری و عملی»، فرایند سوم خود را معماری نماید. چرا که امام حسین خوب آگاه بود که «تمام دعاها برای آمین است» و آمین حرکت او همان فرایند سوم می‌باشد.

لذا هرچند در تبیین نظری امام حسین در مکه، «فرایند سوم حرکتش فرایند کوفی بود» اما در عرصه عمل و واقعیت این پیش‌بینی امام حسین تغییر کرد و فرایند کوفی امام حسین بدل به فرایند عاشورائی شد. اینکه چه شد که در عرصه عمل نقشه و پلان و استراتژی امام حسین تغییر کرد، بهتر است که موضوع را در همان فرایند سوم دنبال نمائیم. البته طول زمانی فرایند سوم، حرکت امام حسین ۳۲ روز بود. یعنی از هشتم ذی الحجه سال ۶۰ که امام حسین با ناتمام گذاشتن سفر حج به‌صورت آشکار در برابر چشمان مسلمین جهان، در بزرگترین کنگره و گردهمایی مسلمانان، به‌صورت علنی به همراه یاران خود از مکه خارج می‌شود تا روز عاشورای محرم سال ۶۱ این فرایند ادامه پیدا کرد که جمعاً طول این فرایند سوم ۳۲ روز می‌شود.

بر این مطلب بیافزائیم که در مقایسه بین سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی قیام امام حسین، دو فرایند مدنی و مکی‌اش، امام حسین با انتخاب قبلی خود انجام داد، اما فرایند سوم حرکتش که همان فرایند عاشورائی می‌باشد، از آنجائیکه قبلاً در مکه به‌صورت فرایند کوفی توسط امام حسین انتخاب شده و در عمل فرایند کوفی او بدل به فرایند عاشورائی شد، یعنی فرایند عاشورائی بر امام حسین تحمیل گردید و امام حسین خود از قبل آن را انتخاب نکرده بود، هر چند که خود امام حسین از بعد از تحمیل فرایند سوم بر او، بخصوص از بعد از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل توسط ابن زیاد، «آگاهانه و آزادانه به معماری فرایند سوم یا فرایند عاشورائی پرداخت.» □

ادامه دارد



جنبش دانشجویی ایران

و «پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسم»

الغای رژیم ارباب و رعیتی که مناسبات غالب و حاکم بر اقتصاد ایران بود، بپردازند.»

با عنایت به اینکه پروسه الغای مناسبات زمین‌داری که قرار شد توسط این پروژه به اجرا درآید، برعکس پروسه الغای فئودالیسم در مغرب زمین (که بسترساز انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ شد) صورت گرفت، چراکه در پروسس الغای فئودالیسم در مغرب زمین، عامل اصلی فروپاشی فئودالیسم، «سرمایه‌های تجاری بودند» (که از قرن پانزدهم با کشف قاره آمریکا و راه دریائی جدید به هندوستان و پیروزی امپریالیسم پرتغال بر آفریقا و شروع بازار برده‌داری از سال ۱۴۵۰ در کشورهای امپریالیستی، از اروپا تا آمریکا و غارت منابع اولیه کشورهای تحت سلطه توسط تجار مغرب زمین این سرمایه‌های تجاری در مغرب زمین تکوین پیدا کرده بودند) که به موازات سرریز شدن این سرمایه‌های تجاری از شهر به روستا، شرایط جهت گسترش قدرت سرمایه‌داران مغرب زمین بر علیه فئودالیسم اروپا که توسط واتیکان حمایت می‌شدند، فراهم گردید.

علی ایحال، به موازات گسترش و رشد سرمایه‌های تجاری در مغرب زمین بود که «رفته رفته مناسبات فئودالیسم در مغرب زمین توسط سرمایه‌داری تجاری به چالش کشیده شد» که خروجی نهائی حاکمیت سرمایه‌داری تجاری بر فئودالیسم، انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ می‌باشد؛ اما در کشور ما از آنجائیکه در دهه ۴۰ که پروژه الغای رژیم

لذا در این رابطه بود که کشور ایران با عنایت به خودیژگی‌هایی که هم به لحاظ منابع اولیه یعنی نفت داشت و هم به علت شرایط ژئوپلیتیک در منطقه خاورمیانه و بخصوص قرار گرفتن در همسایگی و هم مرزی با کشور اتحاد جماهیر شوروی (که از بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ به عنوان دشمن استراتژیک امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا تعریف شده بود) در نوک پیکان استراتژی آمریکا از بعد کودتای ۲۸ مرداد قرار داشت.

علیهذا، این همه باعث گردید تا امپریالیسم آمریکا (از بعد از کودتای ۲۸ مرداد که بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران صورت گرفت)، جهت حاکمیت بر اقتصاد و بازار ایران، موضوع اجرای پروژه رفرم در دستور کار خود قرار دادند؛ اما از آنجائیکه روحانیت حوزه‌های فقهائی ایران تحت مرجعیت بروجردی، «به علت وجود مؤلفه آزادی و حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایران در پلاتفرم رفرم شاه - کندی، با پروژه رفرم وارداتی کاخ سفید مخالفت می‌کردند، (و با عنایت به اینکه حوزه‌های فقهائی تحت مدیریت ابوالقاسم کاشانی و بروجردی یکی از عوامل حامی و بسترساز کودتای ۲۸ مرداد امپریالیسم بر علیه دولت دموکراتیک مصدق بودند، و خود بروجردی از اولین کسانی بود که پس از ورود شاه بعد از کودتا، به شاه تبریک گفت و ابوالقاسم کاشانی از اولین کسانی بود که نیکسون معاون رئیس جمهور وقت آمریکا که پس از کودتای ۲۸ مرداد در آذرماه ۳۲ وارد ایران شد، با تماس با کاشانی از زحمات مشارالیه در جریان کودتای سپاسگزاری کرد) لذا به همین دلیل امپریالیسم آمریکا و رژیم کودتائی پهلوی دوم برای اینکه در رابطه با آزادی و حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایران، با حوزه‌های فقهائی در زمان بروجردی که به عنوان مرجعیت پلانزاع شیعیان بود، درگیر نشوند، مترصد مرگ بروجردی بودند؛ که در سال ۱۳۴۰ با فوت بروجردی، شرایط برای اجرای پروژه رفرم شاه - کندی، توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم فراهم شد.»

هر چند که خمینی پس از فوت بروجردی تلاش می‌کرد تا با پیوند با مراجع قم، «علم مخالفت با آزادی و حق انتخاب شدن و انتخاب کردن زنان ایران، (که حتی از بعد از انقلاب مشروطیت، این زنان ایران محروم از حداقل حقوق مدنی بودند) بلند کند. البته به علت اینکه خمینی از جایگاه و پتانسیل بروجردی برخوردار نبود، لذا مخالفت او (حتی در فاز قیام ۱۵ خرداد) با پروژه رفرم شاه - کندی سرکوب شد؛ و در همین راستا بود که از بعد سرکوب ۱۵ خرداد، شاه همراه با حمایت همه جانبه کاخ سفید و کندی، تصمیم به اجرای همه جانبه پروژه رفرم شاه - کندی در کشور ایران گرفت؛ اما در رابطه با بند «رفرم مناسبات تولیدی در جامعه ایران»، با عنوان الغای رژیم ارباب و رعیتی «از آنجائیکه مطابق این مؤلفه و پلاتفرم، تصمیم امپریالیسم آمریکا و دربار شاه بر این امر قرار داشت تا توسط جایگزین کردن سرمایه‌داری وابسته به



اولا از آنجائیکه برعکس «سرمایه‌های تجاری» که همیشه در دست بخش خصوصی در چارچوب رقابت آزاد بازار می‌باشند، «سرمایه‌های نفتی» در کشورهای پیرامونی، همیشه در اختیار حکومت‌های مستبد و توتالیتر و دسپاتیزم و ارتجاعی قرار دارند. همین حکومتی بودن غاصبانه سرمایه‌های نفتی باعث گشته است تا استحاله مناسبات تولیدی در اینگونه کشورهای نفت خیز، صورتی دستوری و تزریق شده از خارج و تکوین یافته از بالا به صورت مکانیکی، (نه در شکل دینامیسم تاریخی - اجتماعی)، و در راستای منافع حکومت‌ها و قدرت‌های امپریالیستی صورت بگیرد.

در نتیجه به همین دلیل تزریق دستوری مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای نفت خیز پیرامونی (مثل کشور ایران) هرگز نتوانسته است، دستاوردهای اجتماعی نظام سرمایه‌داری در چارچوب تحول سنت‌ها و باز شدن جامعه بسته زمین‌داری و صنعتی شدن اقتصاد و تکوین طبقه پرولتاریا به معنای کلاسیک آن و دو قطبی شدن جامعه در عرصه نظام طبقاتی به صورت دو قطب کارگر و بورژوازی آنچنانکه سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا تبیین می‌کردند، در چارچوب سرمایه‌داری وابسته در کشورهای پیرامونی تحقق پیدا کند.

ثانیا در اینگونه کشورها به علت اینکه استحاله مناسبات تولیدی، از «زمین‌داری به سرمایه‌داری» در چارچوب تحولات تاریخی و اقتصادی و اجتماعی به شکل دینامیک صورت نگرفته است، همین امر باعث گردیده است تا توسط استحاله مناسبات به صورت نیابتی یا اجاره‌ای یا جایگزینی یا صوری طبقه بورژوازی حاکم مناسبات جدید، طبقه سرمایه‌دار تجاری بیرون آمده از دل مناسبات زمین‌داری گذشته نباشند. بلکه بالعکس طبقه جدید سرمایه‌دار که در ایران دهه ۴۰ در زیر چتر رفرم شاه - کندی، همان بورژوازی بزرگ دربار بودند، (که امروز به صورت بورژوازی بزرگ سپاه استحاله کرده‌اند) همان طبقه ارتجاعی زمین‌دار دیروز جامعه ایران بوده‌اند که تا دهه ۴۰ توسط مناسبات زمین‌داری به استثمار طبقه زحمتکش روستاهای ایران مشغول بودند و در دهه ۴۰ در لوای رفرم شاه - کندی، با فروش دستوری زمین‌های خود به دربار رژیم کودتائی پهلوی دوم، در برابر سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران، توسط این سرمایه‌های نفتی و رانتی و بادآورده به شهر آمدند و با سرمایه‌گذاری توسط این سرمایه‌های نفتی و رانتی، در عرصه تولید و تجارت و خدمات، «مناسبات تزریقی سرمایه‌داری وابسته جدید» یکشنبه «از طبقه زمین‌دار، بدل به طبقه بورژوازی بزرگ دربار بشوند.»

ارباب و رعیتی توسط جایگزین کردن سرمایه‌داری وابسته، در دستور کار دربار پهلوی و امپریالیسم جهانی قرار گرفت، از آنجائیکه سرمایه‌های تجاری بورژوازی سنتی و بازاری ایران که از زمان صفویه پروسس رشد و تکوین خود را آغاز کرده بودند، از آنچنان پتانسیل و قدرتی برخوردار نبودند تا بتوانند از شهر به طرف روستاها سرریز شوند؛ و توسط آن سرمایه‌های تجاری توان آن را پیدا کنند که مناسبات زمین‌داری و ارباب و رعیتی را که حاکم بر روستاهای ایران بودند، به چالش بکشند.

همین امر باعث گردید تا جهت به چالش کشیدن مناسبات زمین‌داری و ارباب رعیتی توسط این پروژه شاه - کندی، سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران که ملک مطلق دربار پهلوی و امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، از بعد از کودتای ۲۸ مرداد شده بود، جایگزین سرمایه‌های تجاری جهت استحاله مناسبات زمین‌داری به سرمایه‌داری وابسته در ایران بشود.

این جایگزینی سرمایه‌های نفتی به جای سرمایه‌های تجاری، در استحاله مناسبات اقتصادی جامعه ایران، «توسط رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ بستر ساز تکوین یک سونامی ویرانگر در اقتصاد ایران شد؛ و توسط این سونامی ویرانگر بود که از بعد از رفرم دهه ۴۰ شاه - کندی، ساختار اقتصادی و ساختار طبقاتی و ساختار هرم اجتماعی جامعه ایران به صورت منفی زیر و زبر گردید.» چراکه جایگزین شدن سرمایه‌های نفتی به جای سرمایه‌های تجاری، باعث گردید تا از آنجائیکه سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران، همیشه ملک بادآورده دربار‌های حکومتی بوده است، «لذا رانت و نفت در پیوند با هم در این پروژه باعث گردید تا همان بزرگ زمین‌داران روستاها توسط این سرمایه‌های نفتی، زمین‌های خود را به دربار بفروشند و با فروش آنها توسط همین سرمایه نفتی بدل به سرمایه‌داران بزرگ دربار یا بورژوازی بزرگ درباری رژیم کودتائی پهلوی دوم در راستای تکوین سرمایه‌داری وابسته ایران بشوند.»

ب - آسیب‌شناسی «سرمایه‌داری وابسته»:

در نتیجه جایگزین شدن سرمایه‌های نفتی به جای سرمایه‌های تجاری در جریان استحاله مناسبات زمین‌داری به سرمایه‌داری در دهه ۴۰ توسط رفرم شاه - کندی این امر باعث گردید تا در پروسه استحاله مناسبات تولیدی جامعه ایران از زمین‌داری به سرمایه‌داری،

بزرگ سپاه (که توسط هاشمی‌رفسنجانی تکوین پیدا کردند) می‌گذرد، حتی برای یک دوره هم بورژوازی بزرگ سپاه نتوانسته است به لحاظ مدیریتی در عرصه تولید صنعتی و کشاورزی سرمایه‌داری وابسته حاکم، خلاء مدیریتی بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم را پر کنند؛ و به همین دلیل «در طول ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، سرمایه‌داری وابسته حاکم که میراث رفرم شاه کندی در دهه ۴۰ می‌باشد، در عرصه مدیریت تولید اعم از صنعتی و کشاورزی پیوسته گرفتار رکود و بحران ساختاری و طبقاتی و سرمایه‌ای بوده است؛ و هرگز در طول ۲۵ سالی که از عمر بورژوازی بزرگ سپاه می‌گذرد، این بورژوازی بزرگ جز غارت ره‌آورد و دستاوردی برای سرمایه‌داری وابسته ایران نداشته است.»

البته علی‌رغم این تفاوت ماهیتی بین بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم، با بورژوازی بزرگ سپاه تفاوت دیگری که بورژوازی بزرگ سپاه با بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم دارند این است که، «بورژوازی بزرگ سپاه برعکس بورژوازی بزرگ دربار پهلوی که تا آخر حامی شاه بودند و با شاه هم رفتند و در غیبت شاه حتی برای یک روز حاضر به مدیریت سرمایه‌داری وابسته رژیم مطلقه فقهاتی نشدند، با اینکه دست‌برورده هاشمی‌رفسنجانی هستند، پس از تکوین توسط دولت پنجم و ششم هاشمی‌رفسنجانی، به جان مادر خود، یعنی هاشمی‌رفسنجانی افتادند و تا امروز بزرگترین دشمن هاشمی‌رفسنجانی، همین بورژوازی بزرگ سپاه می‌باشند تا آنجا که دیدیم که در مرحله دوم انتخابات دولت نهم در خرداد ماه ۸۴ بورژوازی بزرگ سپاه، توانست در عرض یک هفته بیش از ۵۰ میلیون سی‌دی بر علیه هاشمی‌رفسنجانی در سراسر ایران از شهر تا روستا تکثیر و تقسیم نمایند و پشت هاشمی‌رفسنجانی در رقابت با محمود احمدی‌نژاد (که خود حاصل دست‌پخت بورژوازی بزرگ سپاه بود)، بر زمین بزنند. تا با فراهم شدن بسترها، در انتخابات دولت یازدهم حزب پادگانی خامنه‌ای توان آن را پیدا کند تا توسط شورای نگهبان (که دست‌پخت این حزب پادگانی می‌باشد)، هاشمی‌رفسنجانی را فیلترینگ نمایند. تا هاشمی‌رفسنجانی دریابد که کسی که روزی باد کاشته است، باید منتظر درو کردن طوفان باشد.» □

ادامه دارد

همان استحالته‌ای که در دوران دولت پنجم هاشمی‌رفسنجانی، سپاه پاسداران برگشته از جبهه‌های جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین، «توسط پروژه جایگزین کردن بورژوازی بزرگ سپاه به جای خلاء ۱۵ ساله بورژوازی بزرگ دربار رژیم کودتایی پهلوی دوم، که از بعد از انقلاب ۵۷ تا دولت پنجم هاشمی‌رفسنجانی ادامه داشت، توسط دولت پنجم هاشمی‌رفسنجانی انجام گرفت؛ زیرا خلاء بورژوازی دربار فراری پهلوی، که نقش مادر، برای سرمایه‌داری وابسته ایران معلول رفرم شاه کندی در دهه ۴۰ داشت، توسط تکوین بورژوازی بزرگ سپاه به وسیله هاشمی‌رفسنجانی در دهه ۷۰ پر شد.»

البته با این تفاوت که برعکس «بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم که تا آخر مدافع و حافظ حکومت کودتایی پهلوی دوم بودند و همراه با سرنگونی حکومت کودتایی و توتالیتر پهلوی در سال ۵۷ با رها کردن سرمایه‌های صنعتی و کشاورزی و ثروت‌های ساکن و ثابت اعم از خانه و ویلا، فرار را بر قرار ترجیح دادند، چرا که به درستی می‌دانستند که بورژوازی کلاسیسم حامی رژیم مطلقه فقهاتی به لحاظ مدیریتی از پتانسیل کافی جهت اداره صنایع بزرگ و متوسط به جا مانده از بورژوازی بزرگ دربار پهلوی ندارند؛ و از آنجائیکه «بورژوازی کلاسیسم و سنتی حامی رژیم مطلقه فقهاتی دنبال سرمایه‌گذاری‌های زودبازده هستند»، همین امر بستر ساز «حاکمیت سرمایه‌های تجاری حکومتی و سنتی بر سرمایه‌های صنعتی و تولیدی، در رژیم مطلقه فقهاتی خواهد شد.»

البته خروجی نهائی این امر رکود و بحران و تورم خواهد بود، آنچنانکه دیدیم که در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی با اینکه هاشمی‌رفسنجانی کوشید تا توسط «بورژوازی بزرگ سپاه خلاء مدیریتی بورژوازی بزرگ دربار پهلوی را پر کند، خود بورژوازی بزرگ سپاه هم از بعد از تکوینش در دهه ۷۰ توسط دولت پنجم و ششم، به طرف سرمایه‌گذاری‌های زودبازده اعم از قاچاق حکومتی و بساز و بفروشی و کارهای کلان خدماتی و تجارت در عرصه پروژه‌های بزرگ نفتی و غیر نفتی رفت؛ و صد البته آنجائی هم که وارد عرصه صنعتی و تولیدی شدند، کوشیدند توسط پروژه بی حاصل هسته‌های که کلنگ آن توسط هاشمی‌رفسنجانی در راستای منافع بزرگ بورژوازی سپاه زده شد، تنها ده‌ها میلیارد دلار از ۸۰۰ میلیارد دلار سرمایه نفتی دولت نهم و دهم نصیب خود کنند.

علی‌ایحال، «با همه این احوال در طول ۲۵ سالی که از عمر بورژوازی

درس‌های فراموش‌شده جنبش دانشجویی ایران



چراکه حزب پادگانی خامنه‌ای وقتی در برابر این موج کاندیداها (که همگی به صورت مهندسی شده از طرف جناح رقیب اعم از اصلاحیون سید محمد خاتمی و اعتدالیون هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی تکوین پیدا کرده بود) قرار گرفتند، احساس کردند که آچمز شده‌اند.

لذا تنها راهی که برای آن‌ها باقی مانده قلع و قمع مغول‌وار در چارچوب پروژه استصوابی شورای نگهبان خود بود که به علت رد فله‌ای صلاحیت کاندیداها توسط شورای نگهبان جنبش دانشجویی و جناح رقیب دریافتند که حزب پادگانی خامنه‌ای در این انتخابات تلاش می‌کنند تا مانند انتخابات بهار ۸۸ دولت دهم دست به کودتای خزنده انتخاباتی بزنند (تا آنجا که حتی سید حسن خمینی هم در پای این انتخابات قربانی گردید). علیهذا به همین دلیل بود که خیز حزب پادگانی خامنه‌ای جهت سیطره بر انتخابات دولوی اسفند ۹۴ باعث گردید، تا جنبش دانشجویی به یکباره احساس کند که همه چیز را درحال بر باد رفتن می‌باشد.

در نتیجه در همین رابطه بود، که «جنبش دانشجویی با شعار دفع افسد توسط فاسد به صورت فراگیر وارد انتخابات اسفند ۹۴ شد» و کوشید توسط به خدمت گرفتن فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی همراه با ۴/۵ میلیون نفر عضو خود توسط یک منشور نانوشته چهار اسبه به جنگ حزب پادگانی خامنه‌ای بروند. که صد البته در این رابطه جنبش دانشجویی به خاطر کمیت ۴/۵ میلیون نفری خود و به خاطر در

حسن روحانی خوب می‌دانست که پاشنه آشیل دولت یازدهم، مجلس نهم است که به صورت دربست در ید خامنه‌ای قرار داشت، لذا جهت مقابله با این پاشنه آشیل او دوباره نیاز به جنبش ۴/۵ میلیون نفری دانشجویی داشت، تا بتواند موازنه را در مجلس دهم به نفع تغییر دهد. به همین دلیل رفته رفته به موازات سیر عمر دولت یازدهم جنبش دانشجویی دریافت که «عوضی را اشتباهی گرفته است» و توری که در خرداد ۹۲ انداخته بود تا مانند بهار ۷۶ و ۸۸ توسط آن ماهی بگیرد، این بار به جای ماهی در تور جنبش دانشجویی یک وال امنیتی رژیم مطلقه فقه‌ای افتاده بود، که در راه کسب توافق و رضایت خامنه‌ای حاضر است اولین خاکریز خود که همان جنبش دانشجویی می‌باشد، را هم فدا نماید؛ و در همین رابطه بود که جنبش دانشجویی هر چند به مرور زمان درمی‌یافت که حسن روحانی (که در تابستان ۷۸ به عنوان رئیس شورای امنیت ملی سکندار مدیریت سرکوب جنبش دانشجویی داشت) امامزاده‌ای نیست که جنبش دانشجویی بتواند بر آن دخیل ببندد.

علی ایحال، به موازات نزدیک شدن انتخابات دو قلولی اسفند ماه ۹۴ خود جنبش دانشجویی هم مانند حسن روحانی در برابر یک پارادوکس انتخابی قرار گرفتند، چراکه از یکطرف در جریان انتخاب وزیر علوم حسن روحانی این جنبش دریافتند که اهرم فشار حزب پادگانی خامنه‌ای مجلس نهم است، و از طرف دیگر می‌دانستند که اگر وارد شطرنج تقسیم قدرت مجلس دهم و خبرگان پنجم در اسفند ماه ۹۴ نشوند، در غیبت آن‌ها از آنجائیکه جناح رقیب خامنه‌ای، از هاشمی رفسنجانی تا حسن روحانی، فاقد تشکیلات بسیج کننده بودند، این امر باعث می‌گردد تا شرایط جهت پیروزی صد در صد حزب پادگانی خامنه‌ای در مجلس دهم و خبرگان پنجم فراهم بشود. که با تثبیت قدرت حزب پادگانی خامنه‌ای در مجلس دهم و خبرگان پنجم، قدرت حزب پادگانی برای یک دهه تثبیت کامل می‌گردد که قطعاً خود این امر تثبیت کننده آینده تقسیم قدرت به نفع حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح راست هزار تکه آن خواهد شد.

لذا این همه باعث گردید تا جنبش دانشجویی در چارچوب این پارادوکس، در انتخابات دولوی اسفند ۹۴ به ضرر حزب پادگانی خامنه‌ای وارد صحنه انتخابات بشود. که البته زمانی این انتخاب جنبش دانشجویی، اهمیت خود را به نمایش گذاشت، که بیش از ۱۲ هزار نفر کاندید انتخابات مجلس دهم و ۸۰۱ نفر کاندید خبرگان پنجم گردیدند، که همین موضوع باعث گردید تا نقشه انتخابات مجلس دهم و خبرگان پنجم حزب پادگانی خامنه‌ای که قرار بود به صورت مهندسی شده مانند انتخابات دولت یازدهم به انجام برساند، عوض گردید،



خدمت گرفتن فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در این انتخابات توانست کاری کارستان بکند؛ و صد در صد توانست به خواسته‌های نانوشته خود، «که ضربه به پروژه کودتای انتخاباتی حزب پادگانی خامنه‌ای توسط تاکتیک دفع افسد توسط فاسد بود، دست پیدا کنند.»

آنچنانکه در تهران حزب پادگانی خامنه‌ای حتی نتوانست یک نفر وارد مجلس دهم بکند؛ و البته ورود ناپلئونی احمد جنتی به خبرگان پنجم، مولود توافق‌های پشت پرده حزب پادگانی خامنه‌ای با جناح رقیب و حسن روحانی و هاشمی رفسنجانی در دقیقه نود بود و گرنه در خصوص خبرگان پنجم هم اوضاع برای حزب پادگانی خامنه‌ای در تهران مثل مجلس دهم می‌شد. البته در کلان شهرهای مثل مشهد هم که حزب پادگانی خامنه‌ای توانست عرض اندامی کند، به خاطر موفقیت او در رای سازی‌های فله‌ای بود.

به همین دلیل جنبش دانشجویی ایران که خود را پیروزمند انتخابات دوقلوی اسفند ۹۴ می‌دید، در مرحله بعد از انتخابات در چارچوب تقسیم کرسی‌های مدیریت مجلس دهم و خبرگان پنجم بین حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح رقیب اعم از اصلاحیون سید محمد خاتمی و اعتدالیون اکبر هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی، به خاطر توافق یکطرفه جناح رقیب با حزب پادگانی خامنه‌ای، هم در عرصه تقسیم کرسی‌های مدیریت خبرگان پنجم و هم در خصوص تقسیم کرسی‌های مدیریت مجلس دهم، از آنجائیکه این توافق به سود حزب پادگانی خامنه‌ای انجام گرفت، همین امر باعث شد، تا جنبش دانشجویی برای بار دوم در دولت یازدهم شاهد یک توافق پشت صحنه‌ای به ضرر خود بشود.

به همین جهت جنبش دانشجویی از آغاز سال ۹۵ همگام با تشکیل مجلس دهم و خبرگان پنجم به نفع حزب پادگانی خامنه‌ای توسط توافق پشت صحنه آن‌ها دریافت که از همه جا رانده و از همه مانده است. چراکه در طول سه سالی که از عمر دولت یازدهم می‌گذرد این دولت به علت فقدان توان تشکیلاتی جهت بسیج رای‌های مردم به نفع خود، جز در زمانی که نیازمند به جنبش ۴/۵ نفری دانشجویی، جهت رقابت در تقسیم قدرت با جناح درونی حکومت دارد، نه تنها خود را بدهکار این جنبش نمی‌داند، بلکه بالعکس با گرفتن چهره مظلومانه به خود و فراموش کردن وعده و عیدهای انتخاباتی و تحمیلی نشان دادن توافق‌های خود با حزب پادگانی خامنه‌ای، و قوی کردن توپ خانه تبلیغاتی خود، بدون آنکه حتی حاضر شود که کوچکترین نیروی پیاده خود را در

خدمت وعده‌های دوران کاندیداتوری در آورد (اعم از شکست حصر رهبران جنبش سبز و تغییر فضای پادگانی دانشگاه‌ها و غیره) چهره طلبکار هم به خود می‌گیرد.

لذا به همین دلیل، اکنون جنبش دانشجویی دریافته است، که در طول سه سالی که از عمر دولت یازدهم می‌گذرد نه تنها فضای پادگانی دانشگاه‌ها تغییر نکرده است، و نه تنها تشکیلات دانشجویی نتوانسته است نسبت به تشکیلات دانشجویی تحمیلی مولود کودتای فرهنگی ۵۹ رژیم مطلقه فقهتی استقلال پیدا کنند و علی‌الذم جنبش دانشجویی ایران جهت سازماندهی خود مجبور است که در چارچوب همین تشکیلات تحمیلی حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت خزنه سازماندهی خود را دنبال کنند، و هنوز تمامی امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری دانشگاه‌ها به صورت مدیریت شده و هدایت شده از بیرون دانشگاه‌ها توسط نهادهای امنیتی رژیم مطلقه فقهتی، صورت حکومتی دارد، و فضای پادگانی دانشگاه‌ها توسط نهادهای امنیتی سپاه و وزارت مدیریت می‌گردد؛ و کنترل چند لایه‌ای حزب پادگانی خامنه‌ای بر دانشگاه‌های کشور از دوربین‌های همه جا گیر گرفته تا حضور مستقیم نیروی انتظامی و امنیتی و تکوین ستون پنجم تشکیلات نفوذی دانشجویی، برقرار می‌باشد.

در نتیجه این همه باعث گردیده است تا شرایط هر گونه فعالیت مستقل دانشجویی در دانشگاه‌های ایران غیر ممکن باشد. البته فراموش نکنیم که جنبش دانشجویی در فرایند جدید خود مانند دو فرایند گذشته‌اش، در عمر ۳۷ ساله رژیم مطلقه فقهتی بدون اینکه اقدام به آسیب‌شناسی گذشته خود بکند، دوباره با همان تاکتیک و استراتژی بدون برنامه درازمدت و کوتاهمدت وارد فرایند جدید حرکت خود شده است؛ لذا در این رابطه است که آنچنانکه در نامه مرداد ماه، ۹۲ تشکل دانشجویی مشهود است، دوباره این جنبش جهت شکست رکود خود تلاش می‌کند، تا مانند گذشته در چارچوب حضور در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در بهار ۹۶ انتخابات دولت دوازدهم سیاست خود را پیش ببرند.

علی‌ایحال، در این رابطه است که در نامه ۹۲ تشکل دانشجویی به حسن روحانی، پس از اعتراض به فضای پادگانی دانشگاه‌ها، دولت یازدهم و حسن روحانی را نسبت به صف‌بندی انتخابات بهار ۹۶ هشیار می‌سازند و به شکلی به حسن روحانی بفهمانند، که جناح رقیب و حزب پادگانی خامنه‌ای، جهت منفردسازی در انتخابات بهار ۹۶



دانشجویی با فضای مجازی و به استخدام درآوردن شبکه‌های اجتماعی برای جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت یک سونامی غیر قابل کنترل در آمده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

لذا در همین رابطه است که جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای چهار اسبه تلاش می‌کنند تا با سرمایه‌گذاری همه جانبه بتوانند سلاح فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی را از چنگ جنبش دانشجویی ایران خارج نمایند. پر پیداست که درس بزرگی که جنبش دانشجویی از انتخابات دوقلوی اسفند ماه ۹۴ گرفته است، این است که «رمز موفقیت جنبش دانشجویی ایران در پیوند همه جانبه با فضای مجازی است، و در فقدان پیوند جنبش دانشجویی با فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی سرنوشت ورود جنبش دانشجویی به عرصه‌های مبارزه همان خواهد شد که در قیام تابستان ۷۸ و تابستان ۸۸ شاهد آن بودیم.» زیرا تنها اهرمی که جنبش دانشجویی توسط آن می‌تواند خلاء تشکیلات مستقل دانشجویی خود را پر کند و در عرصه صف‌بندی‌ها استقلال تشکیلاتی خود را حفظ نماید، استخدام فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد.

جنبش دانشجویی ایران درس بزرگی که از انتخابات دوقلوی ۹۴ گرفت این است که «تنها اهرمی که حزب پادگانی خامنه‌ای در برابر آن خود را ضعیف می‌بیند، همین هرم فضای مجازی است که با پیوند با ۴/۵ میلیون نفر دانشجو این شبکه‌ها و این فضای مجازی می‌تواند تمامی ترندهای رژیم مطلقه فقهاتی نقش بر آب سازد.» □

ادامه دارد

دولت دوازدهم می‌کوشند تا توسط این فضای پادگانی دانشگاه‌ها در این سال که منتهی به انتخابات ریاست جمهوری است در بستر انفعال دانشگاه‌ها و تشکل‌های دانشجویی به بسترسازی نمایند. البته از اینکه حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح راست در پنج مؤلفه راست سنتی روحانیت و راست بوروکراتیک علی لاریجانی و راست افراطی جبهه پایداری مصباح یزدی و راست نظامی و میلیتاریستی سپاه و راست بازاری مؤتلفه تلاش می‌کنند تا همراه حزب پادگانی خامنه‌ای، شرایط جهت غیبت جنبش دانشجویی در انتخابات اردیبهشت ۹۶ فراهم کنند، حرفی نیست، چرا که این جناح از انتخابات دولت هفتم در بهار ۷۶ الی زماننا هذا دریافته است که به هر صورت که جنبش دانشجویی بخواهد در انتخابات تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت وارد شود، نتیجه به سود رقیب تغییر می‌کند.

اما باز در این رابطه نباید فراموش کنیم که به علت فقدان تشکیلات و سازماندهی جناح‌ها رقیب در تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت مطلقه فقهاتی، از آنجائیکه تمامی قدرت تشکیلاتی حکومت در عرصه انتخابات در دست جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد تا جناح رقیب در عرصه انتخابات جهت مقابله تشکیلاتی با جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای، تنها سوپاپ اطمینان خود را جنبش ۴/۵ میلیون نفری دانشجویی ببندد؛ و البته این امر زمانی پر رنگتر می‌شود که بدانیم که جنبش دانشجویی ایران از انتخابات دوقلوی ۹۴ به صورت تجربی (نه برنامه‌ریزی شده) توانسته است فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی را به استخدام خود درآورد و همین امر عامل موفقیت این جنبش در انتخابات دوقلوی ۹۴ گردید و در همین رابطه اگر بگوئیم که در این شرایط پیوند جنبش

وب سایت:

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

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



اقبال «پیام - آوری» است برای زمان ما.



که از نو باید او را شناخت!

مبانی کلامی و فلسفی و عرفانی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی «منظومه معرفتی» حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری

آن شنیدستی که در عهد قدیم

سیم ساعد ما و او پولاد دست

گوسفندان در علف زاری مقیم

نیست مکن کز کمال وعظ و پند

از وفور گاه نسل افزا بدند

خوی گرگی آفریند گوسفند

فارغ از اندیشه‌ی اعدا بدند

شیر نر را میش کردن مکن است

آخر از ناسازی تقدیر میش

غافلش از خویش کردن مکن است

گشت از تیر بلائی سینه ریش

صاحب آوازی الهام گشت

شیرها از بیشه سر بیرون زدند

واعظ شیران خون آشام گشت

بر علف زار بزبان شبخون زدند

نعره زد. ای قوم کذاب اشتر

جذب و استیلا شعار قوت است

بی‌خبر از یوم نحس مستم

فتح راز آشکار قوت است

مایه دار از قوت روحانیم

شیر نر کوس شهنشاهی نواخت

بهر شیران مرسل یزدانیم

میش را از حریت محروم ساخت

دیده‌ی بی‌نور را نور آمدم

بس که از شیران نیاید جز شکار

صاحب دستور و مامور آمدم

سرخ شد از خون میش آن مرغزار

توبه از اعمال نامحمود کن

گوسفندی زیرکی فهمیده‌ئی

ای زیان اندیش فکر سود کن

کهنه سالی گرگ باران دیده‌ئی

هر که باشد تند و زورآور شقی است

تنگدل از روزگار قوم خویش

زندگی مستحکم از نفی خودی است

از ستم‌های هژیران سینه ریش

روح نیکان از علف یابد غذا

شکوه‌ها از گردش تقدیر کرد

تارک اللحم است مقبول خدا

کار خود را محکم از تدبیر کرد

تیزی دندان ترا رسوا کند

بهر حفظ خویش مرد ناتوان

دیده‌ی ادراک را اعمی کند

حیلها جوید زعقل کاردان

جنت از بهر ضعیفان است و بس

در غلامی از پی دفع ضرر

قوت از اسباب خسران است و بس

قوت تدبیر گردد تیزتر

جستجوی عظمت و سطوت شر است

پخته چون گردد جنون انتقام

تنگدستی از امارت خوشتر است

فتنه اندیشی کند عقل غلام

برق سوزان در کمین دانه نیست

گفت با خود عقده ما مشکل است

دانه گر خرمن شود فرزانه نیست

قلزم غم‌های ما بی‌ساحل است

ذره شو صحرا منشو گر عاقلی

میش نتواند بزور از سیر رست

تا ز نور آفتابی برخوردار



ای که می‌نازی بذبج گوسفند

ذبح کن خود را که باشی ارجمند

زندگی را می‌کند ناپایدار

جبر و قهر و انتقام و اقتدار

سبزه پامال است و روید بار بار

خواب مرگ از دیده شوید بار بار

غافل از خود شو اگر فرزانه‌ئی

گر زخود غافل نه‌ئی دیوانه‌ئی

چشم بند و گوش بند و لب به بند

تا رسد فکر تو بر چرخ بلند

این علفزار جهان هیچ است هیچ

تو برین موهوم ای نادان میبچ

خیل شخیر از سخت کوشی خسته بود

دل بذوق تن پرستی بسته بود

آمدش این پند خواب‌آور پسند

خورد از خامی فسون گوسفند

آنکه کردی گوسفندان را شکار

کرد دین گوسفندی اختیار

با پلنگان سازگار آمد علف

گشت آخر گوهر شیری خزف

از علف آن تیزی دندان نماند

هیبت چشم شرار افشان نماند

دل بتدریج از میان سینه رفت

جوهر آئینه از آئینه رفت

آن جنون کوشش کامل نماند

آن تقاضای عمل در دل نماند

اقتدار و عزم و استقلال رفت

اعتبار و عزت و اقبال رفت

پنجه‌های آهنین بی‌زور شد

مرده شد دل‌ها و تنها گور شد

زور تن کاهید و خوف جان فزود

خوف جان سرمایه‌ی همت ربود

صد مرض پیدا شد از بی‌همتی

کوتاه دستی بیدلی دون فطرتی

شر بیدار از فسون میش خفت

انحطاط خویش را تهذیب گفت

کلیات اقبال - اسرار خودی - ص ۲۱ - س ۴

۴ - الهیات تطبیقی و پوشی اقبال:

«اقبال به علت اینکه جهان و دستگاه وجود در پیوند با خداوندی تبیین می‌نماید که این خداوند به عنوان خالق، دائما در حال خلق جدید کل وجود می‌باشد، به همین دلیل اقبال دستگاه کل وجود را یک دستگاه بسته نمی‌داند، بلکه بالعکس یک دستگاه باز می‌داند؛ و بدین دلیل او معتقد است که، «در این دستگاه باز وجود، حد نهایی هستی را نباید در امتداد ستارگان و کهکشان‌ها جستجو کرد، بلکه باید این بی‌نهایت را در یک حیات نامحدود و روحانی در کل وجود دنبال کنیم.» بدین ترتیب است که اقبال:

اولا «فاصله‌ای بین خالق و مخلوق نمی‌بیند.»

ثانیا «آنچنانکه خدا را در وجود می‌بیند، طبیعت و وجود را هم در خدا تماشا می‌کند.»

ثالثا اقبال در همین رابطه به «خدای فاعل و خالق معتقد می‌باشد، نه خدای ناظر و صانع.»

رابعا همه تلاش کلامی و فلسفی اقبال بر آن است که، «جدانی و بیگانگی انسان و طبیعت را از خداوند به چالش بکشد، لذا در همین رابطه است که اقبال به جای ماده مرده، به وجود روحانی اعتقاد دارد.»

خامسا اقبال معتقد است به جای اینکه معتقد شویم که «خدا در ما و در جهان است، باید اعتقاد پیدا کنیم که ما و جهان در خدا هستیم؛ و در همین رابطه است که او پیوند دو جهان کوچک و بزرگی تبیین می‌نماید که مولوی در دفتر اول مثنوی - ص ۳۹ - س ۱۰ اینچنین آن را توصیف می‌کند:

گر در آید در عدم یا صد عدم

چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد

باز نشان حکم تو بیرون می‌کنشد

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

علی ایحال، اقبال ریشه همه انحرافات اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی و اسلام کلامی اشاعره و اسلام صوفیانه خانقاهی را در آن می‌بیند

که «همه اینها به نحوی حکم به جدائی و بیگانگی انسان و طبیعت و خدا می‌دهند»؛ لذا در همین رابطه است که «اقبال معتقد است تا زمانی که ما نتوانیم در چارچوب جهان‌بینی قرآنی پیوندی بین این سه اقنوم ایجاد نمائیم، نمی‌توانیم به جهان‌بینی قرآنی و توحیدی دست پیدا کنیم.» لذا به همین دلیل است که، او «با تبیین خداوند ابژه به صورت محیط بر انسان و وجود یا هستی و طبیعت اعلام می‌کند که تمام هستی و انسان در خداوند هستند نه اینکه خداوند در هستی یا در انسان باشد.»

از نظر اقبال اشکال خداوند حلولی هگل در این است که او به جای اینکه هستی را در خداوند مطالعه کند، خداوند را وارد هستی و وجود می‌کند و باز در همین رابطه اقبال در نقد دیدگاه اتحاد وجودی، اسلام صوفیانه خانقاهی معتقد است که از آنجائیکه این رویکرد باور دارد که خدا در انسان می‌باشد راهی برایش باقی نمی‌ماند جز اینکه، به وحدت وجود بین انسان و خداوند معتقد گردد. من حیث المجموع، «اقبال در تبیین رابطه بین انسان و طبیعت و خداوند معتقد است، که اگر ما به جای اینکه خدا در طبیعت و انسان وارد کنیم، همه هستی را در خداوند ببینیم، دیگر نه گرفتار خدای حلولی هگل می‌شویم و نه گرفتار خدای وحدت وجودی صوفیان.»

متصل نی منفصل نی ای 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 چون علتی

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

این همان مضمونی است که امام علی در خطبه اول نهج البلاغه در باب آن می‌فرماید:

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَابَلَةٍ... - او با همه موجودات است بدون پیوستگی و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی.»

لذا به این ترتیب است که اقبال وقتی که معتقد می‌گردد که «همه ما و همه وجود در خداوند قرار دارد، و خداوند محیط بر ما و وجود می‌باشد و این خداوند یک خداوند خالق است نه خداوند ناظر و صانع، و همین خداوند خالق دانا در حال خلق جدید می‌باشد، و توسط این خلق جدید حال‌ها را کهنه می‌کند و آینده‌ها را به جای این‌ها نو می‌سازد

و با وجود و هستی دانا در حال داد و ستد می‌باشد.» این همه باعث می‌گردد، تا اقبال، «زمانیت را به خداوند هم تعمیم بدهد»؛ و در چارچوب این تعمیم زمانیت بر خداوند است، که او می‌گوید:

«اگر خداوند ما همان خداوند قرن باشد، این خداوند، خداوند خالق است. طبیعی است که همین خداوند دانا در حال خلق جدید و دانا در حال تحول می‌باشد. اما تحول او برعکس تحول هستی، تحولی از نقص به کمال نیست، بلکه تحولی است که دانا توسط خلق جدید او به عنوان خالق برای او حاصل می‌شود»؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «آینده این جهان در حال خلق جدید، باز است و زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی در رویکرد اقبال)، تبیین کننده عنصر خلاقیت می‌باشد.»

بنابراین، تعریفی که اقبال از زمان فلسفی یا زمان حقیقی دارد، اینکه «زمان معرف نو شدن پیوسته وجود است، و وجود در عرصه زمان پیوسته به سوی آینده می‌شکافد و جلو می‌رود»؛ لذا در چارچوب این رویکرد است که او معتقد است که «جهان و هستی و انسان و همه وجود، حیات پر کرده است» یعنی «هم ماده و هم انسان و هم جهان توسط این حیات معنی پیدا می‌کنند» آنچنانکه در انسان از نظر اقبال، «این حیات است که بدن را پر دوش می‌کشد»؛ و در جهان هم «باز همین حیات است، که جهان را پر دوش می‌کشد.»

در تحلیل نهائی، به همین دلیل است که از نظر اقبال «هم نفس و هم آگاهی، هم روح، هم خود، هم وحی، همه در چارچوب همین حیات تبیین می‌شوند.» علی‌ایحال در همین رابطه است که «اقبال در پروژه بازسازی اسلام خود، در چارچوب اعتقاد به تقدم بازسازی علم کلام، بازسازی علم کلام از خدا شروع کرد. چرا که معتقد بود، که بن مایه انحراف مسلمانان از اواخر قرن اول هجری الی زماننا هذا، در انحراف خدانشناسی آنها نهفته است و به همین دلیل او معتقد بود که تا زمانی که به اصلاح و بازسازی خدانشناسی مسلمانان در بستر بازسازی علم کلام نپردازیم، امکان بازسازی اسلام و بازسازی جامعه مسلمانان وجود ندارد.» □

ادامه دارد



ماه رمضان، ماه گشت «جزیره کوچک من انسان»

در «کل من بزرگتر وجود»

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

را جایگزین خدای عدمی و خدای ایزدکنیو را جایگزین خدای سوپرکنیو کانتی و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر ارسطویی و خدای خالق را جایگزین خدای ناظم و صانع نیوتنی و خدای درون وجود را جایگزین خدای بیرون از وجود فلاسفه مسلمان از فارابی تا ابن سینا تا طباطبائی و مطهری بکند.

همچنین اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خود خداوند را از زندان و حصار علم خود که متکلمین مسلمان و غیر مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته از علم خداوند برای خداوند ساخته بودند و خود خداوند را به عنوان زندانی در آن محصور کرده بودند، بکند. اقبال می‌کوشد تا با شکستن جبر علم خداوند، به کار خودش، خیر حاکم بر اراده مسلمانان را در هم بشکند. اقبال می‌کوشد، تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خداوند تکامل پذیر را در هستی، جایگزین خداوند بی‌نیاز از تکامل بکند. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان به خداوند و تکامل پذیر دانستن خداوند، برعکس دیدگاه فلسفی حلولی هگلی - تکامل خداوند را در خلقت مهندسی شده و دائمی در حال خلق در حال و آینده تعریف کند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی و تسلسلی انشتین) به خداوند بین تکامل در وجود و انسان با تکامل خداوند مرزبندی نماید. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و

ز- مبانی فلسفی نیایش و دعا در اسلام ابراهیمی:

اقبال در راستای بازسازی کلیت اسلام در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی، قبل از بازسازی فقه اسلام و قبل از بازسازی سیاست و اجتماعیات، پروسس بازسازی کلیت اسلام را، از اعتقادات اسلام شروع می‌کند و برای بازسازی اعتقادات اسلام است که او مجبور می‌شود، تا پروسس بازسازی خود را از علم کلام اسلامی آغاز کند، و باز در چارچوب بازسازی اعتقادات مسلمانان توسط علم کلام است که او در نوک پیکان بازسازی علم کلام و اعتقادات مسلمانان، تصورات مسلمانان از خدا را مورد چالش قرار می‌دهد. چرا که اقبال به درستی دریافت که تا زمانیکه خدای بازنشسته و دیکتاتور و بیرون از خلقت اشاعره و معتزله و فلاسفه یونانی‌زده و فقهای حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بر باور مسلمانان حاکم باشد، با این تصور از خدا، امکان هیچگونه تحول و دگرگونی نظری و عملی و سیاسی و فلسفی و فقهی و کلامی در میان مسلمانان وجود ندارد؛ در نتیجه اقبال، در سر لوحه بازسازی علم کلام خود، موضوع بازسازی تصور مسلمانان از خداوند قرار داد.

در همین رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب گرانسنگ و دوران ساز بازسازی فکر دینی خود تحت عنوان محک فلسفی تجربیات تجلیات دینی و تصور خدا و معنی نیایش و من بشری - آزادی و جاودانی آن به این مهم پرداخته است. او در راستای مبانی فلسفی جهت تغییر تصور مسلمانان از خداوند، بر زمان حقیقی و زمان فلسفی در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تکیه می‌کند و می‌کوشد تا با مرزبندی زمان فلسفی از زمان ریاضی و زمان تسلسلی - برعکس زمان ریاضی انشتین - زمان فلسفی یا زمان حقیقی را به خداوند تعمیم بدهد و با تعمیم زمان فلسفی به خداوند اقبال می‌کوشد تا خداوند بیرون از خلقت و تماشاگر ارسطو و اشاعره و معتزله و فقهای و متکلمین وارد خلقت و وجود بکند و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر کند.

اقبال با تعمیم زمان فلسفی در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی می‌کوشد تا خداوند را به صورت وجود مطلق یا بنا به گفته او به صورت من نهائی وارد وجود بکند و توسط خدای وجودی به جنگ خدای عدمی مولوی و خدای صوفیان هند شرقی از سنائی و عطار تا حافظ و غیره برود. اقبال می‌کوشد تا با وارد کردن خداوند به عرصه وجود، خدای وجودی



حقیقی و مرزبندی بین زمان فلسفی و زمان ریاضی یا تسلسلی تکامل وجود و انسان را حرکت از نقص به کمال معنی کند، اما تکامل خداوند را خلقت دائم و ساختن وجود در حال و آینده تعریف نماید. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی به خداوند، خداوند را در چارچوب آیه «کل یوم هو فی شان» دائما در حال خلقت جدید بداند. اقبال می‌کوشد تا در چارچوب تعمیم زمان فلسفی و خلقت جدید خداوند، در درون وجود، خداوند آزاد و صاحب اراده و مختار و دائما در حال خلق جدید و بازیگر را جایگزین خدای بی‌اختیار که درون علم خود محصور می‌باشد و تنها به تماشاگری وجود نشسته است، بکند.

اقبال می‌کوشد تا توسط خداوند درون وجود و درون زمان حقیقی و تکامل‌پذیر و بازیگر و صاحب اراده و اختیار و دائما در حال خلق جدید، انسان مسلمان را به عنوان امانتدار و به عنوان خلیفه الله و به عنوان برگزیده چنین خداوندی، از جبر و ذلت سیاسی و اجتماعی و فلسفی و انسانی و تاریخی نجات دهد. اقبال می‌کوشد تا با جایگزین کردن خدای خالق و خدای بازیگر و خدای درون وجود و خدای دائما در حال خلقت جدید و خدای تکامل‌پذیر، با خدای حلولی هگلی و خدای سوپراکتیو کانتی و خدای عدمی مولوی و خدای ظاهری اسپینوزائی و خدای برون از خلقت ارسطویی و خدای بازنشسته نیوتنی و خدای مستبد فقهای حوزه‌های فقه‌ای و خدای محصور در جبر علم خویش متکلمین بجنگد.

خدای اقبال، خدای آزاد و با اراده است، که دائما در حال خلقت جدید است. خدای اقبال توسط حضور در وجود و حضور در زمان فلسفی، هیچگونه جبر علمی بر او حاکم نمی‌باشد. خدای اقبال با ساختن بدون نقشه قبلی دائم وجود در حال و آینده، خدای خالق است، نه خدای ناظم و صانع. خدای اقبال ضد جبر است، ضد استبداد است، ضد تماشاگری بی‌بازیگری و ضد بازنشستگی بیرون از وجود است. خدای اقبال خالق انسانی است که این انسان به عنوان مخلوق و جانشین و برگزیده و امانتدار او مانند خود خالقش و مانند خداوندش هم اراده دارد، هم آزاد است و هم سازنده و خالق سرنوشت سیاسی و اجتماعی و تاریخی خود می‌باشد.

انسان اقبال انسان آزاد است، انسان اقبال خالق سرنوشت خویش است، انسان اقبال ضد جبر است، انسان اقبال ضد استبداد است، انسان اقبال ضد استثمار است، انسان اقبال ضد استعمار است، انسان اقبال ضد فلسفه افلاطونی و ارسطویی است، انسان اقبال ضد بی‌اراده گی کلام اشاعره و معتزله است، انسان اقبال خلیفه الله است، انسان اقبال برگزیده خدا است، انسان اقبال امانتدار خدا است، انسان اقبال هم سازنده

سرنوشت خویش است و هم مسئول تغییر جامعه و تاریخ بشر است، انسان اقبال هم مانند خداوند اراده دارد و هم بازیگر است و پیوسته در حال تلاش و مبارزه و سازندگی است، انسان اقبال خود را جانشین خدا می‌داند، انسان اقبال خود را برگزیده خدا می‌داند، انسان اقبال خود را امانتدار خداوند می‌داند.

جهان اقبال جهانی است که از حیات و تکامل و حرکت و رشد پر شده است، جهان اقبال جهانی است که از وجود که هم شامل خدا می‌شود و هم شامل موجود پر شده است، جهان اقبال جهانی است که اصل علیت به عنوان یک جبر بر آن حاکم نمی‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه در حرکت و تلاش و تکامل و شدن و صیوروت می‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه وجود است نه موجود و همه بازیگرند نه تماشاگر، در جهان اقبال سکون و تماشاگری و موجود بودن معنا ندارد، در جهان اقبال، خداوند هم وجود است، در جهان اقبال حیات همان وجود است نه موجود، در جهان اقبال وجود روحانی بر وجود مادی مسلط می‌باشد، در جهان اقبال هم روح و هم بدن به صورت یک کل وجود دارد، در جهان اقبال خداوند از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است، در جهان اقبال جز وجود متحرک و دائما در حال خلق جدید و رو به جلو چیز دیگری وجود ندارد، در جهان اقبال هم خداوند وجود است هم انسان، در جهان اقبال خداوند هم معنای وجود است و هم معنای حیات و هم معنای تکامل، در جهان اقبال نه ایده ایده‌الیستی و نه ماده ماتریالیستی معنا ندارد، بلکه آنچه معنا دارد فقط وجود است، وجود، در جهان اقبال موجود ساخته ایبستمولوژی انسان است، و موجود برداشت انسان از وجود است، در جهان اقبال، خلقت وجود از آغاز تا انتها صورت تدریجی داشته و دارد و خواهد داشت نه صورت دفعی و خلق الساعه‌ای، در جهان اقبال روح از جنس اکشن و اراده است، نه مخلوقی قرار گرفته در عالم مثل افلاطونی.

در علم کلام اقبال، کلام از تصور جدید از خدا آغاز می‌شود، در علم کلام اقبال، بدون بازسازی تصور جدید از خداوند امکان بازسازی کلام و اسلام وجود ندارد، در علم کلام اقبال، بازسازی کلیت اسلام در گرو بازسازی تصور از خدا می‌باشد، در علم کلام اقبال شکست جبر انسان در گرو شکست جبر خداوند از حصار علم خود است، در علم کلام اقبال، آزادی و اراده و تغییرسازی اجتماعی و سیاسی و تاریخی انسان، در گرو تبیین بازسازی تصور ما از خداوند است. در علم کلام اقبال، خداوند به عنوان من بی‌نهایت است آنچنانکه انسان به عنوان من بانهایت است، در علم کلام اقبال هم خدای بی‌نهایت و هم انسان بانهایت ماهیت وجودی دارند.

در علم کلام اقبال موجود اصالت ندارد وجود اصالت دارد، در علم کلام اقبال اصل علیت ارسطویی و یونانی‌زده بی‌معنا است، در علم کلام

اقبال روح و نفس مولود فلسفه ارسطویی و یونانی زده بی معنا می باشد، تنها «من» و «خود» در عرصه وجود و من مطلق معنا دارد، در علم کلام اقبال هم خدا من است و هم انسان من است، با این تفاوت که خدا من بی منتهاست و انسان من با انتها است، در علم کلام اقبال وجود در چارچوب «من» و «حیات» و «خود» تبلور پیدا می کند، در کلام اقبال روح و نفس فلاسفه یونانی بی معنا هستند، در علم کلام اقبال، او با دو مقوله «من و خود» به جنگ «روح و نفس» یونانی زده می رود، در علم کلام اقبال، او توسط «آگاهی و خود و حیات و من» به جنگ فلسفه یونانی می رود، در علم کلام اقبال، او توسط خدای درون وجود به جنگ خدای عدمی مولوی می رود.

در علم کلام اقبال داستان آدم در قرآن داستان انسان است نه فردی به نام آدم، در علم کلام اقبال انسان هم خلیفه الله است هم امانتدار و هم برگزیده خداست، در علم کلام اقبال، امانتداری انسان همان صاحب «من بودن» انسان است، در علم کلام اقبال، عامل جاودانگی انسان، «همان من انسانی» می باشد که در هر فرد انسان به صورتی خاص تکوین پیدا می کند، در علم کلام اقبال، «من در انسان ها، همان امانت خداوند در انسان» می باشد که به قول حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدن

در علم کلام اقبال، تا زمانی که به شناخت «من در انسان» دست پیدا نکنیم، امکان فهم جاودانگی و قیامت و آخرت نمی باشد، در علم کلام اقبال، سنگ بنای فهم آخرت و قیامت انسان، در گرو فهم من در انسان است، در علم کلام اقبال، جاودانگی و خلود حق همه انسان ها نیست، بلکه تنها انسان هائی صاحب خلود و جاودانگی و آخرت و قیامت می شوند که توانسته باشند «در دنیا من خود را با اراده و آگاهی و اختیار پرورش دهند»، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم دو مکان خارج از افراد نیست، بلکه نمایش من فردی در هر انسان است، در علم کلام اقبال، قیامت و آخرت هر کس در عرصه «تبلور من فردی» هر کس تکوین پیدا می کند، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم و قیامت و آخرت خارج از «من فردی انسان» که در هر فرد به صورتی خاص تکوین پیدا می کند، بی معنی است.

در علم کلام اقبال هر فردی بهشت و جهنم و قیامت خاص خود دارد که توسط پرورش من فردی خودش در این دنیا تکوین پیدا می کند، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم دو مکانی که در آینده افراد در آن جمع می شوند نیستند، بلکه بهشت و جهنم همان شکل صیوررتی است که هر کس در این دنیا در عرصه پراکسیس فردی و اجتماعی خود، آن من فردی خودش را با آن پرورش می دهد، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم و قیامت هر کس در همین دنیا به صورت تدریجی، توسط تکوین من فردی اش حاصل می شود و هر کس در همین دنیا، حامله بهشت و

جهنم خود می باشد، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم هر کس صورت فردی دارد و متفاوت از دیگری می باشد، در علم کلام اقبال، برعکس دیدگاه مولوی و تصوف هند شرقی، این انسان نیست که در خدا «فنا فی الله» می شود، بلکه این خداست که در عرصه زمان حقیقی و فلسفی در انسان قرار می گیرد.

در علم کلام اقبال این با نهایت نیست که در بی نهایت فنا می شود، بلکه این بی نهایت است که توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادات در انسان حضور پیدا می کند، در علم کلام اقبال، فنا فی الله مولوی و تصوف هند شرقی به معنای نابودی تمامی اراده و اختیار انسان است، در علم کلام اقبال تنها با نیایش و دعا و مناسک و عبادت است که انسان می تواند، بی نهایت را با اراده و اختیار و انتخاب خود، در خود حاضر نماید و در کنار آن به مقام خلیفه الهی و امانتداری و برگزیدگی خدا برسد، در علم کلام اقبال نه تنها انسان با نهایت در زیر پای خدا بی نهایت له نمی شود، بلکه برعکس این با نهایت خارج از عرصه «فناء فی الله» و «بقاء بالله» مولوی و تصوف هند شرقی است که با اراده خود توسط دعا و نیایش و عبادت و صوم و صلوات این من امانت در خویش را رشد می دهد، تا به مقان خلیفه الهی برسد.

در علم کلام اقبال، نه تنها خدای خالق و آزاد و با اراده و بازیگر و دائماً در حال خلق جدید، باعث نابودی انسان نمی شود بلکه برعکس از آنجائیکه انسان همان خلیفه الله و همان برگزیده و همان امانتدار خداوند می باشد، مانند خدایش صاحب اختیار و اراده و آزادی می شود، در علم کلام اقبال، آنچه در باب انسان بیش از هر چیز اهمیت دارد، اراده و آزادی و اختیار است که اقبال معتقد است که بدون آن هرگز امکان دستیابی به انسان تغییرساز اجتماعی و سیاسی نیست، در علم کلام اقبال، من فردی انسان که در هر فردی صورت خاص خود دارد و به صورت آزاد در این دنیا توسط خود انسان پرورش می یابد و بسترساز تکوین قیامت و بهشت و جهنم در هر کس می شود، همان امانتی است که قرآن برای انسان به عنوان جانشین خدا مطرح می کند.

در علم کلام اقبال، اگر این «من فردی» امانت در انسان در دنیا توسط خود انسان پرورش پیدا نکند علاوه بر اینکه این فرد انسان لایق خلود و جاودانگی نمی باشد، بهشت و جهنم و حشر نخواهد داشت، در علم کلام اقبال، همه انسان ها آخرت و قیامت و بهشت و جهنم و حشر ندارند، تنها انسان هائی آخرت و بهشت و جهنم و حشر دارند که توانسته باشند «من فردی خود» را در این دنیا پرورش داده باشند، در علم کلام اقبال، همه اصالت انسان ها، در چارچوب همین «من و خود انسانی» معنی پیدا می کند، در علم کلام اقبال، حتی جهنم همراه با من فردی انسان صورت جاودانگی ندارد و خود جهنم بسترساز تصفیه من انسانی می شود، در علم کلام اقبال، خلود ابدی در جهنم، برای من انسانی نفی می شود،

در علم کلام اقبال، هر کس در همین دنیا با حضور در «من فردی خود» می‌تواند دریابد که بهشتی است یا جهنمی و آنکه نتواند در این دنیا بهشت و جهنمی بودن «من فردی خود» را فهم کند، لایق خلود و جاودانگی نیست.

در علم کلام اقبال، توسط «من و خود فردی» که از نظر او همان امانت خدا می‌باشد، جدائی روح و بدن کانتی و ارسطویی و دکارتی به چالش کشیده می‌شود، در علم کلام اقبال، او مانند شاه ولی الله دهلوی، تنها اصالت را به «من فردی انسان» می‌دهد که این من فردی انسان است که از نظر اقبال روح و بدن انسان را با خود حمل می‌کند، در علم کلام اقبال، انسان دارای من فردی هم حریت دارد و هم خلود، هم حشر دارد و هم جاودانگی، در علم کلام اقبال، انسان توسط «من آزاد و جاودانه فردی» از جبر ماده، جبر طبیعت، جبر جامعه، جبر تاریخ و جبر الهی رهایی پیدا می‌کند و با دو بال عقل و عشق و سه تجربه طبیعی و باطنی و دینی، تا خدا بالا می‌رود و با خدا در خویش همنشین می‌شود و همچون حلاج فریاد، «ان الحق» سر می‌دهد.

در علم کلام اقبال، این من فردی انسان است که هم عامل صعود اوست و هم عامل سقوط او، هم بهشت ساز است و هم برای انسان جهنم سازی می‌کند، در علم کلام اقبال، عامل گم شدن حریت و آزادی مسلمانان توسط عرفا و متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده در بیش از هزار سال گذشته که به عنوان بزرگترین فاجعه در تاریخ گذشته مسلمانان می‌باشد معلول نفی امانتداری و خلیفه الهی و برگزیده گی انسان می‌باشد که این همه باعث شده است تا انسان مکلف و منقاد و مقلد، جایگزین انسان سازنده جهان و جامعه و تاریخ قرآن بشود، در علم کلام اقبال، «من» فقط خاص خداوند و انسان است با این تفاوت که «من خداوند» از نظر اقبال «من بی‌منتها است» در صورتی که «من انسان، من با انتها است» و در همین رابطه است که اقبال منهای «من خدا و من انسان» در جهان، «من دیگری» قائل نیست.

در علم کلام اقبال، اصل علیت ارسطویی و یونانی که برای بیش از هزار سال توسط فلاسفه یونانی‌زده از فارابی تا طباطبائی و مطهری، به عنوان ستون تبیین جهان و وجود مطرح می‌شد، ساخته ذهن انسان و نیاز انسان می‌باشد و اصالت بیرونی ندارد و به عنوان واقعیتهای در جهان خارج واقعیت ندارد، در علم کلام اقبال، نفی علیت در جهان خارج، جهت اثبات اراده و آزادی در انسان و در علم خداوند است، زیرا اقبال برای اثبات آزادی و اراده در عرصه حرکت خداوند و انسان، ابتدا خود را مجبور به نفی جبر در علم خداوند و در جهان خارج می‌بیند.

علی‌یحال، معتقد است که تا زمانیکه نتوانیم جبر خارج را نفی کنیم، امکان اثبات آزادی و اختیار برای انسان وجود ندارد و در همین رابطه

است که اقبال بزرگترین جبر در جهان خارج اصل علیت بر ساخته فلسفه یونانی می‌داند، همچنین در همین رابطه است که اقبال معتقد است که تنها با خدای مختار و خالق و دائما در حال خلق و بازیگر است که می‌توانیم انسان مختار و با اراده و تغییرساز اجتماعی و تاریخی بسازیم، به عبارت دیگر، اقبال معتقد است که، اول باید خدای آزاد داشته باشیم تا در ظل آن بتوانیم صاحب انسان آزاد و با اراده بشویم و بدون داشتن خدای آزاد امکان دستیابی به انسان آزاد و با اراده و سازنده سرنوشت خویش نیست.

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سرو کاری ندارد	که دهقانش برای دیگران کشت
مسلمانی که داند رمز دین را	نسابد پیش غیر اله جبین را
اگر گردون به کام او نگرند	به کام خود به گرداند زمین
خرد بیگانه‌ی ذوق یقین است	قمار علم و حکمت بد نشین است
دو صد بو حامد و رازی نیرزد	بنادانی که چشمش راه بین است
نهنگی بچه‌ی خود را چه خوش گفت	به دین ما حرام آمد کرانه
به موج اویز و از ساحل به پرهیز	همه در یاست ما را آشیانه
طلسم علم حاضر را شکستم	ریودم دانه و دامش گسستم
خدا داند که مانند به راهیم	به نار او چه بی‌پروا نشستیم
چو خود را در کنار خود کشیدم	به نور تو مقام خویش دیدم
درین دیر از نوای صبحگاهی	جهان عشق و مستی آفریدم
شبی پیش خدا بگریستم زار	مسلمانان چرا زارند و خوانند
ندا آمد ندانی که این قوم	دلی دارند و محبوی ندارند
مردی فاقه مستی گفت با شیخ	که یزدان را زحال ما خبر نیست
به ما نزدیکتر از شهرگ ماست	ولیکن از شکم نزدیکتر نیست
زمن هنگامه‌ئی ده این جهان را	دگر گون کن زمین و آسمان را
زخاک ما دگر آدم بر انگیز	بکش این بنده‌ی سود و زیان را
غلام جز رضای تو نجویم	جز آن راهی که فرمودی نه پویم
ولیکن گر به این نادان به گوئی	خری را اسب تازی گو. نه گویم
روم راهی که او را منزلی نیست	از آن تخمی که ریزم حاصلی نیست
من از غم‌ها نمی‌ترسم ولیکن	مده آن غم که شایان دلی نیست
ترا این کشمکش اندر طلب نیست	ترا این درد و داغ و تاب و تب نیست
از آن از لامکان بگریختم من	که آن جا ناله‌های نیم شب نیست

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱ □

پایان

آدرس‌های داده شده اشتباهی!

در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

۱۹

جنبش‌های عام اجتماعی ایران

است؛ لذا پاسخی که بازرگان آرمان‌گرا و جوان در فرایند ۲۰ ساله اول حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود، به این سؤال ستیر داد، عبارت بود از اینکه «دین برای انسان است، نه انسان برای دین»، به عبارت دیگر آنچنانکه عیسی مسیح در دعوی با فریسیان و علمای یهود در خصوص، «موضوع کار در روز شنبه اعلام کرد که، سبط یا شنبه برای انسان است نه انسان برای شنبه یا سبط» از آنجائیکه مطابق دیدگاه جذمی و دگماتیسم یهودیان، آنچنانکه «انسان برای شریعت تعریف می‌شد نه شریعت برای انسان»، فریسیان معتقد بودند که در روز شنبه نمی‌بایست کار بکنند و همچنین در رابطه با این دیدگاه جذمی آن‌ها بود که، در زمانی که یاران عیسی از مزرعه‌ای عبور می‌کردند بعد از اینکه این یاران خسته و گرسنه عیسی از انگورهای آن مزرعه خوردند، فریسیان در چارچوب دین فقهاتی و دگماتیسم و جذمی خود فریاد برداشتند که شما یاران عیسی مسیح، «فقه و شریعت را با خوردن انگورهای مزرعه زیر پا گذاشته‌اید» لذا در اینجا بود که عیسی بر سر این فریسیان فریاد برآورد، که «آری شریعت و فقه برای انسان است، نه انسان برای شریعت و فقه.»

در همین رابطه، بازرگان جوان و آرمان‌گرا در فرایند اول، حیات ۵۰ ساله اجتماعی‌اش هم پاسخ خود را اینچنین مطرح کرد، که آری، «دین برای انسان است - نه آنچنانکه اسلام فقهاتی و دگماتیسم معتقد است - انسان برای دین» و باز در این رابطه بود که، «بازرگان جوان و آرمان‌گرا» برای اینکه جامعه ایران را از حصار دین جذمی

در فرایند اول یا فرایند بازرگان علمی که در دهه ۲۰ تا سال ۴۰ ادامه داشته است، بازرگان «به لحاظ سیاسی در چارچوب حرکت مصدق» و «به لحاظ اعتقادی معتقد به اسلام انطباقی، جهت ایجاد سازگاری بین متن و قرآن با علم ساینس» می‌باشد.

اما در فرایند دوم یا فرایند بازرگان سیاسی که در دهه ۴۰ تا سال ۵۶ ادامه داشته است، بازرگان ضمن فاصله‌گیری از جبهه ملی دوم و سوم اقدام به تشکیلات مستقل سیاسی تحت عنوان «نهضت آزادی با شعار ایرانی و مصدقی و مسلمان بودن» می‌کند. که این حرکت تا سال ۵۶ ادامه داشته است.

در فرایند سوم یا فرایند بازرگان حکومتی که از سال ۵۶ تا فوت خمینی در سال ۶۸ ادامه داشته است، بازرگان حکومتی، جایگزین بازرگان سیاسی فرایند دوم می‌شود.

در فرایند چهارم که از سال ۶۸ تا ۷۳ ادامه داشت، بازرگان پیر و بازنشسته و خسته و وازده از سیاست و اجتماع و حکومت و دنیا، جایگزین بازرگان حکومتی و سیاسی و اجتماعی می‌شود.

۱ - فرایند اول، بازرگان علمی:

در فرایند اول زندگی بازرگان، که در دهه ۲۰ تکوین پیدا کرد، بازرگان جوان که پس از تحصیلات در مغرب زمین به جامعه ایران بازگشته بود، بر پایه گذشته فکری و مذهبی و دستاوردهای تجربی و علمی و عقیدتی که داشت، این همه از بازرگان جوان، یک «بازرگان آرمان‌گرا» ساخته بود. زیرا، برای «بازرگان جوان و آرمان‌گرا» که هم آگاه به دایره تاریخی - اجتماعی - سیاسی جامعه ایران بود و هم به خودی‌بینی‌های تاریخی و اجتماعی و سیاسی مغرب زمین از بعد از رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه آگاه بود و هم مسلح به علم تجربی مغرب زمین بود، این همه باعث شده بود، تا از «بازرگان جوان»، فردی «آرمان‌گرا» بسازد؛ لذا در این رابطه بود که برای بازرگان جوان یا بازرگان آرمان‌گرا با بازرگان علمی، پاسخ این سؤال (در دهه ۲۰ که تا سال ۴۰ یعنی مدت ۲۰ سال طول کشید) که آیا، «دین برای انسان است؟» یا «انسان برای دین؟» روشن بود. چراکه تنها سوالی که بازرگان در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی خود به صورت دائم و ثابت، نصب العین خود قرار داده بود همین سؤال کلیدی بود، که، «آیا دین برای انسان است؟ یا انسان برای دین؟» هرچند که بازرگان در فرایند چهار گانه حیات اجتماعی و سیاسی خود، پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال داده است، و در چارچوب نوع پاسخی که به این سؤال دوران‌ساز خود داده است، شکل‌بندی حیات سیاسی و اجتماعی خود را تعیین کرده است، با همه این احوال، خود این سؤال در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی و سیاسی بازرگان صورتی ثابت داشته



فقه‌ای و تکلیفی که تحت شعار «انسان برای دین و انسان برای فقه» جامعه ایران را زمین‌گیر کرده بودند و به انحطاط‌کشانیده بودند، نجات دهد، کوشید که در این فرایند آنچه‌انکه در مقاله «سر عقب افتادگی ملل مسلمان» در سال ۱۳۲۹ نوشت، عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه ایران را معلول پنج عامل تحلیل کند، که از دیدگاه او عبارت بودند از:

«اول - پیدایش دو دسته اشراف و زهاد و عباد در امت اسلامی که خصوصیت مشترک آن‌ها بی‌کارگی و اعراض از فعالیت و تلاش برای زندگی است.»

دوم - تأسیس طبقه روحانیون و دو شغله شدن مسلمان‌ها، شغل دنیا و شغل آخرت.

سوم - منحصر شدن کار دنیا به دین و تبدیل دین به فقه.

چهارم - پیدایش عرفان و تصوف و درویشی در اثر سختگیری‌های افراطی فقها در فروغ و سطحی شدن افکار و علوم اسلامی.

پنجم - رویارویی غرب و شرق و دو قطبی شدن جامعه مسلمین، یعنی قطب متدینین و قطب متجددین (مقاله سر عقب افتادگی ملل مسلمان در کتاب نیک نیازی که بازرگان در سال ۱۳۲۹ توسط شرکت سهامی انتشار منتشر کرد).

در این نقل قول از بازرگان جوان و آرمان‌گرا که او در سال ۱۳۲۹ ارائه کرده است به وضوح تحلیل بازرگان آرمان‌گرا در فرایند اول حرکت خودش که در چارچوب «پاسخ دین برای انسان است» به نمایش در می‌آید، بازرگان جوان و آرمان‌گرا:

اولاً: معتقد است که سر انحطاط جامعه ایران «اسلام فقه‌ای حوزه‌های فقهی» می‌باشد که این اسلام فقه‌ای، که به قول بازرگان، به صورت «اسلام سرطانی» در آمده است، باعث شده است، تا با منحصر کردن دین به فقه، کار دنیا را محدود و محصور اسلام فقه‌ای بکنند و با تأسیس طبقه روحانیون در چارچوب اسلام فقه‌ای دو حوزه کار دنیا و کار آخرت را از هم جدا کنند و بدین ترتیب، «انسان را برای دین تعریف کنند» نه دین را برای انسان، یا به عبارت دیگر از دیدگاه بازرگان آرمان‌گرا و جوان، «مشکل عمده جامعه ایران در آن زمان عبارت بود از» اعتقاد به اسلام فقه‌ای یا به قول بازرگان «اعتقاد به اسلام سرطانی» بود. یعنی اعتقاد به اینکه، «انسان و جامعه ایران برای فقه و شریعت و مذهب می‌باشد، نه فقه و مذهب و شریعت برای انسان» برای بازرگان جوان و آرمان‌گرا خود دین و فقه و شریعت فی نفسه موضوعیت مستقل از انسان نداشت، بلکه بالعکس این انسان بود که موضوع دین قرار می‌گرفت.

به همین دلیل، شعار بازرگان آرمان‌گرای جوان این بود که، «من قبل

از اینکه مسلمان باشم، ایرانی و مصدقی هستم» لذا در این رابطه بود که برای بازرگان جوان، مصدق به عنوان سمبل مبارزه رهایی‌بخش جامعه ایران بود. در نتیجه در فرایند اول:

اولاً بازرگان اصلاً به حکومت دینی اعتقادی نداشت؛ و اسلام فقه‌ای و طبقه روحانیت به عنوان آفت جامعه ایران می‌دانست.

ثانیاً - آنچه‌انکه قبلاً هم در نشر مستضعفین مطرح کردیم - از آنجائیکه در دهه ۲۰ با ورود هانری کرین به ایران، (به عنوان مشاور فرهنگی سفارت فرانسه در چارچوب سیاست امپریالیستی فرانسه و در رقابت بر سر حاکمیت بر کشورهای منطقه خاورمیانه که بعد از توافق سایکس-پیکو حاصل شده بود) سیاست فرهنگی هانری کرین در این رابطه، تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه بود. (که البته در ادامه حرکت هانری کرین، از بعد شکست جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای ایران با حزب بعث عراق، فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش توسط تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه می‌کوشد تا در جامعه ایران از دهه ۷۰ و ۸۰، سیاست فرهنگی هانری کرین توسط تبلیغ و ترویج اسلام اشعری‌گری صوفیانه، در راستای بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی و رقابت جهان سرمایه‌داری گام بردارد) به همین دلیل بازرگان جوان و آرمان‌گرا، در تحلیل فوق خود از جامعه ایران در دهه ۲۰ حتی خود اسلام صوفیانه هانری کرین هم، به عنوان یکی از عوامل انحطاط جامعه ایران مطرح می‌کند و همین اسلام صوفیانه هانری کرینی را، «معلول سختگیری‌های افراطی اسلام فقه‌ای حوزه‌های فقهی» در جامعه ایران می‌داند؛ و برای اسلام صوفیانه هانری کرین در آن شرایط اصلاتی مستقل از اسلام فقه‌ای به عنوان عامل انحطاط در جامعه ایران قائل نمی‌شود چراکه، بازرگان جوان و آرمان‌گرای دهه ۲۰ نمی‌خواست، در برابر اسلام فقه‌ای و دگماتیسم به عنوان عامل اصلی انحطاط جامعه ایران، عامل دیگری مطرح کند.

در نتیجه بازرگان جوان و آرمان‌گرا در فرایند اول حیات خود، پس از اینکه «اسلام فقه‌ای» یا به قول او «اسلام سرطانی» به عنوان عامل اصلی انحطاط جامعه ایران تشخیص داد و بعد از اینکه معتقد گردید که «دین و مذهب و شریعت و فقه برای انسان می‌باشد، نه انسان برای فقه و شریعت و دین»، (برعکس خمینی که بعد از انقلاب ۵۷ می‌گفت «ما برای اسلام انقلاب کرده‌ایم نه برای نان و خریزه»، و «اقتصاد مال خزان است») کوشید تا برای نجات جامعه ایران از انحطاط و عقب‌ماندگی به مقابله با اسلام فقه‌ای و دگماتیسم بپردازد.

اما هر چند بازرگان آرمان‌گرای جوان در فرایند اول درد جامعه ایران را درست تشخیص داد، ولی در درمان این درد، او دچار انحراف شد و همین انحراف در درمان اسلام فقه‌ای باعث گردید تا رفته رفته بازرگان در فرایند دوم و سوم با اینکه به لحاظ ذهنی با روحانیت



اختلاف داشت اما در عرصه عملی و اجتماعی، حرکتی به سمت آن‌ها داشته باشد که همین حرکت بازرگان به سمت روحانیت (در فرایند دوم و به خصوص در فرایند سوم یعنی بازرگان حکومتی) عامل انحراف بازرگان و بن بست تاریخی او در فرایند چهارم یعنی بازرگان بازنشسته و پیر، بشود.

علی ایحال برای بازرگان آرمان‌گرای جوان برعکس فرج دباغ که از بعد از فوت خمینی، به قول خودش، در برابر «اسلام عزیزانه خمینی» و «اسلام معرفت‌اندیش شیخ مرتضی مطهری» و «اسلام تجربه‌اندیش خودش و مولوی»، «اسلام معیشت‌اندیش شریعتی» را به عنوان عامل انحراف و انحطاط جامعه ایران تشخیص می‌دهد و در راستای حرکت ضد شریعتی داریوش شایگان کوشید با تاسی از او، توسط مبارزه با «ایدئولوژی کردن دین به نفی حرکت شریعتی» بپردازد، بازرگان جوان و آرمان‌گرا معتقد بود که عامل اصلی انحطاط جامعه ایران اسلام فقاهتی می‌باشد. اما آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم هر چند بازرگان جوان و آرمان‌گرا در تشخیص بیماری جامعه ایران در دهه ۲۰ درست عمل کرد، او در درمان این درد دچار انحراف شد. چراکه آنچنانکه در مقدمه کتاب «مطهرات در اسلام» خود در سال ۱۳۲۲ مطرح کرد، بازرگان در این زمان تلاش می‌کرد تا توسط علم تجربی یا ساینس یا اسلام انطباقی به جنگ اسلام دکماتیسیم فقاهتی برود و این آبشخور عامل انحراف بازرگان گردید و به همین دلیل است که خود او در رابطه با این راهبرد خودش جهت مقابله با اسلام فقاهتی حوزه، در مقدمه کتاب «مطهرات در اسلام» می‌گوید:

«در این کتاب که نه داعیه اکتشاف داریم و نه دم از الهام می‌زنیم، می‌خواهیم خوشه‌ای از ثمره علوم جدید را با گوشه‌ای از احکام قدیم تطبیق نماییم و به فقها و علمای محترم خود بنماییم که تحقیقات جدید نیز دریچه‌های وسیعی به اطوار صنع خلقت و انوار خاندان نبوت باز می‌کند و گاهی بیشتر از ذکرها و وردها، انسان مجاهد را به مصداق آیات محکمی که در قرآن کریم امر صریح به تفکر در عوالم طبیعت می‌نماید به مقام یقین می‌رساند. در همین علوم، که آنها به نظر ضلالت و یا حقارت به آن نگریده و از نزدیک شدن به آن سخت گریزانند، حقایقی نهفته است که برای رسیدن به جزء کوچکی از آن قدما سال‌ها رنج می‌بردند و خروارها کتاب می‌نوشتند» (مقدمه کتاب مطهرات در اسلام - در سال ۱۳۲۲ منتشر گردید).

آنچنانکه از این راه حل بازرگان آرمان‌گرای جوان جهت مقابله کردن با اسلام فقاهتی که از دیدگاه او به عنوان عامل اصلی انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ایران می‌باشد برمی‌آید، بازرگان جوان آرمان‌گرا می‌کوشد تا توسط سازگاری بین علم و فقه یا به عبارت بهتر بین اسلام انطباقی و اسلام دکماتیسیم فقاهتی حوزه به مبارزه با اسلام فقاهتی

به عنوان عامل انحطاط و عقب‌ماندگی بپردازد؛ و همین امر عامل انحراف بازرگان آرمان‌گرای جوان می‌شود، چراکه مطابق این روش بازرگان جوان از یکطرف می‌خواست توسط علوم تجربی قرن نوزدهم اروپا همراه با مخالفت با فقه حوزه و فلسفه یونانی و عرفان صوفیانه هند شرقی، بین فقه حوزه‌های فقاهتی و قرآن‌سازگاری علمی نوین ایجاد کند، (یعنی همان کاری که بازرگان جوان در مطهرات در اسلام در سال ۱۳۲۲ انجام داد) و از طرف دیگر تلاش می‌کرد تا توسط اسلام انطباقی خود به جای تکیه بر تحول ساختاری در جامعه ایران در چارچوب نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی مغرب زمین با تزریق ذهنی مکانیکی پنج مقوله روبنایی:

۱ - نظم. ۲ - وجدان کار. ۳ - لیبرالیسم سیاسی. ۴ - علم و تکنیک. ۵ - اخلاق تولیدگرا، جامعه ایران گرفتار انحطاط و عقب‌ماندگی را نجات دهد که در این رابطه بازرگان جوان آرمان‌گرا در سخنرانی «کار در اسلام» که در تاریخ ۱۳۲۵/۱/۱۴ تقریر نموده است می‌گوید: «هر قدر از طلوع اسلام دور می‌شویم با آنکه طی قرون متمادی عقیده و علاقه اسلامی و عواطف شیعی در ایران رفته رفته دامن‌دارتر و عمیق‌تر شده است، ولی این گسترش و نفوذ بیشتر در جهات آسان‌تر دیانت انجام شده است، یعنی مظاهر فکری و عاطفی ایمان اعم از اعتقادات و نماز و دعا و زیارت و غیره یا آثار نفعی تقوا اعم از خودداری از شراب و فحشا و دزدی و نجاست و امثال آن. متأسفانه در زمینه عمل صالح مثبت و فعالیت صرفنظر از انفاق‌ها و موقوفات که حقا قابل تقدیر است توجه خواص و عوام فوق العاده ضعیف بوده و لذا از سه پایه یا سه شرط اساسی سعادت یعنی سه دندان کلید بهشت فقط دو قسمت ایمان و تقوا، اولی را به صورت نظری و عاطفی و دومی را از جنبه منفی و خودداری، اعمال کرده‌ایم. شرط سوم را که کار یا عمل صالح است تقریباً کنار گذاشته‌ایم، مانند مسافری شده‌ایم که قصد محلی را می‌کند و خود را از گرفتاری‌ها و بند و بارهای دوران اقامت خلاص می‌نماید و بار می‌بندد ولی قدم از قدم برداشته به راه نمی‌افتد. شبانه روز لااقل از خدا سراغ راه می‌گیریم و اهدنا الصراط المستقیم می‌خوانیم ولی بعد از نماز می‌خواهیم و حرکتی نمی‌کنیم. حال این سؤال پیش می‌آید که تقصیر بی‌حرکتی و بی‌کاری ما به گردن دین ما است یا خود ما؟... دیدید که قرآن چنین نمی‌گوید، بلکه تمام فشار و تاکید آن در جهت زحمت و کوشش و پایداری و فعالیت است. بنابراین اگر از طریق تلقین‌ها یا تاثیرهای دینی هم چنین شده باشیم یقیناً در نتیجه عدم درک دین و تحریفی است که تحت تاثیر خصال و تمایلات خودمان در اسلام وارد ساخته‌ایم.» □

ادامه دارد



آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال

چارچوب بود که در سال ۵۹ زمانیکه جبهه ملی لایحه قصاص رژیم مطلقه فقهانی را نقد کرد، خمینی اعلام کرد که «جبهه ملی مرتد است»؛ و حتی مهندس مهدی بازرگان را به رادیو تلویزیون کشانید تا با برانیت از نقد جبهه ملی، حمایت خود را در این رابطه از رژیم مطلقه فقهانی اعلام نماید.

علی ایحال، علت اینکه رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر ایران در طول ۳۷ سال گذشته تلاش می‌کند، «تا تمام اسلام را در فقه اسلام که کمتر از ۵٪ کل قرآن می‌باشد خلاصه نماید؛ و مدت ۳۷ سال است که با تیغ و داغ و درفش تلاش می‌کند تا با همین فقه حوزه‌های فقهانی، جامعه گل و بلبل برای مردم ایران بسازد، و در چارچوب این فقه سخن از ولایت فقیه می‌کند و از علوم اسلامی و اقتصاد اسلامی و اخلاق اسلامی و حکومت اسلامی دم می‌زند و ۳۷ سال است که بر طبل این فقه و فقهات می‌کوبد و با آن حتی مصدق را کافر اعلام می‌کند، همان رویکرد ذات‌گرایانه هزار ساله حوزه‌های فقهانی به فقه و فقهات می‌باشد.»

لذا فونکسیون ۳۷ ساله این فقه فقهات در جامعه ایران این بوده که گرچه این رژیم در ۳۷ سال گذشته توانسته است بر سر زنان ایران حجاب اجباری بکند و حکم رجم و ارتداد و مباحته اجرا نماید، اما فساد و طلاق و بیکاری و اعتیاد و ریا

اگر به آزادی و عدالت با «رویکرد ذات‌گرایانه» نگاه کنیم، آزادی و عدالت به صورت یک جامه از پیش بافته شده در می‌آید که در هر شرایط تاریخی می‌توانیم بر تن جامعه بشری بکنیم. با چنین رویکردی به دموکراسی و عدالت، دیگر برای ما فرق نمی‌کند، که این آزادی و عدالت (با این جامه از پیش آماده شده) برای جامعه قرن هفتم میلادی، آن هم در جغرافیای بادیه‌نشین و قبیله‌ای عربستان می‌خواهیم، یا برای جامعه امروز جهان سرمایه‌داری در قرن بیست و یکم. همچنین تفاوتی نمی‌کند که ما می‌خواهیم این جامعه را بر تن روابط تولیدی زمین‌داری و برده‌داری بکنیم، یا در مناسبات سرمایه‌داری جهانی صنعتی قرن بیست و یکم پیاده کنیم؛ و قس علیهذا.

آنچنانکه در خصوص موضوع «فقه و فقهات» هم مدت ۳۷ سال است که رژیم مطلقه فقهانی به خاطر اینکه «فقه و فقهات» را با رویکرد ذات‌گرایانه تعریف می‌کند، پیوسته در طول ۳۷ سال گذشته، تلاش کرده است، تا در چارچوب دستاورد هزار ساله فقه و فقهات سنتی حوزه‌های فقهانی، از این فقه و فقهات هزار ساله سنتی، یک جامعه از پیش بافته بسازد، و آن را به صورت یکطرفه و مکانیکی بر تن جامعه ایران بکند. بدون اینکه اصلاً برای رژیم مطلقه فقهانی در طول ۳۷ سال گذشته، مهم باشد که این مردم و این جامعه ایران قرن بیست و یکم، با جامعه قرن هفتم و جغرافیای بادیه‌نشین عربستان متفاوت می‌باشد؛ و یا اینکه اصلاً به این بیندیشند که مناسبات حاکم امروز بر جهان مناسبات سرمایه‌داری است نه مناسبات برده‌داری و زمین‌داری و فئودالیت.

لذا برای رژیم مطلقه فقهانی در طول ۳۷ سال گذشته، آنچنانکه خمینی می‌گفت: «مردم ایران انقلاب کرده‌اند. تا احکام فقهی پیاده نشود»؛ و بدین دلیل است که واقعا «سردمداران فقهانی رژیم مطلقه فقهانی در طول ۳۷ گذشته بر این باورند، که با سنگسار کردن زنان یا با قطع کردن دست دزدان یا با شلاق زدن مجرم و یا با تحمیل حجاب اجباری بر سر زنان و غیره، می‌توانند یک جامعه اسلامی و انسانی و اخلاقی دست اول بسازند. آنچنانکه تمام مشکلات اخلاقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در این جامعه حل بشود و گرگ و میش بتوانند در کنار هم به صورت برادرانه از یک چشمه آب بخورند.»

لذا به همین دلیل بود، که خمینی می‌گفت: «اقتصاد مال خرها است»؛ و باز در همین

و دروغ و عوام‌فریبی به صورت یک بحران چند لایه‌ای جامعه ایران را فرا گرفته است. نه دزدی کم شده نه تن فروشی در جامعه امروز ایران کمتر از فاسدترین کشورهای جهان می‌باشد نه ربا و رشوه و فسادهای مالی چند لایه‌ای و سیستماتیک کمتر از فاسدترین کشورهای جهان می‌باشد و نه استبداد و اختناق و اعدام و کشت و کشتار و شکنجه و ربا و غیره از فاسدترین حکومت‌های تاریخ، در ۳۷ سال گذشته کمتر بوده است.

«راستی علت اصلی این همه انحراف چیست؟ در یک کلام رویکرد و نگاه ذات‌گرایانه سردمداران رژیم مطلقه فقه‌ای و حوزه‌های هزار ساله فقه‌ای به موضوع فقه فقه‌ای می‌باشد.» آنچنانکه در این رابطه بارها خمینی اعلام می‌کرد که «فقه ما همان فقه صاحب جواهر می‌باشد»، لذا در این رابطه بود که حتی منتظری و مطهری هم در چارچوب همین فقه فقه‌ای معتقد بودند که تنها با تکیه بر اجتهاد فقه‌ای توسط همین فقه سنتی حوزه‌های فقه‌ای، نه تنها امروز می‌توانیم تمام مشکلات بشریت را حل کنیم، حتی تا پایان تاریخ این فقه توان آن را دارد که تمام مشکلات بشریت را حل نماید.

بنابراین «تا زمانی که ما با رویکرد ذات‌گرایانه به فقه و فقه‌نگاه کنیم، آش همین آش است و کاسه همین کاسه، دیگر فرق نمی‌کند، که معمم‌ها، مجری این فقه باشند، یا مکلها در ایران پیاده بشود، یا در عراق و غیره در قرن بیست و یکم به اجرا گذشته شود یا در زمان مشروطیت، شیخ فضل الله نوری از آن حمایت نماید، یا محمد حسین نائینی و حسینعلی منتظری و خمینی و مطهری، داعش و بوکو حرام و القاعده بخواهد آن را پیاده کند یا رژیم مطلقه فقه‌ای و سید قطب.» چرا که همه «این‌ها با رویکرد ذات‌گرایانه به فقه و فقه‌نگاه می‌خواهند از فقه و فقه‌نگاه قرن هفتم یک جامعه از پیش بافته شده ببافند و در هر شرایط زمانی و زمینی بر تن جامعه مسلمین بکنند.»

علیهذا تا زمانی که رویکرد آنها به این فقه و فقه‌نگاه عوض نشود، یعنی رویکرد تاریخ‌مندان به جای رویکرد ذات‌گرایانه خود نکنند هیچ تغییر اساسی در این رابطه حاصل نخواهد شد؛ و حاصل نهائی همه کشت آن‌ها در این رابطه، همین داعش‌گرایی می‌شود، که امروز جامعه بشری را داغ کرده است. البته در این چارچوب تفاوت در نوع داعش‌گرایی‌ها وجود دارد چرا که، یکی با تیغ و داغ و درفش و شکنجه عمل می‌کند، دیگری با اختناق و سرکوب و شکنجه و زندان و فتوا و سرنیزه کار خود را پیش می‌برد. بنابراین اگر در این رابطه بخواهد یک تغییر اساسی روی دهد و اسلام فقه‌ای داعشی در عرصه شیعه و

سنی تعطیل بشود، و بشریت در قرن بیست و یکم دوباره روی آرامش به خود بگیرد و جوی خون شیعه‌کشی و سنی‌کشی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی تعطیل بشود، «باید عالمین به فقه و فقه‌نگاه در تشیع و تسنن به این حقیقت دست پیدا کنند، که فقه و فقه‌نگاه یک امر تاریخ‌مند می‌باشد نه یک امر ذاتی و فرازمانی و فرا مکانی.»

به عبارت دیگر باید رویکرد تاریخی به فقه و فقه‌نگاه جایگزین رویکرد ذات‌گرایانه هزار ساله گذشته به فقه و فقه‌نگاه بشود. راهی که هر چند (آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید)، «سرسلسله جناب آن شاه ولی دهلوی، متکلم و مفسر و عارف و فقیه بزرگ قرن هیجدهم هند بوده است»، اما بدون هیچ تردیدی مشعل‌دار آن در قرن بیستم علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد که در مانیفست نظری پروژه بازسازی خود یعنی کتاب بازسازی فکر دینی، این مشعل فروزان گردید. آنچنانکه در این رابطه خود او می‌گوید:

«سوال مهمی پیش می‌آید و آن اینکه این دسته از احادیث تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است؟ که در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آن‌ها را دست نخورده باقی گذاشته است. و در بعضی از حالات دیگر پیغمبر اسلام آن‌ها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است. چه نویسندگان قدیم ما به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند؛ و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیغمبر به صورت صریح یا تلویحی در آن‌ها تغییری نداده. غرض کلیت استعمال آن‌ها بوده است یا نه. شاه ولی الله دهلوی تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند. و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. به عقیده شاه ولی الله روش آموزش پیغمبرانه. عبارت از این است که. به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود. توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده. نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند. و نه می‌تواند. مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار تعیین کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد. و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را. با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند. در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلا حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود) از لحاظی مخصوص آن قوم است. و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست.

نباید منحصرًا همان‌ها را عینا در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۵ - ۱۹۶ - س ۱۷).

آنچه که از تقریر فوق علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

الف - «فقه و فقاہت و شریعت، اموری تاریخ‌مند هستند نه اموری ذاتی» لذا آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی در «حجج الله البالغہ» می‌گوید ما نباید با رویکرد ذات‌گرایانه با آن‌ها برخورد کنیم و تکیه‌ای فرازمانی و فرازمینی بر آن‌ها داشته باشیم. برای اقبال بسیار دشوار است که در جامعه مسلمین به خاطر برخورد ذاتی با فقه و فقاہت، زنی ستم‌دیده که به وسیله این فقه و فقاہت محروم از حق طلاق می‌باشد، برای رهایی از دست همسر ناسازگارش تن به ارتداد بدهد تا بتواند از ترس تب دست به خودکشی بزند او می‌گوید:

«در پنجاب همانگونه که هر کس می‌داند مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواست است از شوهر نامطلوب خود جدا بشود. ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۳ - س ۴).

ب - تمام درد محمد اقبال لاهوری در این رابطه آن است که، «اسلام فقاہتی، تمام فکر دینی و تمام اسلام را در فقه و اصول خلاصه کرده است، در صورتی که از نظر اقبال فکر دینی و اسلام، آن عالی‌ترین آگاهی است، که آدمی روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان و خودش فهم می‌کند» لذا در این رابطه است که «اقبال معتقد است که اگر به فکر دینی در این چارچوب و با این رویکرد نگاه کنیم دیگر این اسلام و فکر دینی نه تیول فقها است و نه تیول عرفا و تیول فلاسفه و غیره.»

ج - درد اقبال این است که، «ما با محدود کرد ۹۵٪ از کل آیات قرآن در ۵٪ آیات فقهی و با غیر تاریخ‌مند کردن آیات فقهی توسط قطع دست دزدان یا ارتداد یا رجم و غیره بخواهیم به هدف فکر دینی که همانا عالی‌ترین آگاهی می‌باشد که به تبیین رابطه انسان با جهان و جامعه و خدا و خودش است، دست پیدا کنیم.»

د - درد اقبال «بد فهمیدن قرآن و اسلام و فکر دینی به علت انحطاط فقهی و انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفاتی و انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی مسلمین می‌باشد و به همین دلیل اقبال معتقد

است که در عرصه بازسازی فکر دینی در قرن بیستم ما مجبوریم که چشم‌های خود را بشوینیم و جور دیگر اسلام و قرآن و دین مطالعه کنیم» لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی، آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، سیدجمال الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیری جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است. این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم. و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - ۱۱۳ - س ۲۱ به بعد).

ه - درد اقبال لاهوری «چگونه فهمیدن قرآن و فقه و اصول و فلسفه و کلام و عرفان در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی به عنوان مقوله‌های تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت و مشخص می‌باشد» اگر اقبال در سر آغاز قرن بیستم فریاد بر می‌آورد، که کل دستگاه مسلمانی ویران شده است و باید به بازسازی (نه احیاء، آنچنانکه غزالی معتقد بود) دوباره فهم ما از اسلام و قرآن و فقه و کلام و دین و خدا و انسان و اجتماع و جهان و تاریخ بپردازیم، برای آن است که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی خود می‌خواهد دین تاریخ‌مند، فقه تاریخ‌مند، اسلام تاریخ‌مند، قرآن تاریخ‌مند، فلسفه تاریخ‌مند، کلام تاریخ‌مند و عرفان تاریخ‌مند جایگزین فهم غیر تاریخ‌مند و ذات‌گرایانه و فرازمانی و فرازمینی، اسلام‌شناسی و فقه‌شناسی و قرآن‌شناسی و خداشناسی و فلسفه‌شناسی و عرفان‌شناسی بکند. □

ادامه دارد

«خداای علی» یا «خدااتنا س علی»

در نهج البلاغه

الف - علی از زبان مولوی:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای

تیغ حلمت جان ما را چاک کرد

باز گو دایم که این اسرار هوست

زآنکه بی شمشیر کشتن کار اوست

باز گو ای باز عرش خوش شکار

تا چه دیدی این زمان از کردگار

چشم تو ادراک غیب آموخته

چشم‌های حاضران بر دوخته

از تو بر من تافت چون داری نهان

می‌فشانی نور چون مه بی زبان

چون تو بابی آن مدینه علم را

چون شعاعی آفتاب حلم را

باز باش ای باب بر جویای باب

تا رسد از تو قشور اندر لباب

باز باش ای باب رحمت تا ابد

بارگاه ماله کفوا احد

تو ترازوی احد خو بوده‌ای

بل زبانه هر ترازو بوده‌ای

زین سبب پیغمبر با اجتهاد

نام خود و آن علی مولا نهاد

گفت هر کاو را منم مولا و دوست

ابن عم من علی مولای اوست

کیست مولا آنکه آزادت کند

بند رقیبت زیابت وا کند

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

مثنوی - دفتر اول - چاپ کلاله خاور - ص ۷۳

ب - مبانی معرفتی خداشناسانه علی:

۱ - متافیزیک علی: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءَ مَا اَزْدَدْتُ يَقِينًا - اگر پرده برداشته شود، بر یقین من افزوده نمی‌شود.»

خداای علی - «مَا شَكَّكَ فِي الْحَقِّ مُذْ اُرِيْتَهُ - من از آن موقع که خداوند را شناختم، هرگز در باره آن شک نکرده‌ام» «سنگ بنای متافیزیک امام علی، بر پیوند وجودی بین خدا و انسان قرار دارد.» چرا که امام علی.

اولا به خداوندی معتقد است که نه مانند خداوند اسپینوزا خود این جهان باشد، و نه مانند خدای هگل، خدای حلولی است که صورت خود را رفته رفته در پروسه تاریخ و تکامل به صورت این جهان درآورده باشد، و همگام با تکامل جهان رشد و تکامل نماید، بلکه برعکس همه این‌ها، «امام علی به خداوندی اعتقاد دارد که نه در این جهان قرار دارد، بلکه برعکس جهان و وجود در خداوند قرار گرفته است» به عبارت دیگر «امام علی، برعکس خدای عرفا که به خدائی اعتقاد داشتند که در انسان وجود داشت - به خدائی معتقد است، که انسان‌ها و ما، در خدا قرار گرفته است.»

«امام علی نه در عرصه وجود، و نه در عرصه انسان، و نه در پهنای آفاق، و نه در عرصه انفس، به خداوند محاط اعتقادی ندارد، او به خداوندی معتقد است که به صورت ایزه و واقعیت در پیوند تنگاتنگ با همه وجود اعم از آفاق و انفس قرار دارد؛ و دانما در چارچوب پیوند بین خداوند و جهان آفاق و انفس است که به عنوان فاعل و خالق، نه ناظر و صانع این جهان و این وجود را خلقی متداوم می‌کند؛ و با این خلق مداوم خداوند است، که در عرصه آفاق و انفس، خداوند گذشته و حال را کهنه می‌سازد، و نواها را از دل آن کهنه‌ها بیرون می‌آورد.»



ثانیا «خدای علی خداوندی است که (برعکس خداوند ارسطو و خداوند افلاطون، بیرون از این جهان در عالم ماوراء الطبیعت و در فلک هفتم ننشسته است) به عنوان خالق و فاعل این جهان دائما در حال خلق جدید می‌باشد، حال‌ها را گذشته می‌کند و آینده‌ها را حال می‌سازد. نواها را کهنه می‌کند، و از دل آن کهنه‌ها، نواهای جدید می‌آفریند، و بدون آنکه در چارچوب علم باری و علم خود آنچنانکه اشاعره می‌پنداشتند زندانی باشد، او به سوی آینده نامعلوم، و از پیش طراحی نشده، خلقت را می‌شکافد، و هستی را به صورت یک سیستم باز به پیش می‌برد. هرگز از صحنه این خلقت دائما در حال خلق جدید، غائب نیست و هستی را در عرصه حیات و تکامل و هدفداری از کوانتوم‌ها تا کهکشان‌ها معماری می‌کند.»

آگاهی علی به چنین خدائی است، که اگر پرده کنار رود بر آگاهی او از وجود خداوند افزوده نمی‌شود. چرا که، «خدای علی درون وجود است، نه بیرون از وجود، فاعل است، نه ناظر، خالق است، نه صانع، محیط است، نه محاط، در ما نیست، ما در او هستیم، محرک اولی نیست، بلکه خالق دائما در حال خلق است.»

ثالثا «خدای علی، خدای فلسفی نیست، که با درک فلسفی بتوان به او شناخت پیدا کرد. خدای علی، خدای وجودی است، که تنها با درک باطنی و تجربه دینی یا دل، می‌توان به آن شناخت پیدا کرد.»

رابعا از آنجائیکه امام علی راه اصلاح دین (از بعد از وفات پیامبر اسلام، نه مانند فقیهان از راه اصلاح فقه می‌دانست، و نه مانند نظامیان از راه فتوحات و کشورگشائی دنبال می‌کرد، و نه مانند متکلمین از راه درک فلسفی و کلامی می‌دانست، بلکه برعکس همه این‌ها) را در «اصلاح خدانشناسی مردم و مسلمین» دنبال می‌کرد. چرا که امام علی معتقد بود، تا زمانیکه ما به خداوند سلطانی (و بیرون از جهان، و بشری) و محاطی و ناظری و محرک اولی معتقد باشیم، جامعه مسلمین و انسان مسلمان نمی‌تواند، به صورت مختار و آزاد سرنوشت خود را به دست خود تعیین نماید.

امام علی معتقد بود مسلمین با خدای مجبور و محصور در زندان علیت و علم خویش نمی‌توانند جامعه‌ای با اخلاق بسازند و به پرستش عاشقانه چنین خدائی بپردازند. خدای امام علی (در عرصه آفاق و انفس) خداوندی محیط بر وجود (نه محاط در انسان و جهان) می‌باشد. هستی و وجود در نگاه امام علی صورت یکپارچه و واحد دارد که این

وجود یکپارچه در عرصه حیات و هدفداری و تکامل مانند یک «من» واحد به سوی آینده نامعلوم و تکاملی حرکت می‌کند، لذا او خدا را مانند یک «من بزرگ» می‌داند که ما مانند مرواریدهایی در دریای وجود او شناور هستیم.

جمله اجزا در حرکت در سکون

ناطقان کانا الیه راجعون

ذکر تسبیحات و اجزای نهران

غلغلی افکنده اندر آسمان

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می‌کنند

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۴۴ - س ۳۷ به بعد

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو و باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو. نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست. بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو. نو این از کجاست؟

نو زکجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟

گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست

دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - س ۷ به بعد

گر درآید در عدم یا صد عدم

چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد. ضد را می‌کشند

باز نشان حکم تو بیرون می‌کشند

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم بدم

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹ به بعد

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِلَةٍ...» - او با همه وجود است بدون پیوستگی و غیر از همه وجود است بدون دوری و گسیختگی» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۰ - س ۳).

متحد نقشی ندارد این سرا

تا که مثلی وایمیم مر تو را

هم مثال ناقصی می آورم

تا زحیرانی خرد را واخرم

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۲۳ - س ۱۰

ما زخود سوی تو گردانیم سر

چون توئی از ما به ما نزدیکتر

با چنین نزدیکی دوریم دور

در چنین تاریکی بفرست نور

این دعا هم بخشش و تعلیم توسست

ورنه در گلخن گلستان از چه رست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۳

متصل نی منفصل نی ای کمال

بلکه بی چون و چگونه زاعتدال

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده ایم از لطف ای نیکو صفات

تو نگنجی در کنار فکرتی

نی به معلولی قرین نی علتی

ادامه دارد

ما رمیت از رمیت فتنه ای

صد هزاران خرمن اندر حفته ای

آفتابی در یکی ذره نهان

ناگهان آن ذره بگشاید دهان

ذره ذره گردد افلاک و زمین

پیش آن خورشید چون جست از کمین

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۲۰ - س ۷

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می رسد

مستمری می نماید در جسد

شاخ آتش را بجنبنانی به ساز

در نظر او می نماید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می نماید سرعت انگیزی صنع

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹

«ما رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ» - در این جهان چیزی را ندیدیم، مگر اینکه خدا را با او و قبل از او و بعد از او دیدیم» (امام علی).

فرایند گذار اسلام تطبیقی از

سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

ل - ماحصل درس دوم:

۱ - پروسه «احیاء اسلامی» با پروسه «بازسازی اسلامی» متفاوت می‌باشد چرا که:

اولا در پروسه «احیاء اسلامی» که از قرن پنجم توسط ابو حامد امام محمد غزالی و با کتاب «احیاء علوم الدین» آغاز شد، این پروسه در دو روند آرایشی و پیرایشی آن - که تا نهضت سلفی‌گری شیخ محمد عبده و شاگردش رشید رضا ادامه داشته است - معتقد به «اصلاح از طریق بازسازی درون دینی است» در صورتی که در پروسه «بازسازی اسلامی» که از قرن هشتم توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی و با کتاب مقدمه دو جلدی بر «تاریخ العبر» آغاز شد و در قرن دوازدهم یعنی ۳۰۰ سال بعد این پروسه به شاه ولی الله دهلوی رسید و بعدا به اقبال و شریعتی منتقل گردید، معتقد به «اصلاح از طریق برون دینی می‌باشند».

ثانیا از آنجائیکه در پروسه «احیاء اسلامی» چه در شکل آرایشی غزالی آن و چه در شکل پیرایشی محمد عبده از آنجائیکه محوریت «زمان و تغییر و عصر» به عنوان یک مؤلفه جهت بازسازی تکیه نمی‌شود، این امر باعث می‌گردد تا مولود نهائی این پروسه در هر شکل آن به اسلام فقهاتی دگماتیسم حوزه منتهی شود آنچنانکه دیدیم آبخور اولیه اسلام سید قطب همان اسلام احیائی محمد عبده بود که سر انجامش در غیبت مؤلفه «زمان و تغییر و جامعه» به شعار «الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و «الفقه هو الحل» سید قطب و خمینی انجامید که خروجی نهائی آن اسلام حکومتی در سه شکل ولایتی و داعشی و اخوان المسلمین می‌باشد که در اشکال مختلف اسلام فقهاتی امروزین شیعه و سنی نمود پیدا می‌کند که بیش از ده سال است که باعث غلبه «تضاد شیعه و سنی» بر «تضاد خلق و امپریالیسم» و «خلق فلسطین و صهیونیسم» شده است و جوی خون از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه انداخته است.

ثالثا از آنجائیکه در پروسه «بازسازی اسلام» آنچنانکه اقبال می‌گوید دو مؤلفه «تغییر و ابدیت» در کنار هم قرار می‌گیرد که «تغییر مختص جامعه و زمان و عصر» می‌باشد و «ابدیت مشمول مکتب و اسلام» است، از آنجائیکه در این رویکرد «تغییر» را در چارچوب «ابدیت» تبیین می‌نماید، آنچنانکه در اسلام‌شناسی شاه ولی الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی دیدیم این اسلام‌شناسی و این بازسازی اسلام را «بازسازی اسلام تطبیقی» می‌نامیم. آنچنانکه در اسلام‌شناسی بازرگان

و شهید مهندس محمد حنیف نژاد و امروز عبدالعلی بازرگان در مغرب زمین از آنجائیکه در منظومه معرفتی آن‌ها «ابدیت» در چارچوب «تغییر» تبیین می‌شود، این اسلام آن‌ها را «اسلام انطباقی» نامگذاری می‌کنیم.

۲ - تفاوت فلسفی و زیرساختی سه اسلام دگماتیسم و انطباقی و تطبیقی در چارچوب «تبیین رابطه تغییر و ابدیت» می‌باشد. به این ترتیب که در اسلام دگماتیسم چه در شکل اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی آن و چه در شکل اسلام کلامی اشعری‌گری آن و چه در شکل اسلام روایتی اخباری‌گری آن و چه در شکل اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و چه در شکل اسلام صوفیانه هند شرقی، آنچه نفی می‌شود مؤلفه «تغییر یا زمان و عصر و جامعه» می‌باشد در صورتی که در اسلام انطباقی چه در شکل انطباقی علوم طبیعی بازرگان و چه در شکل انطباقی علوم انسانی و اجتماعی حنیف نژاد و امروز عبدالعلی بازرگان و غیره این «ابدیت است که در چارچوب تغییر تبیین می‌شود»، برعکس اسلام تطبیقی شاه ولی الله دهلوی و اقبال و معلم کبیرمان شریعتی که مؤلفه «تغییر در کانتکس مؤلفه ابدیت معنی پیدا می‌کند»، به عبارت دیگر در اسلام دگماتیسم «نفی تغییر برای اثبات ابدیت است» آنچنانکه در اسلام انطباقی «عمده کردن تغییر برای تعریف ابدیت می‌باشد» و در اسلام تطبیقی «تبیین تغییر در چارچوب ابدیت می‌باشد».

۳ - گرچه سیدجمال تقریباً سخنی در باب «تعلیمات دینی» و «بازسازی فکر دینی و اسلام» ندارد و از بعد از شکست او توسط همکار و شاگردش محمد عبده و رشید رضا برای اولین بار در این کانتکس موضوع «بازسازی» و «احیاء» و «تکیه بر تعلیمات دینی» مطرح شد، ولی نباید فراموش کنیم که حرکت سیاسی سیدجمال از آنجائیکه در چارچوب این سوال تکوین پیدا کرد که «چرا عزت مسلمین بدل به انحطاط شده است؟» و سوال «پس چه باید کرد؟» این امر باعث گردید تا حرکت سیاسی صرف سیدجمال در راستای بیداری مسلمین استمرار پیدا کند و همین سمتگیری آگاهی‌بخش حرکت سیاسی سیدجمال بود که از آنجائیکه مخاطب سیدجمال در تمامی طول حیات سیاسی‌اش مسلمین و جوامع مسلمین بود، در نتیجه حرکت سیاسی سیدجمال بسترساز حرکت فکری در دو شاخه محمد عبده و محمد اقبال لاهوری گردید که هر کدام از این دو شاخه با دو رویکرد متفاوت می‌کوشند حرکت سیاسی صرف سیدجمال را بدل به حرکت فکری - سیاسی بکنند.

رویکرد محمد عبده جهت استحاله خط سیاسی صرف سیدجمال به خط فکری - سیاسی یک رویکرد احیائی بود، در صورتی که رویکرد محمد اقبال در امر استحاله خط سیاسی صرف سیدجمال به خط فکری - سیاسی یک رویکرد بازسازی جهت دستیابی به اسلام تطبیقی می‌باشد. به همین دلیل اقبال سر پل اتصال بین شاه ولی الله دهلوی (که در قرن هیجدهم در هند جهت تحول ساختاری مسلمین فقط بر خط فکری صرف تکیه می‌کرد) با سیدجمال الدین اسدآبادی (که در نیمه دوم قرن نوزدهم جهت تحول ساختاری جوامع مسلمین فقط بر خط سیاسی تکیه می‌کرد) می‌باشد و به همین دلیل کتاب «بازسازی فکر دینی» اقبال در عین اینکه در راستای اتصال خط سیاسی سیدجمال با خط فکری شاه ولی الله دهلوی می‌باشد و اقبال را بدل به قهرمان اسلام بازسازی و اسلام تطبیقی می‌کند.

ولی نباید فراموش کنیم که اقبال به لحاظ کاراکتری و شخصیتی و تاریخ زندگی نیز سر پل اتصال بین شاه ولی الله دهلوی و سیدجمال نیز می‌باشد یعنی به همان اندازه که اقبال یک متفکر و مصلح فکری است، یک مصلح سیاسی نیز بوده است و در حرکت‌های سیاسی و ضد استعماری هند مشارکت مستقیم داشت و به این ترتیب است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری آنچنانکه به حرکت فکری شاه ولی الله دهلوی قوام سیاسی بخشید به حرکت سیاسی سیدجمال قوام عقیدتی و تئوریک ارزانی کرد و معلم کبیرمان شریعتی به قوام سیاسی و عقیدتی اقبال بنیان فلسفی در عرصه جهان‌بینی و انسان‌شناسی و جامعه و تاریخ و اخلاق بخشید؛ لذا در اسلام‌شناسی درس اول و دوم حسینیه

ارشاد شریعتی در بهمن ماه سال ۵۰ ه و در «حسین وارث آدم» پروسه بازسازی اسلام تطبیقی اقبال توسط معلم کبیرمان شریعتی دارای بنیان فلسفی در عرصه جهان‌بینی و انسان‌شناسی و جامعه و تاریخ و اخلاق می‌شود.

۴ - وجه مشترک تمامی سردمداران نهضت رفرماسیون دینی در چارچوب مکانیزم بازسازی اسلام (نه احیای اسلام) از عبدالرحمن خلدون تونسوی در قرن هشتم گرفته تا شاه ولی الله دهلوی هندی و علامه محمد اقبال لاهوری پاکستانی و شریعتی ایرانی در این امر خلاصه می‌شود که برعکس پروژه احیاگرانه اسلام، «پیشگامان پروسه بازسازی اسلام قبل از هر چیز معتقدند که اسلام به عنوان یک نیرو در جامعه مسلمین می‌باشد» و از آنجائیکه این زرادخانه در شرایط فعلی یعنی «عصر و زمان» آن‌ها به علت حاکمیت سنت و فقه و تصوف و فلسفه یونانی و اسلام روایاتی بر این زرادخانه قدرت عملی این زرادخانه گرفته شده است، در نتیجه آن‌ها برای دستیابی به این زرادخانه جهت ایجاد تحول ساختاری در جوامع مسلمین ابتدا خود را مجبور به آن می‌دیدند تا از این زرادخانه عظیم در جوامع مسلمین زنگارزدائی کنند.

لذا در این رابطه بود که هر کدام از پیشگامان نهضت بازسازی در چارچوب نوع زنگاری که تشخیص می‌دادند که این زرادخانه گرفتار آن شده است به بازسازی آن می‌پرداختند، مثلاً از آنجائیکه بزرگترین زنگاری که در طول بیش از هزار سال گذشته زرادخانه اسلام گرفتار آن شده، زنگار فقهی بوده است که به قول مرحوم بازرگان مانند یک سرطان به جان اسلام افتاده است این امر باعث گردیده که تقریباً زنگارزدائی فقهی از زرادخانه عظیم اسلام هدف اولیه همه پیشگامان نهضت رفرماسیون یا بازسازی اسلام قرار گیرد؛ لذا در این رابطه است که می‌بینیم که آنچنانکه ابوحامد امام محمد غزالی از پیشگامان پروسه احیاگرانه اسلام در جهت زنگاری‌زدائی از اسلام، بیماری فقه‌زدگی را هدف مبارزه فکری خود قرار می‌دهد، عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی نیز از پیشگامان قرن هشتم پروسه بازسازی اسلام در جهت زنگارزدائی زرادخانه عظیم اسلام نخستین، زنگار عمده‌ای که موضوع مبارزه فکری خود در مقدمه «تاریخ العیر» قرار می‌دهد، زنگار فقهی است و در ادامه آن در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی که بنیانگذار و سر سلسله جنبان آن شاه ولی الله دهلوی می‌باشد.

باز در راستای پروسه بازسازی اسلام تطبیقی نخستین زنگار عمده‌ای که جهت زنگارزدائی زرادخانه اسلام در دستور کار او قرار می‌گیرد، باز زنگار فقهی می‌باشد که در ادامه آن اقبال لاهوری و معلم کبیرمان



شریعتی در فرایندهای دوم و سوم این پروسه - آنچنانکه مشاهده کردیم - جهت زنگارزدائی از زرداخانه عظیم اسلام باز زنگارزدائی فقهی در اولویت اول مبارزه آنها قرار گرفت، به عبارت دیگر در راستای زنگارزدائی زرداخانه عظیم اسلام در جوامع مسلمین جهت ایجاد تحول ساختاری در جامعه مسلمین وجه مشترک تمامی پیشگامان پروسه بازسازی اسلام تطبیقی اولویت یافتن زنگارزدائی فقهی بوده است و در ادامه زنگارزدائی فقهی بوده که این پیشگامان پس از اینکه می‌توانستند خاکریز اول را فتح کنند، تلاش می‌کردند تا به زنگارزدائی‌های دیگر مثل زنگار صوفیانه‌ای که سیدجمال و اقبال و شریعتی تشخیص دادند یا زنگارزدائی فلسفه یونانی که اقبال و شریعتی تشخیص دادند و غیره بپردازند.

علت شکست سیدجمال و حتی عبده و رشید رضا در این عرصه در این رابطه بود که آنها مانند امام محمد غزالی یا ابن خلدون یا شاه ولی الله دهلوی یا علامه محمد اقبال لاهوری یا شریعتی به اولویت زنگارزدائی فقهی از زرداخانه عظیم اسلام پی نبردند و به همین دلیل است که مشاهده می‌کنیم که زمانیکه در پایان عمر حرکت سیاسی سیدجمال دریافت که حرکتش به بن رسیده است و استراتژی «تکیه بر سلاطین مقتدر و جبار و روحانیت» شکست خورده است و دریافت که علت شکست او جایگزین کردن روحانیت مقتدر و سلاطین جبار جوامع مسلمین به جای توده‌های مردم بوده است.

پس از این بازشناسی جهت بازتولید حرکت دوباره در پایان عمر به مصر می‌رود و در مصر تلاش می‌کند که با تکیه بر توده‌ها استراتژی گذشته خودش را دوباره بازسازی نماید، لذا در این رابطه سیدجمال در مصر درمی‌یابد که برای دستیابی به متن توده در جوامع مسلمین نیازمند به زرداخانه اسلام به عنوان سر پل اتصال بین پیشگام و توده می‌باشد، همان موضوعی که معلم کبیرمان در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» به شرح آن پرداخت. به هر حال در این رابطه بود که سیدجمال جهت تکیه بر زرداخانه اسلام به عنوان سر پل اتصال بین پیشگام و توده‌ها در جوامع مسلمین - از آنجائیکه فهمید که این زرداخانه گرفتار زنگارهای تاریخی و مذهبی شده است - کوشید که در مرحله اول به زنگارزدائی از این زرداخانه بپردازد اما اشتباه فاحش سیدجمال در این مرحله که بعداً به حرکت محمد عبده و رشید رضا هم منتقل شد این بود که به جای اولویت اول زنگارزدائی فقهی به زنگارزدائی صوفیانه پرداخت، البته بیان این موضوع فقط در رابطه با اولویت بندی سیدجمال و عبده می‌باشد نه دفاع از زنگار صوفیانه.

به همین دلیل سیدجمال در مصر برای زنگارزدائی کردن از زرداخانه

اسلام در نوک پیکان حرکت خود زنگار صوفیانه را خاکریز اول حمله خود قرار داد تا آنجا که در خطابه‌های عمومی خود می‌گفت: «حاکمیت اسلام صوفیانه بر اندیشه مسلمانان مصر تا آنجا رسیده است که اگر از یک نفر در باب اشعار ابن فارض بپرسید صدها بیت از اشعار او برایتان از بر می‌خوانند ولی اگر از همین عرب‌های مصر تفسیر دو آیه قرآن را بخواهید بلد نیستند و ده تا اما و انقلت می‌آورند.» البته عین همین موضوع علامه طباطبائی صاحب «تفسیر المیزان» در رابطه با فقه‌زدگی حوزه‌های فقه‌های شیعه در عصر حاضر مطرح می‌کند، آنچنانکه او می‌گوید: «در حوزه‌های فقه‌های شیعه یک فقیه می‌تواند از مرحله جامع المقدمات تا مرجعیت شیعه بدون اینکه نیازی به باز کردن قرآن داشته باشد طی کند» و یا آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در رابطه با فقه‌زدگی حوزه‌های فقه‌های می‌گوید: «یک طلبه در حوزه‌های فقه‌های در حالیکه کتاب کفایه آخوند خراسانی که در رابطه علم اصول می‌باشد چهار لا می‌داند یعنی خودش بلد است. ردش هم بلد است. ردش هم بلد است. ردش هم بلد است. اما در باب تفسیر یک آیه قرآن چهل تا انقلت می‌آورد. چون نیازی به فهم آن ندارد.»

بنابراین اگر می‌بینیم که شریعتی در اواخر عمرش قبل از مهاجرت به اروپا در نامه به پدرش استاد محمد تقی شریعتی در اواخر عمر می‌نویسد: «اسلام فردا اسلام منهای آخوند است» و می‌نویسد «آنچنانکه مصدق تز اقتصاد منهای نعت داد. من تز اسلام منهای روحانیت می‌دهم» باید در نظر داشته باشیم که «تز اسلام منهای روحانیت» شریعتی یک تز ضد آخوندی آنچنانکه گروه فرقان تفسیر می‌کرد و شیخ مرتضی مطهری در نامه‌اش به خمینی تحت عنوان منهایون از شریعتی یاد می‌کرد، نیست بلکه یک «تز اسلام منهای فقه‌ها» است آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و اقبال و ابن خلدون می‌گفتند. □

ادامه دارد



۵ - اقبال معتقد است که برای مرد باطنی یا مرد صوفی یا مرد عارف آرامش باطنی محصول معراج نفسانی او، خود مرحله نهائی مقصود و مطلوب می‌باشد.

گلعداری زگلستان جهان ما را بس
من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد
قصر فردوس بپاداش عمل می‌بخشند
بنشین بر لب جوی گذر عمر ببین
نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان
یار با ما ست چه حاجت که زیادت طلبیم
از در خویش خدا را به بهشتم مفرست
حافظ از مشرب قسمت گله بی انصافیست

زین چمن سایه آن سرو روان ما را بس
از گرانان جهان رطل گران ما را بس
ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
کین اشارت زجهان گذاران ما را بس
گر شما را نه بس این سود و زیان ما را بس
دولت صحبت آن مونس جان ما را بس
که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس
طبع چون آب غزل‌های روان ما را بس

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۳۷ - س ۷

اما برای پیامبر معراج و کسب وحی نبوی یا خودآگاهی پیامبرانه به خاطر آن است که جامعه و جهان و تاریخ را دچار تحول بکند.

در دل مسلم مقام مصطفی است
طور موجی از غبار خانه‌اش
کمتر از آنی زاوقاتش ابد
بو ریا نمون خواب راحتش
در شبستان حرا خلوت گزید
ماند شبها چشم او محروم نوم
وقت هیجا تیغ او آهن گداز
در دعای نصرت امین تیغ او
در جهان آئین نو آغاز کرد
از کلید دین در دنیا گشاد
در نگاه او یکی بالا و پست
در مصافی پیش آن گردون سریر
پای در زنجیر و هم بی پرده بود
دخترک را چون نبی بی پرده دید
ما از آن خاتون طی عریان‌تریم

ابروی ما زنام مصطفی است
کعبه را بیت الحرام کاشانه‌اش
کاسب افزایش از ذاتش ابد
تاج کسری زیر پای امتش
قوم و آئین و حکومت آفرید
تا به تخت خسروی خوابید قوم
دیده‌ی او اشکبار اندر نماز
قاطع نسل سلاطین تیغ او
مسند اقوام پیشین در نورد
همچو او بطن ام گیتی نژاد
با غلام خویش بر یک خوان نشست
دختر سردار طی آمد اسیر
گردن از شرم و حیا خم کرده بود
چادر خود پیش روی او کشید
پیش اقوام جهان بی چادریم

کلیات اقبال لاهوری - اسرار خودی - ص ۱۵ - س ۱۳

۶ - اقبال معتقد است که در پیامبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی یا وحی نبوی او به صورت یک نیروی جهانی و اجتماعی و تاریخی زنده در آمده است به حد اعلی وجود دارد اما برای یک مرد صوفی یا عارف یا یک مرد باطنی اوج تکامل آن است که جامعه و جهان بیرون را ترک گوید و تنها به حیات در زندگی درون خود بپردازد، هر چه مرد صوفی بتواند نبرد برون را رها کند و نسبت به آن بی تفاوت باشد و به نبرد مکانیکی درون مشغول گردد موفق‌تر است.

روی نفس مطمئننه از جسد

زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد

فکرت بد ناخن پر زخم دان

می‌خراشد در تعمق روی جان

تا گشاید عقده اشکال را

در حدت کرده است زین بال را

عقده را بگشاده گیر ای منتهی

عقده‌ائی سخت بر کیسه تهی

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر

عقده چند دگر بگشاده گیر

عقده‌ائی کان بر گلوی ماست سخت

که ندانی که خسی یا نیکبخت

گر بدانی که شقیعی یا سعید

آن بود بهتر زهر فکر عتید

حل این اشکال کن گر آدمی

خرج این دم کن اگر صاحب دمی

حد اعیان و عرض دانسته گیر

حد خود را دان کزان نبود گریز

چون بدانی حد خود زین حد گریز

تا به بی حد در رسی‌ای خاک بیز

عمر در محمول و در موضوع رفت

بی بصیرت عمر در مسموع رفت

هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر

باطل آمد در نتیجه خود نگر

جز به مصنوعی ندیدی صناعی

بر قیاس افترا نی فاعلی

می فزاید در وسائط فلسفی

از دلایل باز بر عکسش صفی

مثنوی - دفتر پنجم - ص ۲۸۸ - س ۶

ب - دین آسمانی یا دین زمینی / دین اسطوره‌ای یا دین تاریخی:

یکی از بزرگترین هدف‌هایی که پیامبر اسلام از همان آغاز بعثت خود دنبال می‌کرد موضوع زمینی کردن دین در نگاه مردمی بود که در قرن هفتم میلادی زندگی می‌کردند. قرنی که بشریت در دوره اسطوره‌ای به سر می‌برد و جهان را آنچنانکه ماکس وبر می‌گوید «رازآلود و رمزآلود می‌دید» و لذا از آنجائیکه پیامبر اسلام رسالت خودش را در ایجاد تحول اجتماعی و تحول انسانی و تحول تاریخی می‌دید در این رابطه مجبور بود تا دین اسطوره‌ای را زمینی و تاریخی بکند، چراکه برای پیامبر اسلام پر واضح بود که با دین آسمانی و فراتاریخی و رمزی و اسطوره‌ای نمی‌تواند جهت تغییر ساختاری جامعه و تاریخ و انسان توسط نیروی دینی وارد چالش زمان بشود.

به عبارت دیگر برای پیامبر اسلام این حقیقت مسلم بود که اگر تصمیم به ایجاد تغییر ساختاری در جامعه و تاریخ و انسان قرن هفتم میلادی دارد باید با یک دین تاریخی و زمینی به تکوین نیروی دینی در جامعه و جهان بپردازد یعنی یک دین فرا تاریخی و اسطوره‌ای هرگز نمی‌تواند در واقعیت زمان و جامعه و تاریخ فونکسیون تغییر ساز جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه داشته باشد و این امر زمانی حساستر و برگشتناپذیرتر می‌شود که به نقش تاریخی پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام - آنچنانکه اقبال تبیین می‌کند - توجه بکنیم چرا که آنچنانکه اقبال می‌گوید «پیامبر اسلام در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی خود دارای دو رسالت، یکی تغییر زمان خود با نبوت، دیگری بسترسازی جهت تغییر تاریخ آینده بشریت

توسط پروژه ختمیت نبوت بود» لذا در این راستا بود که تبدیل دین اسطوره‌ای به دین زمینی و تاریخی در نوک پیکان هدف‌های پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی قرار گرفت زیرا هر چند برای یک مقطعی از تاریخ بشر ماقبل تاریخ - که بشریت هنوز در دوران اسطوره‌ای زندگی می‌کرد - دین اسطوره‌ای می‌توانست دارای فونکسیون حداقلی فردی باشد قطعاً برای پیامبری که ادعای هدایت بشریت و جامعه و تاریخ حال و آینده داشت و مخاطب خودش را در قرآن نه تنها قومی خاص از مردم زمان خودش (مانند موسی که بنی اسرائیل را مخاطب قرار می‌داد) قرار نداد بلکه بالعکس همه انسان‌ها و همه ناس و همه بشر آن هم نه محدود به عصر و زمان خودش بلکه تمام آینده را موضوع دعوت خود کرد، لذا به هیچ وجه برای چنین پیامبری امکان تکیه بر یک دین فراتاریخی و اسطوره‌ای جهت تکوین نیروی دینی در جامعه وجود نداشت و قطعاً برای چنین پیامبری با دین اسطوره‌ای و فردی، امکان بسترسازی جهت تحول اجتماعی و تاریخی و انسانی نبود.

به همین دلیل پیامبر اسلام هم در راه مخاطب قرار دادن تمام مردم عصر و زمان خودش و هم در راه بسترسازی جهت پروژه دوران‌ساز و تاریخ‌ساز ختمیت نبوت و ولایت و رسالتش و بستن راه آسمان بر بشر و زنده نگه داشتن هدایت و پیام و قرآن و اسلام و حرکت گذشته تمام پیامبران ابراهیمی سلف خودش - که بیش از ۲۵۰۰ سال قبل از بعثت پیامبر اسلام حرکت نجات بخش خود را آغاز کرده بودند - از همان آغاز شروع بعثتش در جهت تاریخی کردن دعوتش و زمینی کردن پیامش وارد عمل فردی و نظری و اجتماعی شد و در این رابطه بود که مکانیزمی که پیامبر اسلام برای تاریخی کردن دعوتش و زمینی کردن پیامش از آغاز بعثتش بر آن تکیه و تاکید می‌کرد عبارت بودند از:

۱ - برعکس پیامبران ابراهیمی سلف خودش - که پیامشان و تجربه نبوی‌شان صورت فراتاریخی و پکیجی داشته است (مثل موسی که برای مدت چهل شبانه روز تجربه باطنی خود را در طور سینا به صورت تورات یا الواح برای مردم زمان خود آورد) - پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌ش آن هم نه در شکل یک فرایند غارنشینی حرائی بلکه در بستر پراتیک ۲۳ ساله طاقت‌سوز و استخوان‌سوز جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه‌ای



خود که تنها در طول ۸ سال از این ۲۳ سال، ۵۴ حرکت نظامی و تدارکات نظامی در آن جامعه قبائلی و بادیه نشین عربستان داشته است، در جامعهای که گاه برای اشتباه چرائیدن یک شتر از یک قبیله در مراتع قبیله دیگر بیش از چهل سال با هم می‌جنگیدند و خون همدیگر را می‌ریختند کوشید تا به زمینی و تاریخی کردن پیام و دعوت خود بپردازد.

در این رابطه بود که نخستین مکانیزمی که پیامبر اسلام جهت تاریخی کردن پیام و تجربه نبوی خود به کار برد همان دینامیزم تکوین قرآن در بستر نزول ۲۳ ساله در چارچوب پراتیک جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه و تمدن‌سازانه و فرهنگ‌سازانه خود بود. به همین دلیل قرآن از همان آغاز شروع بعثت پیامبر اسلام با مخاطب قرار دادن پیامبر خطاب به او می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكَذِبٌ - وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ - وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ - ای در خود فرو رفته و روپوش حرائی و غارنشینی به خود پیچیده از این زندگی حرائی و غارنشینی و تجربه فردی باطنی خارج شو - و برای نجات انسان و جامعه‌سازی و تاریخ‌سازی بشر بپاخیز و انداز کن - و از این به بعد به این شکل پروردگارت را تکبیر بگوی - و در این بستر جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه معراج وجودی جهت نجات از آلودگی‌ها باطنی بکن - و بدین شکل خود را از پلیدی‌ها دور کن - و در برابر تلاش برای رهائی جامعه و انسان و تاریخ بر انسان‌ها منت نگذار و بزرگ نمائی نکن - و در برابر این مبارزه طاقت سوز جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و تاریخ‌سازانه خود با تکیه بر پروردگارت مقاومت بکن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۷).

باز در همین رابطه است که قرآن از همان آغاز شروع بعثت پیامبر اسلام خطاب به او می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ - قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا - نَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا - أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا - إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا - إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا - إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا - وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا - رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا - ای در خود فرو رفته و روپوش حرائی به خود

پیچیده - به جای غارنشینی ۱۵ ساله فاز حرائی خود اکنون در عرصه بعثت و تجربه نبوی برای انجام تجربه باطنی فردیت شب‌ها به انجام این مهم بپرداز و با تفکر و تدبیر در آیات قرآن پراتیک باطنی خود را انجام ده چراکه به زودی تجربه نبوی تو در عرصه پراتیک استخوان سوز انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه سخت و سنگین خواهد شد و بدین ترتیب تنها پراتیک باطنی شبانه تو با قرآن است که می‌تواند برای تو راه گشا باشد زیرا پراتیک جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و تاریخ‌سازانه تو در روز تو را به خود مشغول می‌کند - پس بدین ترتیب در این مرحله ذکر پروردگارت را بکن و تنها به او نیازمند باش چراکه او پروردگار همه عالم و وجود است همانی که جز او معبودی نیست پس آن بی‌نهایت را تکیه‌گاه و وکیل خود قرار بده - و در برابر برخوردهای مخالفین حرکت و دعوت و پیامات برخورد عکس‌عملی و مقابله به مثل نکن تنها با مقاومت و حسن خلق و خیر خواهی و مدارا با مخالفین خودت برخورد کن» (سوره مزمل - آیات ۱ تا ۱۰).

لذا به این ترتیب بود که اولین مکانیزمی که پیامبر اسلام برای تاریخی کردن بعثت و پیام خود بر آن تکیه کرد همین دینامیزم تکوین و پروسسی کردن نزول پیام و تجربه نبوی خود بود و به این ترتیب است که قرآن تبیین کننده حال‌های حیات نبوی پیامبر اسلام می‌باشد.

۲ - دومین مکانیزمی که پیامبر اسلام جهت زمینی کردن دعوت و پیام خود بر آن تکیه می‌کرد زندگی شخصی خود پیامبر اسلام بود که آنچنانکه امام علی در نهج البلاغه در باب چگونه زندگی کردن پیامبر اسلام می‌فرماید:

«... وَ لَقَدْ كَانَ صَ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جِلْسَةً الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ وَ يَرْفَعُ بِيَدِهِ تَوْبَهُ وَ يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَّ وَ يُرِيدُ خَلْفَهُ... - به تحقیق زندگی کردن پیامبر اسلام اینچنین بود که مانند همه مردم عادی روی زمین می‌نشست و روی زمین غذا می‌خورد و مانند همه بندگان نشست و برخاست می‌کرد و با دستان خود کارهای شخصی خود را انجام می‌داد و کفش‌های خود را پینه می‌بست و لباس مندرس و پاره خود را خودش با دستان خود وصله می‌کرد و همیشه بر خر بی‌پالان سوار می‌شد و نفر

دیگری را هم بر پشت خود سوار می‌کرد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶۰ - ص ۲۲۸ - س ۶).

نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون بیاورد یا آنکه خداوند تو را باغی از خرما و انگور بدهد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری باشد یا آنکه همان طوری که خودت می‌پنداری آسمان بر سر ما خراب بشود یا آنکه خدا و ملائکه او در برابر ما حاضرسازی یا آنکه تو را خانه‌ائی از طلا باشد و یا آنکه تو به آسمان بروی و برای ما کتابی با خود از آسمان بیاوردی تا ما با چشم خودمان بتوانیم آن کتاب را قرائت کنیم ای پیامبر در برابر تمام تقاضاهای معجزه خواهانه این‌ها بگو منزه است خداوند چرا که من یک فرد بشری بیشتر نیستم تنها تفاوت با شما همین رسالت من است و لا غیر» (سوره اسری - آیات ۹۰ تا ۹۳).

بنابراین سومین مکانیزمی که پیامبر اسلام با تکیه بر آن تلاش می‌کرد تا تجربه نبوی و حرکت خود را بشری و زمینی کند مقابله با خواسته‌های معجزه طلبانه مخالفین و حتی مردم مخاطب خود بود برعکس پیامبران دیگر سلف ابراهیمی خود که در برابر خواسته معجزه طلبانه مردم تکیه بر معجزه‌های غیر کتابی می‌کردند که البته دلیل این امر آن بود که خود طلب معجزه مربوط به دوران اسطوره گرایی بشر بود و قطعاً تسلیم شدن پیامبر باعث باقی ماندن بشریت در آن دوران اسطوره‌ائی می‌شد که صد البته این امر خلاف بینش پیامبر بود. □

ادامه دارد

به بیان دیگر آنچنانکه امام علی می‌فرماید تمام تلاش پیامبر در تعیین شکل‌بندی زندگی و در گفتار و کردار و رفتار شخصی‌اش این بود که خود را یک فرد زمینی نشان بدهد آنچنان که واقعا (برعکس عیسی مسیح که هم در شکل تولد و هم در شکل شهادت و هم در عرصه زندگی فردیش صورتی آسمانی داشت) یک فرد زمینی بود و هرگز اجازه نمی‌داد تا شخصیت او در نگاه هواداران و مومنین به راهش صورتی غیر بشری و آسمانی و فرانسانی پیدا بکند؛ لذا بی‌باکانه در برابر مسلمانان می‌گفت «من از دنیای شما سه چیز دوست دارم: ۱ - زن، ۲ - عطر، ۳ - صلوه» و به همین دلیل مانند همه انسان‌ها ازدواج می‌کرد و بیش از همه انسان‌ها به نظافت شخصی و نظم در کارش می‌پرداخت و هرگز نسبت به اینکه بشر است نه تنها حسرت نمی‌خورد بلکه بالعکس افتخار هم می‌کرد و تلاش می‌کرد تا بشر بودن خود را پیوسته به رخ بکشد و در نگاه او و هوادارانش هیچ صفتی برای او بزرگتر از بشر بودنش نبود و در همین رابطه همه مسلمانان را تا پایان تاریخ موظف کرد تا در نمازهای یومیّه حداقل ۹ بار بگویند «شهادت می‌دهیم که محمد یک بنده خدا بود.»

۳ - سومین مکانیزمی که پیامبر اسلام جهت زمینی کردن حرکت و دعوت و پیام خود بر آن تکیه و تاکید می‌کرد اینک - برعکس پیامبران ابراهیمی سلف خودش - به جز قرآن هیچگونه معجزه دیگری برای نشان دادن صداقت خود در دعوت از مردم نیامورد و در برابر مخالفین که پیوسته از او طلب معجزه می‌کردند جز این نمی‌گفت که:

«...قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا - من هم مانند شما یک بشر هستم» (سوره اسرا - آیه ۹۳).

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا - أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا - أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْقَالَ أُوتٍ أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا - أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُفْيِكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا - صریحا به پیامبر اسلام گفتند: ما هرگز به تو ایمان



سوره حدید



مرامنامه حرکت جامعه سازانه مدنی

پیامبر اسلام

برای تفسیر آیات آخر یا قسمت چهارم آیات سوره حدید باید به این نکات توجه شود:

می‌باشد، ثانیاً این سوره به صورت یکجا در سال پنجم هجری بعد از جنگ خندق در سخت‌ترین سال ۲۳ سال حرکت پیامبر اسلام نازل شده است، ثالثاً این سوره به عنوان مرامنامه حرکت پیامبر اسلام مطرح می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که در شش آیه آغاز سوره حدید کامل‌ترین متن تئوری فلسفی قرآن از خداوند به عنوان تنها محور تمامیت وجود و جهان‌بینی توحیدی مطرح شده است و در ادامه آن در کانتکس تبیین موضوع جهاد مالی و انفسی در چارچوب تئوری ایدئولوژی اسلامی به طرح موضوع انفاق می‌پردازد و سپس در کادر جهان‌بینی توحیدی به تبیین انسان توحیدی در بستر خشیت الهی پرداخت و در آخرین مرحله در پنج آیه آخر سوره حدید (آیه ۲۵ تا ۲۹) به تبیین نقش تاریخی انبیاء الهی می‌پردازد که در راس آن‌ها در آیه ۲۵ سوره حدید، هدف تاریخی بعثت انبیاء استقرار عدالت و تهییج عملی توده‌های مردم جهت برپائی قسط یا عدالت اقتصادی - اجتماعی می‌داند که در ادامه در راستای تبیین تاریخی بعثت انبیاء که تحت نهضت تسلسلی حرکت نوح و ابراهیم بوده است، به تبیین تکوین و انحراف بعدی پدیده رهبانیه در مسیحیت می‌رسد و آن را یک بدعت تاریخی در حرکت انبیاء می‌داند که با انحراف آن بیشتر پیروان مسیحیت را گرفتار فسق کرد و باز در همین رابطه در دو آیه ۲۸ و ۲۹ به جمع بندی کل آیه می‌پردازد و با تکیه بر ایدئولوژی اسلام به عنوان نور و آگاهی فردی و اجتماعی و تاریخی در زندگی این دنیای مردم مطرح می‌کند

۱ - در آیه ۲۵ به صراحت غرض از ارسال رسل و انزال کتب این می‌داند که انبیاء مردم را جهت برپائی عدالت اجتماعی یا قسط عادت دهند تا جامعه بشری پیوسته در اجتماع عدالت محور زندگی کنند و خلقت آهن برای این بوده تا مردم خود در دفاع از عدالت اجتماعی جامعه خود قدرتمند شوند

۲ - ترم قسط با ترم عدالت تفاوت می‌کند چراکه قسط فقط مشمول عدالت اجتماعی و اقتصادی می‌شود اما عدالت در یک جامعه جنبه حقوقی دارد، بنابراین موضوع قسط عدالت اقتصادی می‌باشد که تنها با نفی استثمار امکان پذیر می‌باشد.

۳ - جایگاه قسط در این آیه یک جایگاه فراتاریخی می‌باشد نه تاریخی، بنابراین در همه زمان‌ها باید عملی گردد.

۴ - طرح ترم قسط در آیه فوق به عنوان هدف و غرض ارسال رسل و انزال کتب به عنوان یک قاعده می‌باشد نه استثناء.

۵ - منظور از میزان آنچنانکه قرآن در آیات ۷ الی ۹ سوره الرحمن تبیین کرده است «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ - أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ - وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ - خداوند عدالت را در بین شما برقرار کرد تا شما عدالت را در همه امور برقرار سازید» وسیله سنجش و گرفتن حق و دادن آن به ذی حق است، لذا مراد از میزان عدل و حق می‌باشد و میزان نماد عینی کتاب است. به عبارت دیگر میزان نمایش عینی کتاب می‌باشد و میزان الگو و امام و اسوه می‌باشد و میزان به معنای حق و عدالت است که آنچنانکه مطرح کردیم با قسط متفاوت می‌باشد. در همین رابطه طبق آیه ۲۵ سوره حدید قرآن عدالت و میزان را اعم بر قسط می‌داند. به عبارت دیگر انجام قسط در راستای تحقق عدالت می‌باشد نه عدالت در راستای تحقق قسط، پس عدالت اقتصادی یا قسط یکی از بسترهای تحقق عدالت می‌باشد نه همه آن پس منظور از میزان در آیه ۲۵ حدید، عدالت می‌باشد که به وسیله آن حق از باطل و راست از دروغ و عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت تمیز داده می‌شود، در همین رابطه است که می‌توانیم بگوئیم که قسط عدل دو سویه و متقابل است نظام و قوانین حقوقی می‌باشد.

۶ - آنچنانکه در آغاز تفسیر این سوره مطرح کردیم سوره حدید اولاً خلاصه کل قرآن



و فضل خداوند را در چارچوب این نور و آگاهی در همین جهان که خود بستر ساز ارزش‌ها در آخرت می‌باشد، تبیین می‌کند.

۷ - یکی از نکته‌های کلیدی که سوره حدید در کلیت خود مطرح می‌کند عبارت است از اینکه خداوند و رسالت انبیاء و آخرت و قیامت و بهشت و جهنم مختص همه انسان‌ها می‌باشد نه خاص مسلمان‌ها و لذا در این رابطه قرآن هر گونه آپارتاید مذهبی و دینی را نفی می‌کند، لذا موضوع هدایت و ارزش‌های دینی در انسان را به صورت جهانی و انسانی و تاریخی نگاه می‌کند نه از عینک دین خاص اسلام یا یهودیت و یا مسیحیت. به عبارت دیگر از نظر سوره حدید خدا و آخرت و ارسال پیامبران مربوط به همه مردم و همه تاریخ و همه انسان‌ها می‌باشد نه خاص اعراب و مسلمانان و یا شیعیان ایران و عراق.

۸ - موضوع مهم دیگری که در سوره حدید به طرح آن می‌پردازد عبارت است از اینکه در عرصه منظومه معرفتی توحیدی اسلام هر تغییری در گرو تبیین است آنچنانکه هر تبیینی در گرو تئوری می‌باشد و توحید به عنوان آبشخور اصلی تئوری در منظومه معرفتی اسلام می‌باشد، به همین دلیل در یک تقسیم بندی کلی می‌توانیم آیات سوره حدید را به سه قسمت تقسیم کنیم، قسمت اول، شش آیه اول سوره حدید می‌باشد که جنبه تئوری منظومه معرفتی اسلام دارد و بیانگر الله به عنوان محور اصلی جهان و وجود و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد، در قسمت دوم به تبیینات جامعه و انسان و تاریخ در چارچوب تئوری توحید می‌پردازد و در قسمت سوم به بیان تغییرات که در راس آن‌ها موضوع انفاق و جهاد مالی و انفسی می‌باشد تکیه و تاکید می‌کند.

۹ - موضوع دیگری که در سوره حدید به آن می‌پردازد آرایش سه مرحله ترویج و تبلیغ و تهییج در استراتژی حرکت پیامبر اسلام می‌باشد که در عرصه ترویج در این سوره به تدوین تئوری توحید و تبیین انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌پردازد و در عرصه تبلیغ با تکیه بر شعار قرص حسن به خدا و پاداش دنیا و آخرت و فونکسیون ترویج به صورت روشنائی و نور در این جهان و در قیامت به انجام آن تکیه می‌کند و در رابطه با تهییج تمامی سوره در راستای تهییج مسلمانان در مرحله قبل از فتح جهت جهاد مالی و جهاد انفسی در راستای تاسیس حرکت اسلام می‌باشد.

۱۰ - نکته دیگری که در سوره حدید قابل توجه می‌باشد تحلیل از شرایط اجتماعی و تاریخی که با بیان برتری ارزش‌های مبارزه قبل از فتح نسبت به مرحله بعد از فتح این حقیقت را به نمایش می‌گذارد که در شرایط تاریخی که امروز ما قرار گرفته‌ایم باید مشخص کنیم که

در مرحله تاسیس یا قبل از فتح قرار داریم یا در مرحله استقرار و بعد از فتح، طبیعی است که این مرحله در استراتژی حرکت جهت تعیین تاکتیک محوری در هر مرحله تاریخی قابل توجه می‌باشد. به عبارت دیگر تا زمانی که به آرایش استراتژی در چارچوب قبل از فتح و بعد از فتح یا تمیز دوران تاسیس و دوران استقرار نپردازیم امکان تدوین استراتژی برای هیچ حرکتی وجود نخواهد داشت.

۱۱ - تفکیک حیات دنیا به عنوان دنیاپرستی و دنیاطلبی از موضوع دنیا از دیگر موضوع‌های محوری است که در سوره حدید به آن تکیه شده است. جدی گرفتن دنیا و اعتقاد به عبور آخرت از عمل دنیا و پیوند عرضی نه طولی و زمانی بین دنیا و آخرت از موضوع‌های محوری سوره حدید می‌باشد چراکه روشنائی در آخرت در گرو روشنائی در دنیا است آنچنانکه روسیاهی آخرت معلول رو سیاهی دنیا می‌باشد. در این رابطه سوره حدید به صراحت مطرح می‌کند که آنچنانکه خود دنیا به عنوان ارزش و مزرعه و بستر ساز آخرت و قیامت می‌باشد، باید جدی گرفته شود نه آنچنانکه امام محمد غزالی می‌گفت هوی هم باشند یعنی از نظر غزالی کسی که دنیا داشته باشد آخرت ندارد و بالعکس حیات دنیا یک امر منفی و مردی می‌باشد چراکه وابستگی و تعلق به دنیا که همان حیات دنیا یا دنیاپرستی از نظر قرآن می‌باشد، باعث زمین گیر شدن افراد می‌گردد، آنچنانکه در این رابطه امام علی فرمود «...تَخَفُّوا تَلَحُّفُوا...» - سبکبار باشید تا رستگار گردید» (خطبه ۲۱ - نهج البلاغه).

۱۲ - امکان شجاعت در عمل در گرو انجام بصیرت در نظر می‌باشد، اصل دیگری است که سوره حدید به تبیین آن می‌پردازد؛ لذا از آنجائیکه هدف سوره حدید تهییج پیروان پیامبر اسلام در سال پنجم هجری جهت انجام جهاد مالی و انفسی و انفاق در راه حرکت پیامبر اسلام می‌باشد، در این رابطه سوره حدید می‌تواند این شجاعت عملی در مسلمانان را به انجام برساند زیرا مطابق این سوره بصیرت در نظر و شناخت و معرفت مسلمانان حاصل می‌شود. در این رابطه سوره حدید بر پایه تدوین توحید و نبوت و آخرت جهت تحقق این بصیرت در نظر مسلمانان تکیه می‌کند.

۱۳ - موضوع دیگری که سوره حدید به تبیین آن می‌پردازد تبیین و تعیین منافق و کافر فلسفی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی می‌باشد که از نظر سوره حدید منافق و کافر فلسفی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی با منافق و کافر فقهی فرق می‌کند، چراکه از نظر سوره حدید منافق و کافر فلسفی و اجتماعی و سیاسی و تاریخی افرادی هستند که به نفی



نظری و عملی حق و حقیقت و خداوند و عدالت در جهان و جامعه و تاریخ می‌پردازند و حقوق و حق اجتماعی و انسانی و تاریخی مردم را در خدمت منافع فردی و گروهی خود در می‌آورند، لذا منافق همان کافری است که به صورت آگاهانه حق را می‌پوشاند اما پوشانیدن حق از طرف کافر ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه باشد، بنابراین تعریف منافق از نظر سوره حدید پوشانیدن حق فلسفی و حق اجتماعی و حق تاریخی به صورت آگاهانه می‌باشد.

۱۴ - جایگزین کردن معاد عملی در قیامت به جای معاد جسمانی و معاد روحانی در سوره حدید به جنگ هزار ساله کلامی بین معتقدین به معاد جسمانی و معاد روحانی پایان می‌دهد چراکه از نظر سوره حدید قیامت، مادیت یافتن عمل دنیا است نه جسم و نه روح که میراث فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی توسط سه نحله مشائون فارابی و ابن سینا و اشراقیون شیخ سهروردی و یا نحله ترکیبی ملاصدرا می‌باشد.

۱۵ - از نظر سوره توحید هدف ارسال رسل و انزال کتب الهی عبارتند از:

الف - دعوت به توحید و اجتناب از طاغوت «... أَنْ اغْبُوا اللَّهَ وَاجْتَبُوا الطَّاغُوتَ...» (سوره نحل - آیه ۳۶).

ب - دعوت به خدا و آخرت «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (سوره بقره - آیه ۶۲).

ج - دعوت به کتاب و حکمت «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» (سوره بقره - آیه ۱۲۹).

د- تزکیه و تقوی «وَنُفِّسَ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (سوره شمس - آیات ۷ - ۱۰).

ه - آزادی و رهائی انسان «... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

و - برپائی قسط و عدالت «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (سوره حدید - آیه ۲۵).

۱۶ - به لحاظ اینکه در سوره حدید بیش از هر چیز بر انفاق مال تکیه کرده است و از آنجائیکه شش آیه اول سوره حدید پیچیده‌ترین آیات توحید فلسفی می‌باشد و نابترین تجربه‌های توحیدی پیامبر اسلام است، لذا می‌توان گفت که سوره حدید توحیدی‌ترین سوره قرآن می‌باشد در حالیکه مالی‌ترین یا اقتصادی‌ترین سوره قرآن نیز می‌باشد، همچنین

سوره حدید آخرتی‌ترین سوره قرآن است در حالیکه دنیائی‌ترین سوره قرآن نیز می‌باشد، در سوره حدید وحدت زن و مرد در کنار وحدت دنیا و آخرت و وحدت توحید و اقتصاد قرار گرفته است.

۱۷ - در احتجاج از امام علی در تفسیر این قسمت از آیه ۲۵ سوره حدید «...وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ...» امام علی در تفسیر علت اینکه در این آیه نزول آهن مطرح شده می‌فرماید نزول در این آیه به معنای خلق است نه انزال از طریق وحی.

۱۸ - در مجمع البیان در تفسیر پیامبر اسلام از این قسمت آیه ۲۷ سوره حدید که می‌فرماید «...وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا...» از عبدالله ابن مسعود روایت کرده است که ابن مسعود می‌گوید من در پشت سر پیامبر اسلام سوار بر الاغ بودم، پیامبر به من فرمود ای عبدالله هیچ می‌دانی هواداران عیسی بن مریم از کی مساله رهبانیت در دین مسیح را بدعت کردند؟ عبدالله عرضه داشت خیر، پیامبر اسلام فرمود سلاطین جور بعد از عیسی علیه السلام بر آنان مسلط شدند و معصیت‌ها رواج دادند اهل ایمان به خشم آمده و با آنان به جنگ برخاستند و در آخر شکست خوردند و این کار در سه نوبت صورت گرفت و در هر سه نوبت شکست نصیب آن‌ها شد و در نتیجه از مومنین به جز عده‌ائی اندک نماند، این عده اندک گفتند اگر دشمنان ما را بشناسد تا آخرین نفر ما نابود خواهد شد و دیگر احدی از ما باقی نمی‌ماند پس بیانید در روی زمین پراکنده و پنهان شویم، لذا ناگزیر متفرق شدند و به غارهای کوه پناه بردند و از آن زمان بود که رهبانیت در دین مسیح پدید آمد و در این جا بود که پیامبر اسلام فرمود «رهبانیه امتی الجهاد و الصلاه و الصيام و الحج - رهبانیت امت من جهاد و صلاه و روزه و حج می‌باشد.»

۱۹ - ماکس وبر می‌گوید «پارادایم کیس دین اسلام یک مجاهد مسلح است در صورتی که پارادایم کیس دین یهود یک بازرگان است و پارادایم کیس دین مسیحیت یک راهب صومعه نشین می‌باشد.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» در این آیه به تشریح دین از طریق ارسال رسل و انزال کتاب و میزان می‌پردازد و هدف رسالت انبیاء و انزال کتب پیامبران الهی، مردم را واداشتن به قیام برای قسط می‌داند منظور از بینات، آیاتی است که پیام حرکت انبیاء را روشن می‌کند نه معجزه‌های بیرونی و به همین دلیل پیروان راستین پیامبران با فهم پیام پیامبران به دین پیامبران ایمان پیدا می‌کردند نه با درخواست معجزه و کارهای خارق العاده از پیامبر، این افراد کافر و جاهل و منافق بودند از پیامبر معجزه می‌خواستند وگرنه افرادی مثل ابوذر و بلال و سلمان و... پیامبر را

است که ما رهبانیت را بر آنان واجب نکرده بودیم لیکن خود آن‌ها برای خوشنودی خدا و به دست آوردن رضوان او، آن را بر خود واجب کردند ولی آنطور که باید همان رهبانیت خود ساخته را حفظ نکردند و از حدود خود تعیین کرده تجاوز کردند و لذا در این رابطه بود که مانند امت‌های رسولان سابق، بعضی مومن و بیشتر آنان فاسق شدند. ویل دورانت می‌گوید از سال ۲۰۰ میلادی بود که پدیده رهبانیت در دین مسیح توسط بدعت‌گزاران بوجود آمد، البته لازم به تذکر است که خود انجیل بر عکس قرآن ۹۰ سال بعد از عیسی مسیح نوشته شده است لذا هیچیک از انجیل‌ها به دست خود عیسی مسیح نوشته نشده است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ...» در این آیه دوباره به حرکت پیامبر اسلام برمی‌گردد و از مخاطبین که همان ایمان آوردگان به حرکت پیامبر اسلام می‌باشد، می‌خواهد که تقوا بورزند و در بستر این تقوای در حرکت ایمان مضاعف به پیامبر پیدا کنند؛ لذا همین امر مجدد به ایمان به پیامبر اسلام در آیه فوق دلالت بر ایمانی بعد از ایمان می‌کند یا مرتبه‌ای بالاتر از ایمان می‌کند که حاصل آن آنچنانکه آیه مطرح می‌کند این خواهد بود «...يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ...» کفل به معنای حظ و نصیب است یعنی کسی که مرتبه بالاتری از ایمان بدست بیاورد، دو برابر حظ و بهره از این ایمان خود خواهد برد چراکه «...وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ...» چراکه این مومنین هم در دنیا نور دارند و هم در آخرت نوری که از عقیده و ایمان آن‌ها حاصل شده است.

«لِنَلَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...»

در این آیه در ادامه آیه قبل می‌خواهد بگوید که این مومنین به حرکت پیامبر اسلام از آنجائیکه دارای ایمان مضاعفی می‌باشند و در بستر این ایمان مضاعف آن‌ها است که آن‌ها صاحب دو کفل از رحمت و نور می‌شوند تا اهل کتاب بدانند که فضل خداوند فقط در انحصار اهل کتاب نیست چراکه فضل به دست خداست و خداوند دارای فضلی عظیم می‌باشد. □

والسلام

از پیامش می‌شناختند نه از معجزه‌اش، لذا در این زمان هم باید معجزه بودن قرآن را با زنده بودن پیامش برای این زمان ثابت کنیم «... فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...» کلمه حدید از حد با تشدید به معنای نفوذ ناپذیر می‌باشد که کلمه باس به معنای تاثیر شدید می‌باشد، لذا در این رابطه است که در این آیه برای آن دو نقش نظامی و اقتصادی قائل می‌باشد چون اقسام سلاح‌هایی که بشر از قدیم می‌ساخته از آهن بوده است که مبین نقش نظامی آهن می‌باشد و اما در خصوص نقش اقتصادی آهن می‌توانیم به نقش آهن در صنایع اشاره کنیم «...وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ...» - به معنای این است که ما آهن را برای این خلق کردیم تا خداوند معلوم کند چه کسانی در مرحله غیبت پیامبران در راستای برپائی قسط توسط شورانگین توده‌ها او را یاری می‌کنند.

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» در این آیه پس از تبیین استراتژی حرکت انبیاء در آیه ۲۵ سوره حدید، به تبیین انجام این استراتژی در تسلسل نهضت انبیاء الهی که سر سلسله جنبان آن‌ها نوح و ابراهیم می‌باشد، می‌پردازد.

«ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ...» کلمه «قَفَّيْنَا» در آیه فوق به معنای این است که ما به طور مستمر پیامبران را دنبال هم فرستادیم که روش این پیامبران آن بود که آیندگان آن‌ها به دنبال گذشتگان می‌رفتند.

«...وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً...» تفاوت دو واژه «رَأْفَةً» و «رَحْمَةً» در این آیه در این است که رافت در مورد دفع شر می‌باشد و رحمت در مورد جلب خیر، مراد از قرار گرفتن رافت و رحمت در دل پیروان مسیح انجام آن توسط متن انجیل می‌باشد که یک کتاب اخلاقی می‌باشد نه فقهی.

«...وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» کلمه رهبانیت از ماده رهبت به معنای خشیت و ترس است و عرفا رهبت را به معنای صومعه نشینی و غارنشینی و گریز از خلق - برای نجات خود می‌باشد - تفسیر کرده‌اند، کلمه ابتداع به معنای این است که موضوعی که جزو دین نمی‌باشد وارد دین بکنیم و معنای «...مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» یعنی ما این امر را به آن‌ها ننوشته و مقرر نکرده بودیم یعنی ما آن رهبانیت را بر آنان واجب نکرده بودیم.

«...إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا...» به معنای آن